Studien zu Religion, Philosophie und Recht | 10

Roseneck | Langner-Pitschmann | Müller [Hrsg.]

Den Diskurs bestreiten

Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff

Festschrift für Thomas M. Schmidt

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Studien zu Religion, Philosophie und Recht

herausgegeben von

Professor Dr. Günter Frankenberg,
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Professor Dr. Michael Moxter,
Universität Hamburg
Professor Michael A. Rosenthal,
University of Toronto
Professor Dr. Thomas M. Schmidt,
Goethe-Universität Frankfurt am Main

Band 10

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Michael Roseneck | Annette Langner-Pitschmann
Tobias Müller [Hrsg.]

Den Diskurs bestreiten

Religion im Spannungsfeld zwischen Erfahrung und Begriff

Festschrift für Thomas M. Schmidt

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Publikation dieses Buches wurde vom Forschungszentrum „Normative Ordnungen“ und dem Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main gefördert. Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

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

1. Auflage 2025

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-2386-8
ISBN (ePDF): 978-3-7489-5227-5

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748952275

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Michael Roseneck/Annette Langner-Pitschmann/Tobias Müller
Einleitung 9

Jürgen Habermas
Ein Geburtstagsgruß 15

I. Freiheit erfahren im Horizont sozialer Anerkennung

Christoph Menke
Gleichheit, Anrufung, Befreiung: Drei Vektoren der Anerkennung 23

Kurt Appel
Hegels Konzeption des kosmischen Körpers und das Absolute
Reflexionen über den Körper im Ausgang der Wissenschaft der Logik 49

Christof Mandry
Christliche Sozialethik und immanente Kritik 83

Michael Reder
Exodus als Figur einer kritischen Philosophie 111

Peter Niesen
Rückkehr der Schuld 131

Knut Wenzel
Die „Banalität des Bösen" – revisited.
Hannah Arendts Vorlesung über das Böse 155

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Axel Honneth
Hegel und der Sozialismus
Eine dritte Strömung des politischen Hegelianismus 171

II. Säkularität reflektieren im Kontext der Spätmoderne

Martin Saar
Üb/ersetzung der Religion
Habermas liest Spinoza 195

Michael A. Rosenthal
Spinoza's Quasi-Fictionalist Account of Religion 215

Michael Moxter
„Eine Art Delirium"? Bindungsenergien und Einheitsrepräsentation bei Durkheim 233

Rainer Forst
Die Methode der Isolierung
Zur Entwicklung von Rawls' Denken nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 253

Herta Nagl-Docekal
„Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie die Philosophie" 275

III. Religion denken unter nachmetaphysischen Bedingungen

Oliver J. Wiertz
„Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts." Philosophische Gotteslehre im nachmetaphysischen Zeitalter? 297

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heiko Schulz

Falsche Hoffnungen
Über ein apologetisches Gedankenexperiment und die Konsequenzen seines Scheiterns 323

Hartmut Westermann

Was nicht gesagt werden kann und was nicht gesagt werden darf
Die Diskursivierung des Sakralen aus der Perspektive der Modallogik und der deontischen Logik 353

Thomas Hanke

Splitter einer „Versprachlichung des Sakralen“
Religionsphilosophische Perspektiven im Anschluss an Habermas und Brandom 371

Ingolf U. Dalferth

Existenzfragen
Religionsphilosophische Anmerkungen zur Anthropologie des Selbstwerdens 387

Hans-Joachim Höhn

Zeit – Sprache – Transzendenz
Wie man auf den Gedanken kommen kann, (an) den Gottesgedanken zu denken 409

Autor:innen 423

Herausgeber:innen 425

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

„Religiöser Glaube, der sich als Wissen […] versteht, überzieht seinen Kredit. Religiöser Glaube, der hingegen vollkommen auf Ansprüche intersubjektiver Rechtfertigung verzichtet, regrediert auf eine willkürliche, tendenziell irrationale Ausdrucksgestalt religiösen Erlebens."[1] – In dieser Formel fasst Thomas M. Schmidt die Spannung zusammen, die jede begriffliche Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben prägt. Diese Spannung ist dabei einerseits der Sache des Glaubens geschuldet, insofern dessen Gegenstand sich von seinem Wesen her dem vollumfänglichen Begreifen entzieht. Sie ist andererseits – dies wird im Denken der Moderne in besonderer Weise deutlich – auch der Sache der Vernunft geschuldet, insofern deren Gegenstandsbereich nicht beliebig dehnbar ist.

Den Diskurs über Religion bestreiten: Die Wendung im Titel des vorliegenden Bandes ist vor diesem Hintergrund doppeldeutig. Sie bezeichnet den prekären Balanceakt, sich der Vielfalt dessen, was Menschen im religiösen Glauben erfahren und zur Geltung bringen, begrifflich anzunähern; zugleich verweist sie auf die Infragestellung, wenn nicht gar Verneinung des Gedankens, dass ein solcher Balanceakt – noch dazu unter den Denkvoraussetzungen der Moderne – überhaupt möglich ist.

Eine gängige Variante, dieser Doppeldeutigkeit zu begegnen, besteht darin, sich für eine ihrer beiden Implikationen – d. h. entweder für das fleißige Betreiben oder aber für die kategorische Zurückweisung des Diskurses über Religion – zu entscheiden. Selten anzutreffen ist dagegen der Versuch, beide Perspektiven dialektisch aufeinander zu beziehen und das Interesse an einer vernunftgeleiteten Reflexion auf die Inhalte religiöser Geltungsansprüche mit der Skepsis gegenüber der Legitimität solcher Reflexionsversuche zu verbinden. Dies mag damit zusammenhängen, dass hierfür eine breite Expertise sowohl im Hinblick auf die Bedeutungszusammenhänge des religiösen Glaubens als auch im Hinblick auf die Wirkmechanismen der öffentlichen Vernunft erforderlich ist. Notwendig ist zudem ist ein ausgeprägtes Maß an intellektueller Frustrationstoleranz, um die wieder-

1 Thomas M. Schmidt: Glauben und Wissen. Religiöse Epistemologie und spekulative Religionsphilosophie, in: Gerhard Schreiber (Hrsg.): Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität, Berlin/Boston 2019, S. 383–401, hier: S. 392.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kehrenden Momente der Desillusionierung, die ins dialektische Denken eingelassen sind, dauerhaft verarbeiten zu können. Beide Voraussetzungen sind bereits für sich genommen durchaus anspruchsvoll. Noch anspruchsvoller ist ihre Kombination.

Thomas M. Schmidt, dem der vorliegende Band aus Anlass seines 65. Geburtstags gewidmet ist, führt in seiner wissenschaftlichen Arbeit vor, wie diese Kombination gelingen und faszinieren kann. Über Jahrzehnte hinweg hat er im Bewusstsein für die strukturelle Spannung des Diskurses über Religion wesentliche Beiträge zur systematischen Diskussion über das Verhältnis von Religion und öffentlicher Vernunft vorgelegt. Sein Interesse gilt der Frage, auf welche Weise sich eine philosophische Grundlage für das Verständnis von Religion in der Moderne entwickeln lässt und inwieweit sich religiöse Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft auf rationale Weise begründen und plausibilisieren lassen. Er arbeitet die Wechselwirkungen zwischen religiösem Glauben, philosophischem Denken und gesellschaftlicher Praxis in einer weltanschaulich vielfältigen Welt heraus und lotet aus, inwieweit sich Religion als eine sinnstiftende und kommunikativ vermittelbare Praxis betrachten lässt, die im Raum der öffentlichen Vernunft Platz finden kann. Konsequent wahren seine Arbeiten dabei den Abstand einerseits zu einer apologetischen Rettung, andererseits zu einer apodiktischen Abwertung religiöser Praktiken und Geltungsansprüche.

In den vielfältigen Forschungsarbeiten von Thomas M. Schmidt treten insbesondere drei Fragezusammenhänge in den Vordergrund, die in den Beiträgen dieser Festschrift von Weggefährt:innen und Kolleg:innen aus unterschiedlichen Perspektiven aufgegriffen werden.

Den Diskurs über Religion in der Moderne zu bestreiten, meint demnach (I), der Erfahrung der Freiheit in der Fluchtlinie anerkennungstheoretischer Überlegungen nachzugehen. Spätestens seit der Dissertationsschrift *Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese*[2] bildet Hegel für Thomas M. Schmidt dabei einen wiederkehrenden Bezugspunkt. Sein Denken steht darüber hinaus im engen Austausch mit den verschiedenen Generationen der Frankfurter Schule, wobei er deren vielfältige Verbindungen, etwa in jüngerer Zeit mit der Sozialphilosophie des amerikanischen Pragmatismus, im Detail verfolgt und aufgreift. Schmidts wichtigster Gesprächspartner in diesem Zusammen-

2 Thomas M. Schmidt: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart-Bad Canstatt 1997.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hang ist jedoch zweifelsohne Jürgen Habermas, dessen Geburtstagsgruß die Reihe der Beiträge dieses Bandes eröffnet. Die Beiträge von Christoph Menke, Kurt Appel, Christof Mandry, Michael Reder, Peter Niesen, Knut Wenzel und Axel Honneth gehen dem Spannungsfeld von Befreiung und Anerkennung sodann aus unterschiedlichen Fachperspektiven nach.

Den Diskurs über Religion in der Moderne zu bestreiten, heißt für Schmidt außerdem (II), die Kategorie des Säkularen unter dem Vorzeichen der reflexiven Moderne von neuem auszubuchstabieren. Während er sich in zahlreichen Texten mit einschlägigen Theorien der Säkularisierung von Durkheim über Taylor bis hin zu Rawls und Habermas auseinandergesetzt hat, profiliert er sein Verständnis der Säkularisierung über eine dialektische Denkfigur. „Das Verhältnis von Säkularisierung und Religion", so fasst er diese Position in einer seiner jüngsten Veröffentlichungen zusammen, „bleibt dialektisch, denn Gesellschaft und Religion sind in ihren Selbstbeschreibungen notwendig und konstitutiv aufeinander bezogen, und zwar so, dass sie ihr Gegenüber als jenes Andere konstituieren, auf das sie zugleich als unverzichtbare semantische Ressource und Bedrohung ihrer eigenen Identität Bezug nehmen."[3] Vor diesem Hintergrund schließlich kann er Religion als ein Medium ausweisen, das gesellschaftliche Widersprüche sichtbar macht und zur kritischen Selbstreflexion der Gesellschaft und ihrer Transformation beiträgt. Die im vorliegenden Band versammelten Texte von Martin Saar, Michael Rosenthal, Michael Moxter, Rainer Forst und Herta Nagl-Docekal reflektieren diesen Problemzusammenhang mit verschiedenen Akzenten.

Den Diskurs über Religion in der Moderne zu bestreiten, heißt für Schmidt schließlich (III), danach zu fragen, in welcher Weise unter nachmetaphysischen Bedingungen, d. h. nach der radikalen Kritik des Projekts einer vorkritischen philosophischen Theologie, mit dem Gottesgedanken umzugehen ist. Schmidts Analyse religiöser Subjektivität grenzt sich einerseits – als Untersuchung religiöser *Subjektivität* – gegen die Vorstellung ab, an der sozialen und historischen Situiertheit menschlicher Existenz vorbei auf den Gottesgedanken zugreifen zu können. Sie nimmt andererseits – als Analyse *religiöser* Subjektivität – die Möglichkeit ernst, dass Menschen im Versuch, ein Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln, von ebendiesem Gottesgedanken Gebrauch machen können. Die Beiträge von Oliver Wiertz,

3 Thomas M. Schmidt: Religion und Säkularisierung, in: Heiko Schulz/Knut Wenzel/Christian Wiese (Hrsg.): Handbuch Religionsphilosophie. Geschichte – Konzepte – Kontroversen, Wiesbaden 2025, S. 787–802, hier: S. 801.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heiko Schulz, Hartmut Westermann, Thomas Hanke, Ingolf Dalferth und Hans-Joachim Höhn greifen diese Ausgangskonstellation auf und schreiben sie in unterschiedliche Richtungen fort.

Die dialektische Verbindung von Affirmation und Kritik der Möglichkeit, sinnvoll über die Gehalte der Religion zu sprechen, zeigt sich in der Lehr- und Forschungstätigkeit Thomas M. Schmidts nicht als abstrakter Anspruch, sondern als gelebte Praxis. Davon zeugt nicht zuletzt die Vielfalt der wissenschaftlichen Gesprächszusammenhänge, in die er eingebunden war und ist – sei es (um nur einige dieser Kontexte zu nennen) als Sprecher am DFG-Graduiertenkolleg *Theologie als Wissenschaft*, als Principal Investigator des Exzellenzclusters *Die Herausbildung normativer Ordnungen* an der Goethe-Universität Frankfurt, als Fellow am *Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien* an der Universität Erfurt oder am *Helsinki Collegium for Advanced Studies* der dortigen Universität. Schmidts Aufgeschlossenheit für die Standpunkte und Forschungsinteressen anderer kommt dabei nicht nur im Kreis seiner eigenen Peergroup zur Geltung. Mindestens ebenso sehr profitieren seine Schüler:innen und deren Qualifikationsarbeiten von dem synthetischen Blick, mit dem er ausschnitthafte Überlegungen in Begriffszusammenhänge beliebiger Größenordnung einordnet.

Mit der vorliegenden Festschrift danken die Herausgeber:innen und Autor:innen Thomas M. Schmidt für viele Jahres des wissenschaftlichen Austauschs. In der Realisierung dieses Vorhabens konnten sich die Herausgeber:innen auf Mitarbeit von vielen Seiten verlassen. Unser aufrichtiger und herzlicher Dank gilt allen Autor:innen für Denken und Schreiben. Eva Bucher und Dennis Stammer sei gedankt für die konzeptionelle Unterstützung in der frühen Entstehungsphase dieses Bands. Jonas Leichert danken wir für das ausgezeichnete Lektorat; Lisa Czellnik, Abdulhaq Haqani, Beate Müller und Selina Roßgardt für ihre engagierte Mitarbeit am Redaktionsprozess.

Dem Forschungszentrum *Normative Ordnungen* an der Goethe-Universität Frankfurt und dem Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt danken wir für die großzügigen Druckkostenzuschüsse. Der Open-Access-Publikationsfonds Goethe-Universität Frankfurt hat darüber hinaus die Ressourcen zur Verfügung gestellt, um diese Festschrift neben der Printausgabe auch im Open Access zugänglich zu machen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dem Nomos Verlag danken wir für die Aufnahme des Bandes in sein Programm – und namentlich Frau Beate Bernstein und Frau Eva Lang für ihre Expertise und die hervorragende Zusammenarbeit.

Michael Roseneck, Annette Langner-Pitschmann, Tobias Müller

Frankfurt am Main, März 2025

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein Geburtstagsgruß

Jürgen Habermas

Zu dem eigentlich gebotenen Beitrag für die Festschrift von Thomas Schmidt fehlen mir die Kräfte, aber mit einem Gruß möchte ich wenigstens an die lange Beziehung erinnern, die uns seit den 80er-Jahren des vorigen Jahrhunderts verbindet. Sie geht auf die letzten Jahre seines Studiums und die Teilnahme an meinem philosophischen Kolloquium zurück. Ich erinnere mich vor allem an Gespräche mit ihm während der Sprechstunden. Er hatte bei den Jesuiten an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen studiert und war dann, nach einem in Frankfurt schon bekannten Muster, zum Studium der Philosophie an die Goethe-Universität gekommen. Das war wohl der Grund, warum ich in Thomas Schmidt gegen seine beständigen Proteste, doch bitte als Philosoph wahrgenommen zu werden, bis heute *auch* immer noch den mit seinem Glauben fast auf protestantische Weise hadernden Katholiken wahrzunehmen meine. Aus einem jener ersten Gespräche mit dem Studenten ist mir sein verblüffender Einwand im Gedächtnis haften geblieben: Es könne doch wie in den Anfängen des Judentums einen ernstzunehmenden Glauben an Gott auch ohne Vorstellungen von persönlicher Erlösung und Leben nach dem Tod geben.

An diese Anfänge des Doktoranden, der mir wenig später mit einer systematisch glänzenden und analytisch klar durchgeführten Dissertation über Hegels Religionsphilosophie bleibenden Respekt eingeflößt hat, habe ich vor wenigen Wochen den inzwischen international erfolgreichen Professor bei seinem letzten Besuch in Starnberg erinnert. Der Anlass war unsere jüngste Auseinandersetzung über jenes Thema, an dessen Kern sich trotz unserer inzwischen Jahrzehnte anhaltenden Diskussionen wenig geändert hatte. Für mich ist die strikte Trennung zwischen Glauben und philosophischem Wissen, von denen beide gleichwohl für eine Kommunikation miteinander und für ein Lernen voneinander offenbleiben können, selbstverständlich – vielleicht zu selbstverständlich. Jedenfalls hatte Thomas Schmidt gegenüber diesem scharfen Schnitt immer schon Vorbehalte. Ihm geht es, wenn ich ihn richtig verstehe, um die begriffliche Einkreisung eines Glaubensmodus, der sich im Prozess einer unnachgiebigen und unaufhalt-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sam fortschreitenden Säkularisierung gewiss verändert, aber als solcher selbst dann behaupten kann, wenn und soweit die Gläubigen die Institution der Kirche verlassen und ihren Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöser verloren haben.

Zuletzt hatte Schmidt in seinem Beitrag zu einer Diskussion meines Buches *Auch eine Geschichte der Philosophie* den Kirchen in unseren westlichen Gesellschaften eine düstere Diagnose gestellt. Auch wenn es nicht die in der Welt verbreitete Katholische Kirche betrifft, gibt er eine äußerst skeptische Antwort auf die Frage, ob die christliche Religion hier, in den entwickelten Gesellschaften des Westens, überhaupt noch eine „gegenwärtige Gestalt des Geistes darstellt, die als sakrale Quelle sozialer Integration ein Anregungspotential für die nachmetaphysische Vernunft und moderne Gesellschaft bereitstellt"[1]. Im Hinblick auf den Katholizismus führt er den Autoritätsverlust nicht nur auf die offensichtliche Erschütterung der Legitimität einer nach wie vor autoritären Kirchenverfassung zurück. Interessanterweise nennt er als einen weiteren Grund die digital veränderte Art des Wissenstransfers und des Lernens im Allgemeinen und fragt: „Wenn sich durch Digitalisierung die Verbreitung und Verwendung theoretischen Wissens von verständigungsorientierten Prozessen abkoppelt, kann dann ein sakraler Komplex, dessen liturgische Formen immer noch um Texte und ihre analoge Rezeption zentriert sind, diese Form des Weltwissens noch produktiv verarbeiten und ihre Pathologien kompensieren?"[2] Auf den ersten Blick scheint er der bekannten Diagnose von Charles Taylor zu folgen, wenn er stattdessen erwartet, dass sich anstelle der geschwächten traditionellen Formen der liturgischen Praxis die *entkirchlichten* Formen einer mystischen Selbsttranszendierung ausbreiten.[3] Aber offenbar hat er mit der Alternative entinstitutionalisierter Formen des Glaubens eine radikalere, an die Wurzeln des Theismus greifende Veränderung im Sinn.

Diese Transformation, die er im Blick hat, soll nämlich das neue religiöse Bewusstsein und dessen Praxis der Gefahr eines Abgleitens in einen spirituellen „Erlösungsnarzißmus" der „Selbstsakralisierung" umso eher entgehen können, je weniger sie am dogmatischen Kern einer *monotheistischen* Erlösungsreligion festhält und das heißt: je klarer sie sich von einer Jenseitsorientierung und dem expliziten göttlichen Erlösungsversprechen

1 Schmidt (2024), 26.
2 Ebd.
3 Vgl. Taylor (2007).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verabschiedet.[4] Gleichwohl spricht Schmidt auch in diesem Fall noch von einer *religiösen* Glaubenspraxis, die Zuversicht aus spirituell erneuerten Hoffnungen schöpft, auch wenn diese sich nicht mehr auf die Glückseligkeit einer *alles Innerweltliche transzendierenden Erfüllung* richten. Was also dieser auf die Immanenz zurückgelenkten Glaubenseinstellung Authentizität verleihen soll, ist eine der Selbstsakralisierung gegenübergestellte „Selbsttranszendierung", die die Gestalt der Liebe annimmt, wobei diese sich wiederum aus der Quelle einer *existenziell verstetigten, aber immer wieder ekstatisch verjüngten Hoffnung* speisen soll.

So habe ich Thomas Schmidt bei seinem letzten Besuch verstanden, als wir auf unseren Dissens über die Konsistenz des Begriffs seiner von Jenseitsvorstellungen und Erlösungshoffnungen Abschied nehmenden, aber nach wie vor *religiösen* Glaubenspraxis in unseren christlich geprägten, aber fortschreitend säkularisierten Gesellschaften zu sprechen kamen. Nach wenigen Tagen erhielt ich von ihm den Text eines „atheistischen" Theologen, den er im Gespräch erwähnt hatte, um das erneute Interesse der Theologie an Hoffnung als dem nach wir vor bestimmenden Modus eines solchen, gewissermaßen innerhalb des existentiellen Erfahrungsbereichs des Menschen *verbleibenden*, Glaubens zu belegen.[5] Dieser Text von Hartmut von Sass verfährt begriffsanalytisch und stellt sich in die Tradition von Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle, die sich seinerzeit auch von Ernst Blocks *Prinzip Hoffnung* inspirieren ließen.

Der Autor versucht aber, diese politisch engagierte Theologie, die Adorno süffisant eine Theologie „oben ohne" nannte, radikal zu Ende zu denken. Zunächst unterscheidet er die Hoffnung, die sich auf ein bestimmtes *in der Zukunft realisiertes Ziel* richtet, von der Hoffnung als *einem Modus des menschlichen Daseins in der Welt*, wobei das Erhoffte nicht als notwendig, aber als möglich vorgestellt wird. Die christliche Hoffnung richtet sich unter anderem auf die Auferstehung von den Toten und eine Erlösung von allen Übeln dieser Welt und ist ihrerseits abhängig vom Glauben an die Verheißung Gottes. Dieser Akt des Glaubens an das Eintreten des Verheißenen prägt auch den Modus des täglichen Lebens. Der Glaube an Gott den Erlöser erfüllt als *fides qua creditur* die Weise, wie man lebt, mit Hoffnung – denn nach der traditionellen Lehre entsteht mit der Taufe ein neues, durch Hoffnung inspiriertes Leben. Da aber der Autor heute von der skeptischen Zeitdiagnose ausgeht, „dass uns die Hoffnung als Element

4 Schmidt (2024), 28.
5 Vgl. Sass (2015).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Glaubens und als Thema seiner dogmatischen Begleitung abhanden gekommen ist“[6] und dass damit der kirchliche Glaube in wachsenden Kreisen der Bevölkerungen westlicher Gesellschaften erschüttert worden ist, schlägt er eine Umkehrung der Reihenfolge in der traditionellen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung vor. Er beschwört eine Revitalisierung der Hoffnung in der neuen Rolle des *Schrittmachers* einer, wenn auch nicht mehr im traditionellen Sinne „gläubigen“, so doch zuversichtlichen Existenzweise: „Wer lebt, der hofft. Und wo Hoffnung ist, da sei auch Religion“[7], wie Ernst Bloch meint.

Der entscheidende Schritt in der Argumentation besteht also darin, dass das Feuer des religiösen Bewusstseins aus der Asche des erschütterten oder verlorenen Glaubens wieder angefacht werden kann, wenn der elektrisierenden Kraft der ekstatischen Hoffnung der Primat eingeräumt wird: „Der Akt des Hoffens bestimmt folglich den Modus des Glaubens als Ekstase.“[8] Indem die derart erneuerte „Religion“ nun von Hoffnung ausgeht, also dieser erhebenden oder „ekstatischen“[9], das Bewusstsein der individuellen Person überschreitenden Gewalt der Hoffnung den Primat einräumt, muss diese allerdings ihren bestimmten Inhalt oder Gegenstand verlieren; denn den hatte sie ja in der traditionellen Lehre dem Glauben an den befreienden Erlöser verdankt. Die Hoffnung kann, ohne noch länger vom Glauben über ihren Gegenstand informiert werden zu können, nur als ein Modus des In-der-Welt-Seins in Führung gehen – sie bleibt inhaltlich merkwürdig unbestimmt. Die entrückende Hoffnung wird sich selbst zum Ziel: „Zwischen dem Akt des Hoffens und dem Vollzug des Glaubens besteht eine Asymmetrie, wobei der Modus des Hoffens den Glauben als Vollzug charakterisiert – jedoch nicht umgekehrt“[10] – ein Glaube, der der Hoffnung entspringt, kann seinerseits nicht länger den Gegenstand der Hoffnung bestimmen.

Auch wenn der Autor es im vorliegenden Text bei dieser Aussage nicht belässt, verstehe ich diese Argumentation als Erklärung einer atheistisch-unbestimmten, auf ekstatisch evozierten Hoffnungs-Schüben basierenden Glaubenspraxis – und aus diesem Grunde hat Thomas Schmidt mich wohl auf den Text aufmerksam gemacht. Wenn das aber der Sinn von Sass’ scharfsinniger Begriffsanalyse wäre, läge ein Einwand auf der Hand. Seine

6 Ebd., 319.
7 Ernst Bloch, zit. nach Sass (2015), 319.
8 Ebd., 331.
9 Ebd., 319.
10 Ebd., 329.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Analyse bürdet dem Begriff einer inhaltlich unbestimmten Hoffnung die Bedeutung einer *ekstatischen Erfahrung* auf, *die einen religiösen Charakter behalten soll.* Aber wem könnte sie diesen Charakter verdanken, wenn nicht einer autobiografischen *Erinnerung* an die Hoffnungszustände einer einmal vitalen, inzwischen jedoch entglittenen, „gläubigen" Existenzweise, die auf die Konstellation von Glaube, Liebe und Hoffnung gegründet war. Daran kann sich jedoch nur erinnern, wer diesem Glauben angehangen und ihn dann verloren hat. Das würde den Kreis der Adressaten der Lehre einer „neuen" – aus meiner Sicht paradoxen – Hoffnungspraxis jeweils auf den Kreis „letzter" Christen einschränken, die unter dem Verlust ihres Glaubens leiden.

Literatur

Sass, Hartmut von: Zwischen Verheißung und Ekstase. Hoffnung als Thema einer engagierten Theologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 57 (2015), H. 3, S. 318–341.

Schmidt, Thomas M.: Religion und die Quellen der Normativität. In: in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 13–35.

Taylor, Charles: A Secular Age, Cambridge 2007.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I.
Freiheit erfahren im Horizont sozialer Anerkennung

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichheit, Anrufung, Befreiung: Drei Vektoren der Anerkennung[1]

Christoph Menke

Abstract: Der Artikel untersucht das Konzept der Anerkennung im Rahmen sozialer Ordnungen und zeigt auf, dass der Eintritt eines Individuums in eine soziale Gemeinschaft durch eine ursprüngliche, nicht-normative Anrufung des Anderen vermittelt wird. Diese Anrufung ist der vergessene Ursprung jeder sozialen Subjektivierung und bildet die Bedingung für soziale Anerkennung. Die weitere These lautet, dass dieses erste Gebot wiederholt werden kann, wodurch es sich in ein zweites Gebot der Befreiung transformiert. Dieses zweite Gebot befreit das Subjekt von den normativen Zwängen seiner sozialen Identität.

Keywords: Anerkennung, Subjektivierung, soziale Ordnung, Anrufung, Normativität, Befreiung

Die grundlegende Leistung des Begriffs der Anerkennung besteht darin, gesellschaftliche Verhältnisse so zu konzeptualisieren, dass sie Verhältnisse der Gleichheit sind. Das gilt in sozialen Anerkennungsbeziehungen nicht im qualitativen, sondern im ontologischen Sinn; es geht nicht um eine Gleichheit der Eigenschaften, sondern des Seins, der Seinsweise derjenigen, die durch ihre Anerkennung existieren. Anerkennung heißt, sich als gleiche anzuerkennen. Es heißt, dass beide, die sich anerkennen, das Gleiche tun. „Jedes sieht *das andre* dasselbe tun, was *es tut*."[2] Die Anerkennung des anderen durch den einen ist dieselbe wie die Anerkennung der einen durch die andere; die eine Seite anerkennt die andere als gleiche, die wiederum die erste Seite als gleiche anerkennt. „Das Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Andern* zu sein."[3] Beide sind also darin gleich, dass beide dieselbe Anerkennung *tun*. Die Anerkennung des einen und die Anerkennung des anderen sind zwei Elemente desselben Tuns, zwei Teile der *einen* Anerkennung. Die Anerkennenden sind Teile der – darin sozialen – Anerkennung oder soziale Teile, das heißt: „Subjekte".

Diese Anerkennung als Gleiche beschreibt, wie es Subjekte gibt; es gibt sie nur als Teile in einem Verhältnis sozialer Anerkennung, als Gleiche.

1 Ich danke Thomas Khurana für hilfreiche Kommentare zu einer ersten Fassung.

2 Hegel (1988), 129.

3 Ebd., 128.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das begreift aber nicht, wie sie Subjekte *werden*, wie sie *hervorgebracht* werden; das geschieht in Verhältnissen der Ungleichheit. Subjekte werden hervorgebracht, indem sie einen Anderen (oder eine Andere) anerkennen, der oder die ihnen gegenüber ungleich ist. Anerkennung der Gleichheit setzt Anerkennung der Ungleichheit voraus. Am Grund der sozialen Anerkennung zwischen der einen und der anderen steht ihre Anerkennung der Anderen, von Andersheit (als „Alterität"[4]).

So lautet die These, die ich im Folgenden rekonstruieren werde.[5] Den Ausgangspunkt bildet Axel Honneths Begriff der sozialen Anerkennung (1.). Danach entwickele ich die genannte These in zwei Schritten. Ich rekonstruiere zunächst, wie Louis Althusser den Begriff der Anrufung, der Subjektivierung durch Unterwerfung, fasst. Das führt zu der zentralen Rolle, die das Modell der „religiösen Ideologie" bei Althusser spielt (2.). Aber eben weil dieses Modell grundlegend für Althussers Analyse ist, markiert es zugleich den Punkt, an dem sie in die Irre führt. Das zeigt sich, wenn man die religiöse Anrufung mithilfe einer Unterscheidung begreift, die Eric Santner ausgearbeitet hat (3.). Dadurch öffnet sich die Möglichkeit, die Anerkennung des Anderen anders zu verstehen: als das Medium der Befreiung.

In der Schrittfolge dieser Argumente geht es um eine doppelte Verdoppelung im Begriff der Anerkennung: eine erste Verdoppelung der Anerkennung in Verhältnisse der Gleichheit und der Ungleichheit und eine zweite Verdoppelung *innerhalb* der Ungleichheit. Denn die Anerkennung der Ungleichheit des Anderen, seiner Alterität – ohne die es keine Subjekte und also keine Gesellschaft gibt – ist in sich selbst gegenläufig: ebenso unterwerfend und befreiend, und das eine nur durch das andere.

1. Integration

Die Grundbestimmung der sozialen Anerkennung, von der die folgenden Überlegungen ausgehen, folgt der Ausarbeitung dieses Konzepts, die Axel

4 Butler (2005), 27. Wie die Gleichheit in Hegels Begriff der Anerkennung, so muss auch die Ungleichheit als Andersheit (*alterity*) ontologisch verstanden werden: Die beiden Seiten sind nicht in ihren Eigenschaften, sondern *in ihrem Sein* verschieden.

5 Es handelt sich um eine Rekonstruktion, weil ich die Einsichten und Argumente von drei Autoren – Axel Honneth, Louis Althusser und Eric Santner – nachzeichne und nach ihrem Verhältnis frage. Dieses Verhältnis ist kompliziert: Weder schließen sie sich einfach wechselseitig aus, noch können sie ebenso einfach miteinander verbunden werden.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Honneth seit *Kampf um Anerkennung* unternommen hat. Dabei tritt deutlich hervor, dass der Begriff der sozialen Anerkennung zwei Bedeutungsebenen miteinander verbindet, die in einem Begründungsverhältnis stehen.

In *Kampf um Anerkennung* stehen zunächst Formulierungen im Vordergrund, die unter „Anerkennung" vor allem den Gehalt eines grundlegenden Typs von Forderungen verstehen, die an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Institutionen gerichtet werden. So lautet der anerkennungstheoretische „Grundsatz" nach Honneth:

> [D]die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten begreifen lernen.[6]

Subjekte bedürfen demnach der „Erfahrung der Anerkennung", „um zu einer geglückten Selbstbeziehung zu gelangen".[7] Deshalb nennt Honneth die Anerkennung einen „Imperativ", unter dem die gesellschaftlichen Verhältnisse stehen (oder von den Subjekten gestellt werden). Der Begriff der „Anerkennung" hat hier also einen normativen Sinn. Darin bezeichnet „Anerkennung" zwar nicht den Grund- oder Letztwert, an dem sich nach Honneth Subjekte orientieren; diese Position besetzen in seiner Theorie Begriffe wie „Identität" oder „Selbstverwirklichung". Im normativen Verständnis des Begriffs bezeichnet „Anerkennung" aber die entscheidende *soziale Bedingung* für die Einlösung von Forderungen nach individueller Identität oder Selbstverwirklichung. Die Individuen fordern ihre soziale Anerkennung, weil sie die Bedingung für ihre Selbstverwirklichung ist.

Schon in *Kampf um Anerkennung* ist jedoch klar, dass die normative Forderung nach Anerkennung, die die Individuen an die Gesellschaft richten, ihrerseits darin begründet ist, dass die Gesellschaft bereits eine Anerkennungsordnung ist. Anerkennung konstituiert die Gesellschaft – und kann nur deshalb von ihr gefordert werden. „Anerkennung" ist also ein konstitutionstheoretischer Begriff. Das hat Honneth bereits in *Kampf um Anerkennung* nahegelegt und dann in späteren Schriften klar formuliert. Zwar bleibt es auch hier weiterhin bei „der These, daß die normative Erwartung, die die Subjekte der Gesellschaft entgegenbringen, auf die soziale Anerkennung ihrer Fähigkeiten von seiten unterschiedlich generalisierter Anderer

6 Honneth (1992), 148.
7 Ebd., 220

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerichtet ist“[8]. Die Erläuterung dieser These stellt dann aber klar, dass der Begriff der sozialen Anerkennung nur deshalb einen normativen Gehalt gewinnen kann, weil er auf der grundlegenden Ebene eine konstitutive Bedeutung hat, auf die die „Wendung ins Normative“ erst in einem zweiten Schritt folgt.[9] Die Anerkennung zu denken, heißt zu begreifen, dass (und wie) sich das Subjekt *und* die Gesellschaft im Medium der Anerkennung *bilden* – und dass es beide auch nur im Medium der Anerkennung *gibt*.

Honneth bestimmt dies ausführlicher so, dass der Begriff der Anerkennung in zwei Richtungen entwickelt werden muss, „deren erste die moralische Sozialisation der Subjekte, deren zweite die moralische Integration der Gesellschaft betrifft“[10]. Die erste Richtung der Entwicklung des Anerkennungsbegriffs zielt auf die These, dass „jedes menschliche Subjekt elementar auf einen Kontext an sozialen Verkehrsformen angewiesen [ist], die durch normative Prinzipien wechselseitiger Anerkennung geregelt sind“[11]. Ein Subjekt zu sein bedeutet, Fähigkeiten zu haben und ausüben zu können; und Fähigkeiten zu haben und ausüben zu können wiederum ist eine soziale Tatsache; Subjektivität ist ein sozialer Status. Ein Subjekt zu sein *heißt*, anerkannt zu sein, denn es heißt, dass Bewegungen als meine Handlungen, Geräusche als meine Äußerungen, Impulse als meine Zwecke (und so weiter) gesehen, also: angesehen werden. Nur dann kann ich mich auch selbst so sehen. Die zweite Richtung der Entwicklung des Anerkennungsbegriffs zielt auf die These, dass Gesellschaften diejenigen „Ordnungsgefüge“ sind, die „dazu in der Lage sind, verläßliche Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung auf unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten“.[12] Die Gesellschaft ist also nicht ein Geflecht von Interaktionen, in die Menschen zur Sicherung, das heißt zur Befriedigung oder Berechtigung ihrer Interessen eintreten. Die Gesellschaft ist vielmehr dadurch definiert, dass es in ihr, durch die Ermöglichung von Mitgliedschaft und Teilnahme, *Subjekte gibt*: Die Gesellschaft ist derjenige Zusammenhang von Menschen, Vollzügen und Gegenständen, in dem diese einen sozialen Status – als Subjekte, Handlungen und Produkte – und damit Anerkennung gewinnen. So wie die Seinsweise von Subjekten sozial ist (ein Subjekt zu sein heißt, anerkannt zu sein), so besteht der Sinn von Gesellschaften darin, Subjektivität zu er-

8 Honneth (2003), 204.
9 Ebd., 206f.
10 Ebd., 204.
11 Ebd., 205.
12 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglichen. Sozialität und Subjektivität fallen im Medium der Anerkennung in eins.

Wenn dies die Grundbestimmung von Anerkennung ist, dann bedeutet dies, dass die Anerkennungsrelation nicht als eine Relation zwischen Einzelnen definiert werden kann; die soziale Anerkennung ist kein Ich-Du-Verhältnis. Denn wenn die soziale Anerkennung darin besteht, als ein Subjekt und das heißt: als ein „besonderes Mitglied der sozialen Gemeinschaft" angesehen zu werden, dann kann sie nur durch einen „generalisierten Interaktionspartner" geschehen – nicht durch diesen oder jenen besonderen, sondern den „generalisierten Anderen".[13] Anerkennung im grundlegenden oder konstitutiven Sinn meint daher nicht Reziprozität, sondern soziale Mitgliedschaft (oder Reziprozität zwischen sozialen Mitgliedern, das heißt *in* einer sozialen Gemeinschaft). Anerkannt zu sein heißt entsprechend: soziale Teilnahme oder soziales Teilsein. Weil die reziproke Anerkennung immer schon zwischen verschiedenen *Mitgliedern* erfolgt (und daher im Medium eines sozialen Allgemeinen), folgt die Logik der Anerkennung einer „Dialektik von Allgemeinem und Besonderem".[14] Sie besteht in der dialektischen Beziehung zwischen allgemeiner sozialer Form und je besonderer Instanziierung dieser Form. Als ein fähiges Subjekt, eine sinnhafte Tätigkeit, ein nützliches oder gelungenes Produkt anerkannt zu sein, heißt, eine besondere Realisierung einer sozial allgemeinen Form zu sein.

Die Logik der sozialen Anerkennung hat also eine triadische Struktur. Die Akte der Anerkennung vollziehen sich *zwischen* der einen *und* der anderen *innerhalb* einer sozialen Gemeinschaft. Der Begriff der Anerkennung schließt daher Intersubjektivität und Sozialität zusammen; er bestimmt die Intersubjektivität (zwischen Ich und Du) als Sozialität (in einem Wir). Die Formel der sozialen Anerkennung ist: „*Ich*, das *Wir* und *Wir*, das *Ich* ist."[15] Das heißt auf der einen Seite: Die Anerkennung der einen durch die andere adressiert sie als Teil eines Wir. Soziale Anerkennung heißt soziale Integration; die Anerkennung integriert das andere Ich in die soziale Gemeinschaft. Daher ist die Anerkennung der anderen immer schon die Anerkennung der sozialen Gemeinschaft (oder des großgeschriebenen Anderen, wie sich im Vorgriff auf Althusser sagen lässt; s. Abs. 2). Ebenso aber

13 Ebd. Diesen Punkt betont Honneth in seiner Kritik an Stephen Darwall in Honneth (2021), v. a. 585f. u. 587f.

14 Honneth (2003), 181.

15 Hegel (1988), 127. Was bei Honneth soziale „Anerkennung" heißt, nennt Hegel hier „Geist".

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gilt umgekehrt, dass sich die Integration in die soziale Gemeinschaft nur durch die Anerkennung der anderen *hindurch* vollzieht. Die soziale Gemeinschaft, das Wir, ist der Anerkennung nicht vorgegeben. Die Sozialität besteht nur durch die Intersubjektivität – und muss sich in ihr realisieren und damit rechtfertigen und bewähren. Das Wir muss Ich und Du sein können: Die soziale Integration muss die Anerkennung des einen Ich durch das andere Ich ermöglichen. Und wenn sie das nicht leistet, müssen wir uns (oder müssen wir das Wir) ändern.[16]

*

In der triadischen Struktur der hegelschen Anerkennung sind die beiden Relationen, die horizontale der Intersubjektivität und die vertikale der Teilnahme, miteinander vermittelt: Beide gibt es nur durch die andere. In dieser Vermittlung hat Thomas Schmidt die grundlegende Einsicht und zugleich das zentrale Problem von Hegels Jenenser Geistphilosophie ausgemacht, in der der Anerkennungsbegriff entwickelt wird. Das Problem besteht darin, wie die Vermittlung zu denken ist, ohne die Differenz der beiden Relationen aufzulösen.

Diese Differenz beschreibt Schmidt so, dass die „trianguläre Struktur" der Anerkennung eine „Einheit von limitativer und privativer Negation" bildet.[17] Die „limitative" Negation bezieht sich auf das horizontale „Gegensatzverhältnis der Bewußtseine"; hier stehen sich der eine und die andere Einzelne so gegenüber, dass jede als „Bewußtsein" den anderen weiß (und damit die Einheit eines Unterschieds ist). Die „privative" Negation operiert demgegenüber in dem vertikalen Gegensatzverhältnis, das „einzelnes und allgemeines Bewußtsein" so verbindet, dass es „die Einheit der endlichen Vielheit und der formal unendlichen Einheit der numerischen Eins" bildet[18] – das Verhältnis von Ich und Wir. In beiden Anerkennungsdimensionen ist der Einzelne je anders bestimmt: als „Bewußtsein" in der horizontalen und als „Teilsein" in der vertikalen Anerkennungsrelation. Hier liegt nach Schmidt das Problem des Anerkennungsbegriffs. Es liegt darin, die Logik dieser Doppelung zu verstehen. Diese Logik bestimmt Hegel prozessual: Das Bewusstsein, das im Verhältnis limitativer Negation zum anderen steht, *wird* zum Teilnehmer, der sich als gleiches Glied eines „Volks" weiß. Das

16 Darin ist die Anerkennung geschichtlich und die Geschichte als *Kampf* (um Anerkennung) verstanden. Siehe die Zusammenfassung in Honneth (2021), 588–590.
17 Schmidt (1997), 392.
18 Ebd., 388f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist der Prozess der Anerkennung, die Anerkennung als Prozess: Der Prozess der Anerkennung ist die Transformation der Anerkennung von einer horizontalen in eine vertikale Relation – die Aufhebung des Bewusstseins in die Teilnahme. Wenn die Anerkennung aber in diesem Prozess besteht, wenn also dieser Prozess sie ausmacht, dann – so Schmidts kritische Einsicht – geht sie nicht nur von der horizontalen in die vertikale Relation über, sondern von der horizontalen Relation *aus* und setzt sie sich also immer wieder voraus: Das „Aufgehobensein" der Einzelnen in der sozialen Allgemeinheit des Wir „setzt […] voraus, daß das Gegensatzverhältnis der Bewußtseine ein *reales* ist, daß das Verhältnis limitativer Negation *gegeben* ist".[19] Der Prozess der Anerkennung, so Schmidts Einsicht, muss doppelt gerichtet verstanden werden: als Aufhebung *und* Voraussetzung des – bloß horizontalen – Gegensatzverhältnisses der Bewusstseine. Allgemeiner gefasst besagt diese Einsicht, dass die Aufhebung in die Teilnahme, die sich im Prozess der Anerkennung vollzieht, wesentlich unvollständig, notwendig unabschließbar ist: dass die Einzelnen hinter ihrer sozialen Existenz als Teilnehmer zurück- und ihr gegenüber äußerlich bleiben.

Schmidts Frage zielt darauf, was dies für die Struktur von Sittlichkeit und Religion bedeutet[20]; darauf komme ich am Schluss zurück. Hier interessiert mich zunächst, wie die konstitutive, unaufhebbare Zurückgebliebenheit des Einzelnen zu verstehen ist. Schmidt bestimmt sie als die des Bewusstseins (innerhalb der Relation limitativer Negation) gegenüber dem Ich in privativer Negation des Allgemeinen, des Wir. Das entspricht einem Verständnis des Prozesses der Anerkennung, das man „phänomenologisch" nennen kann.[21] In diesem phänomenologischen Prozess *lernt* das Bewusstsein sich als Subjekt, als Ich, das Wir ist, zu verstehen. Es lernt, dass es nur Bewusstsein sein konnte, weil es immer schon ein sozialer Teilnehmer, „geistig", war. Dass ein Bewusstsein hinter seiner Aufhebung in die soziale Anerkennung zurückzubleibt, muss, phänomenologisch verstanden, daher als ein Rückfall gedeutet werden – als ein Vergessen des Gelernten.

Um das von Schmidt bezeichnete Problem der unaufhebbaren Äußerlichkeit des Einzelnen gegenüber der sozialen Teilnahme, seinem Teilsein im Sozialen, zuzuspitzen, werde ich im Folgenden ein anderes, genealogi-

19 Ebd., 393 (Hervorhebungen C. M.).

20 Ebd., 485–496.

21 Dazu Menke (2018). Thomas Schmidt deutet die „genealogisch" genannte Fragestellung an, wenn er sich dem „Stufenweg" des Bewusstseins zuwendet, den Hegel „in der Manier der aristotelischen Seelenlehre" rekonstruiert. (Schmidt (1997), 395 u. 396–418.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Verständnis vorschlagen. Darin geht es nicht um das Werden des sozialen, geistigen Selbstverständnisses des Bewusstseins, sondern seiner sozialen und geistigen *Wirklichkeit*, als Vermögen, aus einem vorsozialen, „natürlichen" Zustand. Genealogisch verstanden, bedeutet Vergessen Erinnern: das Erinnern der vorsozialen Existenz.

2. Anrufung

Die genealogische Untersuchung der Anerkennung geht von zwei Prämissen aus. Nach dem Werden der Anerkennung zu fragen, die die Sozialität des Subjekts ausmacht, geht erstens von der Annahme aus, dass sie – die Gesellschaft; die Subjekte; und also die Anerkennung, die beide zugleich konstituiert – ein künstlicher Zustand ist: Sie sind gemacht oder bilden eine zweite Natur. Das setzt voraus, dass es eine erste Natur gibt (oder gegeben hat). Diese Voraussetzung ist die erste Prämisse der Genealogie: Sie denkt die soziale Ordnung der Anerkennung im Unterschied zu einer vorsozialen Ordnung, in der es noch keine Anerkennung (und daher keine Subjekte und keine Gesellschaft) gab. Diese Abwesenheit der Anerkennung kann man *natürlich* nennen. Die genealogische Frage nach der Vorgeschichte der sozialen Anerkennung ist daher die Frage danach, wie der Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand begriffen werden kann: wie dieser Übergang geschehen sein kann; wie die soziale Anerkennung hervorgebracht worden sein kann, die uns zu Subjekten macht.

Die zweite Prämisse der Genealogie besagt, dass diese Frage nur im Einzelnen, das heißt: für Einzelne, beantwortet werden kann. Die genealogische Untersuchungsform ist ontogenetisch. Sie will nicht die Phylogenese des Subjekts (bzw. des Sozialen) verstehen. Der Grund dafür ist ein methodischer: weil das Vorhaben einer Phylogenese des Subjekts, ihrer wechselseitigen Anerkennung, damit des Sozialen ein selbstwidersprüchliches Unternehmen ist (oder wäre). Denn ein solches Vorhaben will das Werden des Nichtnatürlichen mit Kategorien des natürlichen Werdens begreifen – so, als sei „Subjekt" der Name einer (natürlichen) Art, deren (natürliche) Entstehung sich durch die (natürlichen) Mechanismen der Evolution erklären lasse. Davon unterscheidet sich die genealogische Frage grundlegend; die Genealogie ist nicht naturalistisch oder reduktionistisch. Deshalb kann sie nicht nach dem Werden des Subjekts – der Form der Subjektivität, der Existenz der Gesellschaft, dem Medium der Anerkennung – fragen. Sondern sie fragt nach dem Werden *eines* Subjekts, des je einzelnen Subjekts.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es geht nicht um die Entstehung der Art „Subjekt" (denn die gibt es nicht: das Subjekt ist keine natürliche Art), sondern darum, wie Exemplare einer natürlichen Art („Mensch") zu Subjekten gemacht worden sein können: um den Übergang vom Natur- zum Gesellschaftszustand *im einzelnen Fall*.

Wie dies gedacht werden kann, lässt sich mit Bezug auf Louis Althusser in drei Schritten nachzeichnen.

i) Der Ausgangspunkt ist der Begriff der Gewöhnung. Gewöhnung, die Ausbildung (oder Einbildung) von Gewohnheiten, ist der Prozess, durch den die zweite Natur hervorgebracht wird, die jemanden befähigt, am sozialen Zusammenhang teilzunehmen und darin ein Subjekt zu sein. In der Gewöhnung geht es um den Erwerb von „Techniken und Kenntnissen", von „Know-how". [22] So beschreibt Louis Althusser, was in der Schule gelernt wird. Aber das ist nach Althussers Einsicht eine unvollständige Beschreibung. Denn „[d]aneben und auch bei Gelegenheit dieses Erlernens von Techniken und Kenntnissen lernt man auf der Schule die ‚Regeln' des anständigen Betragens."[23] In der Gewöhnung geht es nicht nur darum, dass Fähigkeiten erworben werden, sondern dabei stets zugleich – also durch die Befähigung, durch die Befähigung hindurch – um „die Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die Regeln der etablierten Ordnung"[24]. Denn die Fähigkeiten sind die Weise, in denen eine normative Ordnung praktisch besteht. Diese Unterwerfung, die in der befähigenden Gewöhnung stattfindet, beschreibt Althusser auch als die Leistung der Ideologie; die subjektivierende Unterwerfung ist die „Unterwerfung unter die herrschende Ideologie oder auch der ‚Praxis' dieser Ideologie"[25]. Dabei bezeichnet der Begriff der „Ideologie" nicht einen spezifischen Typus von Überzeugungen, sondern eine Operationsweise von (materiellen) Praktiken und Institutionen, die eine einzige grundlegende Funktion haben: Ideologische Apparate, Praktiken und Institutionen, bringen Subjekte hervor. Der Begriff der Gewöhnung reicht also deshalb nicht aus, um die Produktivität der Prozesse zu beschreiben, die jemanden zu einem sozialen Wesen machen, weil es darin nicht nur um den Erwerb einer Reihe von Fähigkeiten geht, sondern durch diesen Erwerb um die Unterwerfung unter die bestehende normative Ordnung (die sich durch diese Fähigkeiten reproduziert) und diese Unterwerfung besteht genau darin, dass jemand zu einem Subjekt

22 Althusser (1977), 42.
23 Ebd.
24 Ebd., 43.
25 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemacht wird. Es geht um Subjektivierung im doppelten, in sich gegenläufigen Sinn:

> Die geläufige Bedeutung dieses Wortes ist 1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.[26]

Beides muss zusammengedacht werden: „*Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung*."[27] Dass es in der Gewöhnung um die Unterwerfung zum Subjekt geht, ist die Einsicht, die es nach Althusser nötig macht, den Anerkennungsbegriff einzuführen. Das Argument lautet: Wenn es in dem Prozess der Gewöhnung um die unterwerfend-verselbständigende Hervorbringung eines Subjekts geht, dann muss dies deshalb als eine Operation der Anerkennung begriffen werden, weil ein Subjekt nur durch ein Verhältnis zu einem anderen Subjekt hervorgebracht werden kann. Der Prozess der Gewöhnung ist ein Geschehen der Anerkennung, weil er ein intersubjektiver Prozess ist: ein Prozess zwischen Subjekten – ja, ein Prozess ihrer „wechselseitigen Wiedererkennung"[28] (durch den allein jedes Subjekt zugleich sich selbst an- oder wiederzuerkennen vermag). Ein Subjekt kann nur in einem Prozess hervorgebracht werden, in dem es durch ein anderes Subjekt als ein solches – als ein „Subjekt" – anerkannt wird und seinerseits dieses andere Subjekt anerkennt.

ii) Dabei ist sofort klar, dass die Wechselseitigkeit dieser subjektivierenden Anerkennung von einer radikalen Asymmetrie durchzogen ist, die sie bis zum Extrem spannt. Denn wenn es darum geht, ein Subjekt überhaupt erst hervorzubringen, kann die Wechselseitigkeit der Anerkennung offensichtlich nicht bedeuten, dass beide dasselbe tun; die Anerkennung, die beide vollziehen müssen, muss für beide etwas ganz anderes sein und bedeuten. Die eine dieser beiden Seiten ist schon ein Subjekt, die andere soll es erst werden. Genauer: Die eine Seite ist nicht nur schon ein Subjekt, sie ist in diesem Verhältnis *das* Subjekt, ein „Anderes, Einziges und Absolutes SUBJEKT"[29] (das deshalb großgeschrieben wird: „Verständigen wir uns darauf, dies neue und einzigartige SUBJEKT durch Großbuchstaben zu

26 Ebd., 98.
27 Ebd.
28 Ebd. 96. „Wiedererkennung" übersetzt *reconnaissance*.
29 Ebd., 94.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kennzeichnen, um es von den gewöhnlichen Subjekten zu unterscheiden, die ohne Großbuchstaben geschrieben werden."[30]). Die eine Seite dieser Anerkennung muss für die andere Seite die Position oder den Status des Subjekts repräsentieren – also was es heißt, überhaupt ein Subjekt, gemäß dem Verständnis der normativen Ordnung, um deren Eingewöhnung es geht, zu sein. Die eine Seite der Anerkennung ist also die personale, aber nicht besondere, Repräsentation der Subjektivität – des Subjekts als solchen oder überhaupt –, die jemandem gegenübertritt, der noch kein Subjekt ist. Diese andere Seite in der subjektivierenden Anerkennung nennt Althusser das „Individuum".[31] Die beiden Seiten in der subjektivierenden Anerkennung sind radikal, nämlich ontologisch, ungleich.

Das ist das Personal der Anerkennung, die Althusser als die Szene der Anrufung beschreibt. Anerkennung heißt hier: Das Subjekt ruft ein Individuum an; diese Anrufung ist eine – oder genauer: *die* – Forderung, der Befehl, ein Subjekt zu werden; das Individuum wird zum Subjekt, indem es auf diese Forderung hört, indem es also gehorcht und sich der zwingenden Macht der Anrufung unterwirft. Darin besteht hier, in der Anrufung, die Wechselseitigkeit der Anerkennung. Die Subjektivierung kann nur erfolgen, indem jemand, eine Person, für die normative Ordnung spricht, das Individuum dieser Anrede folgt (also sie anerkennt) und dadurch Zustimmung durch das anredende Subjekt erfährt (also anerkannt wird). Die beiden Seiten in dieser wechselseitigen – aber ungleichen – Anerkennung sind die Unterwerfung unter die Forderung und die Bestätigung durch den Fordernden.

Damit trifft die Rede von der „Anerkennung" hier offensichtlich auf ein Problem. Denn für die anerkennende Unterwerfung (oder unterwerfende Anerkennung) muss zweierlei gelten, und beides scheint miteinander unvereinbar zu sein. Es muss einerseits gelten, dass sie die Anerkennung einer Forderung von außen ist – einer Forderung des (großen) Subjekts, die dem Individuum radikal fremd ist; denn es ist noch kein Subjekt. Es kann die Forderung daher noch nicht verstehen und sich ihr mithin nicht deshalb unterwerfen, weil es diese Forderung als berechtigt beurteilt. Um als ein Zug der Anerkennung, in einem Verhältnis der Wechselseitigkeit, gelten zu können, muss die Unterwerfung unter die äußere Forderung andererseits aber ein Akt sein, den das Individuum selbst vollzieht (wodurch es zum Subjekt zu werden beginnt). Die Unterwerfung kann nicht nur eine

30 Ebd.

31 Zur Unterscheidung Subjekt/Individuum: ebd., 84–91.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirkung von außen sein, sondern sie muss durch das Individuum aufgenommen werden; sonst übt die Anrufung nicht dadurch ihre Macht über das Individuum aus, dass sie durch es anerkannt wird. Die anerkennende Unterwerfung stellt also, wie Judith Butler in ihrer Althusserdiskussion sagt, „eine seltsame Art von Mittelweg" dar, zwischen von außen bewirkt und selbst vollzogen, „die vielleicht in einer seltsamen Art von ‚Mittelstimme' stattfindet."[32] Die Unterwerfung ist passiv-aktiv: das Erleiden einer zwingenden Wirkung von außen *und* deren Bejahung.[33]

iii) Damit stellt sich die Frage, wie sich diese Bejahung verstehen lässt: das Ja der Anerkennung – zu einer Forderung des Anderen, von außen. Diese Frage bleibt bei Althusser nicht nur unbeantwortet, sie wird gar nicht erst gestellt. Das hat nach Butler nicht zuletzt einen methodischen Grund. Denn die Frage kann nach Butler nur durch eine Untersuchung beantwortet werden, die sich der „nichterzählbaren Vorgeschichte des Subjekts"[34] widmet. Eine solche Untersuchung kann man „psychologisch" (oder in einer anderen Terminologie „anthropologisch") nennen. Sie ist jedenfalls eine Untersuchung des vorsubjektiven, natürlichen psychischen Lebens des Individuums. Ohne dieses Leben zu bestimmen, lässt sich die anerkennende Unterwerfung unter die Anrufung nicht verstehen. Dass Althusser diese Untersuchung überspringt, zeigt sich nach Butler exemplarisch darin, dass er „ungewollt die soziale Anrufung mit der göttlichen Hervorbringung gleichsetzt."[35] Nach Butler sichert Althusser die Anerkennung der äußeren Forderung, indem er sie in religiösen Metaphern und Modellen begreift. Denn wenn die Forderung des Anderen, deren Anerkennung das Individuum subjektiviert, wie die Forderung Gottes ist, kann jene Forderung ihre Aufnahme durch das Individuum selbst sicherstellen. Eine Erklärung aus der Perspektive des Individuums erübrigt sich.

Genau eine solche Erklärung aber ist nach Butler ebenso nötig wie möglich. In ihr geht es um „die psychologische Disposition, die in dem

32 Butler (1997), 107; hier und im Folgenden meine Übersetzung, C. M.

33 In der Szene der Anrufung, durch die Althusser die subjektivierende Anerkennung erläutert, ist die Bejahung der Moment, in dem das angerufene Individuum auf den Ruf reagiert und sich umwendet. „Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum *Subjekt*." (Althusser (1977), 88.)

34 Butler (1997), 112.

35 Ebd., 110.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moment wirkt, in dem der Fußgänger auf das Gesetz reagiert“[36], die dessen Aufnahme, genauer: seine Bereitschaft zur Unterwerfung unter die Forderung des Anderen erklären soll. Dass das Individuum bereit ist, diese Forderung aufzunehmen, versteht Butler so, dass sich darin ein „Verlangen“ des Individuums verwirklicht, eine „Liebe“, eine „leidenschaftliche Erwartung“ des Gesetzes.[37] Das Individuum begehrt die Unterwerfung unter das Gesetz. Aber dieses Begehren nach dem Gesetz kann nur verstanden werden, wenn wir es seinerseits als die Folge eines *anderen* Begehrens verstehen, das diesem noch vorausgeht und es überhaupt erst eben sowohl erklärt wie kritisierbar und veränderbar macht. Das ist „das Verlangen zu sein“, „die leidenschaftliche Bindung an die Existenz“,[38] die das Individuum bereits bestimmte, *bevor* es den subjektivierenden Ruf hörte, und die es nun dazu motiviert, geradezu zwingt, sich dessen Forderung zu unterwerfen. Denn das Individuum kann seine Existenz nur durch seine Unterwerfung sichern; es kann dies nicht allein, durch sich selbst. Es braucht die Zuwendung des Anderen für seine Selbsterhaltung. Ohne den Anderen stirbt das Individuum.

Die entscheidende Prämisse von Butlers Argument ist mithin eine Annahme über den vorsubjektiven, insofern „natürlichen“ Zustand des Individuums. Dieser Zustand muss nach Butler so verstanden werden, dass er die Unterwerfungsantwort „bedingt und informiert“[39], die das Individuum dem subjektivierenden Ruf gibt. Das Individuum hat ein natürliches Interesse – das Interesse an „Existenz“ –, und ist zugleich unfähig, dieses Interesse selbst zu erfüllen; das Individuum ist ohnmächtig und schwach. Die Unterwerfung unter das (große) Subjekt erfolgt nach Butler also zwar nicht aus einem normativen Grund, das heißt: nicht durch die Anerkennung der normativen Gültigkeit seines Rufs – dafür müsste der Angerufene bereits ein Subjekt sein –, aber aus einem unabweisbaren Interesse oder Motiv. Die Wechselseitigkeit der Anerkennung zwischen Rufendem und Hörendem versteht Butler (nicht anders als die vertragstheoretischen Konstruktionen der neuzeitlichen Philosophie) als einen Tausch: den Tausch von Sicherheit gegen Unterwerfung. Die Unterwerfung ist ein Mittel im Dienst der Selbsterhaltung. Sie ist instrumentell, also bedingt.

---

36 Ebd., 112. „Disposition“ hat hier nicht den aristotelischen Sinn der „Möglichkeit“. Sie meint nicht, dass das Individuum der Möglichkeit nach bereits ein Subjekt ist (und diese Möglichkeit nur noch verwirklichen muss).

37 Ebd, 129.

38 Ebd., 130 u. 129.

39 Ebd., 112.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eben deshalb aber kann die Unterwerfung, so verstanden, nicht subjektivierend gewesen sein. Wenn sie im Eigeninteresse des Individuums an seiner „Existenz" erfolgt, kann sie kein Subjekt hervorbringen. Denn ein Subjekt ist ein normatives Wesen – jemand, der oder die das Gesetz, das ihm im Ruf des Anderen gebietend entgegentrat, selber anzuwenden vermag: ein Wesen, das zur Instanz des Gesetzes geworden ist. Das Individuum kann also nur zu einem Subjekt werden, wenn es in der Anrufung mit dem (oder einem) Gesetz konfrontiert wird: Es muss in der Anrufung der Kraft der Normativität begegnen. Alles, was in dieser Urszene der Subjektivierung über die Kraft der Normativität gesagt werden kann, ist aber, dass sie *anders* ist als die natürliche Ordnung, der das Individuum zugehört; das Gesetz ist das Andere gegenüber der Natur des Individuums (und deshalb ist es, wie Althusser völlig zurecht sagt, das Gesetz *des* Anderen, des „SUBJEKTS"). Genau diese Andersheit – des Normativen gegenüber dem Natürlichen – würde sich jedoch auflösen, wenn sich das Individuum, so wie Butler es erklärt, der Anrufung aus einem natürlichen Interesse unterwürfe. Das Gesetz würde naturalisiert, es würde zu einem Mittel der Selbsterhaltung. Die Unterwerfung unter das Gesetz aus Eigeninteresse bringt das Gesetz zum Verschwinden.

Butlers Erklärung der Unterwerfung aus dem Interesse an der Existenz kann daher niemals bis zur Normativität der Forderung führen. Die Anerkennung der Forderung wird immer nur instrumentell bleiben, also nicht die Anerkennung einer *normativen* Forderung sein. Die Unterwerfung aus Interesse kann daher den Übergang vom Natur- zum Sozialzustand – um den es in der Subjektivierung geht – nicht erfassen. Die Frage, wie sich dieser Übergang vollzogen haben kann, wird durch diese Erklärung nicht beantwortet, sondern nur verschoben; sie stellt sich nach der Unterwerfung aus dem natürlichen Interesse an der Selbsterhaltung wieder neu.

3. Befreiung

Das Scheitern von Butlers Lösungsvorschlag nötigt dazu, zu Althusser zurückzukehren. Und zwar genau zu dem Punkt, an dem sich Butler von ihm abgewandt hat: zu dem Punkt, an dem Althusser eine religiöse Modellierung der Anrufungsszene vornimmt (i). Wenn wir zu diesem Punkt in Althussers Überlegung zurückgehen, gelangen wir zu einer anderen Formulierung des Problems dieser religiösen Modellierung, die zugleich den Weg zu einem anderen Verständnis der Äußerlichkeit der Anrufung weist

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(ii). Dadurch können wir verstehen, weshalb (und in welchem Sinn) die Anerkennung dieser Äußerlichkeit befreiend ist (iii).

i) Althusser führt als ein „jedermann zugängliches Beispiel" für die Anrufungsszene die „christliche religiöse Ideologie" an.[40] Er tut dies, um zu erläutern, was es besagt, dass die Anrufung durch den (großen) Anderen erfolgt – dass nur die Anrufung durch das (große) Subjekt das Individuum subjektivieren kann. Die Anrufung subjektiviert, weil sie eine Wirkung, die Unterwerfung unter die Forderung des Anderen, hervorbringt, in der diese Forderung anerkannt wird. Nur eine Anrufung, die ihre Anerkennung hervorbringen kann, ist subjektivierend. Und das kann die Anrufung nur – so Althussers Argument, das aus der „religiöse[n] Ideologie" viel mehr als nur ein „Beispiel", nämlich das *Modell* der Anrufung macht –, wenn das Subjekt der Anrufung das (große) Subjekt ist: Die Anerkennung der Anrufung ist „nur unter der absoluten Voraussetzung möglich, dass es ein Anderes, Einziges und Absolutes SUBJEKT gibt, nämlich Gott."[41] Denn was bedeutet es, dass das anrufende Subjekt das (große) Subjekt ist, das die Religion „Gott" nennt? „Gott" ist der Name der Macht, die, indem sie die Forderung des Gesetzes erhebt, zugleich auch deren Anerkennung gewährleisten kann – in der also beides, die Forderung und ihre Anerkennung, in eins fällt. Die religiöse Logik der Anrufungs-Anerkennungs-Verbindung ist „spiegelhaft [spéculaire]"[42]; die Anerkennung spiegelt die Anrufung. Oder die Anrufung (durch das große Subjekt) spiegelt sich in ihrer Anerkennung (durch das kleine Subjekt) *wider*; die Spiegelung ist asymmetrisch. Das ist der Gedanke von Althusser, der Butlers Frage – wie kann das natürliche Individuum die Forderung des Gesetzes anerkennen, die ihm in der Anrufung durch den Anderen entgegentritt? – sinnlos macht. Wenn die Anrufung die Macht hat, ihre Anerkennung sicherzustellen, kann sich die Frage gar nicht erst stellen. Es gibt keinen begrifflichen Platz für sie.

Man kann den Gedanken Althussers, der ihn dazu bringt, in der Religion ein Beispiel zu sehen, das durch seine „rhetorische Figur", also den Namen Gottes, „die formale Struktur jeder Ideologie", die „immer die gleiche ist",[43] am klarsten zum Ausdruck bringt, so verstehen. Ein Gesetz ist die verbindliche Vorschrift einer Handlung; diese Handlung ist ebenso bestimmt wie generell (eine Handlungsweise). So adressiert uns das Gesetz: Das Gesetz

40 Althusser (1977), 92.
41 Ebd., 94.
42 Ebd., 96.
43 Ebd., 92.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht uns als handlungsfähige Teilnehmer einer sozialen, normativen Ordnung an, in der die vorgeschriebene Handlungsweise ihren Platz und Sinn hat. Ein Teilnehmer einer sozialen Ordnung zu sein heißt, sich als ein Ich zu begreifen, das Wir ist: als eine Instanz des Gesetzes, das unsere soziale Ordnung ausmacht und uns miteinander verbindet; in seinem Namen anerkennen wir uns wechselseitig an. Innerhalb dieser Ordnung hat der ausdrückliche Befehl des Gesetzes daher den Sinn, uns an das zu erinnern, was wir schon sind: Träger des Gesetzes. Der Befehl des Gesetzes spricht in unserem eigenen Namen. In der *Anrufung* hingegen wendet sich das (große) Subjekt im Namen des Gesetzes an natürliche, vorsoziale Individuen, die *noch keine* sozialen Teilnehmer sind; für das Individuum gibt es daher noch keine Gesetze. Über diesen Abgrund zwischen dem Individuum und dem Gesetz, das es anruft, hilft nur eine teleologische Fiktion (oder eine fiktive Teleologie) hinweg. Die Anerkennung der Anrufung – dass das angerufene Individuum sich auf den Ruf hin selbst zum Gesetz umwendet – kann dann so verstanden werden, dass sie das Subjektsein *vorwegnimmt*, dass sie also auf das Subjekt *vorgreift*, das erst durch diese Anerkennung hervorgebracht wird, das heißt hervorgebracht worden sein wird. In diesem Vorgriff bringt sich ein Subjekt hervor, das im Rückblick sagen können wird, dass seine Unterwerfung unter die Vorschrift des Gesetzes dessen Anerkennung war, *weil es das Gesetz immer schon hatte*; es hatte das Gesetz schon als Individuum.[44] Es war also immer schon, schon als natürliches Individuum, ein Subjekt; oder ein Subjekt zu sein ist die natürliche Verfassung des Individuums: Das Subjekt wird im Rückblick naturalisiert. Die Anerkennung der Anrufung ist der Vorgriff auf diesen Rückblick, oder die Anerkennung errichtet die Fiktion einer Identität, in der der Abgrund zwischen Natur und Normativität geschlossen und damit der – unbegreifliche – Schritt über diesen Abgrund verschwunden ist. Weil dieser Schritt immer schon stattgefunden hat, muss er niemals mehr getan werden. Der Effekt dieser teleologischen Fiktion ist eine zirkuläre Schließung zwischen dem Gesetz und dem Subjekt, das durch das Gesetz hervorgebracht wird. Diese Schließung *ist* der Zwang, die Unterwerfung, die die Anrufung ausübt. Das heißt hier „Unterwerfung": dass durch die Anrufung das Gesetz und das Subjekt zu einer unauflöslichen Identität verschweißt werden.

44 „*Die Individuen sind immer schon Subjekte*." (Ebd., 90.) Die Behauptung, dass „wir wissen, dass das Individuum immer schon ein Subjekt ist" (ebd., 93, Fn.), *ist* die Ideologie.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Reformulierung von Althussers Gedanke zeigt die Bedeutung eines Zuges seines Begriffs der Anrufung, der bisher (und auch bei Butler) unerwähnt geblieben ist. Das ist die These, dass die Anrufung ideologisch – oder genauer: die Ideologie – ist. Die „Ideologie" ist, nach Althussers berühmter Definition, „*eine ‚Repräsentation' des imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen*."[45] Daran ist hier der imaginäre Charakter der Anrufung wichtig: Die Subjektivierung durch die Anrufung ist deshalb ideologisch, weil sie imaginär ist; sie kann sich nur im Imaginären vollziehen. In meiner Reformulierung von Althussers Gedanke habe ich das soeben als die Fiktionalität der Subjektivierung durch Anrufung bezeichnet und die Fiktion durch ihre Temporalität – oder genauer: die Auslöschung der Temporalität; die Fiktion ist zeitlos – beschrieben: das Als-ob der immer schon geschehenen Subjektivierung. Nur in der fiktionalen Auflösung des Abstandes zwischen Natur und Normativität kann sich die Subjektivierung vollzogen haben.

ii) Genau hier liegt zugleich das Problem von Althussers Gedanke (der sicherstellen soll oder würde, das Butlers Frage gar nicht erst gestellt werden kann). Dieses Problem liegt nicht nur darin, dass es die Subjektivierung, wenn sie strukturell fiktiv ist oder sich nur imaginär vollzogen haben kann, in Wirklichkeit gar nicht geben kann. Denn für Althusser ist dies gar kein Problem: Nach Althusser gibt es die Subjektivierung *in* der Wirklichkeit – die „in der Tat in letzter Instanz die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der Verhältnisse, welche sich aus ihnen ableiten"[46] ist – nicht. In der „wissenschaftlichen Erkenntnis" der Wirklichkeit befindet man sich nach Althusser „außerhalb der Ideologie". Daher gibt es in ihr kein Subjekt: Der wissenschaftliche Diskurs ist „ohne Subjekt"[47]. Das Problem von Althussers These, dass die Subjektivierung imaginär ist, liegt aber bereits davor. Es liegt nicht erst darin, dass er der imaginären Subjektivierung die Wirklichkeit äußerlich gegenüberstellt, sondern dass er dadurch zugleich auch das Moment des Wirklichen *in* der Subjektivierung verkennt. Das Wirkliche der Subjektivierung ist nichts anderes als der Abstand, ja, der Abgrund zwischen dem Individuum und dem Gesetz, der Natur und der Normativität, den die teleologische Fiktion auffüllen

45 Ebd., 75.
46 Ebd., 98f.
47 Ebd., 89 u. 88.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und schließen soll. Dieser Abstand ist real (oder das Reale[48]). Er bricht im Innersten der Subjektivierung auf und macht jeden Versuch, ihn zu schließen, zu einer bloßen Fiktion.

Dieser entscheidende Punkt kann genauer mithilfe einer Unterscheidung bestimmt werden, die Eric Santner vorgenommen hat. Santner formuliert diese Unterscheidung mithilfe von „Franz Rosenzweigs Unterscheidung zwischen ‚Gebot' und ‚Gesetz'."[49] Dabei geht es um „zwei Arten oder Aspekte der Anrufung", denen „zwei Bedeutungen von ‚Subjektivierung'" entsprechen.[50] Diese beiden sind aber nicht äußerlich, bloß typologisch, unterschieden und einander gegenübergestellt. Sie sind vielmehr „grundlegend verbunden"[51]. Santners These lautet, dass im Innersten der Anrufung durchs Gesetz *eine andere Anrufung* wirksam gewesen sein muss – die er als die des Gebots bezeichnet –, um sich verwirklichen zu können. Die Anerkennung dieser anderen Anrufung bildet den Nullpunkt der Subjektivierung. Sie vollzieht sich jedoch gerade deshalb, und gerade so, im Innersten der subjektivierenden Anrufung durch das Gesetz, dass sie ihr entgegenwirkt. Denn während die Anrufung des Gesetzes uns (wie Rosenzweig weiterhin sagt) als „Personen", das heißt, als Teile einer sozialen Ordnung, als Instanzen ihrer Gesetze (und damit als ebenso allgemeine wie individuelle: ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist) adressiert, adressiert das Gebot uns als Einzelne, Singuläre. Das ist der Unterschied dazwischen, „als ein Teil, ein Mitglied eines sozialen oder politischen Ganzen identifiziert" und „als ein Teil, der kein Teil (eines Ganzen) ist, ausgewählt zu werden [*being singled out*]."[52] Das Gesetz personalisiert, das Gebot singularisiert.

Dem entspricht, dass das Gesetz die Vorschrift einer bestimmten Allgemeinheit – einer Handlungsweise – ist, während das Gebot nichts, nichts Bestimmtes, fordert. Das Gesetz ist *eine* Norm, das Gebot hingegen fordert nichts anderes und nicht weniger, als sich *der* Norm zu unterwerfen; das Gebot ist die Norm der Normativität. Die Anrufung des Gebots fordert allein, die Forderung zu hören: jemand zu sein, für die es Forderungen gibt, das heißt, die sie hört, also anerkennt. Diese Forderung ist die ebenso vorausgesetzte wie übersprungene Bedingung jeder Subjektivierung. Dann muss aber auch die Subjektivierung ganz anders verstanden werden denn

48 So die psychoanalytische Kritik an Althusser von Dolar (1993), v. a. 86f. Zu Dolar s. auch Butler (1997), 120–129.
49 Santner (2001), 103. Hier und im Folgenden meine Übersetzung, C. M.
50 Ebd., 115f.
51 Ebd., 65.
52 Ebd. Zum Folgenden s. Menke (2024), 173–193.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als die Hervorbringung von sozialen Teilnehmern, die das Gesetz anerkannt haben – die es sich angeeignet und damit sich ihm übereignet haben. Denn wenn die Subjektivierung an ihrem Anfang nur durch die Anrufung des Gebots erfolgen konnte, dann war sie, in diesem Moment, wesentlich singularisierend. Und Singularisierung durchs Gebot heißt, genauer bestimmt, die Anerkennung einer Forderung, die nicht angeeignet werden kann, weil sie *wesentlich* von außen oder vom Anderen kommt; denn sie ist die Forderung der Normativität. Die Anerkennung dieser Forderung kann daher auch nichts anderes als die Unterwerfung unter das Gebot des Anderen sein. Die Anrufung durchs oder als Gebot anzuerkennen, heißt mithin, in eine Beziehung zum Anderen zu treten, der eben darin der Andere und Äußere bleibt. Und das ist zugleich das einzige, das das Gebot fordert: Das Gebot ist die Forderung des Anderen an das Individuum, in der Beziehung zum Anderen zu sein. Das Gebot ruft das Selbst in die Beziehung zum Anderen hinein. Das Gebot verlangt daher nicht weniger als eine fundamentale, radikale Umwandlung: Das Gebot verlangt, dass das Individuum sich in und damit aus seiner radikalen Asymmetrie zum Anderen begreift (und damit aufhört, bloß ein Individuum zu sein; in Rosenzweigs Terminologie, die Santner erläutert, wird es zum „Einzelnen"). Wenn es sich so begreift, wird aber die Beziehung zum Anderen zu seinem Inneren. Nicht der Andere, sondern die Beziehung zum Anderen wird interiorisiert. Darauf zielt die Forderung des Gebots: Sie zielt auf die innere Veranderung des Selbst. Darin besteht die Anerkennung des Gebots: Sie ist kein Akt der Aneignung (wie die Anerkennung des Gesetzes), sondern die Anerkennung der Spaltung im Selbst.

Wenn es nun, gegen Althusser, keine Subjektivierung ohne die Anrufung des Gebots geben kann – weil der Übergang von der Natur zur normativen Ordnung nur durch die Forderung der Normativität als solcher erfolgen kann, die nichts anderes als die Forderung des Anderen gewesen sein kann –, dann wirkt in jeder Subjektivierung, die dem Individuum einen „Platz" (Althusser) in einer gegebenen sozialen Ordnung anweist, indem sie es zur Instanz ihrer Gesetze, also zum Subjekt macht, eine ihr gegenläufige Kraft, die sie aussetzt.

> Mit dem Ruf und der Antwort und ihrer besonderen Art der Verzeitlichung wird [...] diese komplexe Anpassung an die Matrix der sozialsymbolischen Beziehungen und Identifikationen, durch die wir sonst

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> unseren Platz in der Welt finden, für die Ewigkeit eines Augenblicks ausgesetzt.[53]

In der Anrufung und ihrer Anerkennung vollzieht sich momentan (aber immer schon) die Suspension ihrer Macht. Die Anrufung wendet sich gegen sich selbst.

iii) Das Argument lässt sich so zusammenfassen: Der sozialen Anerkennung unter Gleichen – die Teile einer sozialen Ordnung sind – geht die Anrufung des Anderen voraus, durch deren Anerkennung sich der Eintritt in die Ordnung, die Unterwerfung unter ihre Gesetze, vollzieht. Weil dies der Übergang vom natürlichen Zustand des Individuums zum sozialen des Subjekts ist, muss die Anrufung des Anderen, seine Forderung oder sein Befehl, im Moment, in dem das Individuum sie hörte, unbestimmt, *leer* gewesen sein. Denn jede Bestimmung könnte hier nur eine normative sein (in der hier verwendeten Terminologie: ein Gesetz), und sie zu hören setzte daher voraus, bereits ein Subjekt zu sein, das sie verstehen und beurteilen kann. Die Anrufung des Anderen konfrontiert das Individuum also – noch – nicht mit einem normativen Anspruch, einem Gesetz, sondern dem Gebot: dem Gebot *der* Normativität, der Forderung, Forderungen zu hören. Die Anerkennung dieser Forderung macht es erst bereit und fähig dazu, als Subjekt Teil einer sozialen Ordnung zu sein. Sie führt das Individuum also in die soziale Ordnung ein, aber sie ist selbst nicht sozial: keine Anerkennung zwischen solchen, die darin Gleiche sind, dass sie Teile einer sozialen Ordnung sind, sondern der oder des Anderen durch die Einzelnen. Diese nicht-soziale Anerkennung des Anderen ist als der Anfang die Bedingung jeder Anerkennung in einer sozialen Ordnung, ohne die es diese Ordnung

53 Ebd., 87. – Von hier aus lässt sich das Problem von Althussers Bezug auf die „christliche religiöse Ideologie" genauer bezeichnen. Es liegt nicht schon in der religiösen Modellierung der Anrufung (wie Butler Althusser und Dolar gleichermaßen vorwirft; s. Butler (1997), 113 u. 127). Es liegt vielmehr darin, dass er die religiöse Anrufung nur so verstehen kann, dass sie uns eine „persönliche Identität", einen „Platz in der Welt", einen „festen Wohnsitz" zuweisen will und dass die Aufnahme der Anrufung darin besteht, dies zu bejahen: „‚Es ist wahr, hier bin ich, als Arbeiter, als Unternehmer, als Soldat!' – in diesem Jammertal" (Althusser (1977), 93). Am religiösen Beispiel soll sich nach Althusser mithin zeigen, dass die Anrufung wie ihre Anerkennung in ihren Effekten polizeilich ist: die Einfügung in eine gegebene Ordnung und ihre Platzverteilungen. Julia Christ hat dies als eine spezifisch christliche Modellierung der religiösen Anrufung gedeutet, die mit dem jüdischen Beispiel, das Althusser anführt – der Anrufung von Mose am Berg Horeb – gänzlich inkompatibel ist; s. Christ (2021), 41f. sowie 271–281 zur Kritik an der „spekulären" Logik der Anrufung bei Althusser.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also nicht geben kann und die gerade deshalb in ihr immer schon vergessen werden muss.

Wenn die Anrufung des Anderen den vergessenen Anfang der Subjektivierung bildet, dann kann diese Anrufung aber auch *wieder* geschehen, *nachdem* die Subjektivierung erfolgt ist. Das Gebot kann wiederholt werden, wenn das Individuum bereits in die soziale Ordnung eingetreten und zum Subjekt geworden ist. Dann ruft das Gebot aus der sozialen Ordnung heraus. Das macht das zweite Gebot, das Gebot zum zweiten Mal, zum Gebot der Befreiung. Denn

> es bietet dem Subjekt kein neues Gesetz oder einen neuen Plan, mit dem es sich identifizieren kann, oder eine neue Reihe von Beispielen, die es wiederholen kann; indem es eine andere Art und Weise der Anrufung vollzieht. befreit es vielmehr das Subjekt von dem, was ich seine Ägyptomanie genannt habe.[54]

Das zweite Gebot zu hören und seine Forderung anzuerkennen, bedeutet daher zugleich eine „zweite Geburt": nicht die Geburt der „Person", als Instanz des Allgemeinen (Ich, das Wir ist), sondern „die ‚Geburt' des metaethischen Selbst" als Einzelnes *aus* seiner sozialen Existenz als Person.[55] Die Anerkennung der Anrufung durch den Anderen *wird* mithin erst zu Befreiung, wenn sie in der Teilnahme an der sozialen Anerkennung vergessen worden ist. Am Anfang, wenn das Individuum durch die Anrufung des Anderen zum ersten Mal getroffen wird, war sie noch nicht befreiend. Hier ist die Anrufung ein Akt reiner Gewalt – sie ist für das Individuum bloß eine Unterbrechung seiner natürlichen Vollzüge – und ihre Anerkennung daher ein Akt der Unterwerfung. Aber wenn das Subjekt, das zum Teil einer sozialen Ordnung geworden ist, die Anrufung durch den Anderen zum zweiten Mal hört, erinnert die Anrufung es daran, was es gewesen ist: nicht ein Subjekt, sondern der *Übergang* vom Individuum zum Subjekt, von der Natur zur Gesellschaft – der Schauplatz einer Differenz oder Spaltung. Die Anerkennung des Anderen ist hier die Anerkennung der eigenen Nicht-Identität.

Aber wer ist der Andere, der die Macht hat, das Gebot der Subjektivierung zu wiederholen? Wo finden diese Anrufung und ihre Anerkennung, die uns befreit, statt? Auch für das zweite Gebot (dessen Anerkennung die zweite Geburt des Selbst bedeutet) gilt, was Althusser für die Anrufung

54 Santner (2001), 103f. Der Bezugspunkt dieser Formulierung ist die biblische Erzählung vom Exodus; dazu Menke (2022), Kap. 4.

55 Ebd., 76f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesagt hat, die das Individuum zu einem sozialen Subjekt macht: dass sie nur durch den Anderen, das (große) Subjekt erfolgen kann. Deshalb hat Althusser recht damit, dass die Religion die Struktur der „Ideologie", also der Praxis der Subjektivierung, als solcher bildet: Sie bedarf der Instanz des „Einzigen und Absoluten SUBJEKTS". Aber wer diese Instanz besetzt und verkörpert, ist damit nicht entschieden. In der ersten Anrufung muss es jemand sein, der für ein Individuum die Position einer unbedingten Autorität einnehmen kann. In der zweiten Anrufung muss es jemand sein, der die Kraft hat, es dazu herauszufordern, an seinen Anfang zurückzukehren und diesen Anfang zu wiederholen. Das aber kann irgendjemand sein; irgendjemand kann der gebietende Andere werden. Die Befreiung findet also genau in dem Feld derjenigen Beziehungen statt, in dem die soziale Anerkennung eine normative Ordnung der Gleichheit unter Gesetzen errichtet: zwischen der einen und der anderen. Jede andere, die in dieser Ordnung ein gleicher sozialer Teil ist, kann für die eine zu der Anderen werden, die ihr gebietet, den Anfang ihrer Subjektivierung zu wiederholen. Jeder andere kann der Andere sein, durch dessen Anerkennung das Selbst befreit wird.

Deshalb öffnet sich mit jedem Akt, in dem die Andersheit des anderen anerkannt wird, ein Raum radikaler Gleichheit. Zwar gilt: Die Anerkennung der Andersheit ist eine Relation zwischen Ungleichen; der Andere ist der „ganz", „unendlich" andere.[56] Das trennt sie von der sozialen Anerkennung, die durch die (logische) Gleichheit beider Akte und die (ontologische) Gleichheit beider Subjekte definiert ist. Wenn zugleich aber *jede* andere *die* Andere sein kann, die das Selbst befreit, dann heißt, die Andere anzuerkennen, ihre Andersheit als die eines jeden, einer jeden Beliebigen, zu begreifen. Es bedeutet, die „Andersheit an die Einzigartigkeit" zu binden. Der oder die befreiende Andere ist „die universelle Ausnahme, die Regel der Ausnahme (‚tout autre est tout autre' bedeutet ‚tout autre est singulier' […], ein Satz, der den Vertrag zwischen der Universalität und der Ausnahme der Einzigartigkeit besiegelt)"[57]. Die Anerkennung *der* Anderen erfolgt immer einzeln – in der Anerkennung der Andersheit *dieser*

56 So Jacques Derrida in der Erläuterung seiner Formel „tout autre est tout autre" in „Den Tod geben". (Derrida (1994), 408f.) Das ganz Andere kann nach Derrida nur durch „die Monotonie der Tautologie" ausgedrückt werden. Über das ganz Andere lässt sich nur sagen, dass es ganz anders ist. Aber auch wenn die Formel als Tautologie nichts Bestimmtes sagt, so tut sie dies doch *an einer ganz bestimmten Stelle* im Denken. Es kommt nicht darauf, die Tautologie zu wiederholen, sondern zu verstehen, was zu ihr nötigt.

57 Ebd., 413.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einzelnen anderen. Aber weil sie nicht die Anerkennung der Einzelnen als besonderer, als der besonderen Instanz des sozial Allgemeinen ist, ist sie als bestimmungslose schlechthin universal. Es gibt keine Bedingung dafür, die befreiende Andere zu sein; nichts qualifiziert dafür. Die jeweils singulären, und singularisierenden, Akte der befreienden Anerkennung sind daher miteinander verbunden. Jeder einzelne Akt ist wie jeder andere, jede befreiende Andere wie jede andere Andere. Sie sind darin gleich, ganz anders zu sein. Das ist ihre Einheit: die Gemeinschaft der Einzelnen, die füreinander befreiende Andere sind, weil sie einander ungleich sind.

*

Postskript: Ich habe meine Rekonstruktion der Dialektik der ungleichen Anerkennung, des Widerstreits zwischen Befreiung und Unterwerfung, eingeleitet mit Thomas Schmidts kritischer Diagnose einer unaufgelösten Spannung in Hegels Begriff der sozialen Anerkennung der Gleichheit. Schmidts Einwand lautet, dass Hegel die „Asymmetrie des limitativen Verhältnisses der Individuen untereinander und ihres privativen Verhältnisses zur allgemeinen Gattung der Sittlichkeit" – die er selbst „logisch" in Anspruch nehme – missachte und unzureichend entfalte.[58] Ich habe vorgeschlagen, diesen Einwand so zu verstehen, dass die Individuen und ihre Verhältnisse untereinander nicht in ihrer Teilnahme am sozial Allgemeinen aufgehen: dass sie durch eine Äußerlichkeit gegenüber ihrer sozial konstituierten Subjektivität markiert sind, die sich nicht aufheben lässt – und dass diese Äußerlichkeit (in Althussers Terminologie: zwischen „Individuum" und „Subjekt") ebenso unterwerfend wie befreiend ist. Das entspricht der These, mit der Thomas Schmidt endet: dass sich auch bei Hegel, aber gegen sein Programm, eine „Doppelheit"[59] der geistigen Formen finde, die nicht aufgelöst werden könne (oder dürfe). Das sind die Sittlichkeit und die Religion. Beide sind Formen der Einheit von limitativer und privativer Negation, aber gegenläufig. Worin aber liegt ihre Gegenläufigkeit? Eine Weise, sie zu verstehen, besagt, dass die Sittlichkeit und die Religion diese Einheit in entgegengesetzter Richtung prozessieren: Die Sittlichkeit arbeitet an der Aufhebung der limitativen Verhältnisse der Individuen untereinander in die soziale Einheit durch private Negation, die Religion hingegen unterläuft und durchsetzt die privative Negation der sozialen Einheit durch

58 Schmidt (1997), 487.
59 Ebd., 495.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die limitativen Verhältnisse der Individuen. So verstanden, wiederholt sich in der Einheit von Sittlichkeit und Religion die Differenz der limitativen von der privativen Negation. So lässt sich verstehen, weshalb die Sittlichkeit und die Religion gegenläufig sind und ihre Differenz unaufhebbar ist: weil sie die zwei gegenläufigen Weisen sind, das Verhältnis von limitativer und privativer Negation zu prozessieren. Der Schlusssatz von Thomas Schmidts *Anerkennung und absolute Religion* lautet: Der gemeinsame „Grund"[60] von Sittlichkeit und Religion

> ist die negative Identität des Absoluten, die nur in dem Maße als unbedingter Grund der Beziehung und Unterscheidung in Erscheinung tritt, als sie die limitative Differenz des religiösen und sozialen Lebens und ihre gemeinsame privative Unterschiedenheit vom Grund der unbedingten Geltung freigibt.[61]

Literatur

Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin 1977.

Butler, Judith: The Psychic Life of Power. Theories in Subjection, Stanford 1997.

Butler, Judith: Giving an Account of Oneself, New York 2005.

Christ, Julia: L'oubli d'universel. Hegel critique du libéralisme, Paris 2021.

Derrida, Jacques: Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt am Main 1994, S. 331–445.

Dolar, Mladen: Beyond Interpellation, in: Qui Parle 6 (1993), H. 2, S. 75–96.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.

Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1992.

Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Nancy Fraser/Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 129–224.

Honneth, Axel: „You" or „We": The Limits of the Second Person Perspective, in: European Journal of Philosophy 29 (2021), H. 3, S. 581–591.

Menke Christoph: Geist und Leben. Von der Phänomenologie zur Genealogie, in: ders.: Autonomie und Befreiung, Berlin 2018, S. 82–116.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

60 Ebd., 496.
61 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menke, Christoph: Moral und Freiheit, Gesetz oder Gebot, in: Mahmoud Bassiouni/Eva Buddeberg/Mattias Iser/Anja Karnein/Martin Saar (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024, S. 173–193.

Santner, Eric L.: On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig, Chicago/London 2001.

Schmidt, Thomas: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegels Konzeption des kosmischen Körpers und das Absolute

Reflexionen über den Körper im Ausgang der Wissenschaft der Logik

Kurt Appel

Abstract: Hegel wird gewöhnlich nicht mit einer Philosophie des Körpers in Verbindung gebracht. In diesem Beitrag wird eine Interpretation vorgeschlagen, die besagt, dass Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*, wenn auch nur implizit, eine differenzierte Philosophie des Körpers anbietet. Bei Hegel fällt der Körper jedoch nie mit seiner sichtbaren Manifestation zusammen, sondern ist immer mit dem Absoluten verbunden. Eine Untersuchung der Kapitel „Lehre vom Wesen" und „Lehre vom Begriff" offenbart eine Dimension des Körpers, die mehr ist als ein sichtbares Objekt. Hegels Begriff des Absoluten als kosmischer Leib erlangt aufgrund seiner eigenen Selbstaufhebung eine radikale Offenheit. Darüber hinaus zeigt Hegel durch die Kategorien der Aktualität und der Möglichkeit, dass die Aktualität des Körpers in seinen offenen Möglichkeiten besteht. Die Kategorie der Objektivität stellt den Körper als der Reflexion und jeder Opposition von Subjekt und Objekt vorgeordnet dar. Darüber hinaus behauptet Hegel mit seinem Begriff des Mechanismus, dass selbst die mechanische Dimension des Seins einen nicht-mechanischen Kern und damit eine unbestimmte Offenheit hat. Dies beeinflusst auch das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine, die Bestimmung des Körpers als Mittel (Teleologie) und die Perspektive der theoretischen (Erkennen) und praktischen (Anerkennung) Vernunft mit Blick auf die Autonomie des Körpers. Schließlich wird reflektiert, welchen Einfluss der Körper auch auf die sprachliche Darstellung von Hegels *Wissenschaft der Logik* in ihrer (un)schriftlichen Form hat. In allen Kapiteln wird verdeutlicht, dass die Freiheit als zentrales Thema der Hegelschen Philosophie weder auf die menschliche Freiheit noch auf einen unkörperlichen Geist zu beschränken ist, sondern gleichermaßen der Freiheit des Körpers zugeschrieben werden muss.

Keywords: Hegel, Philosophy of Body, Body, Freedom in Hegel, Mechanism and Freedom

1. Aufgabenstellung

Thomas Schmidts Hegellektüren[1] reihen sich ein in einen produktiven Umgang mit Hegels Philosophie, der in den letzten Jahren eingesetzt hat und sich mit Namen wie Catherine Malabou[2], Christoph Menke[3], Rebecca Comay, Frank Ruda[4] und Slavoj Žižek[5] verbindet. Die genannten Autor:innen stimmen überein, dass Hegel nicht der totalitäre Idealist ist, der jede Form von Alterität und Materialität aufhebt und intellektualisiert. Es wird

1 Schmidt (1997); Schmidt (2015).
2 Malabou (2005).
3 Menke (1996; 2018).
4 Comay/Ruda (2018).
5 Žižek (2016).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahrgenommen, dass Hegel ein transzendentales Ich kritisiert, welches von der Welt getrennt und körperlos ist. Bei der sorgfältigen Lektüre der *Wissenschaft der Logik* (WdL), vor allem der Begriffslogik, wird der/die Leser:in gewahr, dass darin ein weiteres Vorurteil widerlegt werden kann, nämlich dasjenige, wonach Hegel ein anthropozentrischer Denker wäre, der ausschließlich den menschlichen Geist in den Mittelpunkt stellt. Dagegen zeigt sich, dass Hegel bereits in seinen Ausführungen über den mechanischen Prozess eine Konzeption des Körpers vorlegt, in der diesem als kosmischem Körper eine zentrale Rolle im Sein zukommt.

Der vorliegende Beitrag[6] wird versuchen, Thomas Schmidts richtungsweisende Auseinandersetzung mit Hegel aufzugreifen und für die Frage des Körpers, die in der gegenwärtigen Philosophie eine immer größere Relevanz gewinnt, fruchtbar zu machen. Natürlich könnte man sowohl in den Jugendschriften als auch in den Jenenser Schriften und in der *Phänomenologie des Geistes* (PhdG) wichtige Gedanken Hegels über diese Thematik finden, aber abgesehen von der notwendigen Beschränkung, die durch das Format des Artikels gegeben ist, bietet die Logik die Möglichkeit, die Frage des Körpers im Zusammenhang mit der Gottesfrage, der Freiheit[7], der Materie[8] und der Methode der hegelschen Dialektik zu diskutieren. Letztlich wird zu untersuchen sein, ob nicht die Logik in ihrer spezifischen Struktur den entscheidenden Zugang Hegels zum Körper des Absoluten eröffnet.

Wie an anderer Stelle vom Autor ausgeführt[9], stellt die PhdG den Versuch des neuzeitlichen Subjekts dar, sich in der ihm begegnenden Welt zu verorten. Dabei scheitert das Subjekt und kann sich nur als negativ in Bezug auf die ihm begegnende Welt erfahren. Allerdings bedeutet dies keineswegs, dass ein körperloses, transzendentales Ich seiner Welt äußerlich bleibt, vielmehr ist es die radikale Öffnung der Welt selbst, die allerdings nie positiv darstellbar ist. Dies führt Hegels PhdG sachlich in enge Nähe zum späten Merleau-Ponty, wenn der französische Philosoph in seinem letzten publizierten Essay „Das Auge und der Geist“[10] zeigt, dass der *Leib* seinen genuinen Ort in der Unmöglichkeit einer völligen Selbstpräsenz des

6 Der Beitrag ist in leicht modifizierter Version auch in englischer Sprache erschienen: Appel (2024).
7 Vgl. Viehweg (2012).
8 Eine ebenso umfangreiche wie kenntnisreiche gedankliche Vorarbeit dazu leistet das Buch von Sarah Rosenhauer: Vgl. Rosenhauer (2018).
9 Vgl. Appel (2018).
10 Merleau-Ponty (2003).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Subjekts und in der gegenseitigen Verwiesenheit und Offenheit der Körper füreinander hat.

Eine Interpretation einiger Passagen von Hegels Logik gibt darüber hinaus die Möglichkeit, wenigstens skizzenhaft zu zeigen, dass der Logos des Seins sich in seiner Totalität, d. h. als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes verkörpert und überhaupt nur in dieser Verkörperung, die das ganze Sein umfasst, existiert. Diese ist allerdings, wie zu zeigen sein wird, über einen spinozistischen Panpsychismus hinaus zu verstehen und muss als Verkörperung einer radikalen Offenheit, von der das Sein her zu denken ist, verstanden werden. Worte wie Begriff, Freiheit, Materie, Körper, dialektische Methode und Offenheit legen auf diese Weise einander gegenseitig aus. Dies ist besonders zu betonen, weil ja bis heute oft der Körper als rein mechanistische und allenfalls psychologischen und biologischen Gesetzmäßigkeiten folgende Entität verstanden wird. In Hegels Philosophie existiert die Freiheit nur als verkörperte: Diese Verkörperung bringt sich in sozialen Institutionen ebenso wie in materiellen, biologischen, kulturellen und religiösen Verkörperungen zum Ausdruck, zuletzt und vor allem aber auch im Text der *Wissenschaft der Logik*, der als *Textkörper* verstanden werden muss. Der vorliegende Beitrag wird aus Gründen des Umfangs die sozialen und institutionellen, religiösen und kulturellen Körper ausklammern müssen, sehr wohl aber auf den biologischen und textuellen Körper eingehen. Eine besondere Emphase wird dabei auf den Zusammenhang mit der Freiheit gelegt, da diese die zentrale Thematik Hegels darstellt, vor deren Hintergrund alle anderen Bestimmungen, also auch Gott, Mensch und Welt und als deren Band der Körper zu lesen sind.

Dafür werden einige neuralgische Stellen aus der WdL, insofern sie in ein immer tieferes Verständnis einer Konzeption des Körpers einführen, ausführlich zitiert und kommentiert. In eckiger Klammer finden sich einige unmittelbare Erläuterungen, um eine Lektüre möglich zu machen, ohne die jeweiligen Kontexte vollkommen präsent haben zu müssen. Die Zitate folgen der gut erhältlichen Suhrkamp-Ausgabe, die einen verlässlichen Text von Hegels *Wissenschaft der Logik* bietet.[11]

11 Vgl. Hegel (1986[b]), I u. II. Im Folgenden werden Zitate aus dem Band Wissenschaft der Logik II, der die Wesens- und die Begriffslogik Hegels enthält, im Fließtext in Klammern mit WdL und Band der Werke bei Suhrkamp (in römischen Ziffern) angegeben.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Die Auflösung des Absoluten – Fragmente des Körpers

Der kosmische Körper und der pantheistische Gott

> Die Identität des Absoluten ist somit […], daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetztsein verschwundener* Unterschied geworden ist. *Wesen, Existenz, an sich seiende Welt, Ganzes, Teile, Kraft* […]; das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind. […] Aber das Absolute selbst ist die *absolute Identität* […]. […] sie [die Identität] ist daher zwar das Aufnehmen derselben [d. i. der Unterschiede], aber zugleich ihr Untergehen; so ist sie die *negative Auslegung* des Absoluten […]. (WdL VI, 188f.)

In der zitierten Textpassage wird das Absolute als Einheit von Innerem (Wesen) und Äußerem (Existenz) und damit als Einheit von Reflexion und Sein aufgefasst. Dadurch lässt es keinen äußerlichen Standpunkt zu, von dem aus eine Reflexion durchgeführt werden könnte. Es ist absolute Totalität und auch die absolute Vermittlung mit sich selbst, der pantheistische Gott, der alles in allem und dessen Körper der Kosmos ist. Es gibt gegenüber diesem kosmischen Körper nichts Äußerliches, keine transzendentale oder metaphysische Instanz. Was bleibt, ist zunächst das parmenideische Moment der Identität mit sich selbst.

Für Hegel ist das Absolute Spinozas, in das alles zurückgeht, aber auch der Ort, wo sich entgegen Spinozas Konzeption das Absolute von sich selbst absolvieren wird.[12] In diesem dialektischen Umschlag ist der Weg frei sowohl für den Gedanken der Inkarnation, d.h. der Menschwerdung Gottes, als auch für den Gedanken der Selbstaufhebung des Absoluten, des Todes Gottes, d. h. seiner Selbstaufhebung hin ins Kontingente.

Das Hervortreten des Mannigfaltigen und die Aufhebung der Identität

> Aber indem die Reflexion von ihrem Unterscheiden so nur zur *Identität* des Absoluten zurückkehrt, ist sie zugleich nicht aus ihrer Äußerlichkeit heraus und zum wahren Absoluten gekommen. Sie hat nur die unbe-

12 Vgl. dagegen die völlig andersgeartete Spinoza-Deutung, die bei Deleuze vorliegt: Deleuze (1993). Für Deleuze manifestiert sich das Absolute univok in einer unendlichen Konfiguration von Modi und existiert daher nicht abgetrennt von diesen Modi und es kommt ihm auch keinerlei ontologischer Vorrang gegenüber diesen zu. Vgl. Deleuze (1992). Siehe dazu auch Call (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> stimmte, abstrakte Identität erreicht […]. […] seine Äußerung [Äußerung der inneren Bestimmtheit als Identität] ist, als ein bloß Gesetztes am Absoluten zu verschwinden [*damit verschwindet gewissermaßen das Absolute an ihm selbst*]. (WdL VI, 192.)
>
> Die Form also, sie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Absolute Attribut wäre, ist zugleich gesetzt, ein an sich selbst Nichtiges, ein äußerlicher Schein, oder bloße *Art und Weise* [Modus] zu sein. (WdL VI, 192.)
>
> Das Attribut ist *erstlich* das Absolute als in der einfachen *Identität* mit sich. *Zweitens* ist es *Negation*, und diese *als* Negation ist die formelle Reflexion-in-sich. [Damit verschwindet das Absolute als umfassender Behälter, weil es nur Moment an der Negation ist.] […] Das zweite dieser Extreme ist das *Negative* als *Negatives*, die dem Absoluten *äußerliche* Reflexion. Oder insofern es als das *Innere* des Absoluten genommen wird und seine *eigene* Bestimmung es ist, sich als Modus zu setzen, so ist er [der Modus] das Außersichsein des Absoluten, der Verlust seiner in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins […], die totalitätslose [dies muss mit dem vollen Gewicht gelesen werden! es gibt hier keine positivierbare Totalität mehr] Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbestimmungen. (WdL VI, 193.)
>
> […] und der Modus ist […], weil er der Schein als Schein ist, […] die sich selbst auflösende Reflexion, als welche das Absolute absolutes Sein ist. [Damit ist das Absolute vollständig bestimmt, es ist seine Selbstauflösung, selbstauflösendes, sich von der Reflexion absolvierendes Sein.] (WdL VI, 193f.)
>
> […] die durchsichtige Äußerlichkeit [des Absoluten], welche das *Zeigen* seiner selbst ist [es gibt hier keine äußerliche Instanz mehr; die Sprache spricht nicht etwas wie in der Metaphysik, vielmehr spricht sie sich selbst] […] und [es: das Absolute] [ist] damit ebensosehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetztsein, sondern absolutes Sein [ist] […]. (WdL VI, 194.)

Durch die Gegenbewegung des Absoluten gegen sich selbst löst sich der Schein der Totalität auf. Selbst die Identität wird als Moment des Absoluten durch dessen negative Bewegung aufgehoben. Dadurch bleibt nur mehr der Schein als Schein, d. h. ein Verweisungszusammenhang, der nicht mit sich selbst identisch und daher auch nicht repräsentierbar ist. Nach Hegel liegt die Freiheit des Absoluten genau darin, sich von sich selbst zu absolvieren.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Figur begegnet auch in der PhdG, wo das *Absolute Wissen* der Ort ist, an dem sich das Wissen, welches sich im Bezug zu seinen Inhalten zu verorten sucht, von sich selbst lösen muss und auf sein Anderes hin öffnet.[13] Das Absolute ist Moment seiner selbst und zwar als Moment seiner eigenen Selbstaufhebung.

Auf jeden Fall geht die Selbstbewegung des Absoluten dahin, dass an die Stelle einer allumfassenden mit sich identischen Totalität ein dynamischer, nicht mehr positivierbarer Verweisungszusammenhang tritt, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit bzw. Realität und Potenzialität nicht mehr voneinander zu trennen sind. Der Modus selbst wird zur Modalität des Absoluten in seinen Formen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Der kosmische Körper, als der sich das Absolute geoffenbart hat, kann nicht mehr als parmenideisches Sein gefasst werden und auch nicht als absolute Identität von Denken und Sein. Vielmehr ist er als negative Bewegung gegen sich die Offenheit des Zusammenhanges, die aber niemals eine abbildbare Totalität oder einen positivierbaren Umriss bildet – der späte Merleau-Ponty würde in diesem Zusammenhang von der „Tiefe" des Körpers sprechen[14].

3. Die Potenzialität des Körpers

Virtualität und Potenzialität

Im Absoluten taucht bereits in den Ausführungen über den Modus als Selbstaufhebung des Absoluten die Möglichkeit auf, die die Möglichkeit des Offenen selbst ist.

Erinnert sei aber zunächst an Kants Reflexionstotalitäten: Ich (die absolute unbedingte Einheit des denkenden Subjekts), Welt (die absolute Einheit der Reihe der Erscheinungen), Gott (die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt) sind regulative Prinzipien, denen keine Wirklichkeit zukommen kann. Sie bestimmen unser Urteil vom Sein, nicht das Sein selbst, welches nach kantischer Auffassung nur von einem absoluten Standpunkt aus letztgültig beurteilt werden könnte. Diesen Standpunkt können wir aber als raumzeitliche Wesen nicht einnehmen. Hegel nimmt in den Modalitätskategorien der WdL, die sich an die Ausführungen über das Absolute anschließen, Kant ernster, als Kant selbst sich zu nehmen vermochte: Denn tatsächlich ist das Entscheidende der

13 Vgl. dazu Auinger (2003).
14 Vgl. Merleau-Ponty (2003), 293.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reflexionstotalität, dass ihre Realität in ihrer Virtualität (Schein) selbst liegt und dass die Virtualität (Schein) das Reale darstellt: Das Absolute als Reflexionstotalität hat sich nach Hegel an ihm selbst aufgehoben, das Scheinen ist als Scheinen gesetzt (vgl. WdL, VI, 193), somit ist die neue Wirklichkeit an ihr selbst virtuell bzw. hat ihre Möglichkeit genau in ihren Virtualitäten, da sich der wesentliche Vermittlungszusammenhang, der zunächst die Existenz und dann das Absolute geprägt hat, an ihm selbst aufgehoben hat. Das Entscheidende der Wirklichkeit gegenüber der bloßen Existenz besteht darin, dass sie unmittelbar in ihre Möglichkeiten umschlägt. Die Wirklichkeit ist der als Schein gesetzte Schein, d. h. sie enthält ihre unmittelbaren, sich dem absoluten Netz einer Vermittlung entziehenden und somit virtuellen, aus keinem Vermittlungszusammenhang ableitbaren Momente an ihr.

Man kann in diesem Zusammenhang sowohl von Potenzialität als auch von Virtualität sprechen, je nachdem, welche Dimension man akzentuieren will: Insofern der Schein als Schein gesetzt ist, könnte man von Virtualitäten sprechen. Denn es gibt keine letzte Totalität, keinen letzten Vermittlungszusammenhang mehr im Sinne des Positivierbaren, an welchem sich der Schein bemessen ließe. Oder anders gesagt: Unserer Sprache liegt keine im Letzten denotierbare Wirklichkeit zugrunde, vielmehr schaffen sich aus der Offenheit ihrer Verweisungszusammenhänge, die sich je neu konfigurieren, ihre Wirklichkeiten. In diesem Sinne liegt gerade im Virtuellen, d. h. in der radikalen und unmittelbaren Offenheit des nie Festzusetzenden, die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die an die Stelle des Absoluten tritt. Die Wirklichkeit ist nicht mehr der absolute Vermittlungszusammenhang, sondern eine Welt von Möglichkeiten, die unmittelbar an dieser Wirklichkeit auftreten. Der Körper ist also nicht mehr eine objektivierbare Entität, sondern die nie definitiv bestimmbare Offenheit seines Geflechts an Beziehungen. Man könnte sagen, der kosmische Körper manifestiert sich als Welt der Monaden, die sich unentwegt neu falten und entfalten.

Wirklichkeit und Möglichkeit

> Hier hingegen ist die unmittelbare Wirklichkeit nicht durch eine voraussetzende Reflexion bestimmt […], sondern es ist gesetzt, dass sie selbst die Möglichkeit ist. (WdL VI, 210.)

> In der sich [an der Wirklichkeit] aufhebenden realen Möglichkeit ist es nun ein Gedoppeltes, das aufgehoben wird; denn sie ist selbst das Gedoppelte, Wirklichkeit und Möglichkeit zu sein. […] Jene Existenz

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> [die Wirklichkeit als Möglichkeit eines Anderen und damit als an sich eines Anderen] […] [sich aufhebend], so wird auch dies Ansichsein aufgehoben und geht in *Wirklichkeit* über. – Diese Bewegung der sich selbst aufhebenden realen Möglichkeit bringt also *dieselben schon vorhandenen Momente* hervor, nur jedes aus dem anderen werdend; sie ist daher in dieser Negation auch nicht ein *Übergehen*, sondern *ein Zusammengehen mit sich selbst*. […] Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein *solches Anderes* [wie die formelle Möglichkeit] sich gegenüber, denn sie ist real, insofern sie selbst auch die Wirklichkeit ist. […] Was verschwindet, ist damit dies, daß die Wirklichkeit bestimmt war als die Möglichkeit oder das Ansichsein eines *Anderen* und umgekehrt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die *nicht diejenige* ist, deren Möglichkeit sie ist. (WdL VI, 210f.)

> Die *Negation* der realen Möglichkeit ist somit *ihre Identität* mit sich; indem sie so in ihrem Aufheben der Gegenstoß dieses Aufhebens in sich selbst ist, ist sie die *reale Notwendigkeit*. (WdL VI, 211.)

> Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein […]. (WdL VI, 211.)

Die zitierten Absätze können dahingehend gedeutet werden, dass die *wirkliche* Verkörperung der Wirklichkeit darin besteht, ihre Möglichkeiten als Offenes und damit als wirklich Anderes an ihm selbst zu enthalten, und dass *diese Form der Möglichkeiten an ihnen selbst wirklich sind, insofern sie die Wirklichkeit immer schon über sich hinausweisen lassen*. Man muss den Gedanken der Möglichkeit unterscheiden von der Vorstellung, dass es einen Behälter an Möglichkeiten gebe, von denen sich einige verwirklichen – etwa in dem typisch österreichischen Sinne, demgemäß das österreichische Fußballteam seinen Möglichkeiten nach das beste der Welt ist, der Wirklichkeit nach aber meist in der Vorrunde ausscheidet. Vielmehr geht es um eine dynamische Sicht der Wirklichkeit in ihren unendlichen Offenheiten selbst. *Der Körper ist das Vermögen der Offenheit des Anderen*.

Der Satz „Was daher real möglich ist, das kann nicht mehr anders sein" (den Hegel zunächst dahin auflöst, dass aus den Umständen eine bestimmte Wirklichkeit folgt) scheint allerdings jenen Recht zu geben, die Hegel den aristotelischen Primat der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit zuschreiben und jede Utopie, die auf die Veränderung der Gesellschaft zielt, absprechen. Allerdings ist, wie dann auch die weitere Folge zeigt, dieser Gedanke spekulativ zu fassen: Es gibt hier keine von außen festlegbare und definierbare Position mehr, die sich im Sinne einer die Wirklichkeit beur-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teilenden Totalität setzen könnte; daher muss Hegels Aussage dahingehend verstanden werden, dass es keine Wirklichkeit gibt außerhalb ihrer realen Möglichkeiten und Offenheiten. Dadurch wird deren Potenzialität absolut gesetzt.

Die Möglichkeiten sind nie mit sich vollkommen identisch und festschreibbar und ihre Pluralität bildet die wirkliche Wirklichkeit, die sich umgekehrt sofort wieder in eine Mannigfaltigkeit an Möglichkeiten (virtueller und reeller Art, angesichts des sich selbst aufhebenden Absoluten gibt es hier keinen Bezugspunkt mehr, der eine letzte Unterscheidung rechtfertigte) auseinanderlegt. Das Problem wird sich dahingehend stellen, dass der damit eröffnete Freiheitsraum noch zu groß und damit auch zu unbestimmt ist. Die Modalitätskategorien enden in der absoluten Notwendigkeit: Es ist, *weil* es ist. In ihr wird die Freiheit zum ersten Mal dezidiert hervortreten, da keine endliche, d. h. äußerlich-festlegbare Bestimmung des Geschehens mehr erfolgt und die Notwendigkeit sich selbst wird bestimmen müssen. Dies geschieht allerdings – wie Hegel in der Kategorie der Wechselwirkung zeigt – intersubjektiv, d. h. in der Selbstbestimmung durch mein Anderes, nicht aber in einer absoluten Selbstsetzung im Sinne einer *causa sui*, wie sie subjekttheoretisch im Rückgang auf die Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 oft veranschlagt wird.

In Bezug auf den Körper kann zusammenfassend gesagt werden, dass sich die Wirklichkeit des Körpers durch sein Freiheitspotenzial bestimmt. Dessen Wirklichkeit ist dessen Vermögen der Offenheit und der Freiheit, was Hegel auch am mechanischen Körper zeigen wird.

4. Körper und Reflexion

Begriff (Subjekt-Objekt) und Objektivität

Der *Begriff* Hegels ist die Einheit von Subjekt und Substanz, von Subjekt und Objekt, von Geist und Körper, von Möglichkeit (Offenheit) und Wirklichkeit (das Sein als Verweisungszusammenhang), von Freiheit und Notwendigkeit. Er ist das Beziehungsgeflecht einer subjekthaft gedachten Wirklichkeit, die deshalb subjekthaft ist, weil die Körper (Objekte) immer in einem Raum der Möglichkeit stehen, der jede positivierbare Wirklichkeit transzendiert. Dieser Begriff steht in der Spannung von *Allgemeinem*, *Besonderem* und *Einzelnem*. Das Allgemeine bestimmt sich und besondert sich dadurch. Es ist aber nicht die Summe seiner Besonderungen, sondern

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Prozess der Bestimmung bestimmt es sich negativ gegen sich als Besonderes (und negiert in der Negation seiner Besonderungen auch sich als Allgemeines) und ist so Einzelnes, das – wie Hegel es formuliert – bestimmte Bestimmte. In der sich auf sich beziehenden Negation ist es in diesem Selbstbezug (negative) Selbstbestimmung. Die Einheit dieser drei Momente (Allgemeines, Besonderes, Einzelnes) des Begriffes, der bei Hegel die Einheit von Subjekt und Substanz, von Geist und Körper, von Subjekt und Objekt ist, nennt Hegel Totalität. Diese Totalität umfasst nicht nur das Ganze des Seins (Allgemeines) in seinen Differenzierungen (Besonderes), sondern gewissermaßen mehr als das Ganze, welches, wie bereits in der Auseinandersetzung mit Spinoza gezeigt wurde, sich von sich absolviert. Dieses „Mehr" ist das Moment des Einzelnen, des offenen Raumes der Bestimmtheit – in dem sich das Allgemeine negativ auf sich bezieht –, der sich nie positiv einholen lässt. An diesem Moment eines offenen Überschusses gegenüber jeder Bestimmtheit entwickelt sich der Begriff hin zum Urteil und zum Schluss. Der Körper ist an dieser Stelle nicht nur eins mit dem Geist, sondern er enthält in seiner Besonderheit das Allgemeine, aber ebenso auch das Einzelne; Ersteres als kosmischer Körper, Letzteres als dessen Offenheit und nie repräsentierbarer Zusatz. Körper sind daher nie völlig bestimmbar und repräsentierbar.

> Der Medius Terminus [des disjunktiven Schlusses: A ist entweder B oder C oder D, A ist aber B, also ist A nicht C oder D] ist […] sowohl Allgemeinheit als Besonderheit und Einzelheit. Als jene ist er […] als allgemeine Sphäre, die ihre totale Besonderung enthält […]. […]. Dies Ausschließen [der Bestimmungen im disjunktiven Schluss] ist […] wesentlich sich *auf sich beziehende* Bestimmung, – das Besondere als *Einzelheit* mit Ausschließung der *anderen*. (WdL VI, 398f.)

> Was hiermit überhaupt als das *Vermittelte* erscheint, ist die *Allgemeinheit* des A mit der *Einzelheit*. Das *Vermittelnde* aber ist dieses A, welches die *allgemeine* Sphäre seiner Besonderungen und ein als *Einzelnes* Bestimmtes ist. Was die Wahrheit des hypothetischen Schlusses ist, die Einheit des Vermittelnden und des Vermittelten, ist somit im disjunktiven Schluss *gesetzt* […]. (WdL VI, 399.)

> In der Vollendung des Schlusses […] ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten [damit auch zwischen Reflexion und Sein] weggefallen. Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden [damit ist auch der Inhalt für die Form entscheidend] und jedes Moment ist als die Totalität der Vermittelten. (WdL VI, 400.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Der Schluß ist *Vermittlung*, der vollständige Begriff in seinem *Gesetztsein*. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung [denn das Vermittelnde ist das Vermittelte]. […] Das Resultat ist daher eine *Unmittelbarkeit*, die durch *Aufheben der Vermittlung* hervorgegangen, ein *Sein*, das ebensosehr identisch mit der Vermittlung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dies *Sein* ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist, – die *Objektivität*. (WdL VI, 401.)

Am Ende seines Kapitels über den Begriff zeigt Hegel, wie das Einzelne hervortritt. Dabei schließt es das Allgemeine von sich aus, insofern das Allgemeine allgemeine Negation des Besonderen und damit von sich selbst ist, und – insofern es Moment des Allgemeinen ist – schließt es sich von sich selber aus und ist die Teilung seiner selbst ins *Urteil*. Dieses wiederum vermittelt die drei Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, insofern sich das Allgemeine nicht nur in seiner Totalität besondert, sondern (*im Urteil des Begriffes*, in dem es um den Begriff, d. h. den Gehalt eines Seins geht) sein Sein (Moment des Einzelnen) und sein Sollen (Moment des Allgemeinen) zu vermitteln vermag (insofern sich beide entsprechen) und darin alle Begriffsmomente (in der Entsprechung) vereinigt. In dieser umfassenden Vermittlung *schließt es sich zusammen* und wird zum *Schluss*. Die höchste Form des Schlusses ist die Einheit von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalt nach. Diese Form ist mit dem *disjunktiven Schluss* gegeben. In ihm besondert sich das Allgemeine durch Negation und ist gerade in der ausschließenden Besonderung mit sich identisch und einzeln. Seine Besonderheit liegt also darin, *dass in ihm das Vermittelnde* (d. h. das Moment der negativen *Allgemeinheit* in seinem Sich-Besondern) *und das Vermittelte (Einzelne) zusammenfallen*, d. h. der disjunktive Schluss ist die Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit, von Reflexion und Sein. Das, was das vermittelnde Moment war, nämlich die Reflexionsallgemeinheit, ist nichts Anderes als die Unmittelbarkeit des Seins.

Der Körper als Vermitteltes und Vermittelndes

Hier kann und muss man nicht nur an den ontologischen Gottesbeweis denken, in dem Denken und Sein identisch sind, sondern explizit an den Körper: Er ist das Vermittelnde und das Vermittelte, absolute Objektivität (und in seiner Singularität auch absolute Subjektivität). Man könnte auf

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Stufe sagen, dass sich der Begriff zu seinem Körper, d. h. hin zu seiner konkreten und kontingenten Objektivität befreit.

Der Begriff des Objektiven bezeichnet einerseits eine Realität, die realer ist als jede Reflexion, also die Wirklichkeit als nicht distanzierbaren Begleiter jeder Reflexion. Das Subjekt-Objekt, der Begriff, hat eine objektive Seite, in die hinein sich der Geist immer schon vermittelt hat. Die Ausprägung davon ist der Körper, der eine unhintergehbar objektive Seite mit sich bringt, in der Vermittelndes und Vermitteltes immer schon zusammengefallen sind. Dadurch ist der Körper aber nicht reflexiv distanzierbar, nicht begrenzbar, sondern immer schon da (vgl. Merleau-Ponty: „[…] bedeutet das Objektive das Anundfürsichseiende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist“[15]).

Der Körper, der den Ausgangspunkt von Hegels objektiver Logik darstellt, ist der erste Ausdruck des ontologischen Gottesbeweises. Er IST und in seinem Sein bringt er eine radikale Form der Unmittelbarkeit zum Ausdruck, jeder Reflexion und damit auch jeder Repräsentation vorausliegend. Er ist die Materialisierung des kantischen Begleiters aller Vorstellungen, der in jeder Vermittlungsbewegung immer schon präsent war, jeder Wirklichkeit und jeder Möglichkeit zugrundeliegend.

Hegel macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass der Körper den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, aus deren Genese er ja herrührt, unterliegt. Daher manifestiert sich der eine Körper unmittelbar als eine Pluralität von Körpern. Die Objektivität war eben durch ihre unmittelbare Äußerlichkeit gegenüber jeder Bestimmung charakterisiert und daher besteht die Objektivität des Körpers darin, auch gegenüber jeder reflexiven Isolierung eines einzelnen Objektes, welches als solches fixiert werden könnte, äußerlich zu sein[16], d. h. der Körper ist sich selbst äußerlich. Man hat hier also eine Mannigfaltigkeit von Objekten vor sich, bevor ein einzelnes Objekt festhaltbar wäre. Hegel nennt diese Pluralität mechanische Objekte, weil ihr Charakteristikum darin besteht, dass sie einander in ihrer Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit äußerlich sind (vgl. WdL VI, 411). Diese völlige Äußerlichkeit der Körper, auch gegen sich selbst, bildet deren Zusammenhang, den Hegel als *mechanischen Prozess* bezeichnet.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es einen semantischen Überschuss der materiellen Objektivität gegenüber jeder reflexiven Vermitt-

15 Merleau-Ponty (1974), 408.

16 Diesen Gedanken verdanke ich Daniel Kuran.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungsbewegung gibt. Das Vermittelte (Objekt, Körper) ist Vermittelndes (Reflexion, Geist) und umgekehrt. Jede Vermittlung geht daher mit einer Objektivität einher, die sozusagen den Hintergrund des Objekts bildet. Vermittle ich den Körper physikalisch, physiologisch oder geistig, ist es trotzdem immer schon dessen Objektivität, die da ist und nicht in einem Ableitungsverhältnis zu diesen Vermittlungen steht. Die Objektivität ist somit vor jeder Repräsentation. Die Äußerlichkeit gegenüber jeder Reflexion leitet in den mechanischen Prozess über. Die Objekte sind sich äußerlich, der Körper ist mechanisch (physikalisch) bestimmt.

5. Der Körper als mechanischer Prozess und der nichtmechanische Kern des Mechanischen

Der mechanische Prozess ist nicht in einem ihm äußerlichen Raum zu verorten, vielmehr ist der Raum das Sich-Äußerlichsein der Körper (was den Gedanken der modernen Physik wesentlich näher ist als denen der klassischen), wie es im mechanischen Prozess zum Ausdruck kommt. Dadurch ist auch der Raum Ausdruck des Körpers und seiner ihm spezifischen Freiheit, die sich im mechanischen Prozess in der ersten Form als dessen Unbestimmtheit äußert.

> Indem […] das Objekt als *Bestimmtes* in den Prozess eingetreten ist, so ist einerseits in dem Untergange desselben [des Prozesses] die *Ruhe* als der ursprüngliche Formalismus des Objekts, die Negativität seines Für-sich-Bestimmtseins, das Resultat. Andererseits aber ist das Aufheben des Bestimmtseins, als *positive Reflexion desselben* in sich, die in sich gegangene Bestimmtheit oder die *gesetzte Totalität des Begriffs*, die *wahrhafte Einzelheit* des Objekts [die aufhebende Bewegung der Äußerlichkeit des Objekts reflektiert sich in sich selbst und bildet so ein sich nicht in der Sphäre des Mechanischen befindliches Zentrum des ganzen Prozesses, der als negativer Einheitspunkt auch die wahre Einzelheit des Objekts ausmacht; *das Mechanische, welches auch das Technische umfasst, ist daher bei Hegel nie nur mechanisch*]. […] Das Objekt […] ist nun als *objektiv Einzelnes* bestimmt, so dass darin jener *Schein von Einzelheit*, welche nur eine sich der substantiellen Allgemeinheit *gegenüberstellende* Selbständigkeit ist, aufgehoben worden. (WdL VI, 422.)

Hegel bestimmt die Körper zunächst nach ihrer räumlich-mechanischen Seite als Objekte. Er zeigt im Abschnitt „Das mechanische Objekt" auf, dass

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Determinismus nur möglich ist in einer Welt aus Objekten, von denen jedes nicht nur äußerlich bestimmt ist, sondern auch in seiner Unmittelbarkeit äußerlich gegen dieses äußerliche Bestimmtsein ist.[17] Die Äußerlichkeit des Determinismus besteht gerade in seiner Äußerlichkeit gegenüber dieser Äußerlichkeit, weshalb der Determinismus nicht nur von sich aus unbestimmt ist, sondern auch ein offenes Moment aufweist. Hegel zeigt also, dass gerade im Zusammenhang der Äußerlichkeit der mechanischen Objekte diese Äußerlichkeit nicht in einen unendlichen Progress führt, sondern in sich reflektierte Äußerlichkeit ist, d. h. es manifestiert sich im mechanischen Objekt eine Äußerlichkeit, die sich auf sich als Äußerlichkeit bezieht, wodurch es sich um die Äußerlichkeit des Objekts im Sinne eines Genetivus subiectivus handelt und damit um dessen eigene Äußerlichkeit. Diese Äußerlichkeit ist figurativ gesprochen der Reflexionspunkt, also gewissermaßen ein negativer Einheitspunkt, der das Mechanische nichtmechanisch bestimmt bzw. die bestimmte Bestimmtheit des mechanischen Objekts ausmacht. Die Bestimmtheit des Mechanischen ist als Genetivus subiectivus und als Genetivus obiectivus zu verstehen und hat daher immer ein Moment der Selbstbestimmung, des Selbstbezuges an ihr. *Dieser Selbstbezug ist aber eine in sich reflektierte Äußerlichkeit, d. h. das Zentrum des mechanischen Körpers ist virtuell, nie unmittelbar im Körper selbst zu finden.* Finkelde bringt dieses Phänomen folgendermaßen zum Ausdruck: „Der Grundstruktur von Wirklichkeit inhäriert eine Form von Reflexivität, und zwar bereits auf der Ebene der Materialität und Dinglichkeit des Seienden."[18]

Selbst da, wo Körper ganz mechanisch verstanden werden und in einen mechanischen Prozess übergehen, muss dieser Prozess bereits als (Selbst-)Bestimmung des Mechanischen verstanden werden. Wir bestimmen damit auch die Materie, insofern sie sich selbst bestimmt. Hegel konkretisiert diese Gedanken in der WdL in seinen Ausführungen über den absoluten Mechanismus, wo er vom selbstbestimmenden Zentralkörper spricht. Entscheidend an den Überlegungen ist dabei, dass bei Hegel im Gegensatz zu Leibniz' Überlegungen zu nichtlebendigen Monaden die Grenze zwischen dem „natürlichen" Körper und dem „künstlichen" Körper schwindet. Leibniz fasst zwar die Materie als belebt auf, weshalb seiner Auffassung nach Monadizität, also innere Einheit des Seienden, bereits im vorlebendigen Sein vorliegt – etwa in der Eigengravitation von Gestirnen, noch grundsätzlicher

17 WdL VI, 412 (Das mechanische Objekt, Absatz 5.6).
18 Finkelde (2019), 75. Vgl. auch Heidegger (2003), 39.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber überall dort, wo sich das Sein differenziert[19] –, allerdings beharrt Leibniz auf einer Grenze zwischen zusammengesetzten, also „äußerlichen" technischen Artefakten und Monaden. Bei Hegel dagegen fällt auch diese Grenze und selbst im Technisch-Mechanischen gibt es immer ein Moment, welches nicht rein mechanisch erklärbar ist. Freilich bildet das technische Produkt laut Hegel keine Totalität, aber auch dieses unterliegt dem mechanischen Prozess und dessen in sich reflektierter Äußerlichkeit und hat gerade dadurch ein gewisses Eigenleben.

6. Die Körper als das Sich-Bestimmen zum Mittel

Der innere Einheitspunkt des Mechanischen, die sich auf sich beziehende Negativität desselben, bestimmt sich zum *Zweck* desselben, *der sich seine Voraussetzungen setzt*, indem er selbst in seiner sich auf sich beziehenden Negativität (Einzelheit) eine Welt voraussetzt (Allgemeinheit) und sich in dieser Welt mit sich vermittelt (Besonderheit). Entscheidend ist diese Vermittlungsstruktur des Zweckes. Er tritt nicht mehr unmittelbar seiner Welt gegenüber (wie der Mechanismus; der Chemismus stellt einen Übergang dar), sondern durch das Mittel. Seine Welt ist eine Vermittelte. *Die Wahrheit der Objektivität besteht darin, Mittel (zum Zweck) zu sein*. Dieses Moment ist für die folgenden Stufen der hegelschen Dialektik zentral. *Sich zum Mittel machen* könnte als entscheidendes Moment des Zwecks angegeben werden, was Konsequenzen sowohl für den Körper als auch für die Gottesfrage und die Ontologie hat. Denn der Gott Hegels ist einer, der sich zum Mittel für seine Welt macht, genauso wie das Sein der Natur darin besteht, sich gegenseitig als Mittel darzureichen. Der Körper wiederum ist sowohl Zweck als auch Mittel des Subjekts. Der Selbstvollzug des Subjekts geschieht dadurch, dass sich der Körper zum Mittel bestimmt.

Das Mittel als Wahrheit des Objekts

> Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Anderen* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten [alles ist daher auch Mittel; in Bezug

19 Siehe Cassirer (1996) u. Deleuze (2006).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> auf Kant könnte man formulieren: *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Mittel, niemals bloß als Zweck gebrauchst*]. (WdL VI, 453.)

In der Umkehr des kantischen Imperativs könnte man eine Pointe Hegels sehen, die immer deutlicher in den Ausführungen über den Zweck hervortritt: Das Mittel ist das eigentliche Movens der dialektischen Bewegung und nicht vom Zweck äußerlich trennbar, vielmehr manifestiert sich der Zweck vollkommen in der Vermittlungsaktivität. Man könnte daher von einer Freiheit des Mittels sprechen, insofern es Zweck an sich selbst ist. Daher müsste, wie in der kleinen Anmerkung zu Hegels Stelle angedeutet, die zweite Fassung des kategorischen Imperativs Kants, dergemäß der Mensch nie nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck zu behandeln ist, dahingehend ergänzt werden, dass der Mensch nie bloß als abstrakter Zweck, sondern immer auch als Mittel anzusehen ist.

Die Maschine ist der Körper des Menschen

> Das zweite Aufheben der Objektivität durch die Objektivität ist hiervon [von der ersten Aufhebung] so verschieden, daß jenes, als das erste, der Zweck in objektiver *Unmittelbarkeit* ist [im ersten Aufheben ist das Objekt, insofern es nie bloßes Objekt ist, sondern vom Zweck vorausgesetzt wird, als Objekt aufgehoben], dieses daher nicht nur das Aufheben von einer ersten Unmittelbarkeit [insofern die Objektivität eben schon Mittel ist], sondern von beidem, *dem Objektiven als einem nur Gesetzten und dem Unmittelbaren* [Hervorhebung K. A.; der Zweck lässt sich eben nicht als ein „Äußeres" positivieren, sondern manifestiert sich im Mittel selbst. Die Maschine ist durch den Menschen vermittelt, der Mensch durch die Maschine; die Welt ist ein wechselseitiger Vermittlungsprozess]. […] Durch letzteres [Setzen der Objektivität durch den Zweck] bleibt dies Produkt […] auch Mittel; durch ersteres ist es die mit dem Begriffe identische Objektivität, der realisierte Zweck, in dem die Seite, Mittel zu sein, die Realität des Zwecks selbst ist [der Zweck manifestiert sich vollkommen im Vermittlungszusammenhang]. Im ausgeführten Zweck verschwindet das Mittel darum [als bloßes Mittel] […]; es verschwindet ferner damit auch die Vermittlung selbst […]. (WdL VI, 458f.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Der ausgeführte Zweck ist auch Mittel, und umgekehrt ist die Wahrheit des Mittels ebenso dies, realer Zweck selbst zu sein, und das erste Aufheben der Objektivität ist schon auch das zweite […]. (WdL VI, 459.)

Die hier zitierten Stellen Hegels sind typisch für den spekulativen Charakter seiner Schriften, die versuchen, die Vermittlungsbewegungen wirklich bis an ihr Ende und ihr Umschlagen in neue Figuren zu denken. Im Zweck ist jede Objekthaftigkeit aufgehoben, insofern das Objekt eben nicht ein bloßes Objekt darstellt, sondern schon Manifestation des Zweckes ist. Allerdings bliebe man in einer solchen Sicht noch im Gedanken eines endlichen Zweckes gefangen. Alle Objekte könnten irgendwelchen Zwecken zugeordnet werden, die aber immer ein Moment der Willkür darstellten, was sich nirgends besser als in der Frage nach einem Endzweck zum Ausdruck bringt. Kant hat in den einschlägigen Passagen der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (§§ 83–84) nach einem letzten Zweck (und einem System von Zwecken) gesucht und diesen zunächst verortet in der zwecksetzenden menschlichen Tätigkeit, wie sie in Kultur und bürgerlicher Gesellschaft, schließlich sogar in einem *weltbürgerlichen Ganzen* zum Ausdruck kommt.[20] Der eigentliche Endzweck liegt im Menschen, „als Noumenon betrachtet“[21], d. h. letztlich in der menschlichen Freiheit und Moralität, denn diese ist unbedingt und nicht Mittel höherer Zwecke.

Hegel, der vom Absoluten her philosophiert, denkt weniger anthropozentrisch als Kant. Der Zweck setzt nicht nur, wie in der ersten Aufhebung des Objekts, irgendwelche Mittel voraus, vielmehr ist der gesamte Vermittlungszusammenhang, der unsere Welt ausmacht, der Zweck selbst. Dies zeigt sich sowohl in der Sprache als auch im menschlichen Körper: Die Sprache ist einerseits Kommunikationsmittel, andererseits aber liegt in der Sprachlichkeit, d. h. Mitteilbarkeit, auch der Zweck der Welt selbst. Dass sich das Sein zu benennen gibt, ist dessen genuiner Zweck, und dass diese Benennung in unendlich offenen Verweisungszusammenhängen erfolgt, dessen Freiheit. Ähnliches gilt für den Körper: Es gilt nicht nur zu beachten, dass der Körper sowohl Mittel für das Subjekt (ich habe einen Körper) als auch Zweck des Subjekts ist (ich bin Körper). Vielmehr wird das mechanische und technische Mittel selbst zum Teil des Körpers. Dies zeigt sich nicht nur beim Handy oder der Handtasche, die zu Organen geworden sind, sondern in all den Verschränkungen von Mensch und Ma-

20 Vgl. Hofer et al. (2013).
21 Kant: Kritik der Urteilskraft (KdU), 398, zitiert aus Kant (2001).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schine: Die Maschine ist der verlängerte Körper des Menschen und dabei nicht nur Mittel, denn der menschliche Körper tendiert dazu, die Maschine, das Werkzeug, als Moment seiner Tätigkeit selbst zu benötigen. Die Maschine ist so nicht nur Mittel zum Zweck, sondern innerstes Moment menschlicher Weltwahrnehmung und *zweite Natur* des Körpers, die unsere Sprache ebenso wie die uns begegnende Welt signiert.[22]

Das Sich-zum-Mittel-Bestimmen als Selbstbestimmung der Materie und des Lebens

> Sie [die Idee] ist *erstlich* die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffs und der Objektivität als *Allgemeines* […] [Allgemeines als Subjekt-Objekt, als Bewusst-Sein]. *Zweitens* ist sie die *Beziehung* der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon *unterschiedenen* Objektivität […]. Sie ist als diese Beziehung der *Prozeß*, sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. […] die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* [zwischen Subjekt und Objekt bzw. in einem tieferen Sinne zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung] in sich […]. (WdL VI, 467f.)

In den weiteren Passagen seiner Ausführungen zum Zweck, am Übergang zur Idee, spricht Hegel sogar von einer „Aufhebung der Äußerlichkeit überhaupt durch sich selbst" (WdL VI, 461) und damit von einer „Totalität in ihrem Gesetztsein" (ebd.), *d. h. der entscheidende Vorgang ist nun das Sich-zum-Mittel-Bestimmen* (durchaus mit theologischer Konnotation: Man denke an die Eucharistie, die Selbst-Hingabe Jesu in Brot und Wein). Nicht im bloßen Vermittlungszusammenhang, sondern im *Sich-selbst-zum-Mittel-Bestimmen* sieht Hegel die Idee verwirklicht. Diese Selbstbestimmung als Mittel manifestiert sich unmittelbar in der Idee des Lebens in der Gestalt des lebendigen Körpers, der sich zum Mittel des geistigen Vollzugs, aber auch zum Mittel für den anderen Körper bestimmt. In Erinnerung zu rufen ist dabei aber, dass sich auf noch grundlegenderer Ebene die Materie als Mittel bestimmt hat, da bereits im mechanischen Prozess eine Aufhebung der Äußerlichkeit durch sich selbst vollzogen wurde.

22 Vgl. Menke (2018).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In jeder Herstellung eines mechanischen Objekts erfolgt von der Seinsseite aus eine solche materielle Selbstbestimmung zum Bearbeiten- und Auffassenlassen. In der PhdG findet dieser Gedanke seine Entsprechung darin, dass sich nicht nur, wie etwa im Geistkapitel deutlich wird, das Subjekt seiner selbst entäußern muss (im Verlust seiner Geltungsansprüche und seines darin enthaltenen Urteilens), sondern auch, wie *das Religionskapitel aufzeigt, sich die Substanz an ihr selbst entäußert, also etwa das Dieses der sinnlichen Gewissheit sich zu sehen oder zu hören gibt.* Diese Gabestruktur durchdringt auch die Idee: Der Körper als Allgemeines (Kosmos), Besonderes (dieser Körper) und Einzelnes (als Selbstbeziehung), in all seinen Organen, gibt sich in den lebendigen und geistigen Vollzügen der lebendigen Wesen und der Subjekte.

7. Der Körper und die Wirklichkeit des Lebens

Die Selbstreflexivität des Lebens

> So ist die Idee *erstlich* das *Leben*; der Begriff, der unterschieden von seiner Objektivität einfach in sich seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist [der Körper; Ich bin Körper (Körper als Zweck) und Ich habe einen Körper (Körper als Mittel)]. – Diese Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die *Einzelheit* zur Form ihrer Existenz. (WdL VI, 468.)

Diese Form der oben genannten Entäußerung bestimmt die Idee, die sich in der Folge als Leben und Geist (in theoretischer und praktischer Vernunft) entäußert. Besonders betonenswert ist in diesem Zusammenhang, dass nach Hegel das Leben, welches sich auf sich beziehender Unterschied ist, in seiner Totalität diesen Unterschied in sich reflektiert, d. h. auch dieses Beziehen insgesamt auf sich bezieht. Mit anderen Worten: *Das Leben in seiner Totalität* (d. h. der eine zusammenhängende Organismus alles Lebendigen) *hat damit selbstreflexiven Charakter, was sich in der Folge in jedem einzelnen Menschen konkret manifestiert.* Dieses Leben verinnerlicht den mechanischen Prozess und verwandelt die mechanische Welt in eine lebendige (und schließlich geistige).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die lebendige Wirklichkeit

> […] die Leiblichkeit der Seele ist das, wodurch sie sich mit der äußerlichen Objektivität zusammenschließt. (WdL VI, 475.)

Die Seele, die das Telos und bewegende Prinzip des Körpers und die Gestalt der Idee des Lebens ist, durchdringt ihre Wirklichkeit völlig. Diese wird dadurch lebendig. Der Körper ist in diesem Stadium nicht mehr eine besondere Entität (dies wäre er als mechanisches Objekt), sondern die Totalität des Lebens in seinen lebendigen Gestaltungen. Deren Substanz ist der Vermittlungszusammenhang des Lebens, welches die Wirklichkeit formt. Auf diese Weise gestaltet der Körper genauso seine Umwelt wie umgekehrt. Als sich auf sich beziehende Negativität ist der lebendige Körper Selbstgefühl (*Sensibilität*). Das Selbstgefühl eines Organismus ist kein partikuläres Moment der Wirklichkeit, vielmehr geht nach Hegel alle Wirklichkeit in das Selbstgefühl zurück. Die Wirklichkeit ist an sich Selbstgefühl, im Leben auch für sich selbst. Als Selbstbeziehung ist das Leben vermittelt durch Anderes und in dieser Beziehung auf Anderes nicht nur Sensibilität, sondern auch *Irritabilität*. Wirklich konkret wird das Leben dann in der dritten Stufe, der *Reproduktion*. Hegel bestimmt sie als „negative Einheit des Begriffes in seiner äußerlichen Objektivität" (WdL, 479) und „subjektiven Prozess in sich" (WdL, 480). In der Reproduktion ist das Leben Bezug auf anderes Leben und in diesem Bezug gleichzeitig Selbstbezug. Charakteristisch für das Leben ist seine Bedürftigkeit. Es bestimmt sich in seinem Bezug auf die Welt und ist in diesem Bezug einerseits Selbstverlust, weil es in der ständigen Interaktion mit der Umwelt niemals in sich komplett ist. Andererseits aber geht es in diesem Bezug, in dem es die Welt in *seine* Welt verwandelt, nicht verloren, sondern findet gerade darin seine Identität. Neben der Bedürftigkeit zeichnet sich der Körper – als der *eine* lebendige Organismus, d. h. als Leben in seinen mannigfaltigen Gestaltungen des Lebendigen verstanden, welches sich je neu hervorbringt – dadurch aus, dass es Schmerz empfinden kann. „Der *Schmerz* ist das Vorrecht lebendiger Naturen" (WdL VI, 481) und bringt den Widerspruch, die Entzweiung, den Riss, welches das Leben als sich auf sich beziehende Negativität in sich ist, zum Ausdruck.

Der mechanische Körper hat also einen nichtmechanischen Kern als Telos, der sich als Mittel bestimmt für den Lebensprozess, der im Hervorbringen und Zurücknehmen des Lebendigen negative Einheit mit sich selbst ist.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Der Tod als Ende der positiven Vermittlung und die Idee des Erkennens

Sprache und Tod

> Der Prozeß der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander auflösen und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur andern Seite seines Produkts die *realisierte Gattung* [...]. In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist, wie einerseits das *Erzeugen der Einzelheit*, so andererseits das *Aufheben derselben* [also Geburt und Tod], ist somit die mit sich zusammengehende Gattung, die *für sich werdende Allgemeinheit* der Idee [*der Gattungsprozess insgesamt hat also selbstreflexiven Charakter*; es gibt hier keine positiven Entitäten mehr]. In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens [des Gattungsprozesses] ist das Hervorgehen des Geistes [die Wahrheit des Körpers ist also der aufgehobene, der verschwundene, nicht mehr repräsentierbare Körper; *der Tod ist das Ende der positiven Vermittlung*]. Die Idee, die als Gattung *an sich* ist, ist *für sich*, indem sie ihre Besonderheit, welche die lebendigen Geschlechter ausmachte, aufgehoben und damit sich eine *Realität* gegeben hat, welche *selbst einfache Allgemeinheit* ist; so ist die Idee, welche *sich zu sich* als *Idee verhält* [die Selbstreflexion als der aufgehobene Tod; in unserer heute üblichen Wissensauffassung verhalten wir uns eben nicht als Idee, welche sich zu sich als Idee verhält, sondern als Idee, welche sich zu sich als Objekt verhält], das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu seiner Bestimmtheit und Dasein hat, – die *Idee* des *Erkennens*. (WdL VI, 486f.)

Der Gattungsprozess ist ein Sich-Differenzieren des Lebens (Geburt) und gleichzeitig eine diese Differenzen zurücknehmende Tätigkeit (Tod). In dieser aufhebenden Bewegung ist das Leben als Gattung in seiner Gesamtheit selbstreflexiv. Der Tod ist in dieser Sicht nicht der Übergang ins Nichts, sondern Moment dieser Reflexion. Weiters bringt er das Verschwinden jeder positivierbaren Vermittlung zum Ausdruck. Er ist die Voraussetzung der Selbstreflexion, d. h. des Erkennens, und durch ihn kommt das Leben zum Gedanken und wird wahre Allgemeinheit. *Das Erkennen, die Sprache, ist auf diese Weise eng an eine nunmehr negative Vermittlung gebunden.* Diese kann nicht mehr durch positive Inhalte gefüllt werden. Mit anderen Worten: *Unsere Sprache ist an das Phänomen des Todes gebunden*, insofern der Tod nicht der Übergang vom Sein ins Nichts ist, sondern die negative,

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht mehr objekthafte Selbstvermittlung der Idee. Die Sprache bringt diese Form der negativen Vermittlung dadurch zum Ausdruck, dass sie nicht denotativ ist, d. h. in einem Abbildungsverhältnis zur Wirklichkeit steht. Der eigentliche Inhalt der Sprache ist nicht das Objekt, sondern *das Offene des Vermittlungsprozesses*. Im Bezug auf diese Offenheit liegt der Selbstbezug der Sprache bzw. des sprechenden Subjekts.

Ein weiteres Moment, welches von Hegel betont wird, ist das *Erzeugen der Einzelheit*. Hegel hebt diesen Begriff durch Sperrschrift hervor, weil er betonen will, dass die Einzelheit nicht aus den Besonderungen des Gattungsprozesses hervorgeht. Der „sichtbare" Körper ist immer ein Besonderer. Die wirkliche Einzelheit, die aus dem Leben hervorgeht, ist dagegen die Selbsterkenntnis, der Selbstbezug, insofern der Bezug des Subjekts auf das Subjekt jede Repräsentierbarkeit übersteigt *und der Bezug des Offenen auf seine eigene Offenheit ist.*

In unmittelbarer Form allerdings vollzieht sich das Erkennen nicht als Selbsterkenntnis, sondern positivistisch. Das Subjekt setzt sich in seinem Erkennen eine Welt voraus, logifiziert diese Welt und legt seine Welt entweder *analytisch* in der unmittelbaren Verbindung des Wissens mit seinem Gegenstand (letztlich metaphysisch als Identität von Denken und Sein) oder im *synthetischen Erkennen* als Verbindung einer in sich differenzierten Welt (Transzendentalphilosophie, insofern sie im Urteil ihre Gegenstände verbindet) aus. Die theoretische Idee, wie sie in der Wissensauffassung unserer Wissenschaften und da in ihrer Königsdisziplin: der Mathematik auftritt, vermittelt sich also mittels der Notwendigkeit des Zusammenhangs, aber das Moment der Selbsterkenntnis, also Einzelheit, und der Freiheit fehlt. Die Vermittlung ist noch nicht wirklich, wie Hegel festhält, als negativ gesetzt. Dies ändert sich mit dem Übergang vom *Erkennen* zum *Anerkennen*, von der Idee des Wahren zur Idee des Guten.

Erkenntnis und Körper

Der Körper geht nicht im kosmischen Körper auf, da in einer pantheistischen oder panpsychischen Sicht dem Moment der Besonderheit und Einzelheit nicht Rechnung getragen wird. Er lässt sich auch nicht adäquat mechanisch oder als Lebensprozess bestimmen. Vielmehr ist der Körper im Prozess der Differenzierung Differenz von sich selbst und in dieser Differenz bezieht er sich auf sich selbst und ist Selbstbezug. Dieses Moment der Reflexion ist dem Körper intrinsisch. *So ist nach Hegel der kosmische*

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Körper Selbstreflexion. Dieses Moment kommt in der Sprache zum Ausdruck. Der Corpus der Sprache hebt auf diese Weise den biologischen und mechanischen Körper auf. Die Idee des Erkennens führt in die Sprachlichkeit des Körpers.[23] Das Erkennen ist der Körper in seiner negativen Gestalt. Positivierbare Repräsentationen können sie endlich-objekthaft instanziieren („Ich" bin mein Gehirn), aber je mehr der Körper positiviert wird, desto mehr verschwindet er *als* Körper und wird zum bloß vorgestellten Objekt.

9. Der Körper, der Textkörper und die andere Stimme des Körpers

Die Wirklichkeit des Guten

Der oben angeführte Übergang von der Erkenntnis zur Selbsterkenntnis, d. h. vom Erkennen zum Anerkennen (d. h. des Offenen als des Anderen), vollzieht sich im Übergang von der *Idee des Wahren* in die *Idee des Guten*, also von der theoretischen in die praktische Vernunft. Das Gute ist nach Hegel in der Form der *freien* Einheit (von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem) und in der Form der Subjektivität, d. h. es zielt auf das Anerkennen des Anderen, welches nicht mehr objekthaft entgegentreten kann, sondern frei. Zunächst versucht sich das Gute unmittelbar zu verwirklichen, verfehlt aber in dieser Unmittelbarkeit die freie Anerkennung der Wirklichkeit.

> Was aber der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment des eigentlichen Bewußtseins selbst, daß nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriffe für sich die Bestimmung des *äußerlichen Seins* erreicht hätte. – Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, dass der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt. […] Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft Seienden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden. (WdL VI, 545.)

Hegel spricht von einer Vereinigung von theoretischer und praktischer Idee. Die praktische Idee arbeitet sozusagen die Wirklichkeit hinweg, die theoretische Idee dagegen setzt die Wirklichkeit als wahrhaft und d. h. nicht einfach aufzuhebendes Seiendes. In der Anerkennung der Materialität

23 Vgl. dazu Liebrucks (1974), 492–580.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Kontingenz der Wirklichkeit, also der *Widerständigkeit der Körper*, *verwirklicht sich die Idee des Guten*, d. h. letztlich deren Zweck.

Das Eigengewicht der Wirklichkeit

> In dem Schlusse des [praktisch-poietischen] Handelns ist die eine Prämisse die *unmittelbare Beziehung des guten Zweckes auf die Wirklichkeit*, derer er sich bemächtigt und [die er] in der zweiten Prämisse als äußerliches *Mittel* gegen die äußerliche Wirklichkeit richtet. Das Gute ist für den subjektiven Begriff das Objektive; die Wirklichkeit in ihrem Dasein steht ihm nur insofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als sie noch die Bestimmung *unmittelbaren Daseins*, nicht eines Objektiven nach dem Sinne des Anundfürsichseins hat […], welches seinen Wert nicht in sich selbst hat [*Hegel denkt nicht anthropozentrisch*]. Dieses abstrakte Sein, das dem Guten in der zweiten Prämisse gegenübersteht, hat aber die praktische Idee selbst schon aufgehoben; die erste Prämisse ihres Handelns ist die *unmittelbare Objektivität* des Begriffes, wonach der Zweck ohne allen Widerstand sich der Wirklichkeit mitteilt und in einfacher, identischer Beziehung mit ihr ist [die Wirklichkeit war immer schon Mittel bzw. anders gesagt: Die Wirklichkeit teilt sich mit und darin besteht ihr Zweck]. […] Zu dem, was in der ersten von dem objektiven Begriffe unmittelbar schon vollbracht ist [nämlich die Identität von Begriff/Zweck und Wirklichkeit], kommt in der zweiten zunächst nur dies hinzu, daß es durch Vermittlung [nämlich durch die Wirklichkeit als mitteilendes Mittel] hiermit *für ihn* gesetzt wird. […] Die Tätigkeit in der zweiten Prämisse […] ist in Wahrheit […] das Setzen der *an sich seienden* Identität des objektiven Begriffes und der unmittelbaren Wirklichkeit [insofern die Wirklichkeit als Mittel genommen ist und darin ihren Zweck manifestiert; da die Wirklichkeit ihren Zweck im Mittel findet, ist sie gut bzw. müsste man sagen, *dass die Verwirklichung des Guten durch die Wirklichkeit selbst erfolgt, insofern sie verwirklicht wird* bzw. sich zur Verwirklichung gibt, oder anders gesagt: *Insofern ich das Gute verwirkliche, verwirklicht sich das Gute selbst*, worin man ein *passivum divinum* erkennen mag] […]. Dies ist die absolute Idee. (WdL VI, 545–548.)

Hegel spricht von zwei Prämissen, wobei entscheidend ist, dass die zweite Prämisse (die die Wirklichkeit als Mittel verwendet) schon in der ersten

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

enthalten ist, denn die Wirklichkeit ist nie das völlig unvermittelt Gegenüberstehende, vielmehr bestand ihr Zweck darin, sich als Mittel zu bestimmen, d. h. sich mitzuteilen. Die Vermittlung der Wirklichkeit ist aber nach Hegel nicht etwas, was an diese äußerlich herangetragen werden müsste – wie gesagt: Hegel denkt nicht anthropozentrisch –, da die Wirklichkeit eben aus sich heraus Zweck ist und damit auch fähig, sich als Mittel zu geben. Eine zweckfreie, alogische Wirklichkeit könnte niemals so etwas wie eine Idee des Guten hervorbringen, sie hätte keine Eigenständigkeit und würde jede Anerkennung verunmöglichen. In der konkreten guten Tat (selbst-)verwirklicht sich die Wirklichkeit, indem sie sich als Mittel dafür (her-)gibt. Dabei ist das Verhältnis wieder paradox: Keine gute Tat ohne entgegenstehende Materialität der Wirklichkeit, keine entgegenstehende Materialität der Wirklichkeit ohne gute Tat. Diese gute Tat besteht nicht zuletzt im Freilassen des Anderen und im Anerkennen dessen, dass es, wie Christoph Menke sagt, „zur Freiheit gehört, keinen Gesetzen zu folgen und außer sich, sich äußerlich zu sein“[24].

Der andere Körper

Was sich an dieser Stelle bereits andeutet, ist die Eigengesetzlichkeit der Wirklichkeit, die in der guten Tat anerkannt wird. Dieser Aspekt wird im letzten Kapitel der WdL, in der absoluten Methode, noch stärker akzentuiert. Hegel spricht zunächst davon, dass die absolute Idee, also die Selbsterkenntnis, dadurch gekennzeichnet ist, dass der Begriff in „seinem Anderen *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat“ (WdL VI, 549). Dies ist insofern von zentraler Bedeutung, als nun die Objektivität nicht mehr diejenige des (eigenen) Körpers ist, vielmehr wird die eigene Objektivität, d. h. das, was „Ich bin“, nur im Anderen ansichtig, in dem das Selbst also erst wahrhaft objektiv wird. Theologisch gewendet könnte man sagen: *Der Körper Gottes wird im kontingenten Körper des Anderen objektiv. Mein ureigenster Körper ist dadurch die Verkörperung des Anderen*, womit auch der virtuelle Einheitspunkt des Mechanismus bestimmt ist, insofern dieser sich im Mechanismus als seinem Anderen manifestiert.[25]

24 Menke (2018), 178.

25 Man kann hier natürlich auch auf das neugeborene Leben verweisen, in dem sich die Welt neu schafft. Vgl. dazu Appel/Kuran (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die andere Stimme I: Der Fortgang der Logik

> Die Logik stellt [...] die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist [darin besteht eine der großen Pointen der WdL: *Die Logik ist das Verschwinden des Logos,* d. h. ihre eigene Auslöschung] [...]. Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* [Freiheit bzw. Selbsterkenntnis als Form aller Formen] zu ihrem Inhalte [...], die als solche schlechthin [!] in *Beziehung* [d. h. in Selbstbeziehung] steht [*die Form aller Formen ist nach Hegel selbstreflexiv*] [...]. – Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene, vollendete Totalität [damit ist jede endliche Totalität negiert], der reine Begriff ist. [...] [F]ür sich aber hat sie [die absolute Idee] sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist [eine weitere Pointe der WdL: Die WdL sagt „nichts" aus und ist gerade darin vollendete Totalität]. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, – d. i. die *Methode*. (WdL VI, 550.)

Der absoluten Idee als letzter Kategorie (und damit auch erster) in Hegels WdL entspricht das ursprüngliche Wort, das als solches unmittelbar wieder verschwunden ist. Hier zeigt sich bereits ein entscheidender Gesichtspunkt der absoluten Methode, d. h. von Hegels Dialektik, in der sich Hegels absolute Idee entfaltet, nämlich die Tatsache, dass diese ihre eigene Gegenbewegung in sich trägt: Die Logik ist nicht nur ihre eigene sukzessive Anreicherung, sondern ebenso sehr ihre eigene Auslöschung, hinter der allerdings nichts mehr (inhaltlich Denotierbares) scheint, also *die Eröffnung des Logos gerade in dessen Selbstdurchstreichung.*[26] Ihr Fortgang ist in der ganzen Doppeldeutigkeit des Wortes ihre eigene Entwicklung, aber auch ihre eigene Absolvierung von sich selbst, d. h. ihre eigene Gegenbewegung. *Insofern die Logik ihre eigene Eröffnung in der negativen Bewegung in Bezug auf all ihre Kategorien bedeutet, stellt sich noch einmal die Frage nach deren Anfang.*

26 Für eine Arbeit, die diesen oft unbeachteten Zug des hegelschen Logos in Beziehung zur Logozentrismuskritik Derridas setzt, vgl. Kuran (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Anfang der Logik

> Es ist [in der Bestimmung der Methode] dabei *erstens* von dem *Anfange* anzufangen. […] Weil er der Anfang ist, ist sein Inhalt ein *Unmittelbares*, aber ein solches, das den Sinn und die Form *abstrakter Allgemeinheit* hat. […] *Fürs erste* aber ist er nicht ein Unmittelbares der *sinnlichen Anschauung* oder der *Vorstellung*, sondern des *Denkens* […]. (WdL VI, 553.)

In diesem Zitat zeigt sich eine weitere Pointe Hegels: Der unmittelbare Anfang ist deshalb ein Anfang des Denkens, weil der sinnliche Anfang, wie etwa die PhdG gezeigt hat, nicht unmittelbar genug ist. *Das Thema des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung wird im Schlusskapitel der WdL noch einmal virulent, weil es den letzten und die gesamte Dialektik durchziehenden Gegensatz ausmacht.* Denn während der Gegensatz von Subjekt und Objekt bereits am Ende der PhdG aufgelöst wurde, bleibt ein anderer Gegensatz bestehen, der nun in der Frage des Anfangs virulent wird, nämlich der Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Die andere Stimme II: Der Widerspruch als die gesetzte Dialektik ihrer selbst

> Die zweite Bestimmung [die erste war die positive], die *negative* oder *vermittelte*, ist ferner zugleich die *vermittelnde*. [Diese Identität von Vermitteltem und Vermittelndem ist zentral für den dialektischen Begriff, d. h. für die Substanz, die ebenso sehr als Subjekt aufzufassen ist]. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine *Beziehung* oder ein *Verhältnis*; denn sie ist das Negative, *aber des Positiven*, und schließt dasselbe in sich. Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist […], sondern das *Andere an sich* selbst, das *Andere eines Anderen,* darum schließt sie *ihr* eigenes Anderes in sich und ist somit *als der Widerspruch* die *gesetzte Dialektik ihrer selbst* [der Terminus „setzen" betont in dieser Bewegung das reflexive Moment]. (WdL VI, 562.)

Hegels gesamte spekulative Philosophie besteht in einer Variation des Satzes der Vorrede der PhdG, die zugleich auch die Vorrede des ganzen Systems ausmacht, nämlich, dass das „Wahre nicht als *Substanz*, sondern

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“[27] ist. Das Sein und damit auch der Körper hat subjekthafte und nicht lediglich objekthafte Struktur und ist daher wesentlich Selbstbewegung und Freiheit. In der gesamten Vermittlungsbewegung sind die Freiheit bzw. der Begriff bzw. das Subjekt bzw. der Körper (man kann diese Termini hier austauschen) sowohl das Vermittelte als auch das Vermittelnde, sie sind ebenso sozial und historisch bedingt wie die Voraussetzung ihrer eigenen Bedingtheit. Der Begriff (das Subjekt, die Freiheit, der Körper, das Selbst, das Absolute) bringt sich positiv in Natur und Geist zum Ausdruck und ist zugleich die Negation dieser Vermittlung. Die absolute Idee, die den logischen Status des absoluten Geistes darstellt, ist also ihre eigene Aufhebung, die gesetzte Dialektik ihrer selbst oder auch die Unmittelbarkeit des Anfangs, in die alle Vermittlung zurückgeht.

Die andere Stimme III: Das Unmittelbare als Vermittlung

> Näher ist nun das *Dritte* das Unmittelbare, aber *durch Aufhebung der Vermittlung*, das Einfache durch *Aufheben des Unterschiedes* […], der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert und durch Aufheben dieser Realität [d. h. der Unmittelbarkeit und der Vermittlung] mit sich zusammengegangen [ist] und seine absolute Realität, seine *einfache* Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies *Resultat* ist daher die *Wahrheit*. Es *ist ebensosehr* Unmittelbarkeit ALS [Hervorhebung K. A.] Vermittlung [nach zwei Seiten zu lesen: es ist ebensosehr das eine wie das andere, aber auch: das Resultat ist *Unmittelbarkeit als Vermittlung; was also entscheidend ist, ist die Unmittelbarkeit als Vermittlung zu lesen und die Unmittelbarkeit als Träger der Vermittlung zu denken*] […]; das Dritte *ist* […] nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit […] [Hegel denkt hier Selbstbewegung]. – Wie das Anfangende das *Allgemeine*, so ist das Resultat das *Einzelne*, *Konkrete*, *Subjekt* […]. (WdL VI, 565f.)

Der entscheidende Gedanke besteht darin, dass nicht nur das Unvermittelte vermittelt ist, sondern auch umgekehrt die Vermittlungsbewegung sich hin zu einem Unmittelbaren aufhebt. Im Gang der Logik geht dies sogar so weit, dass auch das Unmittelbare als Vermittlung fungiert, weshalb die Logik nie einen reinen, von aller Unmittelbarkeit abstrahierbaren Algorith-

27 Hegel (1986[a]), 22 (Absatz 17 der Vorrede).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus darstellt. Letztlich vermittelt die Logik die einzelnen Kategorien durch einander, dabei ist aber immer zu berücksichtigen, dass sich in dieser Vermittlungsstruktur auch das Andere ihrer, also eine – allerdings nie unmittelbar zum Ausdruck zu bringende – Unmittelbarkeit manifestiert, die die radikale *Offenheit* des Systems Hegels zum Ausdruck bringt und sich als unberechenbares Ereignis, *als Ankunft und Zukunft des Logischen* manifestiert.

Das Freilassen des Begriffes

Die Stimme der Logik wird also von einer anderen Stimme der Unmittelbarkeit begleitet, die nicht als solche präsentierbar ist, sondern sozusagen aus ihrem Kommen heraus erklingt. Der Anfang ist ein vermittelter, der in seiner Vermittlung auf sein Anderes verweist. Hegel spricht von der reinen Idee als Befreiung, was nicht zuletzt die Befreiung zur Natur impliziert (deren Form ihrer Bestimmtheit nach schlechthin frei ist (WdL VI, 573)), die den Gesetzen der Logik niemals hundertprozentig folgt, sondern „verschoben" gegenüber jeder Positivierung und Identifizierung ist. Auch die Kunst kann (genau wie die Religion) als ein solches Freilassen des Begriffes, dessen Schlussform sich entschließt, verstanden werden.[28] Wenn Hegel meint, dass die Philosophie den höchsten Ausdruck des absoluten Geistes darstellt, dann zielt er auf die WdL selbst. Diese ist der performative Ausdruck des Freilassens, insofern ihr Inhalt „*die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*"[29].

Folgende Anmerkung ist in diesem Zusammenhang notwendig: Es geht Hegel nicht darum, die Kunst oder die Religion als zweitrangig herabzuwürdigen, vielmehr liegt der Vorrang der Philosophie genau in der WdL selbst, insofern diese die Darstellung Gottes enthält, allerdings vor jeder Positivierung in Gestalt der Natur oder eines endlichen Geistes und daher auch frei gegenüber jeder denotativen Sprache.

Hegels diesbezügliches Diktum scheint der Größenwahn eines Philosophen zu sein, der sich selbst Gott gleichsetzt. Man könnte aber dagegen

28 Vgl. in Bezug auf die Kunst besonders Menke (2022). Für die Religion vgl. Appel (2023).

29 WdL V, 44.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sagen, dass die eigentliche Pointe die ist, dass Religion, Kunst[30] und herkömmliche Philosophie nicht bescheiden genug sind und letztlich auch nicht unmittelbar genug, gerade auch dann, wenn sie auf die Unmittelbarkeit oder einen unmittelbaren Anfang zielen. Verbinden kann man diesen Gedanken mit einer eigenartigerweise selten gestellten Frage, nämlich derjenigen nach der Autorschaft der WdL. Denn entscheidend ist nicht nur, dass Hegel als Person und Philosoph völlig hinter die Bewegung der Dialektik zurücktritt, sondern auch, dass die Logik gar nicht mehr auf ein denotierbares Äußeres zielt, insofern sie in ihrem Fortgang auch die Entleerung aller vermittelnden Kategorien darstellt und sich darin selbst aufhebt. Ganz radikal gesprochen verweist die WdL auf sich selbst, aber eben nicht im Sinne einer Introspektion, sondern im Sinne reiner Performativität. Ihre höchste Freiheit und ihr reiner Gedanke besteht darin, dass sie „Nichts" mehr will und „Nichts" bezeichnet, sodass in ihr reines Sein und reines Nichts, Unmittelbarkeit und Vermittlung zusammenfallen. Dadurch werweist die Stimme ihres Inhalts auf jene andere Stimme, das ursprüngliche Wort Gottes[31], die sich in der Aufhebung jeder äußeren Vermittlung selbst und nur sich selbst spricht und in der sich gerade darin der unendliche Raum des Anderen, welches nicht mehr als Anderes aus ihrem Vermittlungsprozess ausgeschlossen werden kann, eröffnet.

10. Am Anfang – der Körper

Wie in der Monadologie von Leibniz steht der Körper in der Konzeption von Hegels Logik nicht für sich alleine. Er kann zunächst in der Verbundenheit mit den anderen Körpern als unendlicher Verweisungszusammenhang betrachtet werden. Allerdings ist damit noch nicht dem Moment des Singulären Genüge getan. In einem ersten Schritt bestimmte sich der Zusammenhang als mechanischer Prozess, in dem die einzelnen Körper sich äußerlich sind. In diesem Prozess zeigt sich aber ein nichtmechanischer, reflexiver Kern, der sich als Telos vermittelt. Das Sich-zum-Mittel-Machen, in dem dieses Telos besteht, bestimmte die lebendigen Körper, die Teil des generativen Lebensprozesses sind. In seiner Totalität erwies sich der

30 Hier müsste man heute untersuchen, ob nicht die moderne Kunst, die sich von der Repräsentation des Seienden verabschiedet hat, Hegels Intentionen sehr nahekommt. Vgl. dazu den Aufsatz: „Die Kunst als Form des Absoluten", der 2026 erscheinen wird.

31 Vgl. dazu die Ausführungen von Liebrucks (1974), 592.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbstreflexive, man könnte auch sagen: sprachliche Charakter dieses Lebensprozesses, der auf diese Weise in die Idee des Erkennens überging. Diese Selbstreflexivität, die *negative* Beziehung auf sich selbst ist, durchdringt den kosmischen Körper: Der Körper ist erkennend und erkannt, er erhält sich in seinem Sich-Geben in die Offenheit, er ist exponierte Gabe.[32] Am Ende der WdL spricht Hegel in seiner Reflexion über die dialektische Methode vom ursprünglichen Wort, das in seiner Äußerung unmittelbar verschwindet. In der PhdG ist das „Dieses", d. h. die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit, Anfang und Ende des Bewusstseins. Erst in der Selbstaufhebung der Reflexion, im absoluten Wissen, welches sich von sich selbst absolviert, findet eine neue Form der sinnlichen Gewissheit statt, die nicht mehr repräsentativ abbildet, sondern die Offenheit des Geschehens in seiner Entzogenheit und Negativität wahrnehmen kann. Das ursprüngliche Wort, welches sich in seinem Verschwinden gibt, kann als der (gebrochene) Körper Gottes (Christi) aufgefasst werden, welcher sich jeder Präsentierbarkeit entzieht. Die WdL versteht sich als der *Textkörper*, der auf dieses Geschehen verweist. Sie ist das Vermittelnde und Vermittelte der dialektischen Bewegung, d. h. der absoluten Methode, die jener Schluss ist, der sich in die niemals unmittelbar positivierbaren Körper der Natur und des Geistes (Institutionen, kulturelle Praktiken, Weltgeschichte, zuletzt Kunst, Religion/Kultus und Philosophie/Text) entschließt. Hegels Körper sind (selbst-)reflexive Körper, die auf ihre eigene Negativität und Offenheit füreinander verweisen. Die WdL als *ein* Text, in dem diese Körper zur Sprache kommen, versteht sich nicht als objekthafter Text zwischen Buchdeckeln, sondern als selbstreflexive Inszenierung der Totalität des Körpers, d. h. von dessen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Der in ihr zur Sprache gebrachte Vermittlungszusammenhang dieser Totalität hebt sich auf zur Unmittelbarkeit des Körpers, der jedem Denken und jedem Sein vorausliegt und *zukommt* und der der Anfang ist, in dem alle Anfänge der mechanischen, organischen und reflexiven Körper sich berühren.

32 Diese schöne Bestimmung des Körpers als Exponiertsein des Seins findet sich im Kapitel „Aushäutung, Exposition" von Nancy (2007), 32–34.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Appel, Kurt: Das Dieses ist ein Baum ist ein Baum. Der absolute Geist als freies Dasein der Wirklichkeit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in: Thomas Oehl/Arthur Kok (Hrsg.): Objektiver und absoluter Geist nach Hegel, Leiden 2018, S. 57–80.

Appel, Kurt: Hegels Schluss, in: Anne-Kathrin Fischbach/Stephan Tautz (Hrsg.): Zeiten wenden?! Konstellationen von Gottesreden nach der Postmoderne (Religion and Transformation in Contemporary European Society, Bd. 26), Paderborn 2023, S. 249–273.

Appel, Kurt: Hegel's Concept of the Cosmic Body and the Absolute. Reflections on the Written and Unwritten Body Based on the *Science of Logic*, in: Rebekka A. Klein/Calvin D. Ullrich (Hrsg.): The Unthinkable Body. Challenges of Embodiment in Religion, Politics and Ethics, Tübingen 2024, S. 195–220.

Appel, Kurt/Kuran, Daniel: „Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist." Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hrsg.): Liebe und Hass in Philosophie, Religion und Literatur (Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 50/2018), Wien 2019, S. 141–158.

Auinger, Thomas: Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie, Band 342), Würzburg 2003.

Auinger, Thomas: „Individuum est effabile". Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik (Hegel-Studien, Beiheft 72), Hamburg 2021.

Call, Noemi: Diese Begegnung. Das Problem der Immanenz bei Spinoza in der Auslegung Hegels, Masterarbeit, Universität Wien 2023.

Cassirer, Ernst: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Hamburg 1996 (Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 1), S. XV–CIII.

Comay, Rebecca/Ruda, Frank: The Dash. The Other Side of Absolute Knowing, Cambridge 2018.

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 1992.

Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, München 1993.

Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock. Aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt am Main 2006.

Finkelde, Dominik: Logiken der Inexistenz. Figurationen des Realen im Zeitalter der Immanenz, Wien 2019.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke III), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986[a].

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I–II (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke V–VI), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986[b].

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders.: Holzwege, 8. Aufl., Frankfurt am Main 2003, S. 1–74.

Hofer, Michael/Meiller, Christopher/Schelkshorn, Johann/Appel, Kurt (Hrsg.): Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagraphen (§§ 84–91) in Kants Kritik der Urteilskraft, Freiburg im Breisgau 2013.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Hamburg 2001.

Kuran, Daniel: Text und Erscheinung. Wie sich die Gottesfrage im Auffassen von Hegel und Derrida artikulieren könnte. Dissertation, Universität Wien 2021.

Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein 6. Der menschliche Begriff: Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Teil 3: Hegel, Wissenschaft der Logik, Der Begriff, Frankfurt am Main 1974.

Malabou, Catherine: The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic. Aus dem Französischen von Elisabeth During, London/New York 2005.

Menke, Christoph: Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel, Frankfurt am Main 1996.

Menke, Christoph: Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Berlin 2018.

Menke, Christoph: Setzen von Sein. Vom Zeichen zum Werk, in: Julia Christ/Axel Honneth (Hrsg.): Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017, Frankfurt am Main 2022, S. 443–464.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1974.

Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist, in: ders.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 275–317.

Nancy, Jean-Luc: Corpus, aus dem Französischen von Nils Hodyas und Timo Obergöker, 2. Aufl., Zürich/Berlin 2007.

Rosenhauer, Sarah: Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz, Leiden 2018.

Schmidt, Thomas: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart-Bad Canstatt 1997.

Schmidt, Thomas: Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext: Hegel-Tagung in Bad Homburg vor der Höhe (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung), gem. mit Thomas Hanke, Frankfurt am Main 2015.

Viehweg, Klaus: Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, Paderborn 2012.

Viehweg, Klaus: Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie, München 2019.

Žižek, Slavoj: Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus. Aus dem Englischen von Frank Born, Berlin 2016.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christliche Sozialethik und immanente Kritik

Christof Mandry

Abstract: Die christliche Sozialethik stellt sich die Aufgabe, gesellschaftliche Missstände kritisch zu analysieren. Der Zusammenhang von gesellschaftlicher Wirklichkeit und ethischer Kritik bildet dabei eine zentrale Herausforderung. Der Beitrag diskutiert, inwiefern das Konzept der immanenten Kritik – verstanden als Analyse von Widersprüchen innerhalb sozialer Praktiken – für die christliche Sozialethik fruchtbar gemacht werden kann. Dabei wird erörtert, wie normativer Gehalt aus gesellschaftlichen Strukturen selbst gewonnen werden kann, ohne sich von den Deutungen der Praxisteilnehmenden zu lösen oder bloß bestehende Überzeugungen zu reproduzieren. Ein Augenmerk liegt auf der „Option für die Armen" als religiös motivierter, epistemisch relevanter Perspektive sozialethischer Kritik. Abschließend wird reflektiert, inwieweit immanente Kritik aus der Kritischen Theorie Impulse für die Methodenreflexion christlicher Sozialethik gibt.

Keywords: Christliche Sozialethik, immanente Kritik, Gesellschaftskritik, Option für die Armen

Seit dem Ende des naturrechtlichen Paradigmas hat sich die katholische Gesellschaftslehre zu einer christlichen Sozialethik weiterentwickelt.[1] Die Auseinandersetzung mit verschiedenen sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gesellschafts- und Ethiktheorien hat dabei eine bedeutende Rolle gespielt.[2] In den aktuellen Methoden- und Konzeptionsdebatten der christlichen Sozialethik ist unter anderem die Frage nach dem Verständnis und dem Stellenwert von Kritik bzw. Gesellschaftskritik bedeutsam geworden.[3] Für die christliche Sozialethik wird bei dieser Diskussion die Problematik in den Blick genommen, wie in einer pluralistischen Gesellschaft eine normative, sozialethische Kritik an Gesellschaftszuständen vorgenommen werden kann, ohne als ein externer, rein theoretisch gewonnener, idealer Maßstab gewissermaßen von außen auferlegt zu werden. Denn dies, so die Befürchtung, würde letztlich bloß die neuscholastisch-naturrechtliche Denkform repristinieren. Wie ist eine Gesellschaftskritik möglich, die sich weder über die deutenden Perspektiven jener hinwegsetzt, die an den Gesellschaftszusammenhängen teilnehmen, noch die diese Deutungen einfachhin wiederholt oder sich ohne nachvollziehbare Begründung mit bestimmten einzelnen Deutungen der gesellschaftlichen Praxis in Einklang

1 Vgl. Hengsbach (2002).
2 Vgl. etwa Lesch/Bondolfi (1995) u. Emunds (2018).
3 Vgl. Becka et al. (2020).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzte? Für eine christliche Sozialethik kommt als zusätzliche Problematik hinzu, dass sie als theologisches Unternehmen in einem religiösen Motivationszusammenhang verwurzelt ist, der zwar keine gerechtigkeitstheoretischen materialen Vorgaben macht, aber das sozialethische Vorgehen mit einer „Option für die Armen" versieht. Die „Option für die Armen" ist zwar nicht epistemisch motiviert, sondern religiös, hat aber epistemische Konsequenzen, nämlich die Orientierung an konkreten Ungerechtigkeits- und Leidenserfahrungen von Menschen, die in gesellschaftlichen Zusammenhängen oder Praxen benachteiligt oder exkludiert sind. Die doppelte Problematik besteht folglich darin, Kritik an gesellschaftlichen Praktiken zu formulieren, die diese in bestimmter und begründeter Weise als ungerecht zu qualifizieren erlaubt, und dabei so vorzugehen, dass die Praxisdeutungen der Teilnehmenden nicht übergangen werden. Dabei sind in besonderer Weise individuelle Leidenserfahrungen zu berücksichtigen, und zwar gerade auch dann, wenn deren Artikulationen von der Benachteiligung insofern gezeichnet sind, dass sie nicht in Form von Geltungsansprüchen vorgebracht werden, sondern quer zum Sprachspiel gesellschaftlicher Konflikte und Aushandlungsdiskurse stehen.[4]

Im Folgenden werde ich überlegen, ob die jüngere Diskussion über *immanente Kritik* für die innere Konzeption und für das Vorgehen von christlicher Sozialethik hilfreich ist. Dazu werden das Anliegen und die grundlegende Vorgehensweise immanenter Kritik zunächst dargestellt und anschließend für die christliche Sozialethik diskutiert. Der Beitrag schließt mit einer kurzen Auswertung und offenen Fragen ab.

I.

Die gegenwärtig vertretenen Konzeptionen immanenter Kritik[5] sind im Einzelnen recht unterschiedlich, treffen sich aber in einem Kernverständnis, das Titus Stahl formuliert: „Immanente Kritik ist, kurz gesagt, eine Methode der Gesellschaftsanalyse, die normative Maßstäbe entwickelt, die sie der gesellschaftlichen Realität selbst entnimmt, und die unter Verwendung dieser Maßstäbe, eine, unter Umständen auch radikale, Kritik dieser Realität vorlegt."[6] Mit *Immanenz* ist also gemeint, dass die Kriterien der Kritik in

4 Vgl. Winkler/Möhring-Hesse (2018).
5 Vgl. Stahl (2013), Romero (2014) u. Jaeggi (2020).
6 Stahl (2014), 32.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

näher zu bestimmender Weise in den gesellschaftlichen Praktiken enthalten sind, an denen Kritik geübt wird, und dass die Kritik aus einer Position der Teilnahme und nicht aus einer distanzierten Beobachtungsposition erfolgt. Weitere vier Elemente immanenter Kritik stellt Rahel Jaeggi dar. Sie hängen damit zusammen, dass immanente Kritik „theoriegeleitet“[7] ist, insofern sie die immanenten Maßstäbe durch Analyse gewinnt, im Unterschied etwa zu einer Rekonstruktion der moralischen Überzeugungen, mit denen die Teilnehmenden an den Praktiken investiert sind, oder den Werten, die mit den Institutionen verbunden sind, die die Praktiken strukturieren. Immanente Kritik ist Jaeggi zufolge erstens „objektive Kritik“,[8] insofern sie nicht kritisch aufgrund der kritischen Intention des Kritikers oder der Kritikerin ist, sondern aufgrund der Kritikwürdigkeit des sozialen Gegenstandes, den die Kritik analysiert. Sie nimmt nämlich die „wirklichkeitsimmanenten Konflikte[] und Widersprüche[]“[9] in den Blick, die bestimmte Praktiken als krisenhaft kennzeichnen. Weil und insofern Praktiken Krisenphänomene zeigen, können sie kritisiert werden, nämlich indem die in ihnen selbst liegenden „Defizite oder gar Widersprüche“[10] nachvollzogen werden. Theoretische Analyse und Kritik hängen, zweitens, eng zusammen. Im Unterschied zu einem zweischrittigen Vorgehen, das eine wertungsneutrale sozialwissenschaftliche Analyse mit einer unabhängig davon gewonnenen ethischen Bewertung kombiniert, ist bei immanenter Kritik das Herausarbeiten der inhärenten Widersprüche bereits Bestandteil der Kritik. Damit geht einher, dass immanente Kritik, drittens, transformativ ist: Die Kritik erschöpft sich nicht im Beschreiben der defekten Gesellschaftsformationen, sondern treibt durch das Offenlegen der Widersprüche die Veränderung hin zu etwas Neuem voran. Viertens ist immanente Kritik kein statisches Verhältnis zwischen einem Maßstab der Kritik und dem kritisierten Sachverhalt, sondern hat „dynamischen Charakter“[11] und wird „im Vollzug“[12] getätigt. Damit ist gemeint, dass immanente Kritik sowohl die der gesellschaftlichen Praxis entnommenen Kriterien als auch diese Praxis selbst verändert und folglich keine unabhängige Rechtfertigung des Maßstabs der Kritik vorgesehen ist.

7 Jaeggi (2020), 278.
8 Ebd., 279.
9 Ebd.
10 Ebd.
11 Ebd., 281.
12 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielmehr hat dieser sich „im Verlauf der Kritik selbst zu rechtfertigen“[13], d. h. mit der Transformation wird auch die Legitimation der Kritik erreicht.

Immanente Kritik, soviel wird bislang deutlich, analysiert strukturelle Probleme von Gesellschaften, die sie an deren Krisenhaftigkeit erkennt, und übt grundlegende Gesellschaftskritik, die den Übergang zu neuen Gesellschaftsformationen initiiert, da der Kritik nicht durch Reformen bestehender Institutionen beizukommen ist. Die bisher kennengelernten Charakteristika immanenter Kritik werfen freilich verschiedene Fragen auf, etwa hinsichtlich der Art und Weise, wie die normativen Kriterien der Kritik in sozialen Praktiken „enthalten“ sind, mittels welcher Theorieoperationen sie herausgearbeitet werden und wie dadurch ein transformatives Potenzial freigesetzt wird.

II.

Zur Bestimmung des eigenen Profils grenzen sich die Theoretiker:innen der immanenten Kritik von anderen Arten der Kritik ab, die sie „intern“ und „extern“[14] nennen. Dabei greifen sie auf Unterscheidungen zurück, die Michael Walzer eingeführt hat,[15] dieser freilich mit der Absicht, den Vorzug einer interpretativen, „internen“ Gesellschaftskritik zu erweisen. Um ein vorläufiges Verständnis zu gewinnen, wie immanente Kritik sich zur Sozialethik verhalten könnte, wird zunächst auf diese Abgrenzung von externer und interner Kritik eingegangen, ehe die genannten konzeptionellen Fragen wieder aufgegriffen werden.

Hinter externer und interner Kritik sind unschwer Theoriemodelle zu entdecken, die auch in der Sozialethik diskutiert und rezipiert wurden bzw. werden. Beide, externe und interne Kritik, greifen aus Sicht immanenter Kritik zu kurz und können nicht den Umfang und die kritische Reichweite erreichen, die immanente Kritik auszeichnet. Als *extern* wird eine normative Kritik bezeichnet, die die kritische Bemessungsnorm außerhalb konkreter Zusammenhänge gewinnt und sie in einem zweiten Schritt auf Praxiszusammenhänge *anwendet*. Gemeint sind vor allem universalistische Moraltheorien, die beanspruchen, allgemeine normative Grundsätze unabhängig von vorhandenen weltanschaulichen oder kulturellen „dichten“ Vor-

13 Ebd.
14 Vgl. z. B. Jaeggi (2020), 261; Stahl (2014), 34–36.
15 Vgl. Walzer (1990).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellungen zu konstruieren und zu begründen. Ihre Geltung stützen sie auf rationale Überlegungen, die nicht aus gesellschaftlichen Praktiken entnommen oder aus den normativen Überzeugungen von Gesellschaftsmitgliedern gewonnen sind.[16] Diese Charakterisierung betrifft etwa transzendentale, universalistisch-anthropologische oder kontraktualistische Modelle, die normative Prinzipien und Normensysteme begründen und in einem zweiten Schritt auf konkrete Gesellschaften oder Praxisformationen übertragen. Auch das neuscholastisch-naturrechtliche Sozialethik-Modell wäre dazuzurechnen. Als *extern* wird diese Kritik bezeichnet, weil sie von einem normativen Standpunkt *außerhalb* der kritisierten Gesellschaft formuliert wird. Aus der Perspektive immanenter Kritik ist diese externe Positionierung freilich nachteilig. Der normative Anspruch sei den Praxiskontexten gegenüber fremd und müsse seine Passung, also seine Wirksamkeit, Kritik an den konkreten Praktiken zu üben, erst erweisen. Außerdem sei er tendenziell paternalistisch, da er gegenüber den Praxisteilnehmenden mit einem Anspruch höherer Einsicht bzw. Rationalität auftrete.[17] Allerdings sieht Stahl es als zweifelhaft an, ob es überhaupt normative Theorien gibt, die sich in diesem Sinn als *externe* Gesellschaftskritik verstehen.[18] Schließlich werden diese theoretischen Anstrengungen in der Erwartung unternommen, dass sie von sozialen Akteur:innen verstanden werden können, dass diese also eine Verbindung zwischen den normativen Grundsätzen und Normen und ihrem eigenen praktischen (und damit ebenfalls normativ strukturierten) Agieren herstellen können. Manche *externen* Modelle sind explizit so angelegt, dass sie als rationale Reinigung und Systematisierung von Handlungsantrieben abstrakter Akteure und Akteurspositionen entworfen werden und ihre kritische Funktion auf der Voraussetzung errichtet ist, dass reale Akteure sich in diesen Abstraktionen reflektiert sehen können. Nicht zuletzt deshalb, weil die Fähigkeit, sich als abstrakte Anspruchs-, Interessen- und Rechtsposition zu sehen, zu den Voraussetzungen gehört, die in vielen praktischen Handlungszusammenhängen moderner Gesellschaften impliziert sind. Aus sozialethischer Perspektive ist jedoch zuzustimmen, dass der Zusammenhang zwischen normativer Theorie bzw. dem Begrün-

16 Vgl. Stahl (2013), 27.
17 Vgl. Jaeggi (2020), 261f.
18 Vgl. Stahl (2013), 27–30.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dungsdiskurs und dem Anwendungsdiskurs von Kritik eine eigenständige interpretative Herausforderung darstellt.[19]

Für die Vertreter:innen immanenter Kritik ist die Abgrenzung von *interner* Kritik von größerer Bedeutung, teilt diese mit immanenter Kritik doch auf den ersten Blick den Ausgang von Normen, die bereits Bestandteil der zu kritisierenden Praktiken sind. Interne Kritik – für die exemplarisch auf Walzer verwiesen wird[20] – gehe davon aus, dass „bestimmte Normen und Ideale zwar zum Selbstverständnis einer bestimmten Gemeinschaft gehören, *de facto* in dieser aber nicht verwirklicht werden"[21] bzw. dass sie sich „*ausschließlich* auf die *explizit anerkannten normativen Maßstäbe* einer Gemeinschaft, Praxis oder einer Menge von Personen bezieht und diese für ihr Projekt voraussetzt"[22]. Interne Kritik bestehe im Wesentlichen darin, die Differenz zwischen den „eigentlich" akzeptierten Normen und Idealen und der sozialen Wirklichkeit bzw. der tatsächlichen Praxis aufzuweisen und eine Konsistenz zwischen Überzeugung und Handeln einzufordern.[23] Die normativ indizierte Transformation der Praxis besteht in einer (erneuerten) Übereinstimmung zwischen Norm und Praxis. Die Vorgehensweise der Kritik ist Interpretation, insofern sowohl der Gehalt der Norm als auch der normative Gehalt der in Frage stehenden Praxis aufgezeigt und beide ins Verhältnis der Differenz gesetzt werden. Die mit dem Vorgehen interner Kritik verbundenen Vorteile sind jedoch aus Sicht der immanenten Kritik nur vordergründig: Das Appellieren interner Kritik an die geteilten Überzeugungen sei tendenziell konventionell, der Verzicht auf explizite Legitimation der internen Normen sei bei näherem Hinsehen nicht aufrechtzuerhalten und schließlich könne in pluralistischen Gesellschaften ein interner von einem externen normativen Standpunkt kaum abgegrenzt werden.[24] Diese Einwände gegen interne Kritik sind aufschlussreich, weil sie die

19 Die Frage der Vermittlung zwischen (nicht nur, aber vor allem: diskursethischen) Begründungsdiskursen der Ethik und der ethischen Bewertung von spezifischen Praktiken, Techniken und Gesellschaftsbereichen wird als grundlegendes methodisches bzw. metaethisches Problem der sog. angewandten oder Bereichsethiken diskutiert (vgl. etwa Kuhlmann (1996); Nida-Rümelin (1996); Werner (2003)).

20 Vgl. Walzer (1994).

21 Jaeggi (2020), 263.

22 Stahl (2013), 30.

23 Jaeggi (2020), 269.

24 Vgl. Jaeggi (2020), 268–275. Stahl unterscheidet, anders als Jaeggi, innerhalb immanenter Kritik zwei Richtungen, eine hermeneutische und eine praxisbasierte, und rechnet bestimmte Vorgehensweisen, die Jaeggi als „interne Kritik" bezeichnet, zur interpretatorischen immanenten Kritik (vgl. Stahl (2014), 39–44). Auf diese Differen-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frage aufwerfen, inwiefern immanente Kritik ihnen entgeht bzw. ob sie im Bereich von sozialethischer bzw. von Sozialkritik schlechthin vermeidbar oder lösbar sind. Die erste Überlegung überzeugt zunächst: Eine interne Sozialkritik, die sich auf dem Boden der geteilten Normen und Ideale einer Gemeinschaft situiert, hat zwar einerseits den Vorteil, direkt bei der defizienten Normrealisierung anzusetzen und keinen aufwendigen abstrakten Begründungs- und Anwendungsdiskurs führen zu müssen. Andererseits ist sie jedoch auf die Grenzen der geteilten Normen und Ideale festgelegt, sie kann kaum diese selbst, sondern nur ungenügende Praktiken oder defiziente Interpretationen derselben kritisieren. Eine Kritik, die argumentierte, der gesamte Norm- und Idealkomplex einer Gesellschaft sei normativ ungenügend, setzt hingegen wieder ein externes Kriterium voraus. In diesem Sinne ist interne Kritik konventionell – vollständig neue Normenkomplexe kann sie nicht hervorbringen. Nimmt man den nächsten Einwand hinzu, stellt sich dies jedoch schon nicht mehr so eindeutig dar. Jaeggi weist zutreffend darauf hin, dass sowohl der Widerspruch zwischen Normen und Praxis als auch der Normenbestand einer Gemeinschaft sich nicht von selbst verstehen, sondern interpretationsbedürftig sind.[25] Interne Kritik kann daher nur in seltenen Fällen an normativ Evidentes appellieren, das „eigentlich" oder „ursprünglich" von den Praxisteilnehmenden akzeptiert sei, vielmehr wird interne Kritik es erfordern, mit Gründen aufzuzeigen, dass eine bestimmte Interpretation der Normen und Ideale von diesen tatsächlich gedeckt ist, dass sie konkurrierenden Interpretationen überlegen bzw. vorzuziehen ist und dass sie schließlich bestimmte Praxisänderungen zur Herstellung neuer Kongruenz erfordert. Das gilt umso mehr, als viele soziale Formationen komplex sind und in ihnen eine „Vielfalt sich überlappender Normen"[26] präsent ist, zwischen denen es einen Konflikt der Interpretationen geben kann. Damit muss man sich interne Kritik komplexer vorstellen, als es auch einige ihrer Verfechter darstellen; der Sinnüberschuss von normativen und Wertkomplexen und die interne Pluralität von Überlieferungen und von kollektiven Überzeugungen fordern zur Interpretation heraus. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass ein unendlicher Interpretationsstreit die Folge wäre und niemals Orientierung erreicht würde. Vielmehr sind zwar immer mehrere Interpretationen von Praxisorientierungen möglich, aber

zen gehe ich nicht weiter ein, komme aber unten auf die Notwendigkeit der Hermeneutik zurück.

25 Vgl. Jaeggi (2020), 269–274.

26 Jaeggi (2020), 271.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht beliebig viele und zwischen den verschiedenen Interpretationen können bessere von weniger guten mit Gründen unterschieden werden. Für die von Jaeggi (allerdings kritisch) geäußerten Zweifel an einer vollständigen Trennung zwischen externer und interner Kritik[27] spricht die Überlegung, dass „besser interpretieren" ab einem bestimmten Punkt einen Übergang zu „mehr begründen" einschließt.[28] Die Interpretation der normativen Überzeugungen und die systematische Konstruktion normativer Konsistenzen schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander, wie es nicht zuletzt Rawls mit seinem „Überlegungsgleichgewicht" verdeutlicht hat.

III.

Halten wir einige Punkte fest, die hinsichtlich immanenter Kritik deutlich geworden sind. Sie kritisiert soziale Praktiken, indem sie mit den normativen Grundsätzen operiert, die den kritisierten Praktiken konstitutiv immanent sind. Die Art ihres Enthaltenseins geht dabei über die Selbstverständnisse und Überzeugungen der Praxisteilnehmenden hinaus[29] und bildet normative Strukturen der Praxis selbst. Diese immanenten Normen sind in der sozialen Realität selbst angelegt, wo sie von immanenter Kritik theoretisch freigelegt werden. Immanente Kritik beabsichtigt darin kritisch zu sein, dass die Widersprüche sozialer Praxis durchsichtig gemacht werden, die auf der Widersprüchlichkeit der immanenten Normen beruhen. Im Unterschied zur internen Kritik basiert ihre Kritik nicht auf dem Widerspruch zwischen dem Gehalt einer Norm und ihrer Nichtbefolgung in der sozialen Wirklichkeit, sondern auf dem objektiven Widerspruch innerhalb der Praxis, für deren Bestehen dieser Widerspruch konstitutiv ist.[30] Das Aufdecken des Widerspruchs ist zugleich die Kritik – also nicht nur ihre sozialanalytische Ausgangsbasis – und entfaltet ein transformatorisches Potenzial zum Übergang in eine erneuerte Praxis, die die kritisierte Widersprüchlichkeit *aufhebt*. Die Transformation hebt dabei beides auf, die kritisierte Praxis und die ihr innewohnende Normativität, sodass mit der neuen Praxis auch neue Normen in Geltung sind. Eine ethische Begründung, worauf eine sozialethische Perspektive habituell fokussiert ist, ist daher weder nötig noch

27 Vgl. ebd., 274f.
28 Vgl. Ricœur (1986), 151–159.
29 Vgl. Stahl (2013), 39–41.
30 Vgl. Jaeggi (2021), 287.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglich: Sie ist nicht möglich, da sie immanenter Kritik zufolge entweder *extern* auf unabhängig begründete Normen zurückgreifen oder *intern* als Explikation der normativen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder vorgehen müsste. Beides erfüllt nach Vorstellung immanenter Kritiker:innen nicht die an Gesellschaftskritik zu richtenden Ansprüche. Eine ethische Begründung der von immanenter Kritik angestoßenen Transformation ist jedoch auch nicht nötig, da das Aufdecken der Widersprüchlichkeit offenbar als bereits hinreichend evident für die Kritikwürdigkeit angesehen wird und vor allem, weil die Erneuerung auch die normativen Standpunkte betrifft, von denen aus eine Legitimation vorgenommen würde. Die erneuerte Praxis ist als Überwindung von Widersprüchen selbstlegitimierend.[31] Jaeggi sieht die Transformation als einen „Problemlösungsprozess",[32] bei dem die sozialen Probleme, die sich der immanenten Widersprüchlichkeit von Norm und Praxis verdanken, „gelöst" werden,[33] und sich ein neues „Passungsverhältnis" von Norm und Praxis ergibt.[34]

IV.

Aus sozialethischer Perspektive stellt der Anspruch immanenter Kritik, um die grundsätzliche Strittigkeit der Interpretationen sozialer Praktiken und um das Erfordernis von ethischen Begründungsdiskursen herumzukommen, eine zentrale Herausforderung dar. Anregend ist zudem das Anliegen immanenter Kritik, normative Kritik an den internen Logiken sozialer Praktiken selbst festzumachen, indem an konstitutive Spannungen innerhalb der Praktiken angeknüpft wird. Für ein sozialethisches Aufgreifen immanenter Kritik liegt daher viel Gewicht auf den drei zusammenhängenden Fragen, die bereits oben aufgeworfen wurden und auf die nun zurückzukommen ist: In welcher Weise sind, erstens, Normen in sozialen Praktiken enthalten und wie werden sie dort auf eine Weise identifiziert, die sich von interner Kritik grundlegend unterscheidet? Wie genau muss man sich, zweitens, das transformative Potenzial immanenter Kritik vorstellen, wenn es offenbar nicht über die diskursiv angestoßene, vernünftig gerechtfertigte Veränderung der normativen Überzeugungen von Gesellschaftsmitgliedern, die ihre Praxis entsprechend ausrichten, gedacht wird? Wie geht,

31 Vgl. ebd., 291f.
32 Ebd., 290.
33 Vgl. ebd., 291f.
34 Ebd., 292.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drittens, das Kritisieren von immanenten Widersprüchen genau vor sich, sodass es ohne den Rekurs auf Normen auskommt, deren Geltung auch unabhängig von den konkreten Praktiken – entweder extern oder intern – zu erweisen wäre?

Hinsichtlich der ersten Frage nach der Art und Weise, wie soziale Normen in Praktiken *enthalten* sind, sind sich Vertreter:innen immanenter Kritik einig, dass diese nicht hermeneutisch aus den Traditionen und historisch-kulturellen Einsichten einer Gesellschaft zu gewinnen wären oder empirisch durch Untersuchung der Einstellungen von Gesellschaftsmitgliedern. Sie müssen vielmehr in einer theoretisch anspruchsvollen Analyse gewonnen werden, für die sich immanente Kritiker:innen auf unterschiedliche Theorielinien der Hegel-Marx-Tradition und der Kritischen Theorie stützen. Dabei verfolgen sie unterschiedliche Ansätze, wie hier nur an Stahl und Jaeggi illustriert werden kann. Stahl bezieht sich zunächst auf Habermas und Honneth, die beide normativ gehaltvolle Konzeptionen dazu vorgelegt haben, wie Normen in Praktiken enthalten sind: Bei Habermas sind es die Normen der Kommunikationspraxis, bei Honneth die Anerkennungsregeln von kooperativen Interaktionspraktiken. Bei beiden bleibe jedoch unklar, ob es sich bei der Kommunikation bzw. Kooperation um bereits normativ ausgezeichnete Praktiken handelt und somit das Spektrum der Praktiken, die Gegenstand immanenter Kritik werden können, vorab unzulässig eingeschränkt werde, sowie ob mittels der Normativität von Kommunikations- bzw. kooperativer Interaktionspraxis die lebensweltlichen Praktiken bereits hinreichend analysiert seien.[35] Diese Problematiken versucht Stahl zu vermeiden, indem er die Immanenz von Normen in Praktiken als Regelbefolgung auffasst. Das Befolgen sozialer Praxisregeln kann weder auf die Normüberzeugungen der Praxisteilnehmenden beschränkt werden (die diese Überzeugungen ja nicht notwendig befolgen) noch auf die deskriptive Beschreibung davon, welche Normen de facto auch befolgt werden. Weil beide Aspekte den Anspruch nicht konzipieren können, dass eine praxiskonstitutive Regel befolgt werden *soll*, müsse jede Praxis immanente Normen enthalten, damit praktische Regeln und soziale Praxis überhaupt gegeben sein können.[36] Immanente Normen werden von Stahl folglich als soziale Normen verstanden, eine spezielle Differenzierung moralischer Normen nimmt er nicht vor. Die derart aufgefasste Immanenz von Normen führt Stahl nun pragmatistisch fort: Der Verweis

35 Vgl. Stahl (2014), 42f.
36 Vgl. ebd., 44–46.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf praxisinhärente Normen dient Praxisteilnehmenden dazu, Praktiken zu erklären sowie unter Praxisteilnehmenden das Befolgen oder Verletzen von Normen zu bewerten. Praxisteilnehmende würden sich nämlich wechselseitig eine „Standardautorität" zuschreiben,[37] die sie dazu berechtigt, gegenseitig Verhaltensrechtfertigungen zu fordern sowie Verhaltensweisen zu rechtfertigen, indem auf die immanente Norm oder auf „höherstufige Normen" verwiesen wird.[38] Normative Praktiken könne es nur geben, schließt Stahl, wenn „Normen in der Form der *wechselseitigen Bereitschaft zur Akzeptanz von regelbezogenen sozialen Handlungen* institutionalisiert sind"[39] – was er letztlich als „Anerkennung"[40] charakterisiert. Wie kann ausgehend von solcherart immanenten Normen jedoch immanente Kritik geübt werden, scheint damit doch nur erklärt zu sein, dass Akteure in Praktiken normative Regeln befolgen, auch wenn diese ihnen nicht bewusst oder explizit sein müssen. Stahl zufolge ist auch keine moralische Norm erforderlich, die etwa fordern würde, dass eine Kongruenz zwischen faktischer Regelbefolgung und den subjektiv akzeptierten Regeln hergestellt werde; es sei ausreichend, dass Personen zum Handeln im Normalfall keine weiteren Normen benötigen als jene, die sie bereits befolgten. Die Kritik setze hingegen daran an, dass die durch explizite Akzeptanz „zugänglich gemachten"[41] Handlungsgründe nicht in jedem Fall „konklusiv"[42] seien; sie könnten vielmehr durch „konkurrierende[] Gründe",[43] die ein anderer Akteur vorbringt, dem als Mitakteur „Standardautorität"[44] zugeschrieben wird, in Frage gestellt werden. Dass wir uns, so Stahl, „in unseren Praktiken mittels wechselseitiger Anerkennung auf eine Norm festgelegt haben", gebe nur „in Abwesenheit konkurrierender Gründe einen konklusiven Grund, nach diesen Normen zu handeln".[45] Er fährt fort: „Wenn jedoch jemand etwa übergeordnete moralische Gründe vorbringen kann, die dagegen sprechen, etwa immanente rassistische Normen zu verwirklichen, verliert die Tatsache der praktischen Immanenz ihre gründegebende Kraft."[46] Nun

37 Ebd., 48.
38 Ebd., 49.
39 Ebd., 49.
40 Ebd.
41 Ebd., 50.
42 Ebd.
43 Ebd.
44 Ebd., 49.
45 Ebd., 50.
46 Ebd., 50f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fragt sich, was damit gewonnen ist, hat Stahl doch offenbar so etwas wie ein „Recht auf Rechtfertigung“[47] begründet, das Praxisteilnehmende aneinander haben. Die Rechtfertigung wird dann offenbar mit „moralischen Gründen“[48] geleistet, die über- oder untergeordneten Ranges sein können, also unterschiedliche normative bzw. argumentative Kraft haben, jedoch nicht identisch mit immanenten sozial vorhandenen Gründen sind, die ja – im Beispiel: rassistische Normen – kritisiert werden. Es liegt der Einwand nahe, dass zwar nicht in Bezug auf alle Praktiken, aber doch für viele signifikante soziale Praktiken konkurrierende moralische Gründe im Umlauf sind, sofern sie nämlich umstritten sind. Wie aber kann zwischen guten und weniger guten moralischen Gründen, zwischen begründeten und unbegründeten moralischen Forderungen unterschieden werden? Hier scheint so etwas wie die Notwendigkeit von Begründungsgängen eingeführt zu werden, deren Verbindung zu den immanenten Normen unklar bleibt. Ob Stahl hier externe Kritik als inhärentes Moment von immanenter Kritik, d. h. als Funktion immanenter Kritik einführt? Auch ein von ihm angeführtes Beispiel lässt das offen: Stahl weist anhand der US-amerikanischen Auseinandersetzungen von 2009 über einen allgemeinen obligatorischen Krankenversicherungsschutz („Obamacare“) auf die konkurrierenden Normüberzeugungen hin, die damals den politischen Streit markierten: wechselseitige Solidarität oder autonome Wahlfreiheit. Die diskursive Tatsache, dass diese Normen von Befürworter:innen und Gegner:innen der Krankenversicherungspflicht gegeneinander in Stellung gebracht wurden, sieht er als Beleg, dass es sich nicht um bloße „Ideen“, sondern um „unterschiedliche *Interpretationen* der Bedeutung demokratischer Staatsbürgerschaft in marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften“ handelt.[49] Immanente Kritik könne zwar den Streit zwischen den Positionen nicht entscheiden, erbringe aber die gesellschaftstheoretische Einsicht, dass „die immanenten Normen marktwirtschaftlich verfasster Demokratien tenden-

47 Forst (2022).

48 Vgl. Stahl (2014), 50.

49 Stahl (2014), 52f. Abgesehen davon, dass bei der knappen Behandlung des Beispiels unklar bleibt, ob es um die Normen der Praxis „politische Auseinandersetzung“ oder um die der Praxis „Krankenversicherung“ geht, stellt sich natürlich die Frage, ob eine sozialwissenschaftliche Analyse nicht noch weitere und vielleicht auch komplexere Normengeflechte und -konflikte als die Dualität von Solidarität und Freiheit zutage fördern könnte als jene, die im Vordergrund der politischen Mobilisierung stehen. Nach der ausführlichen Herleitung, wie die Immanenz von Normen auszufassen ist, erscheint die Analysemethodik für reale gesellschaftliche Konfliktlagen wenig konturiert. Vgl. dazu eingehender Procyshyn (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ziell einen bestimmten Konflikt generieren, den zu verstehen eine wesentliche Voraussetzung für Gesellschaftskritik“[50] sei. Damit schraubt Stahl den Anspruch immanenter Kritik nicht nur erheblich zurück – schließlich ist hier nur noch von Konflikten die Rede, die „tendenziell“ auftreten, nicht aber als notwendig oder konstitutiv zu qualifizieren sind. Die immanente Kritik endet auch aporetisch bzw. positionell. Immanente Kritik ziele nämlich nicht darauf, zu erkennen, für welche der analysierten Normen die Kritik einzutreten habe, denn immanente Kritik diene „nicht primär dazu, die richtigen Normen zu *finden*, sondern *nachzuweisen*, dass bestimmte, von den Kritikerinnen und Kritikern akzeptierte Normen eine Basis in der sozialen Realität haben“[51]. Aporetisch ist dieses Ergebnis aus sozialethischer Perspektive, weil nur ein normativer Konflikt konstatiert wird, aber keine Gründe dafür gewonnen werden, in welche Richtung er legitimer Weise aufzulösen wäre. Es ist zudem positionell, weil immanente Kritik nach Stahls Auffassung den Nachweis erbringt, dass jene normative Position, der die Kritiker:innen zuneigen, irgendeine Basis in der sozialen Realität hat, also nicht völlig *extern* ist. Doch ist damit mehr gewonnen als eine Selbstvergewisserung der Kritikposition von der Art, die die Gegenpositionen ebenfalls für sich reklamieren können?

Rahel Jaeggis Konzeption versteht die Immanenz von Normen als die inhärente Logik von sozialen Praktiken, insofern sie Lösungen sozialer Problemstellungen darstellen. Das Enthaltensein von Normen in Praktiken wird damit historisch dynamisiert und als vernünftige Struktur beschrieben: Praktiken mit ihrer immanenten Normstruktur sind gleichermaßen funktional und geltend, soweit sie dem historisch erreichten Problemlösungsstand eines sozialen Verhältnisses entsprechen. Jaeggi nennt das „seinem Begriff entsprechen“.[52] Defizite einer sozialen Praxis bedeuten folglich umgekehrt, dass sie „ihrem Begriff nicht entsprechen“[53]: „Eine ethische Lebensform, die ihrem Begriff nicht entspricht, erfüllt ihre ethisch verfasste Funktion nicht so, wie diese sich vor dem Hintergrund einer spezifischen Problemlösungsgeschichte herausgebildet hat.“[54] Das Nichtentsprechen ist Jaeggi zufolge keine bloße Dysfunktionalität oder gar das Nicht-mehr-Bestehen einer sozialen Praxis, sondern ihr funktional-normatives Schei-

50 Stahl (2014), 53.
51 Ebd., 54.
52 Vgl. Jaeggi (2020), 182–196.
53 Ebd., 186.
54 Jaeggi (2020), 195.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tern. Die Praxis leistet nicht, was sie ihrem normativen Anspruch nach leisten sollte, wobei der normative Anspruch nicht extern formuliert, sondern immanent ist. Die immanente Norm strukturiert in konstitutiver Weise die Praxis und sichert deren Funktionieren, gleichzeitig hat sie einen normativen Anspruch, der in ihrem Problemlösungscharakter besteht. Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern soziale Praktiken Probleme lösen und wann genau ein solches soziales Problem *gelöst* ist. Das Kriterium, anhand dessen „gelöst" oder „nicht gelöst" – also: entspricht seinem Begriff oder entspricht ihm nicht (mehr) – konstatiert wird, kann der Idee immanenter Kritik nach nicht *extern* sein, sondern muss sich aus der internen Praxislogik ergeben. Hegel und Marx folgend konzipiert Jaeggi die „Problemlösung"[55] als „Austarieren"[56] der internen Normkonflikte von Praktiken. Entsprechend bestehen die Probleme, die sozial zu lösen sind, ihrer Struktur nach im Widerstreit unterschiedlicher normativer Ansprüche, die nicht mittels des Zurückweisens eines oder mehrerer diese Ansprüche entschieden wird, sondern indem sie in ein neuartiges Verhältnis gesetzt werden.[57] Jaeggi verdeutlicht dies, indem sie Hegels Theorie der Kleinfamilie und der bürgerlichen Ehe und deren Veränderungen bis in unsere Gegenwart aufarbeitet.[58] Hegel versteht die Familie (bzw. die Ehe) als sittliches Verhältnis und setzt sie damit von einem traditionellen Verständnis als blutsverwandtschaftlich-patriarchales Verhältnis ab. Sittlich ist die Ehe, indem sie der Verbindung ihrer Mitglieder deren Autonomie zugrunde legt. Die Problemstellung besteht nun darin, die Freiwilligkeit der Verbindung und deren Selbstständigkeit gegenüber den Herkunftsfamilien (d. h. auch: ihre Beständigkeit) zum Ausgleich zu bringen. Dazu setzt Hegel sein sittliches Eheverständnis von zwei konkurrierenden Verständnissen ab, die die Freiheits- und Verbindlichkeitslogik der Ehe ihm zufolge missverstehen. Das eine, das romantische Liebesverständnis, gründet die Ehe-Verbindung der Liebenden auf deren Gefühl und setzt sie damit der Unbeständigkeit gefühlsmäßigen Wandels aus.[59] Der Unterschied besteht im Verständnis der Liebe, die Hegel als „Bewusstsein meiner Einheit mit einem anderen",[60] also als Anerkennung auffasst, während die romantische Auffassung mit der Basis in Leidenschaft und Gefühl sich eine Unbeständigkeit des Liebesverhältnisse einhandelt

55 Vgl. ebd., 200–216.
56 Vgl., ebd., 221; 225.
57 Vgl. ebd., 198f.
58 Vgl. ebd., 216–234.
59 Vgl. ebd., 218–220.
60 Ebd., 221, mit Bezug auf Hegels Rechtsphilosophie, § 158, Zusatz.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und somit die Potenziale der Liebe als Verwirklichungsgestalt gemeinsam gelebter Freiheit verpasst.[61] Die andere, die Ehe als Vertragsverhältnis auffasst, missversteht die eheliche Verbindung als instrumentelles Verhältnis, das die Partner zum wechselseitigen Vorteil eingehen, und übersieht, dass es um ein spezielles Liebesverhältnis geht, „in dem man im und durch den anderen frei wird"[62]. Hegels Ehe- und Familienkonzept löst Jaeggi zufolge zwei Probleme: Die Positionierung zwischen „Natur und Sittlichkeit"[63] wird nicht zugunsten einer der beiden Seiten aufgelöst, sondern die „naturhafte" Bedürfnisseite wird zur sittlichen Seite ins Verhältnis gesetzt,[64] d. h. ihr wird eine sittliche Form gegeben. Das andere Problem wird gelöst, indem Freiheit und Abhängigkeit bzw. Bindung ebenfalls ins Verhältnis der sittlichen Lebensform gesetzt werden. Beide Aspekte der Lösung seien nicht nur den alternativen Ehe- und Familienformen theoretisch überlegen, wobei die Überlegenheit an der Form des aufhebenden Bewahrens der Gegensätze festgemacht wird, sondern auch praktisch überlegen, insofern sie eine passende Antwort auf „praktische Hemmnisse und Krisen" darstellten.[65] Dem Grundsatz nach, so Jaeggi, lässt sich mit Hegels Problemlösung auch die Weiterentwicklung von Ehe und Familie bis zu aktuellen Patchwork- und Mehrpersonenkonstellationen normativ verstehen. Unklar bleibt jedoch, auf welcher Ebene praktische Probleme in wessen Augen *gelöst* werden. Jaeggi scheint es vor allem um die sozial-strukturelle Passung zu gehen, die die Lebensform Ehe/Familie in ihrer mit Hegel konzipierten Idealgestalt (die rechtlich institutionalisiert ist und ökonomisch-institutionell abgesichert wird) erreicht, und weniger um das Lebensgelingen der beteiligten Personen. So hebt sie z. B. hervor, dass in einer dysfunktionalen, regressiv-traditionalistischen Familie, die die Autonomie und Selbstständigkeit der Mitglieder nicht genügend verwirklicht, auch die ökonomische Einpassung in die soziale Umwelt nicht funktioniert. Auf interne Konfliktfelder, die auch mit der modernen bürgerlichen Ehe und Familie verbunden sind, wie das Austarieren von Familien- und Sorgearbeitsanteilen, der Zuteilung von sozialen Absicherungsanteilen usw., geht sie hingegen nicht ein. Sind Auseinandersetzungen darüber, wie die angemessene Aufteilung innerhalb der Partnerschaft vorgenommen wird, durch immanente Kritik

61 Vgl. ebd., 222.
62 Ebd., 223.
63 Ebd., 224.
64 Ebd.
65 Vgl. ebd., 224–227; Zitat: ebd., 225.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu gewinnen oder handelt es sich um interne Kritik, insofern die Beteiligten „nur" daran erinnert werden müssen, dass sie mit der modernen Ehe- bzw. Partnerschaftsform „eigentlich" eine bestimmte Gleichberechtigungsnorm bereits akzeptiert haben? Welche Rolle spielen dabei die Interpretation dieser Norm und ihre Übertragung auf konkrete Verdienst-, Zeit- und Rollenverteilungen? Auf einer nochmals anderen Ebene stehen die Fragen nach Gewalt und Gewaltlosigkeit in Ehe- und Partnerschaftsformen sowie das Recht des Kindes auf gewaltfreie Erziehung, die sich erst im Kontext der Ausweitung von Grund- und Menschenrechtsnormen in die Privat- und Intimverhältnisse hinein durchgesetzt haben. Auf den ersten Blick handelt es sich hierbei um interne Kritik (Normen, die die Beteiligten grundsätzlich bereits akzeptiert haben, jedoch in Privatverhältnissen nicht angewendet haben, werden nun unter neuverstandenen Konsistenzforderungen auf diese praktisch ausgeweitet), wenn nicht gar um externe Kritik. Es scheint fraglich, ob solche normativen Veränderungen von Lebensformen entlang des Kriteriums *angemessene, zukunfteröffende Problemlösung* oder als richtiger Lernprozess bewertet werden können, wie Jaeggi es auffasst.[66] Denn Problemlösungen in sozialen Gestaltungsfragen können ihre Strittigkeit kaum je hinter sich lassen und bringen als strukturelle Lösungen ihrerseits neue Probleme hervor.[67] Bei der Auseinandersetzung darüber, was „richtige" Problemlösung[68] und was angemessene, tragfähige Lernprozesse aus historischen Konflikterfahrungen sind, sind Gründe gefragt, unter ihnen auch normative ethische Gründe. Das Herausarbeiten der immanenten Konfliktlogik kann das nicht allein ergeben, da es weder indizieren kann, in welche Richtung der Konflikt zwischen konkurrierenden Normen aufzulösen wäre, noch ob eine *Aufhebung* des Konflikts, die die Normengehalte in einem neuen Verhältnis zum Ausgleich bringt, tatsächlich eine *Lösung* und nicht bloß eine weitere Problemkonstellation darstellt. Martin Weißmann stellt darüber hinaus infrage, dass immanente Kritik wirklich mit einem immanenten und nicht doch mit einem externen Kriterium operiert.[69] Er macht dies an den Widersprüchen fest, die immanente Kritik zum Ausgangspunkt nimmt, um mittels der Kritik eine neue Praxis zu erreichen, die diese Widersprüche überwindet. Denn normative Widersprüche in so-

66 Weitergeführt hat Jaeggi dies in ihrem Buch Fortschritt und Regression (2023).
67 Vgl. Jaeggi (2020), 214.
68 Ebd., 307.
69 Vgl. Weißmann (2017).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zialen Praktiken gelten der immanenten Kritik als „soziale Irrationalität“[70], als defizient, latent krisenhaft und dysfunktional.[71] Der normative Status der „Widerspruchsfreiheit“ ist seinerseits jedoch ungeklärt.[72] Weißmann sieht darin ein „externes“ Kriterium,[73] denn weder könne aus dem Aufweis des Widerspruchs gefolgert werden, in welche Richtung er aufzulösen sei, noch sei das Kriterium der Widerspruchsfreiheit selbst immanent gegeben. Soziologisch könne nicht bestätigt werden, dass „widersprüchliche“ soziale Gebilde notwendig dysfunktional oder instabil seien.[74] Vielmehr seien gerade soziale Gebilde, die sich in komplexen Umwelten bewähren müssten, widerstandsfähiger, wenn sie intern normativ plural (als wenn sie normativ widerspruchsfrei) strukturiert sind.[75]

V.

Die Auseinandersetzung über die Immanenz normativer Logiken und normativer Widersprüche und ihre konstitutive Funktion für soziale Praktiken ist damit nicht entschieden, aber hat sich als komplexer und vor allem als strittiger erwiesen, als es von Konzeptionen immanenter Kritik angenommen wird. Dies kann hier nicht fortgesetzt werden. Vielleicht hat die Denkform der Analyse immanenter Widersprüche und ihrer Überwindung weniger eine kritische als eine explikative Funktion und entfaltet ihre Bedeutung erst im Rückblick, indem sie normativ-kritisch analysiert, inwiefern und inwieweit eine Lösung, die sich für ein soziales Problem durchgesetzt hat, die normative Problemstellung tatsächlich zu einem Besseren geführt hat. Bei einer solchen retrospektiven Explikation könnten vielleicht auch externe und interne Kritikformen als Elemente der immanenten Kritik – nämlich als diskursive Vorgänge – rekonstruiert werden, die die Weiterentwicklung von Praxisformen beeinflusst haben.

Damit ist auf die zweite der oben genannten Fragestellungen einzugehen, nämlich diejenige nach dem kritisch-transformativen Potenzial, das immanente Kritik für sich in Anspruch nimmt. Anders als externe und interne Kritik eröffne die immanente Kritik durch den Aufweis widersprüchlicher

70 Peters (1991), 148.
71 Vgl. Jaeggi (2020), 377.
72 Weißmann (2017), 390.
73 Ebd., 396.
74 Ebd., 392.
75 Vgl. ebd., 393–396.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Praxis bereits die Transformation dieser Praxis. Wie genau immanente Kritik einen Transformationsprozess auslöst oder anleitet, etwa mittels welcher sozialer Akteure, bleibt recht vage. Der Zusammenhang von Kritik und Transformation wirft eine wichtige, auch die Sozialethik betreffende, Fragestellung auf, denn aus der sozialwissenschaftlichen und sozialethischen akademischen Erkenntnisproduktion folgt ja zunächst einmal keine Veränderung gesellschaftlicher Zustände. Das Wissen über das moralisch Bessere ist nicht identisch mit seiner Realisierung. Sozialethik und Sozialkritik stehen also vor der Frage, an wen sie sich richten und wie (wenn sie sich dies denn zur Aufgabenstellung hinzurechnen) ihre Einsichten zu gesellschaftlichen Transformationen führen oder sie befruchten sollen. Eine der Antworten, die aus sozialethischer Perspektive dazu formuliert wird, bezieht sich auf öffentliche Diskurse: Im öffentlichen Diskurs setzen sich Bürgerinnen und Bürger über die Gestaltung öffentlicher und sozialer Institutionen auseinander und Sozialethik als Argumentationsexpertise steuert dazu kritisch gesichtete und ethisch fundierte Argumentationsweisen bei. Andere sozialethische Positionen, die den öffentlichen Diskursraum von seiner faktischen Seite her eher als vermachtete Sphäre wahrnehmen, setzen auf soziale Bewegungen, die in emanzipatorischer Weise auf die politische Meinungsbildung einwirken und so im engeren Sinne als Transformationsakteure gelten können. Auch hier wird ein zweipoliges Modell zugrunde gelegt, das am einen Pol die sozialethische Kritik und Beurteilung von Handlungsalternativen erarbeitet und am anderen Pol im Kontakt mit sozialen Bewegungen bzw. dem öffentlichen Diskurs eine Umsetzung in den politischen und öffentlichen Aushandlungsprozess unternimmt. Auch wenn das Verhältnis zwischen sozialethischer Erkenntnisgewinnung und Übersetzung in einen konkreten öffentlichen Diskurs nicht als Einbahnstraße, sondern als mehrfaches Hin und Her mit wechselseitiger Herausforderung konzipiert wird, ändert dies nichts an der jeweiligen Eigenständigkeit der beiden Pole. Immanente Kritik scheint dieses Modell nicht zu teilen, da die immanente Kritik in einer unmittelbaren Weise soziale Transformation initiieren soll: Die transformative Wirkung ergibt sich immanenter Kritik zufolge direkt aus der Kritik und nicht durch die Vermittlung mit weiteren Akteur:innen oder Diskursen. Man kann sich das vielleicht so denken, dass immanente Kritik, insofern sie an den internen Logiken der Praktiken ansetzt, gleichzeitig bei den Akteur:innen dieser Praktiken ansetzt, die sich als Teilnehmende an ihnen wahrnehmen. Die immanent-kritische Analyse der Praktiken legt die normativen Widersprüche der Praktiken frei und

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entzieht ihnen damit den Schein des Natürlichen oder Notwendigen. Damit können die Praxisteilnehmenden auch nicht anders, als sowohl sich selbst als auch diese Praxis anders, d. h. kritisch, wahrzunehmen und sie damit zu verändern, indem sie deren normativen Widersprüche auflösen. Das Durchschauen der Widersprüchlichkeit, der Krisenhaftigkeit und der potenziellen Dysfunktionalität der bisherigen Praxis macht ihr Ungenügen als Problemlösung unabweisbar und drängt zu einer erneuerten Problemlösung, sodass die Praxis wieder besser „ihrem Begriff entspricht". Trifft dies auf das Transformationspotenzial zu, das immanente Kritik sich zurechnet, fällt zunächst auf, dass sie offenbar mit einer Art Evidenz der Kritik rechnet. Das Durchführen der Kritik ist ihrem Anspruch nach so erhellend, dass es unmittelbar den Weg zu einer emanzipativen Praxisanpassung anweist und gleichzeitig die Akteure dazu motiviert, diesen Weg zu beschreiten. Es wurde oben schon ausgeführt, dass eine solche Evidenz wenig wahrscheinlich ist, da Praktiken oftmals mehrere normative Konfliktkonstellationen enthalten und damit schon die Problembeschreibung strittig ist, und dass außerdem ohne weitere Kriterien unbestimmt bleibt, in welche Richtung die Widersprüche aufzulösen sind (wenn Widerspruchsfreiheit als normatives Kriterium denn hinreichend ist). Zudem sind die möglichen Akteur:innen der Transformation dann genauer zu bestimmen, wenn der hohe Theorieanspruch der immanenten Kritik einbezogen wird. Wie kommen Theoriediskurse und Teilnehmende an sozialen Alltagspraktiken zusammen? Benötigt es hier Instanzen, die zwischen den Theoriediskursen und der lebensweltlichen Praxis vermitteln, wie eben soziale Bewegungen, die unterschiedliche Akteursgruppen und -funktionen auf sich vereinen? Zudem stellt sich die Frage, ob die spezielle Art immanenter Kritik nicht auch spezielle Akteur:innen erfordert, ob also das Selbstverständnis der Kritik, die es zu leisten gilt, die Mobilisierungsgestalt sozialer Bewegungen, deren Verständigungsformen und Themenselektion beeinflusst. Die Frage stellt sich angesichts der Beobachtung, dass zumindest aktuell menschenrechtlich oder ökologisch motivierte soziale Bewegungen wie Fridays for Future eher die Typen externer oder interner Kritik zu repräsentieren scheinen und keine unmittelbare Affinität zum Theorieprogramm immanenter Kritik aufweisen. Eine eingehendere sozialwissenschaftliche Analyse sozialer Bewegungen könnte diesen oberflächlichen Eindruck freilich relativieren und insgesamt die soziale Transformationsrealität, die mit immanenter Kritik in Verbindung steht, soziologisch erhellen. Angesichts der aktuellen Landschaft an sozialen Bewegungen in Deutschland, die von

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rechts bis links ein breites Spektrum an Ideen, Zielen, Gegenwartsanalysen, interner Pluralität und teilweise recht fluiden Mitgliedschaften zeigt, ist es für eine sozialethische Positionierung entscheidend, eine grundsätzliche kritische Distanz einzuhalten, um die Frage nach der sozialethischen Validität der vorgebrachten Gesellschaftskritik sowie der der angezielten Gesellschaftsveränderungen aufrechterhalten zu können. Eine Fusion von Sozialethik und sozialen Transformationsbewegungen ist gerade um des sozialethischen Anliegens willen nicht angezeigt, und auch eine sozialethisch begründete Identifikation mit den Zielen bestimmter Bewegungen sollte auf eine immer wieder auszutarierende, aber grundsätzlich auf Nicht-Identität beruhende Inbeziehungsetzung bedacht sein.[76]

Zur dritten Frage schließlich, wie Gesellschaftskritik ihren Gegenstand identifiziert, also wie sie jene Praktiken identifiziert, die kritikwürdig sind und einer immanenten Kritik zu unterziehen sind, ist schon einiges dargestellt worden. Ist nicht eine Art moralisches Vorwissen notwendig, um überhaupt ein soziales bzw. sozialethisches Problem auszumachen, auf das sich die sozialtheoretische oder sozialethische Kritikanstrengung dann konzentriert? Im Unterschied zu sozialethischen Herangehensweisen, die entweder ein ethisches Kriterium voraussetzen (etwa aus einer Theorie sozialer Gerechtigkeit) oder von einer normativ gehaltvollen („erfahrenen") Sensibilität (etwa im Sinne eines moralisch „gebildeten" oder erfahrungsunterlegten *moral sense*) ausgehen, um moralisch Problematisches zu identifizieren, das dann sozialethisch analysiert und reflektiert wird und die damit aus der Perspektive immanenter Kritik die Modelle externer oder interner Kritik repräsentieren, beansprucht immanente Kritik, von den sozialen Verhältnissen selbst auszugehen. Für immanente Kritik besteht der entscheidende Indikator für die Identifikation des Kritikwürdigen in der „Krisenhaftigkeit eines bestimmten sozialen Arrangements", die mit „Instabilität und Defizienz" einhergeht,[77] die auf immanente Widersprüche hinweisen. Mit der Krise zeigt eine soziale Praxis gewissermaßen ihre interne Widersprüchlichkeit selbst an und macht sich damit zum Gegenstand immanenter Kritik. Krisenhaftigkeit, Instabilität und Defizienz weisen zunächst auf einen funktionalen Begriff sozialer Arrangements hin, der mit Jaeggis Gesellschaftsmodell der „Problemlösung" zusammenhängt: Gesellschaften bringen institutionelle Lösungen für anthropologisch-historische Problem-

76 Für einen differenzierten Versuch, das letztlich prekäre Verhältnis zwischen Sozialethik und sozialen Bewegungen zu bestimmen, vgl. Möhring-Hesse (2020).

77 Jaeggi (2020), 292.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellungen hervor und schaffen damit gesellschaftliche Stabilität und Funktionalität.[78] Insofern die Problemlösung aber in einer *sittlichen* Lebensform bzw. Institutionalisierung besteht, handelt es sich um keinen rein funktionalen, sondern um einen Begriff, der Funktionalität und Sittlichkeit integriert: Die immanenten Normen funktionierender sozialer Arrangement sind Normen einer „guten Praxis"[79], ebenso wie die immanenten Normen einer krisenhaften Praxis durch Widersprüchlichkeit und folglich durch das ebenso normative wie funktionale Scheitern der Praxis ausgezeichnet sind.[80] In Jaeggis Verständnis gibt es „im Sozialen gar kein Funktionieren, das unabhängig von Gutsein wäre"[81], soziale Funktionalität und moralische Gutheit sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille.[82] Die Frage, wie sozial Kritikwürdiges erkannt wird, verschiebt sich damit zur Identifikation von Krisen, die sich phänomenal durch Instabilität und Defizienz äußern. Immanente Kritik benötigt einen starken Begriff des Funktionierens sozialer Gebilde, um rein funktionale Beschreibungen von funktionalen Varianzen, unterschiedlichen Effizienzgraden etc. von krisenhaften Instabilitäten und Defizienzen unterscheiden zu können, damit nicht entweder jedes Sozialgebilde ständig unter Krisenverdacht steht oder umgekehrt, stabiles Funktionieren mit normativer Legitimität verwechselt wird. Gerade im letzteren Aspekt liegt aus sozialethischer Sicht ein erhebliches Problem, denn auch ungerechte soziale Verhältnisse können erstaunlich stabil und funktionstüchtig sein. Für eine sozialethische Kritik stellt dies kein grundlegendes Hindernis dar, da das Verfehlen grundlegender Gerechtigkeitsnormen entweder extern- oder intern-kritisch (und es wurde oben deutlich, dass zwischen beiden durchaus Zusammenhänge bestehen) festgemacht werden kann. Für immanente Kritik liegt hier jedoch ein Problem, denn sie müsste zeigen, welcher Grad an Instabilität oder sozialem Nicht-Funktionieren auf relevante immanente Widersprüche hinwiese. Im Hinblick auf soziale Realitäten sind Funktionieren und Nicht-Funktionieren, Stabilität und Instabilität keine kontradiktorischen Begriffe, sondern umfassen eine Bandbreite an Zwischengraden, deren Qualifizierung als mehr oder weniger gravierend auf theoretischen Vorentscheidungen beruht. Erneut erhebt sich die Frage, ob immanente Kritik diese theoretischen Vorentscheidungen

78 Vgl. ebd., 252f.
79 Jaeggi (2021), 291.
80 Vgl. Jaeggi (2020), 296.
81 Ebd., 291.
82 Vgl. ebd., 292.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konzeptionell aus sozialwissenschaftlichen Theorien übernimmt und damit ein externes Element einführt, oder sie – ohne zirkulär zu werden – immanent ausweisen kann. Jaeggi scheint hier einen Ausweg zu suchen, wenn sie die drohende gesellschaftliche „Desintegration“[83] als funktional-normatives Problem konzipiert und es dann zur moralischen Seite hin auflöst: „Das faktische Auseinanderfallen der Gesellschaft wird davon ausgelöst, dass Individuen sich ungerecht behandelt fühlen. Der Pöbel ist nicht nur hungrig: Er ist empört.“[84] Hier scheint es die moralische Kritik zu sein, die aus der gesellschaftlichen Praxis selbst erhoben wird – und zwar von Gruppierungen, die sich ungerecht behandelt fühlen. Sie könnten dies beispielsweise empfinden, weil sie („intern“) meinen, dass ihnen gegenüber gesellschaftliche Versprechen nicht eingehalten wurden – etwa mit Blick auf Fortschritt, Gleichheit oder Auskömmlichkeit aller Lebenslagen. Oder sie könnten („extern“) vorbringen, dass auch ihnen gegenüber (oder in ihrer Gesellschaft allgemein) nun endlich Menschenrechtsnormen oder Gerechtigkeitsnormen gelten sollten, die mehrheitsgesellschaftlich (bzw. von den herrschenden Kreisen) als „fremd“ oder „kulturell nicht integrierbar“ abgelehnt werden. Jaeggi selbst führt diesen Gedanken, der bei der moralischen „Empörung“ Betroffener ansetzt,[85] nicht weiter – zu festgefügt ist das Zusammendenken von „Funktionieren“ und „Gutsein“.[86] Es fragt sich auch, ob sie ihn wirklich in immanenter Kritik unterbringen könnte. Denn zum einen engt sie die *moralische* Krisenhaftigkeit als Indikator für soziale Kritikwürdigkeit ein, indem sie eine sehr starke Vorstellung von Empörung anlegt, die mit gesellschaftlicher Desintegration drohen kann und damit die Bereitschaft zum Volksaufstand suggeriert. Schwächere Formen des moralischen Widerspruchs, des Widerstands oder der Empörung blendet sie ebenso aus wie weitere Phänomene, die als sozial-moralische Krisenindikatoren gelten könnten, wie Emigration oder Resignation. Gravierender ist zum anderen die Problematik, die wir bereits oben angetroffen haben: Krisenphänomene wie die Empörung wahrnehmbarer gesellschaftlicher Schichten oder Gruppen zeigen ebenso wie Phänomene der gesellschaftlichen Desintegration (Resignation oder innere Emigration gesellschaftlicher Gruppen) an, dass der gesellschaftliche Zusammenhalt in einer Krise steckt, aber können als solche nicht indizieren, worin die Ursachen der Krise bestehen oder worin das moralisch richtige Remedium läge.

83 Jaeggi (2014), 240.
84 Ebd.
85 Vgl. ebd., 240.
86 Jaeggi (2020), 291.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In pluralen Gesellschaften sind immer irgendwelche Gruppen unzufrieden oder empören sich öffentlich, zumal unter den Aufmerksamkeits- und Verbreitungsbedingungen medialer Kommunikation, die Erregungs- und Empörungsartikulationen systematisch belohnen. Nicht alles, was Wutbürger:innen fordern, ist berechtigt – darauf wird zumindest eine sozialethische Perspektive bestehen müssen. Unzufriedenheits- und Empörungsartikulationen zeigen zunächst einmal nur an, dass es Widerspruch gibt und es sinnvoll sein könnte, diesen zum Ausgangspunkt für gesellschaftskritisches Analysieren zu nehmen.

Im Unterschied zu Jaeggi, die sich auf die gesellschaftlich vernehmbare Empörung von gesellschaftlichen Gruppen als Merkmal der Krisenhaftigkeit fokussiert, geht Titus Stahl einen Schritt weiter, wenn er partikulare moralische Erfahrungen „negativistisch" in seine Konzeption immanenter Kritik zu integrieren versucht.[87] Unter partikularer moralischer Erfahrung versteht er widerständige Erfahrungen von Individuen oder Gruppen, die sich nicht im gesellschaftlich geteilten moralischen Vokabular ausdrücken lassen, vor allem solche, die nicht in der Sprache verletzter Rechte oder Gerechtigkeitsprinzipien artikuliert werden.[88] Immanente Kritik rekonstruiert ihm zufolge das kritische Potenzial von Äußerungen, die Ungerechtigkeit beklagen (als Indikatoren immanenter Widersprüche in der Praxis) sowie zusätzlich von Erfahrungen, die sich im begrifflichen Ausdruckshorizont der herrschenden Moralsprache nicht artikulieren lassen.[89] Für diese letzteren Erfahrungen gelten allerdings eine Bedingung und eine Einschränkung: Die Bedingung ihrer Berücksichtigungsfähigkeit in immanenter Kritik besteht darin, dass die widerständigen moralischen Erfahrungen sich nicht als Ausdruck einer falschen Erziehung deuten lassen (Stahls Beispiels sind rassistische Einstellungen); die Einschränkung bezieht sich auf die epistemische Funktion partikularer Erfahrungen, die keine „positive" normative Richtung angeben[90] können, jedoch „negativistisch"[91] die Kritik dazu herausfordern, sie als Anzeichen für normative Problemstellungen zu nehmen, deren Gehalt und Tragweite dann von immanenter Kritik zu bestimmen wäre.[92] Stahl wirft hier eine Problematik auf, die aus der christlich-sozialethischen Diskussion über die „Option für die Armen" bekannt

87 Stahl (2017), 13.
88 Vgl. Stahl (2017).
89 Vgl. ebd., 14.
90 Vgl. ebd., 6.
91 Vgl. ebd., 16.
92 Vgl. ebd., 13–16.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist: Einerseits ist die sozialethische Reflexion darauf verpflichtet (im Sinne einer vorethischen, religiös motivierten Haltung), nicht-begrifflichen und nicht-moralischen Äußerungen von benachteiligten und marginalisierten Personen bzw. Gruppen Gehör zu leihen. Darin steckt die Erwartung mit ethisch relevanten Erfahrungen konfrontiert zu werden, die den ethischen Diskurs herausfordern, dynamisieren und um bislang unberücksichtigte Perspektiven erweitern können. Andererseits nimmt die Sozialethik dabei eine Selektion vor, da sie ja nicht schlechthin alle potenziell ethisch relevanten Erfahrungsartikulationen aufnehmen kann. Das Kriterium der Selektion bedarf seinerseits der Bewusstmachung durch Reflexion und der selbstkritischen Überprüfung. Im Vergleich zu Stahl, der eher ein inhaltlich bestimmtes Kriterium anzulegen scheint („pathological consequence of a morally deficient upbringing“[93]), bezieht die christliche Sozialethik sich eher auf den sozialen Status als Marginalisierte, Benachteiligte oder Exkludierte. In diesem sozial prekären Status wird die Ursache dafür gesehen, dass die ethisch relevanten Erfahrungen gerade nicht im Diskurs der Gesellschaftskritik als Gerechtigkeitsforderungen oder Rechteverletzungen (faktisch) eingebracht werden oder (wegen des Mangels an sprachlichen Mitteln) überhaupt artikuliert werden können. Beide Vorannahmen sind normativ nicht neutral, sondern implizieren normativ gehaltvolle Annahmen über soziale Zusammenhänge und das Ausbilden moralischer Haltungen und von moralischen Sprechweisen. Sie sind damit nicht grundsätzlich problematisch, sollten aber so weit wie möglich expliziert und erläutert sowie auf mögliche Vereinseitigung hin reflektiert werden. Sie werfen allerdings die Frage auf, ob sie ihrerseits vollständig begründend eingeholt werden können oder ob sie nicht vielmehr den nicht-einholbaren normativen Hintergrund ethischen Reflektierens bilden, der sich der moralischen Einbettung des reflektierenden sozialethischen bzw. sozialkritischen Subjekts verdankt, das ja immer schon Praxisteilnehmer:in ist. Aus sozialethischer Sicht liegen weitere und mindestens ebenso erhebliche ethische Herausforderungen in der angemessenen, d. h. verantwortlichen, ethischen Interpretation, in der sozialethischen Übersetzung in eine geteilte öffentliche Moralsprache sowie in der verantwortlichen, nicht-enteignenden Repräsentation der Marginalisierten im Diskurs bzw. der Ermöglichung von Teilhabe am Diskurs für diese.

93 Ebd., 14.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VI.

Der hier vorgenommene Dialog mit zwei aktuellen Konzeptionen immanenter Gesellschaftskritik ist mit dem Ziel erfolgt, zu überlegen, was eine christliche Sozialethik von diesen Kritik-Konzeptionen lernen kann. Ebenso anspruchsvoll wie vielversprechend scheint das Ziel immanenter Kritik, an Praxisformen und gesellschaftlichen Arrangements selbst anzusetzen und ihre praxisinternen Konfliktursachen zum Ausgangspunkt für die normative Analyse und Kritik zu nehmen. Schließlich, so das grundlegende Anliegen, muss normative Kritik so geübt werden, dass sie auch aufgenommen und transformierend wirken kann; dafür muss sie aber von den Praxisteilnehmenden verstanden und als sowohl aufklärend als auch motivierend wahrgenommen werden können. Immanente Kritik sollte dies besser leisten können als andere – interne oder externe – Vorgehensweisen, die entweder auf die abstrakte, allgemeine Normenbegründung abheben oder sich auf die Selbsterhellung des gesellschaftlich bereits akzeptierten Normativen beschränken. Indes hat sich im Zuge der Auseinandersetzung mit immanenter Kritik gezeigt, dass das Programm mit erheblichen Schwierigkeiten einhergeht. Die Unterscheidung von externer und interner Kritik ist dabei nicht ausgenommen, sondern könnte, so der hier aufkeimende Verdacht, insgesamt irreführend sein. Denn auch externe oder interne Kritik können kaum so verstanden werden, dass sie entweder *rein äußerlich* oder *rein intern-interpretatorisch* sind. Der Standpunkt von Kritik in der Praxisteilnahme, auf den immanente Kritik mit Recht insistiert, muss komplexer gedacht werden, indem er sowohl konstruktiv-begründende als auch kritisch-hermeneutische Reflexionsbewegungen umfasst. Dann wird verständlicher, dass auch ethische Sozialkritik nicht außerhalb gesellschaftlicher Interpretationskonflikte steht, sondern innerhalb dieser im weitesten Sinne *begründend* und *rechtfertigend* vorgehen muss. Christliche Sozialethik wird daher das Einsetzen von expliziten ethischen Begründungsgängen nicht aufgeben wollen. Einen weiteren Kritikpunkt an immanenter Kritik stellt die undeutliche Unterscheidung zwischen sozialen Normen und moralischen Normen dar. Den Zusammenhang von Funktionsnormen, gesellschaftlichen Passungsnormen und ethischen Legitimationsnormen in den Blick zu nehmen, kann nicht dazu führen, ihre jeweilige Eigenständigkeit aufzugeben oder zu verwischen. Schließlich wird eine christliche Sozialethik daran festhalten wollen, dass der Begriff der „Krise" als Indikator für moralisches Ungenügen von Gesellschaftszuständen sich nicht auf gesellschaftliche Stabilität und nicht einmal auf sozialen Frieden konzen-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

triert. Vielmehr müssen gerade die unausgeschöpften Entfaltungs- und Gelingenspotenziale von benachteiligten und ausgegrenzten Menschen (in der biblischen Tradition: der Armen) als moralisches *skandalon* herausgearbeitet und im ethischen Diskurs als sozialethisches Problem begriffen werden. Sie in angemessener Form wahrzunehmen, zu verstehen und im ethischen Begriffshorizont zu repräsentieren, stellt eine massive Herausforderung ethischen Denkens dar, da die Nicht-Artikulation ihrer Leidenserfahrungen im begrifflichen Diskurs von Sozialethik und Sozialkritik wesentlich als *Disruption* vorkommt. Den Weg von der Unterbrechung zum Hören, vom Hören zum Verstehen und schließlich zum Begreifen zurückzulegen, ist als ethisches Verantwortungsgeschehen aufzufassen. Für die christliche Sozialethik besteht im Hören auf die Andere und den Anderen in ihrer und seiner Not und in der Verantwortung ihnen gegenüber zugleich ihr motivierender Antrieb. Das macht ihre theologische Dimension aus.

Literatur

Becka, Michelle/Emunds, Bernhard/Eurich, Johannes/Kubon-Gilke, Gisela/Meireis, Torsten/Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020.

Emunds, Bernhard (Hrsg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018.

Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, 4. Auflage, Frankfurt am Main 2022.

Hengsbach, Friedhelm: Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 43 (2002), S. 138–165.

Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, 3. Auflage, Berlin 2020.

Jaeggi, Rahel: Was ist Ideologiekritik?, in: dies./Tilo Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2021, S. 266–295.

Jaeggi, Rahel. Fortschritt und Regression, Berlin 2023.

Kuhlmann, Wolfgang: Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen, in: Jan P. Beckmann (Hrsg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 94–117.

Lesch, Walter/Bondolfi, Alberto (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs: Eine Einführung, Tübingen/Basel 1995.

Möhring-Hesse, Matthias: Theologische Sozialethik als Kritische Theorie: Ein Versuch, acht Jahrzehnte nach „Traditionelle und Kritische Theorie" (1937), in: Michelle Becka/Bernhard Emunds/Johannes Eurich/Gisela Kubon-Gilke/Torsten Meireis/Matthias Möhring-Hesse: Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020, S. 55–124.

Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996.

Peters, Bernhard: Rationalität, Recht und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1991.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Procyshyn, Alexei: The Conditions of Immanent Critique, in: Critical Horizons 23 (2019), H. 1, S. 22–43, DOI: https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1616485.

Ricœur, Paul: Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris 1986.

Romero, José M. (Hrsg.): Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs, Bielefeld 2014.

Stahl, Titus: Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Frankfurt am Main 2013.

Stahl, Titus: Die normativen Grundlagen immanenter Kritik. Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken, in: José M. Romero (Hrsg.): Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs, Bielefeld 2014, S. 31–57.

Stahl, Titus: Immanent Critique and Particular Moral Experience, in: Critical Horizons 23 (2017), H. 1, S. 1–21, DOI: https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1376939.

Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990.

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1994.

Weißmann, Martin: Wie immanent ist die immanente Kritik? Soziologische Einwände gegen Widerspruchsfreiheit als Ideal der Sozialkritik, in: Zeitschrift für Soziologie 46 (2017), H. 6, S. 381–401, DOI: https://doi.org/10.1515/zfsoz-2017-1021.

Werner, Micha H: Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung, Würzburg 2003.

Winkler, Katja/Möhring-Hesse, Matthias: Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeiten von unten". Wie kann die Urteilskraft Subalterner in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden?, in: Bernhard Emunds (Hrsg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018, S. 153–178.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exodus als Figur einer kritischen Philosophie

Michael Reder

Abstract: Der Beitrag untersucht die Figur des Exodus als Konzept einer kritischen Philosophie. Er zeigt, wie sich Gruppen bewusst gesellschaftlichen Zwängen entziehen, um alternative Lebensformen zu entwickeln. Entlang Michael Walzers Interpretation des Exodus wird die Verbindung zwischen religiöser Tradition und politischer Theorie rekonstruiert und diskutiert. Der Exodus steht für eine dynamische, nicht-lineare Befreiung, die zugleich utopisches Potenzial und praktische Herausforderungen birgt. Die Diskussion um säkulare Exodus-Praktiken wird vor diesem Hintergrund in systemtaischer Perspektive mit Blick auf ihre gesellschaftskritische und transformative Bedeutung reflektiert.

Keywords: Exodus, Gesellschaftskritik, Utopie, Transfomation, Walzer

1. Einleitung

Der Exodus wurde in den vergangenen Jahren mehr und mehr zu einer wichtigen Gedankenfigur in einer kritisch orientierten praktischen Philosophie. Mit dieser Figur werden Menschen, Gruppen und Bewegungen in das Zentrum sozial- und politisch-philosophischer Überlegungen gestellt, die sich ganz bewusst durch aus bestehenden gesellschaftlichen Praktiken und politisch-ökonomische Systemzwängen zurückziehen. Damit verbunden ist die Formierung von politisch konnotierten und normativ gehaltvollen Lebensformen, die (in einem teils utopischen Sinne) durch die Gestaltung ihrer Lebensvollzüge und sozialen Bezüge eine *andere Welt* als die bestehende intendieren und zu realisieren versuchen. Antikapitalistische, anarchistische oder an der Idee eines Postwachstums orientierte Bewegungen sind Beispiele hierfür.

Daniel Loick hat vor zehn Jahren in einem Schwerpunkt für die Zeitschrift WestEnd einige wichtige Autor:innen dieses Themenfeldes versammelt und in systematischer Hinsicht zentrale Merkmale der Gedankenfigur des Exodus herausgearbeitet. Gesellschaftstheoretisch deutet er diese Bewegungen als eine radikale Kritik bestehender ökonomisch-politischer Verhältnisse; in der Sprache von Adorno: als Kritik gesellschaftlicher Totalität. Im Gegensatz zu Adornos kritischer Haltung zur Utopie wollen Exodus-Bewegungen jedoch sehr wohl ein utopisches Moment freisetzen, das in der Gegenwart bereits umgesetzt werden kann und soll. „Die Anhän-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ger_innen dieser Praktiken gehen [...] davon aus, dass alternative Formen des Zusammenlebens sofort diskutiert, ausprobiert und revidiert werden können, ohne dass man dafür erst auf einen großen Bruch warten müsste."[1] Dadurch implizieren sie schlussendlich auch ein normatives Potenzial. In einer aristotelischen Deutung der moralischen Existenz des Menschen wollen sie Gesellschaft jenseits bestehender Praktiken und Institutionen normativ neu denken und damit ein politisches Transformationspotenzial freisetzen.

Menke hat in seiner Rekonstruktion und Kritik gescheiterter Befreiungsbewegungen der Moderne[2] auf dieses Moment der Absetzung von bestehenden politischen Ordnungen als Element der Exodus-Figur sehr pointiert hingewiesen. Im Rückblick auf den Exodus des Volkes Israel zeige sich dies in besonderer Weise. Es geht um eine neue und normativ heilvolle Welt in Absetzung von bestehender Herrschaft, und zwar nicht nur von gewaltvollen und unterdrückenden Herrschaftssystemen, sondern letztlich um eine Absetzung von Herrschaft insgesamt. Genau dies ist seiner Ansicht nach der Kern der monotheistischen Exodus-Logik:

> Darin besteht das negatorische, rebellische Potential im Monotheismus, das sich immer wieder auch gegen die Neubegründungen staatlicher Herrschaft richtet, die von nun an im Namen der wahren Religion erfolgen – gegen all die Herrschaftsbegründungen, die sofort einsetzen, als Israel Kanaan erreichte, und die gesamte Geschichte des Monotheismus durchziehen. Die Erinnerung an den Exodus ist die Erinnerung an die Gegnerschaft zur Herrschaft, die den Anfang des Monotheismus bildet.[3]

Die Exodus-Figur hat in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis vielfach Anhänger:innen gefunden, auch weil sie in ihrer politik-existenziellen Wendung eine große Anziehungskraft hat. Gleichzeitig finden sich auf der Theorieseite bei aller grundsätzlichen Sympathie auch einige kritische Anfragen. Tsomou argumentiert beispielsweise, dass sich das utopische Potenzial vieler Exodus-Praktiken bei genauerer Analyse letztlich als eine notdürftige Suche nach Auswegen entpuppt, die zudem auf bestehende gesellschaftliche Strukturen angewiesen sind, um überhaupt formuliert und umgesetzt werden zu können.[4] Rebentisch argumentiert in eine ähnliche

1 Loick (2014), 62.
2 Vgl. Menke (2022).
3 Menke (2016), 51.
4 Vgl. Tsomou (2014).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richtung, wenn sie betont, dass Exodus-Bewegungen zu einer Idealisierung ihrer eigenen sozialen Bezüge neigen und letztlich selbstreferenziell zu werden drohen.[5] Zudem bleibt die Frage nach der Gewalt meist unbeantwortet: Sind Exodus-Bewegungen auf ein Mindestmaß an Gewalt zur Abgrenzung angewiesen und welche Auswirkung hat dies auf ihre moralische wie politiktheoretische Legitimation?

Um diese aktuellen Diskussionen der praktischen Philosophie über den Exodus erweitern zu können, erscheint es wichtig, auf die religiösen Ursprünge und Signaturen dieser Figur zu blicken. Denn der Exodus nimmt in seiner ursprünglichen Erzählung Bezug auf den Auszug des Volkes Israel. Der Exodus, wie er in den heiligen Schriften des Judentums und des Christentums formuliert wird, ist eine Befreiungsgeschichte. Gott als transzendenter Bezugspunkt führt sein Volk aus der Unterdrückung und Knechtschaft in Ägypten in das gelobte Land. Dabei ist die Exodus-Geschichte zwar eine Fortschritts-, aber keinesfalls eine lineare Geschichte; sie kann nicht auf einen singulären Akt des Auszugs reduziert oder als eine stringent fortschreitende Entwicklung verstanden werden. Mit dem Auszug aus Ägypten verbunden sind zudem viele existenzielle Fragen für das Volk Israel: Wohin soll das Volk ziehen und damit verbunden: Wie soll das Volk dort leben? Braucht es neue Gesetze zur Regulierung des Gemeinwesens? Welche Rolle haben politische Führungsfiguren wie Mose? Und schlussendlich: Welche Rolle spielt Gott als transzendenter Bezugspunkt in diesem ganzen Prozess?

Der Blick zurück auf die religiösen Ursprünge und Formationen des Exodus, so die These dieses Beitrages, kann helfen, die philosophische Gedankenfigur zu schärfen und ihre Potenziale wie Begrenzungen kritisch in den Blick zu nehmen. Ein Autor, der diese Verbindung von religiös informierter Perspektive und praktischer Philosophie in besonderer Weise hergestellt hat, ist Michael Walzer.[6] Als ein Vertreter des Kommunitarismus hat er auf die historisch geformten kulturell-normativen Praktiken von Gesellschaften als Grundlage für die praktische Philosophie hingewiesen und damit auch einen Blick auf religiöse Figuren und Narrative für die Philosophie eröffnet. Sein wichtigstes Werk hat er unter dem Titel *Sphären der Gerechtigkeit*[7] als eine kommunitaristische Antwort auf John Rawls veröffentlicht. Bezugspunkt für sein Nachdenken über Normativität ist die

5 Vgl. Rebentisch (2014).
6 Vgl. Walzer (1965, 1988, 1996[b]).
7 Walzer (1992).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeweilige politische Gemeinschaft, die durch ein geteiltes Bewusstsein von Sprache, Geschichte und Kultur geprägt ist.

Gleichzeitig sind Menschen auch Teil einer globalen Gemeinschaft, in der sich gemeinsame dünne Geltungsansprüche herausbilden. Walzer unterscheidet hierzu zwischen einer dichten und einer dünnen Moral, wobei mit dem Begriff *dicht* die von einer Gemeinschaft geteilte Moral gemeint ist. Der immer wieder neu herzustellende Abgleich von dichten und dünnen Moralvorstellungen ist der Kern seines ethischen Universalismus. Das, was Menschen in globaler Dimension als dünne Moral bilden, muss sich nämlich immer wieder neu in sozialen Situationen bewähren, weshalb ein Universalismus nur in Form einer ständigen Wiederholung möglich ist.

> Der Universalismus der Wiederholung wirkt größtenteils innerhalb durch ‚wir und sie' gezogener Grenzen – er handelt von ‚unserer' Vernunft und ‚ihrer Vernunft', nicht von der Vernunft als solcher. […] Es gibt keinen einheitlichen oder ewigen Wertmaßstab […], die Wiederholung ist eine beständige und beständig umstrittene Tätigkeit. Die umfassendste Forderung der Moral, das Kernprinzip eines jeden Universalismus, muss darum lauten: Wir müssen einen Weg finden, diese streitbare Tätigkeit auszuüben und zugleich mit den anderen Akteuren in Frieden zu leben.[8]

Vor diesem Hintergrund wird klar: Moral ist für Walzer kein abstraktes Regelwerk, das durch theoretische Überlegungen begründet werden kann. Moral muss vielmehr entdeckt und interpretiert werden, weshalb gerade ein historischer Blick auf die religiösen Ursprünge und Konnotation moralischer Figuren wichtig ist. Moral ist für Walzer dabei kein abgeschlossenes System von Überzeugungen, sondern in einen Prozess der kritischen Diskussion eingebunden. Moral ist „etwas, worüber wir streiten müssen. Der Streit impliziert, dass wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame Besitz garantiert keine Übereinstimmung"[9]. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer ständig neu zu formulierenden Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, die an die bestehenden Moralauffassungen anschließt und diese gleichzeitig erweitert.

> Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwer-

8 Walzer (1996[a]), 168.
9 Walzer (1990), 42.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> de. Wir werden gewissermaßen auf natürliche Weise zum Sozialkritiker, indem wir auf der Grundlage der bestehenden Moral(auffassungen) aufbauend Geschichten von einer Gesellschaft erzählen, die gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere Gesellschaft[10].

Figuren wie die des Exodus führen deshalb im Sinne Walzers in den Kern der politischen Ethik. Im Kontext seiner Moralphilosophie beschäftigt sich Walzer auch schon sehr früh mit dem Motiv des Exodus. Er deutet dabei den Exodus vor dem Hintergrund einer jüdischen Religionsphilosophie, schärft insbesondere die politiktheoretischen Konturen der Gedankenfigur und überträgt diese in gesellschaftspolitische Kontexte der Gegenwart. Die Beschäftigung mit Walzer kann deshalb für diesen Band einen Beitrag leisten: Es geht um die Rekonstruktion und Reflexion der säkularen Versprachlichung der religiösen Figur des Exodus für den Kontext der gegenwärtigen praktischen Philosophie.

Walzers Nachdenken über den Exodus ist in genau dieser Hinsicht in den vergangenen Jahren immer wieder in philosophischen Diskursen aufgegriffen und diskutiert worden. Beispiele hierfür sind der von Michael Kühnlein herausgegebene Sonderband der Deutschen Zeitschrift für Philosophie *Kommunitarismus und Religion*[11] oder der ebenfalls von Kühnlein herausgegebene Band zu *Exodus, Exilpolitik und Revolution*[12], der Walzers Überlegungen in verschiedenen Beiträgen unter dem Theorem einer politischen Theologie diskutiert. Zu nennen ist auch die Studie von Mackowitz zur *Säkularisierung des Exodus*[13], der die Überlegungen von Walzer in Zusammenhang zu anderen säkularen Versprachlichungen dieses religiösen Motivs setzt, und zwar denen von Sigmund Freud und Thomas Mann.

Vor dem Hintergrund dieser Debatte rekonstruiert der folgende Beitrag nun die Deutung des Exodus bei Walzer und seine Übersetzung in den säkularen Kontext gegenwärtiger praktischer Philosophie. Dabei ist es wichtig, nicht nur Walzers explizite Überlegungen zum Exodus in den Blick zu nehmen. Denn auch seine Überlegungen zu einer jüdischen politischen Theorie insgesamt und zur politischen Funktion prophetischer Rede sind wichtig, um die Logik der Figur des Exodus zu verstehen. In der Zusammenschau dieser verschiedenen Facetten sollen das Potenzial wie die Begrenzung dieser Gedankenfigur herausgearbeitet und damit ein Beitrag

10 Ebd., 78.
11 Kühnlein (2010).
12 Kühnlein (2017).
13 Mackowitz (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für die übergreifende Frage des Bandes geleistet werden: Wie kann eine Übersetzung religiöser Figuren in säkulare Kontexte gelingen und was sind die damit verbundenen Implikationen und Impulse für die gegenwärtige Philosophie?[14]

2. Walzers Rekonstruktion und Deutung des Exodus

Walzers Beschäftigung mit Religion muss vor dem Hintergrund seines kommunitaristischen Erklärungsmodells sozialer Prozesse verstanden werden. Darin begründet sich die Verbindung philosophischer Reflexionen mit Analysen kultureller Formationen; im Fall des Exodus bedeutet dies eine Verknüpfung politisch-philosophischer Überlegungen mit geschichtlich-kulturellen Analysen der religiösen Quellen. Das Judentum ist dabei für Walzer insgesamt Dreh- und Angelpunkt seines Ansatzes.[15] Fokus seines kulturgeschichtlich orientierten Zugangs ist die Frage nach der politischen Dimension von Religion, die seiner Ansicht nach im Judentum immer schon eine zentrale Rolle gespielt hat (angefangen beim Rechtsverständnis bis hin zu politischer Institutionalisierung).[16] Es geht Walzer weniger um das Herausarbeiten eines klar umrissenen Religionsbegriffs als vielmehr um die Rekonstruktion der kulturellen Geschichte, in der bestimmte politische Inhalte transportiert und gesellschaftlich wirkmächtig werden. Ein frühes Beispiel ist seine 1965 vorgelegte Studie zu *The Revolution of the Saints*[17]. Darin rekonstruiert er Formen radikaler Politik, die sich in ganz unterschiedlichen religiösen Kontexten über die Jahrhunderte hinweg gebildet haben.

Die Herausbildung religiös begründeter radikaler Politik vollzieht sich nach Walzer in langen Entwicklungsprozessen. Religiösen Führungsfiguren, die er als *moderne Heilige* bezeichnet, kommt dabei eine bedeutende Rolle zu. Diese haben vor ihrem persönlichen religiösen Hintergrund radikale Sichtweisen auf soziale und politische Probleme entwickelt und diese in gesellschaftliche Prozesse mit dem Ziel einer ebenso radikalen Verände-

14 Die folgenden Rekonstruktionen von Walzers Überlegungen zu Heiligen, Propheten, dem Messianismus und dem Exodus sind orientiert an Reder (2014), 160–190.
15 Vgl. Walzer (2001, 2006).
16 Vgl. Walzer et al. (2000), XXII.
17 Walzer (1965).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung eingebracht.[18] Die Geschichte des Puritanismus ist für Walzer ein Beispiel hierfür.[19]

Die Faszination für Menschen, die in besonderer Weise die Moralauffassungen einer Gesellschaft kritisieren und in einer visionären, teils revolutionären Weise unter Bezugnahme auf religiöse Erzählungen neue Wege der politischen Gestaltung aufzeigen, spiegelt sich in vielen Arbeiten von Walzer wider. Die Figur des Propheten, die Walzer als eine personifizierte, religiös motivierte Form von Gesellschaftskritik interpretiert, ist ihm zufolge ein Beispiel hierfür.[20] Auch prophetische Botschaften sind allerdings nicht kultur- oder kontextlos, sondern stehen immer in einer bestimmten gesellschaftlichen Tradition. Beispielhaft analysiert Walzer Passagen aus dem Buch *Deuteronomium* als Formen von Gesellschaftskritik, die erst vor dem Hintergrund der israelischen Geschichte ihre Deutungskraft entfalten. Auch am Propheten Amos zeigt Walzer auf, dass sich prophetische Kritik immer an eine konkrete Gesellschaft und deren politische Praxis richtet.[21] Propheten verfolgen dabei letztlich immer partikulare Ziele, die nur im Kontext ihrer Gemeinschaft und ihrer Geschichte verstehbar und realisierbar sind.

> Es ist also ein Irrtum, die Propheten für ihre universalistische Botschaft zu preisen; denn das Bewundernswerte an ihnen ist ihr partikularistischer Zank und Streit – ein Streit, der auch, wie sie uns sagen, Gottes Streit mit den Kindern Israels ist.[22]

Propheten entwickeln dabei keine materialen Konzeptionen einer politischen Philosophie im Sinne einer umfassenden Utopie. Ihre Kritik will die Probleme bestehender Moralauffassungen oder politischer Praktiken vielmehr aufdecken und skandalisieren. Propheten verstehen sich dabei selbst nicht als Konstrukteure eines neuen politischen, institutionellen Gefüges; die Bedeutung ihrer Äußerungen liegt vielmehr in der schonungslosen Kritik. Außerdem sind sie nicht an einer individuellen Rettung ihrer Person interessiert, weshalb sie ihre Kritik unabhängig von möglichen Konsequenzen für ihr eigenes Leben formulieren.

18 Vgl. ebd., 310.
19 Vgl. Albert (1998), 279f.
20 Vgl. Walzer (1990), 83–108.
21 Vgl. Walzer (1991), 27.
22 Walzer (1990), 107f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An diesen Überlegungen zu Heiligen und Propheten wird das grundsätzliche Interesse Walzers an der Religion deutlich: Religiöse Erzählungen sind Teil umfassender kultureller Prozesse von Gemeinschaftsbildung. Religiöse Gemeinschaften sind deshalb ein Element im Zusammenleben einer Gesellschaft und übernehmen Aufgaben einer kulturell gefüllten Identitätsbildung. Sie sind nicht nur auf den einzelnen Gläubigen bezogen, sondern implizieren religiöse oder moralische Ansprüche, die auf die Menschheit als Ganzes weisen. In moralischer Hinsicht wissen sich Gläubige beispielsweise oftmals verbunden mit all denen, die unterdrückt oder ungerecht behandelt werden. Religionen sind deshalb für Walzer einerseits Kulminationspunkte partikularer Werte und können andererseits gleichzeitig Träger und Förderer eines wiederholenden Universalismus sein, wenn sie ihre Werte auf die Menschheit als Ganzes übertragen. Walzer sieht diese Einstellung eines wiederholenden Universalismus im Judentum im Allgemeinen und dem Prophetentum im Besonderen paradigmatisch verwirklicht.[23]

Vor diesem religions- und kulturtheoretischen Hintergrund können nun Walzers explizite Überlegungen zum Exodus in den Blick genommen werden, zuallererst aus *Exodus und Revolution*. Um zeitgenössische Politik verstehen zu können, rekonstruiert er die Tiefenschichten der religiösen Erzählung des Exodus in ihrer Bedeutung für aktuelle soziale Konstruktionen von Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Politik. „Die biblische Exodus-Erzählung wird hier als ein *politisches Narrativ* vorgestellt, als eine Erzählung, die gemeinsamem Handeln einen sinnstiftenden Rahmen verleiht."[24] und die als solche bis heute hochaktuell ist. Erkenntnisleitend ist für Walzer in diesem Zusammenhang die These, dass sich das Motiv des Exodus in vielen politischen Entwicklungen in Europa (zum Beispiel der Französischen Revolution) und den USA widerspiegelt hat. So sind die Geschichte und das Selbstverständnis der US-amerikanischen Politik bis heute stark durch die Erzählung des Exodus und der mit ihr verbundenen Idee des Bundes zwischen Gott und Mensch beeinflusst. „Es gibt wohl kaum ein Buch, das es uns ermöglicht, die politische Theologie der amerikanischen Republik besser zu verstehen als Michael Walzers ‚Exodus und Revolution'"[25]. Walzer deutet dabei den Exodus als ein Paradigma revolutionärer Politik, das insbesondere auf die Momente der Rettung und Befreiung fokussiert.

23 Vgl. Walzer (2007[b]), 183–185.
24 Haus (2010), 43.
25 Kallscheuer (1994), 119.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Exodus beschreibt eine Flucht, eine zielgerichtete Bewegung einer sozikulturell geformten Gemeinschaft, die mit einem moralischen Fortschritt und damit auch einer Verwandlung für die Gemeinschaft einhergeht. Die Exodus-Geschichte impliziert die Annahme, dass es für diese Gemeinschaft nicht nur um das Ziel geht, sondern vor allem um den Weg selbst, der als eine immer wieder neu herzustellende Form der Befreiung für die Gemeinschaft gedeutet werden kann. Dabei vollzieht die Gemeinschaft verschiedene Phasen, die in einem dialektischen Sinne gedeutet werden können, beispielsweise als eine Verschränkung von „Mobilisierung und Disziplinierung“[26] oder von „Agitation und Abgrenzung“[27]. Die Abgrenzung von Ägypten (d. h. der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft, von der man sich abzugrenzen versucht) ist dabei einerseits emotional aufgeladen und moralisch eindeutig konnotiert. Andererseits bleibt Ägypten als Symbol verlockend. „Einerseits erscheint Ägypten als zivilisiert und wohlhabend, andererseits als luxuriös und dekadent.“[28] Diese Ambivalenz kennzeichnet viele gegenwärtige Exodus-Praktiken. Denn die liberal-kapitalistische Gesellschaft, von denen sie sich abgrenzen, erscheint in ihrem normativen Gehalt ebenfalls als eine Errungenschaft und gleichzeitig als der Ursprung aktueller krisenhafter Phänomene, die durch den Exodus überwunden werden sollen.

Als einen weiteren wichtigen Aspekt des Exodus-Motivs interpretiert Walzer das „Murren des Volkes“[29], das Ausdruck der Furchtsamkeit einer Gemeinschaft ist. Die Reise ist nämlich nicht nur eine Geschichte der heldenhaften Befreiung, sondern die Gemeinschaft erfährt immer wieder massive Rückschläge, die das Ergebnis von Ungehorsam oder des Versagens *moralischer Wachsamkeit* sind. Das Motiv des Exodus ist damit eines des Verarbeitens von Rückschritten und der Hoffnung auf Rettung. Der Blick auf Gott motiviert die Menschen zu diesem Weg durch die Wüste, wobei die Gemeinschaft immer als aktiv handelnde dargestellt wird. Sie kann sich deshalb auch gegen Gott stellen und muss mit Rückschlägen umzugehen lernen.[30]

---

26 Mackowitz (2019), 137–141.
27 Ebd., 144–146.
28 Ebd., 149.
29 Walzer (1988), 22.
30 Einige Autoren haben kritisch angemerkt, dass die in diesen Überlegungen implizierten Auslegung der hl. Schriften durch Walzer nicht immer ganz zeitgemäß sind und er an einigen Stellen von seinem Standpunkt aus mehr Elemente seiner eigenen Theorie hineinliest, als dies nach den Standards einer historisch-kritischen Exegese

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die erhoffte Rettung hat jedoch ihren Preis, denn der Exodus verlangt den Menschen viel ab. Nicht nur durch die Abkehr und den Weg durch die Wüste – sondern auch, weil das gelobte Land einen hohen moralischen Anspruch erhebt. Die utopisch imaginierte neue Gesellschaft, so lässt sich dieses Moment auf die Gegenwart übertragen, fordert von denen, die sich einer Exodus-Praktik anschließen, eine enorme moralische Kraft. Genau diese Bindung hatte Gott auch vom Volk Israel gefordert.

> Der Bund am Sinai fordere die Beteiligung und die Unterwerfung jedes Einzelnen. […] Damit einher gehe die Verantwortung, die Menschen nun über ihr moralisches und politisches Leben gewinnen. Die negative Freiheit von Zwang und Unterdrückung wird im Exodus durch eine Philosophie positiver Freiheit ergänzt.[31]

In dieser Rekonstruktion des Exodus wird nun noch einmal Walzers Verständnis von Religion indirekt sichtbar. Der Gottesbezug ist eine Motivation für eine Gemeinschaft, sich auf den Weg zu machen und sich durch die Geschichte auf ein bestimmtes Ziel hin zu bewegen. Hoffnung und das Moment des sich immer wieder neu *In-Bewegung-Setzens* spielen dabei eine entscheidende Rolle. Vom Kampf in Ägypten ausgehend, über den Weg durch die Wüste bis hin zum Erreichen des Gelobten Landes führt die Reise der Gemeinschaft. Religion wirkt, Walzer zufolge, wie ein motivationaler Antrieb für die Menschen, diesen Weg zu gehen. In modernen Exodus-Praktiken wird dieser Transzendenzbezug mehr und mehr in eine moralisch konnotierte Utopie übertragen.

Der Exodus ist mit Blick auf seine Interpretationsgeschichte allerdings kein eindeutiges und für alle Zeit fixierbares Motiv. Das Motiv wurde vielmehr seit seinem Entstehen auf vielfältige Weise in säkulare politische Theorien übertragen. In diesen Transformationsprozessen wird das genuin religiöse Exodus-Motiv zu einem säkularen Modell von revolutionärer (Exodus-)Politik, die Unterdrückung aufheben will und eine umfassende Befreiung der Menschen anstrebt. Exodus-Politik ist eine Politik, die aktiv auf Leid reagiert und dieses trotz immer wiederkehrender Rückschläge zu überwinden versucht. Das Element der Transzendenz wird dabei von Gott als einer Person, die eine Orientierung für den Marsch durch die Wüste gibt, gelöst und auf ein politisches Ziel bzw. eine immanent-geschichtliche Hoffnung übertragen.

---

möglich sei, beispielsweise was das Potenzial des Exodus als Ausdruck eines moralischen Universalismus betreffe (vgl. Ottmann, (2017), 83–98).

31 Mackowitz (2019), 152.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Impulse für eine kritische Philosophie

Die vorangegangenen Überlegungen haben die religionsgeschichtlichen und philosophischen Hintergründe und Signaturen des Exodus-Motivs offengelegt. Der Exodus als Befreiungserzählung steht paradigmatisch für ein alternatives Verständnis des Politischen. Es geht nicht primär um Prozesse der Institutionalisierung oder des Rechts, sondern um moralisch gehaltvolle Bewegungen, die den Ausstieg aus bestehenden Zwängen suchen. Es wurde deutlich, dass dieser kritisch formierte Ausstieg aus der Unterdrückung keinem linear-rationalen Plan folgt, sondern oft ein emotional-konflikthafter Prozess ist.

Daraus ergibt sich ein erster wichtiger Impuls für aktuelle Debatten der praktischen Philosophie, dass nämlich die Beschäftigung mit dem Exodus als eine Kritik rationalistisch enggeführter Politik verstanden werden kann. Der Exodus ist gekennzeichnet von Emotionen, leidenschaftlichen Handlungen und aufgeladenen Streitigkeiten. Die Auseinandersetzung mit dem Exodus kann als eine kritische Gegenfolie zu einem Verständnis von heutiger Politik gelesen werden, in der politische Prozesse oft in einem rationalistischen Sinne (beispielsweise entlang eines Nutzenkalküls) eingehegt werden sollen. Der Exodus ist eine Absetzung von einem solchen rationalistischen Politikmodell, weshalb Walzer in systematischer Hinsicht Emotionen und Leidenschaften als wichtige Faktoren von Politik deutet.

Der Exodus steht damit symptomatisch für eine Kritik bzw. Erweiterung einer rationalistischen Geltungslogik von politischen oder normativen Ansprüchen. Denn in der Figur des Exodus werden immer schon politische und eschatologische Momente miteinander verbunden. Zweitere finden ihren Ausdruck im in der Transzendenz begründeten Heilsversprechen, das sich nicht mit einer immanent-rationalen Logik erklären lässt. Die Verbindung der beiden Momente wird in der Exodus-Figur als ein Potenzial für die Gemeinschaft gegenüber einem rein innerweltlichen rationalen Kalkül interpretiert; und sie hat für Walzer weitreichende Folgen für die gegenwärtige politische Philosophie.

Ein Beispiel für eine solche Übertragung der Exodus-Figur spiegelt sich indirekt in der Auseinandersetzung von Walzer mit Habermas wider. Walzer argumentiert, dass der gesellschaftliche Konsens nicht nur von nachvollziehbaren Argumenten lebe, sondern ebenso von Menschen, die sich für ihre Sache leidenschaftlich einsetzten – dies sei gerade angesichts der

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drängenden sozialen Probleme der Zeit von großer Bedeutung.[32] Dieses Engagement ist weniger ein Beitrag für eine rationale Deliberation als vielmehr eine Bezugnahme auf die emotional besetzten Lebenswelten und Lebensgeschichten. Kulturell oder religiös geprägte Weltanschauungen, die eine große emotionale Motivation entfalten können, spielen für Walzer eine wichtige Rolle im Prozess der Deliberation, weil Argumente oft in diesen weltanschaulichen Geweben von Überzeugungen eingebettet sind und von ihnen motiviert werden. „‚Argumentieren' lässt sich nicht von all den anderen Dingen trennen, die politisch aktive Bürger sonst noch tun. So etwas wie die reine Argumentation, die Deliberation an sich […] gibt es nicht."[33] Walzer bringt also Bürger:innen, die in ihrem politischen Handeln die Figur des Exodus in ihren Handlungspraktiken realisieren, eine Sympathie entgegen, weil sie sich mit leidenschaftlichem Engagement für ihre Überzeugungen einsetzen. Denn der „Eifer und die Radikalität, mit der ein politisches Ziel verfolgt wird, halten die Demokratie am Leben."[34]

Säkulare Exodus-Praktiken sind in dieser Perspektive wichtige Elemente für demokratische Prozesse. Walzer ist sich durchaus bewusst, dass die Erweiterung der Deliberation um das Moment der Leidenschaft politische und soziale Probleme nicht sofort lösen, sondern vielleicht sogar verschärfen wird.[35] Der Vorteil dieser Erweiterung des (deliberativen) Demokratieverständnisses besteht aber darin, die kulturellen Kontexte und motivationalen Grundlagen menschlichen Handelns stärker zu beachten und Politik als eine offene Auseinandersetzung weltanschaulich gefärbter Überzeugungen zu verstehen, was unter dem scheinbar neutralen Deckmantel der rationalen Deliberation oft vernachlässigt wird.

> Mein Argument lautet also bislang: die leidenschaftliche Energie hat ihren legitimen Platz in der sozialen Welt […]. Die Erweiterung macht den Weg frei für bessere Erklärungen von sozialen Bindungen und sozialem Konflikt und für ausdrückliche und selbstbewusstere Antworten auf die unausweichliche politische Frage: Auf welcher Seite stehst du?[36]

So berechtigt es ist, Leidenschaften in der Tradition des Exodus als Teil der Deliberation ernst zu nehmen, so problematisch kann es allerdings

32 Vgl. Walzer (1999), 38.
33 Ebd., 62.
34 Schürmann (2008), 165.
35 Vgl. Walzer (1998), 295–307.
36 Walzer (1999), 88.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein, wenn sich leidenschaftlich vorgetragene Überzeugungen nicht mehr in einen öffentlichen Diskurs integrieren lassen. Walzer sieht dieses Problem in Bezug auf religiöse Überzeugungen selbst und plädiert daher für eine Kunst der Trennung, um für das Gemeinwesen grundlegend problematische Positionen aus dem Diskurs abschneiden zu können. Die Trennung kann als gelungen betrachtet werden, wenn sie „Konflikte entkrampft und so einen Beitrag dazu leistet, sehr verschiedene Menschen einander näher zu bringen und in gemeinsame Projekte zu verwickeln, ohne dass jemand befürchten muss, seine Eigenart zu verlieren."[37] Bei aller Zustimmung zu diesem Plädoyer erscheint dieser Gedanke angesichts komplexer Diskussionslagen in ausdifferenzierten Gesellschaften allerdings teilweise zu holzschnittartig. Denn es bedarf eines klaren Kriteriums, wie der Streit geschlichtet werden kann oder wann – mit Blick auf Exodus-Praktiken – diese aus einer demokratietheoretischen Perspektive zu problematisieren sind.

Walzer selbst bietet kein eindeutiges Kriterium an, aber er liefert dennoch einen wichtigen Hinweis, wann und wieso die Art und Weise der Streitschlichtung problematisch werden. Hierzu ist noch einmal in Blick auf seine Überlegungen zum Exodus hilfreich, und zwar auf die damit verbundene Entgegensetzung zum Messianismus als einer zweiten religiös konnotierten Figur des Politischen. Walzer thematisiert in seinen Arbeiten eine grundsätzliche Spannung, in der sich Exodus-Politik in all ihren historischen Gestaltungsformen schon immer befunden hat. Exodus-Politik läuft nämlich Gefahr, zu einem politischen Messianismus zu werden, der Rückschläge und die scheinbare Endlosigkeit der Exodus-Geschichte überwinden will und stattdessen eine möglichst schnelle, endgültige Befreiung intendiert. „Die ‚Exodus-Politik' droht immer wieder in den ‚politischen Messianismus' umzuschlagen, d.h. einer eschatologischen Abkürzung des langen Kampfes um Befreiung."[38] Der Messianismus will nach Walzers Verständnis der Last der Geschichte entkommen, indem das Ende des Marsches in das Gelobte Land als eine endgültige Befreiung prophezeit wird. Es geht dem Messianismus weniger um einen immer wiederkehrenden Neuanfang, wie er für das ursprüngliche Exodus-Motiv charakteristisch ist, und vielmehr um eine endgültige Realisierung der ursprünglichen Erlösungsprophezeiung.[39] Dieser so verstandene Messianismus baut damit auf

37 Lesch (2010), 337.
38 Haus (2010), 43.
39 Walzer (1988), 26.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Exodus-Motiv auf, transformiert dieses allerdings. Die ursprüngliche Exodus-Erzählung dient dabei oftmals nur noch als religiöse Legitimation.[40]

Walzers Meinung nach findet man heute angesichts vieler globaler Problemfelder moderne Formen des Messianismus. Messianismus wird dabei zu einem Synonym für radikale Politik mit einem überhöhten Ziel, wodurch messianische Vorstellungen, die ihren Ursprung im religiösen Exodus-Gedanken haben, in säkular Konzepte übertragen werden. Beispielsweise sieht Walzer Tendenzen des Messianismus im Zionismus, der die Auswanderung der Juden nach Israel teilweise mit einem endgültigen Rettungsgedanken verbindet. Der messianische Zionismus nimmt in Walzers Worten apokalyptische Züge an, indem er bei seinen Anhängern die Bereitschaft fördert, das Ende der Zeit notfalls mit Gewalt zu erzwingen.[41] Das Ende der Geschichte ist dabei für den Messianismus eine Überwindung der kontingenten Geschichte, womit das Element der Offenheit und des Neuanfangs im Exodus-Motiv negiert wird. Eine mögliche politische Niederlage wird als ein Verlust Gottes gedeutet, was noch einmal deutlich die Überhöhung des Zielpunktes zum Ausdruck bringt.

Gegen einen solchen politischen Messianismus betont Walzer, dass damit der Kern der Exodus-Erzählung negiert werde. Denn das Exodus-Motiv impliziert die Notwendigkeit, immer innerhalb der Geschichte zu handeln[42], was der Messianismus leugnet, weil er auf ein Ziel hinarbeitet, das jenseits der kontingenten Geschichte angesiedelt ist. Damit werde die geschichtliche Kontingenz menschlicher Vergesellschaftung negiert, so Walzers Kritik. Das ursprüngliche Exodus-Motiv und der heutige politische Messianismus unterscheiden sich daher Walzers Argumentation zufolge vor allem hinsichtlich ihres Geschichtsverständnisses: Während der Messianismus die Geschichte überwinden will, betont das Exodus-Motiv, dass politische Revolution nur in der Geschichte möglich ist, weshalb Exodus-Politik ursprünglich aus einer langen Reihe von konkreten Entscheidungen

40 Otto Kallscheuer weist zu Recht darauf hin, dass die Deutung des Potenzials der Exodus-Figur dabei in Walzers Werk variiert. Während er in seiner frühen Schaffensperiode das demokratische Moment des Exodus hervorhebt, achtet er in späteren Werken stärker auf die damit einhergehenden Ausschließungstendenzenden. In einer ähnlichen Perspektive hat sich auch sein Bild der Propheten gewandelt, die er in späteren Schriften nach Kallscheuer tendenziell negativer deutet (vgl. Kallscheuer (2017).

41 Vgl. Walzer (1988), 147.

42 Vgl. ebd., 149.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht. „Gegen den politischen Messianismus setzt Walzer auf die Praxis der ‚Exodus-Politik', die nicht auf das Ende der Zeiten, sondern auf die schrittweise Verbesserung der irdischen Lebensbedingungen abzielt."[43]

Walzer hat bereits in seinen frühen Arbeiten über das Judentum in ähnlicher Weise zwischen Radikalismus und Totalitarismus unterschieden.[44] Der Unterschied der beiden Formen von Politik kann an der Geschichte politischer Revolutionen abgelesen werden. Es gibt einen ersten Typ von Revolution, der auf eine schnelle, meist ausschließlich an Gewalt orientierte Ausrichtung des Politischen setzt. Dagegen visiert der am Exodus-Motiv orientierte Typus von Revolution einen langfristigen gesellschaftlichen Veränderungsprozess an, in dem Lernerfahrungen gemeinsam vollzogen werden. Walzer betont damit, dass radikale Politik, die sich am Motiv des Exodus orientiert, keinesfalls gewalttätig sein müsse, was beim Messianismus heute oftmals der Fall sei.[45] Das Moment der Gewalt findet sich gerade nicht im Kern der religiösen Geschichte, sondern es ist erst im Laufe der Interpretationen und Transformationen von außen hinzugefügt worden. Exodus-Politik ist ursprünglich gemäßigt und gewaltfrei, und dies ist auch für die Kritik gegenwärtiger Exodus-Praktiken wichtig. Zwar zielt auch der Exodus auf eine revolutionäre Entwicklung und sieht den Menschen als aktiven und nicht passiven Teil gesellschaftlicher Prozesse, aber die Mittel der politischen Aktion sind in der ursprünglichen Erzählung des Judentums nicht an Gewalt orientiert. Diese gewaltlose,

> säkulare Interpretation des Exodus, die die lange Reise ins Gelobte Land gleichsetzt mit der Suche nach einer gerechten Gesellschaft, die es allen Bürgern, ungeachtet ihres Glaubens, ermöglicht, sich mit dem Marsch und seinen Zielen zu identifizieren, ist nach Walzer diejenige, die einer pluralistischen Gesellschaft allein angemessen ist.[46]

Genau damit erscheint das Exodus-Motiv dann sehr nah an einem, zwar leicht abgeänderten, im Kern aber doch westlich-liberalen Politikverständnis angesiedelt zu sein. In einer postkolonialen Perspektive lässt sich deshalb sicherlich zurecht kritisch anfragen, ob bei der Übersetzung des religiösen Motivs in die westlich orientierte praktische Philosophie zu viel idealisiert wurde und damit auch die Sperrigkeit des religiösen Kerns verlo-

43 Krause (2010), 346.
44 Vgl. Walzer (1965).
45 Vgl. Walzer (1988), 153.
46 Krause (2010), 346.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren gegangen ist. Edward Said tut dies beispielsweise in seiner Walzer-Auslegung.[47] Walzer widerspricht und argumentiert, dass diese letztlich liberale Konnotation bereits der religiösen Exodus Figur zu eigen ist. Denn in der jüdischen Tradition stehend, so Walzer, kann der Exodus nicht als eine rein singuläre oder homogene Figur, sondern muss als Ausdruck von Pluralität gedacht werden. Exodus ist also immer schon auf Pluralität ausgelegt.

In einer religionstheoretischen Perspektive bedeutet dies auch, dass Religionsgemeinschaften als Ausdruck einer Exodus-Figur nur als kulturell plural gedacht werden können. Religion und auch die religiöse Figur des Exodus gibt es nicht als eine Urerfahrung oder Ur-Idee. Natürlich haben auch Religionen, wie die kritischen Überlegungen zum Messianismus gezeigt haben, die Tendenz, diese innere Pluralität zu verleugnen oder gar zu negieren. Wenn Religionen (und dies gilt auch für alle anderen sozialen und politischen Bewegungen) dieser Gefahr nicht verfallen und stattdessen ihre kulturelle Ausdifferenzierung anerkennen, können sie Walzers Ansicht nach ein paradigmatischer Ausdruck eines wiederholenden Universalismus sein, den er als die zentrale normative Argumentationsfigur der praktischen Philosophie bestimmt. Denn Religionen implizieren eine universale Moral, die für alle Gläubigen gleichermaßen gültig sein soll, und nehmen gleichzeitig eine lokal ausdifferenzierte Ausgestaltung dieser religiösen Moral an. Das Judentum ist seiner Ansicht nach wiederum ein eindrückliches Beispiel hierfür.

> In the Jewish account, there are different sets of commandments for different people, and these differences give the moral universe its particular shape. […] So there is a universal code, and many (better and worse) elaborations of this code – and these may well co-exist for all time.[48]

Das Judentum negiert also die Existenz der Vielfalt lokaler Moralvorstellungen nicht, sondern impliziert gerade ihre Anerkennung auf einer grundlegenden Ebene.

> Even in the best of times, even in the end of days, even when ‚God's name shall be one', there will still be many nations, many religious communities […] and many versions of the moral law. In contemporary language, morality has a common core and then a wide range of historical and cultural variations; it is one universalist and multiculturalist.[49]

47 Vgl. Said (1986); vgl. auch Mackowitz (2019), 154–156.
48 Walzer (2007[a]), 40f.
49 Ebd., 46.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Exodus-Praktiken sind in der skizzierten Perspektive also nur sinnvoll denkbar als Ausdruck eines wiederholenden Universalismus, insofern sie durch ihr utopisches Moment Moralstandards für alle Menschen fordern und gleichzeitig die Notwendigkeit einer internen wie externen Vielfalt anerkennen. Die prophetische Tradition Israels ist ein Beispiel für eine solche partikulare Tradition.[50] Exodus-Praktiken in diesem religionshistorisch grundgelegten Sinne oszillieren zwischen diesen beiden normativen Polen und bleiben gleichzeitig ein leidenschaftlicher, nicht vollkommen rationaler Aufschrei gegen die bestehende Ordnung. In dieser Hinsicht haben Exodus-Praktiken einen opaken Charakter und wollen keine allgemeine Vernünftigkeit im Sinne eines vernünftigen Politikmodells beanspruchen. Sie wollen Menschen durch provokative Perspektivwechsel zu einer neuen Denkart oder Umstellung der Lebensführung anleiten. Dies ist der prophetische Charakter des Exodus. Das, was Politik dabei bis heute vom Exodus-Motiv lernen kann, formuliert Walzer am Ende seiner Überlegungen paradigmatisch:

> Erstens, dass wo immer man lebt, wahrscheinlich Ägypten ist; zweitens, dass es einen besseren Ort, eine reizvollere Welt, ein Gelobtes Land gibt; und drittens, dass der ‚Weg zu dem Land durch die Wüste führt'. Wir können von hieraus nur dorthin gelangen, wenn wir uns zusammenschließen und marschieren.[51]

Genau dieses *gemeinsam Marschieren* ist ein zentrales Element, dass die religiöse Exodus-Figur mit gegenwärtigen Exodus-Praktiken verbindet. Es geht um eine gemeinschaftlich bindende Befreiung aus der Knechtschaft bestehender Ordnungen.

> Der Exodus verändert vielmehr radikal, wie es die Gerechtigkeit gibt. Es gibt sie nur durch den Bund: Der Bund und damit die Treue sind die neuen Kategorien, die der Exodus etabliert. Nur dadurch vollzieht sich die Befreiung aus der Knechtschaft: indem wir einen Bund eingehen.[52]

Dies bedeutet, dass jede politische Form von Freiheit, Gerechtigkeit oder Solidarität nicht schon immer gegeben ist, sondern je neu gemeinsam erkämpft werden muss gegen äußere Widerstände. Dies galt für das alte Ägypten und dies gilt auch für heutige demokratische Gesellschaften.

---

50 Vgl. Walzer (1990), 106–108.
51 Walzer (1988), 157.
52 Menke (2016), 52.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Albert, Hans: Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Zur Kritik der reinen Ökonomik, Tübingen 1998.

Haus, Michael: Wie viel Religion braucht der Kommunitarismus?, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin (2010), S. 39–56.

Kallscheuer, Otto. Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik, Frankfurt am Main 1994.

Kallscheuer, Otto: Exodus ohne Revolution? Michael Walzers politische Lektüre der hebräischen Bibel, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Festschrift Michael Walzer, Tübingen 2017, S. 27–50.

Krause, Skadi: Die politische Kraft der Religion. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Michael Walzer, in: Michael (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010, S. 343–360.

Kühnlein, Michael (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010.

Kühnlein, Michael (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers, Tübingen 2017.

Lesch, Walter: Zur Zivilisierung religiöser Differenzen. Toleranzkonzepte in der Diskussion, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Kommunitarismus und Religion. Sonderband 25, Berlin 2010, S. 331–342.

Loick, Daniel: Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 61–66.

Mackowitz, Laurin: Die Säkularisierung des Exodus. Zur Narration von politischer Emanzipation bei Sigmund Freud, Thomas Mann, Michael Walzer und Paolo Virno, Bielefeld 2019.

Menke, Christoph: Philosophiekolumne. Die Lehre des Exodus. Der Auszug aus der Knechtschaft, in: Merkur 1 (2016), S. 47–54.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

Ottmann, Henning: Universalismus bei Michael Walzer, in: Michael Kühnlein (Hrsg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers, Tübingen 2017, S. 83–98.

Rebentisch, Juliane: Option exit. Kleine politische Landkarte des Entzugs, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 109–120.

Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, 2. Auflage, Freiburg 2014.

Said, Edward W.: Michael Walzer's ‚Exodus and Revolution'. A Canaanite Reading, in: Arab Studies Quarterly 8 (1986), H. 3, S. 289–303.

Schürmann, Hans: Kritik – Pragmatik – Pluralität. **D**er Ansatz von Michael Walzer und dessen Bedeutung für die Theologie, Wien (u. a.) 2008.

Tsomou, Margarita: Last Exit. Zum Aufschwung solidarischer Ökonomien im Griechenland der Krise, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 1 (2014), S. 78–92.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Walzer, Michael: The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics, Harvard 1965.

Walzer, Michael: Exodus und Revolution, Berlin 1988.

Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990.

Walzer, Michael: Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991.

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1992.

Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996[a].

Walzer, Michael: Politik und Religion in der jüdischen Tradition, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1996[b], S. 121–140.

Walzer, Michael: Drawing the Line. Religion and Politics, in: Soziale Welt 49 (1998), H. 3, S. 295–307.

Walzer, Michael: Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt am Main 1999.

Walzer, Michel/Menachem Lorberbaum/Noam J. Zohar (Hrsg.): The Jewish Political Tradition. Authority, New Haven (u. a.) 2000.

Walzer, Michael: Exilpolitik in der Hebräischen Bibel, Tübingen 2001.

Walzer, Michael: Law, Politics, and Morality in Judaism, Princeton 2006.

Walzer, Michael: Morality and Universality in Jewish Thought, in William M. Sullivan/Will Kymlicka (Hrsg.): The Globalization of Ethics. Religious and Secular Perspectives, Cambridge 2007[a], S. 38–52.

Walzer, Michael: Thinking Politically. Essays in Political Theory, New Haven (u. a.) 2007[b].

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rückkehr der Schuld

Peter Niesen

Abstract: Karl Jaspers hatte 1946 in *Die Schuldfrage* die Auffassung begründet, nicht kollektive Schuldübernahme, sondern kollektive Haftung sei die angemessene Reaktion einer Täternation auf Verbrechen der Vergangenheit. Noch der Historikerstreit der 1980er-Jahre hatte diese Sichtweise bekräftigt. Heute ist die Diskussion über Vergangenheits- und Erinnerungspolitik geprägt von einer Wiederkehr der Kategorie der Schuld, die in ganz unterschiedlichen rhetorischen Strategien auf nachgeborene Generationen angewendet wird. Der Beitrag wendet sich zunächst kritisch gegen die polemische Verschleifung von Schuld und Haftung in Esra Özyüreks *Subcontractors of Guilt*, bevor er die zeitgenössische Debatte über gegenwärtige Unrechtshandlungen aus *vorenthaltener* Haftung gegenüber den Opfern historischen Unrechts und ihren Nachkommen konstruktiv aufnimmt (Daniel Butt, Avia Pasternak). Der Schlussabschnitt erörtert die Frage, ob das Abtragen von Schuld aus versäumter Haftung für die Ermordeten einen Unterschied machen kann (Zofia Stemplowska). Damit nimmt der Beitrag in einem analytischen Vokabular das Thema der Horkheimer-Benjamin-Kontroverse über anamnetische Solidarität wieder auf, die Thomas M. Schmidt an den Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit gestellt hat.

Keywords: Vergangenheitspolitik, Erinnerungspolitik, Reparationen, Restitutive Gerechtigkeit, Historisches Unrecht, Max Horkheimer, Walter Benjamin, anamnetische Solidarität

Über lange Zeit war Erinnerungspolitik allein Thema der Geschichts- und Kulturwissenschaften. Einen verallgemeinernden Schritt haben Politikwissenschaft und Politische Philosophie erst nach dem vorübergehenden Ende der Blockkonfrontation seit den 1990er-Jahren unternommen, als die demokratischen Transformationen in Afrika und Osteuropa, aber auch neu aufflammende ethnische Konflikte und Massenverbrechen einen vergleichenden Blick auf Praktiken der Reparation und Entschuldigung wie auch auf das „Schließen der Akten“[1] einforderten. Für die Aufarbeitung eigener und fremder Verstrickung nach autoritärer Herrschaft, Krieg, Kolonialismus und staatlicher Makrokriminalität stand zeitweise die ambivalente Vergangenheitspolitik der Bundesrepublik Pate,[2] die in den Reparationszahlungen des Luxemburger Abkommens von 1952 völkerrechtliches Neuland betreten hatte, deren „Kultur der Zerknirschung“ (*culture of contrition*)[3] aber erst seit den 1980er-Jahren in einer breiten Öffentlichkeit ver-

1 Elster (2005).
2 Vgl. Frei (1996).
3 Art (2009), 49.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ankert wurde. Seither ist es in der internationalen Diskussion zu einer Dezentrierung der post-nationalsozialistischen Strategien gekommen, die es ermöglicht, unterschiedliche auf vergangenes Unrecht gerichtete Politiken komparativ in Bezug auf ihre Legitimität und Effektivität zu überprüfen.

Mich interessiert im folgenden Beitrag, welche Bedeutung der Wiederkehr der Kategorie der Schuld innerhalb dieser gegenwärtigen Diskussionen zukommt. Von aktivistischer Seite bis in die Wissenschaft hinein wird die Schuldkategorie – sei es polemisch (‚Free Palestine from German Guilt'), sei es diagnostisch – wiederbelebt oder doch dem Sinn nach von *gegenwärtiger* Verschuldung gesprochen. In der Polemik ganz unverdächtigen Werken zur politischen Philosophie der Restitution wird die Teilhabe an ursprünglich historischem Unrecht bis in die gegenwärtigen Generationen hinein verlängert. Allerdings hatte bereits Karl Jaspers unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Ende des Nationalsozialismus die Semantik der deutschen Vergangenheitspolitik von dem unklaren Begriff politischer Schuld und nur individuell zurechenbarer moralischer Schuld auf Verantwortung im Sinne von *Haftung* umgestellt. Die Zivilgesellschaft zunächst in Westdeutschland und in der Bundesrepublik nach der Vereinigung hatte sich spätestens seit dem Historikerstreit am Ende der 1980er-Jahre in weiten Teilen einen solchen Verantwortungsbegriff zu eigen gemacht, der sich noch im neuen Einbürgerungsgesetz vom Juni 2024 wiederfindet. Die deutsche Staatsangehörigkeit kann nur erwerben, wer sich „zur besonderen historischen Verantwortung Deutschlands für die nationalsozialistische Unrechtsherrschaft und ihre Folgen, insbesondere für den Schutz jüdischen Lebens"[4], bekennt. Im Gegensatz zur distanzierenden Zuschreibung einer bleibenden Verantwortung scheint dagegen der gegenwärtige Trend eine Rückkehr der Kategorie der Schuld in aktualisierender Absicht einzufordern, in polemischer, analytischer und moralisch-affirmativer Dimension.

Ich will im Folgenden zunächst an Jaspers' Argumentation erinnern, die mir im Hinblick auf die zentrale Differenzierung weiterhin vertretbar und in ihren groben Linien auf nachgeborene Generationen und spätere Herausforderungen anwendbar erscheint (I.). Im nächsten Schritt gehe ich auf eine neue, bewusst entdifferenzierende Verwendung in der Diskussion der Vergangenheitspolitik der Bundesrepublik ein. Dazu wende ich mich dem einflussreichen Buch von Esra Özyürek, einer Anthropologin an der Faculty of Divinity der Universität Cambridge, zu, das türkische und

4 Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913, geändert 22.03.2024, § 10, 1, 1a.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

arabische Einwanderer in die Bundesrepublik als *Subcontractors of Guilt* (Subunternehmer der Schuld) bezeichnet (II.). Mit der Kritik an Özyüreks Begriffsbildung ist aber die neu einsetzende philosophische Diskussion noch nicht tangiert, die von einer Perpetuierung und Erneuerung historischen Unrechts durch die nachfolgenden Generationen spricht. In dieser Hinsicht gehen der Politikwissenschaftler Daniel Butt und die Sozialphilosophin Avia Pasternak am weitesten, die den Nachgeborenen *gegenwärtige* Unrechtshandlungen gegenüber den Nachkommen der Opfer zurechnen und ihnen somit die Schuld an anhaltendem und neuem Leid geben (III.). Dieses nüchterne Verständnis von Verschuldung aus verweigerter Haftung erscheint weiterhin anschlussfähig, wenngleich stärkerer Differenzierung nach rechtlicher und moralischer Verantwortung bedürftig. Allerdings sind Butts und Pasternaks Konzeptionen nicht aussagekräftig darüber, ob sie sich allein auf die Nachkommen oder auch auf die ermordeten Opfer selbst richten. Die Anwendung der Idee verweigerter Haftung auf die Beziehung zwischen den Nachgeborenen und den Toten ist aber nur dann nicht inkohärent, wenn es für die Ermordeten selbst einen Unterschied machen kann, ob ihnen gegenüber Verpflichtungen erfüllt oder verweigert werden. Dazu ist es erforderlich, so argumentiert die Philosophin Zofia Stemplovska, dass Tatsachen darüber, wie gut das Leben von Verstorbenen insgesamt verlaufen sein wird, durch die Handlungen der Lebenden verändert werden können (IV.).

Denjenigen, die mit Helmut Peukert und Thomas M. Schmidt die Debatte um anamnetische Solidarität verfolgt haben, wird klar sein, dass ich mich damit in heutigen Begriffen auf eine prägende Diskussion aus der frühen Frankfurter Schule beziehe. Schmidt hat sich bereits in seiner unveröffentlichten St. Georgener Diplomarbeit der Frage gestellt, über die Max Horkheimer und Walter Benjamin uneins waren, nämlich ob die Geschichte der Menschheit den Ermordeten nachträglich so etwas wie Gerechtigkeit widerfahren lassen kann – und zwar jenseits umstrittener theologischer Annahmen. [5] Die Themen unserer gemeinsamen Diskussionen in der Frankfurter Leerbachstraße haben mich seither begleitet. Während Horkheimer bekanntlich die skeptische Position vertrat, dass die „Erschlagenen wirklich erschlagen“ [6] und ihre Schicksale besiegelt sind, hatte Benjamin sich nicht

5 Vgl. Schmidt (1988), Peukert (1978).

6 Horkheimer in einem Brief an Benjamin vom 19.03.1937, zit. nach Tiedemann (1975), 87.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von innerweltlichen Vorstellungen einer möglichen „rettenden“[7] oder „rächenden Gewalt“[8] trennen mögen. Die nicht-polemischen Ansätze einer Rückkehr der Schuld lassen sich vor diesem Hintergrund als Versuche verstehen, einen Aspekt von Benjamins Hoffnung in analytischer Sprache zu rekonstruieren.

I. Die Schuldfrage

Karl Jaspers hatte in *Die Schuldfrage* zwischen strafrechtlicher, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld unterschieden und allein für erstere den Schuldbegriff im nicht-metaphorischen Sinn gelten lassen.[9] Die moralische Verschuldung hatte er gesehen, aber sie auf die Täter[10] unter den Zeitgenossen beschränkt. Für die Nachgeborenen kommen mithin allein die Typen der politischen und der metaphysischen Schuld, die ich hier auf sich beruhen lassen kann, infrage. Kollektivschuld kann es für Jaspers außerhalb der politischen Haftung nicht geben. Wie Michael Schefczyk festhält, ist für ihn die „staatsbürgerliche Haftung [...] die einzige akzeptable Form von verschuldensunabhängiger Kollektivschuld.“[11]

Unter politischer Schuld lässt sich, wie Jaspers ausführt, die „Haftung aller Staatsbürger für die Folgen staatlicher Handlungen, nicht aber kriminelle und moralische Schuld jedes einzelnen Staatsbürgers in bezug auf Verbrechen, die im Namen des Staates begangen wurden“[12], verstehen. Daher ist die Kategorie der Haftung, die Jaspers dem privatrechtlichen Vokabular entnimmt, auch nicht mit moralischen Vorwürfen verbunden. „Haftbarmachen heißt nicht, als moralisch schuldig erkennen“[13]. Jaspers erörtert nicht ausführlich, was unter dem Inhalt der Haftung zu verstehen ist – an einer Stelle spricht er synonym von „Wiedergutmachung“[14], und er betont, dass sie materielle Folgen für die Einzelnen haben wird.[15] Obgleich Haftung keinen moralischen Vorwurf beinhalte, erfordere sie doch eine Haltung der

7 Schmidt (1988), 62.
8 Brunkhorst (1983), 7.
9 Vgl. Jaspers (1976), 45.
10 Ich verwende in diesem Beitrag der Lesbarkeit und Anachronismusvermeidung halber das generische Maskulinum.
11 Schefczyk (2014), 198.
12 Jaspers (1976), 22.
13 Ebd., 56.
14 Ebd., 32.
15 Vgl. ebd., 54.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiwilligkeit, die sie von allgemeiner moralischer Normenbefolgung ebenso unterscheide wie von der bloßen Begleichung von Schulden. Haftung hängt von „innerem Jasagen“[16] ab. Zur Haftung gehören auch die kollektive Beschämung und „Kränkung“[17] durch die Kriegsverbrecherprozesse, also immaterielle moralische Folgen, und auch objektive Kriegsfolgen wie Besatzung und Not.[18] Als Subjekt der Haftung hält Jaspers unzweideutig das Kollektiv der Staatsangehörigen fest, allerdings nicht als passive Subjekte, die unfreiwillig staatlichem Zwang unterworfen sind. Zwar heißt es zu Beginn, dass ich für Handlungen des Staates haften muss, „dessen Gewalt ich unterstellt bin und durch dessen Ordnung ich mein Dasein habe“[19]. Ausnahmen etwa für diejenigen, die sich in innere Emigration zurückgezogen haben, selbst für Widerstandskämpfer, erkennt Jaspers nicht an.[20] Als notwendige Bedingung für die Haftungsübernahme erscheint aber, dass das Unrechtsregime aus Wahlen hervorgegangen ist. „Politisch handelt im modernen Staat jeder, zum mindesten durch seine Stimmabgabe bei Wahlen oder durch Unterlassung des Wählens. Der Sinn politischer Haftung erlaubt es niemandem auszuweichen.“[21] Über die Ausgestaltung dessen, was an politischer Haftung von ihnen verlangt werden kann, dürften die Staatsangehörigen mitreden, aber letztlich würden Art und Ausmaß legitimerweise von den Siegermächten bestimmt, solange diese sich an das Natur- und Völkerrecht halten.[22]

Der Haftungsbegriff ist ebenso wie der strafrechtliche Schuldbegriff rechtlicher Beurteilung zugänglich. Damit scheint die Möglichkeit seiner Objektivierung nicht ausgeschlossen. Jaspers nimmt an, dass „politische Haftung [...] durch Friedensvertrag begrenzt und damit zu einem Ende gebracht“[23] wird, während individuelle moralische Schuld anhaftet. Tatsächlich wurden Art, Ausmaß und Adressaten finanzieller Reparationen im Luxemburger Abkommen spezifiziert.[24] Als reflexive Kategorie beinhalte

16 Ebd., 85. Im Folgesatz reißt Jaspers seine eigene Begriffsunterscheidung wieder ein, wenn er Haftung darauf bezieht, dass „ich gutmachen will, was ich mitverschuldet habe“ (ebd.). Meine Interpretation von Jaspers ist als rationale Rekonstruktion zu verstehen.
17 Ebd., 37.
18 Vgl. ebd., 45.
19 Ebd., 21.
20 Vgl. ebd, 27.
21 Ebd., 45.
22 Vgl. ebd., 30.
23 Ebd., 75.
24 Vgl. Colonomos/Armstrong (2008).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Haftung aber auch immaterielle „Reinigung", d. h. die Verpflichtung zu Demut und zur Klärung der Vorgänge – „ein innerlicher Vorgang, der nie erledigt" ist und, in einer erstaunlichen Wendung, zur Bedingung künftiger „politischer Freiheit" für das haftende Kollektiv wird.[25] Das bedeutet aber nicht, dass *äußere* Forderungen anhaften können, sodass Jaspers zufolge der Haftungsprozess wesentlich abschließbar sein muss.

Etwas diffus handelt Jaspers von dem Gegenstand der Haftung. Deutschland ist haftbar, weil es den Krieg begonnen hat.[26] Verklausuliert heißt es, dass „Handlungen […] zur Ausrottung von Bevölkerungen und zu anderen Unmenschlichkeiten führten"[27], aber abwesend ist in der ersten Auflage das Spezifikum der Ermordung der europäischen Juden. Jaspers spricht allgemein von „Deportierten" und „Emigrierten",[28] nennt aber nicht die konkreten Opfergruppen. Hannah Arendt, auf deren Zeitungsartikel „Organisierte Schuld" die *Schuldfrage* antwortet,[29] hatte im Jahr 1944 den „systematischen Massenmord" bereits als „reale Konsequenz aller Rassentheorie" benannt.[30]

Aus Jaspers' Begriffsbildung folgt, dass es nicht möglich ist, ein Volk eines Verbrechens oder auch nur moralischer Verfehlung zu beschuldigen. Möglich ist es, das Volk kollektiv in die Verantwortung für die Handlungsfolgen zu nehmen, was selbst ein innerlich-moralisches Bekenntnis erfordere, wobei Jaspers nicht über die Frage eines späteren Anhaltens und Anerbens der Verpflichtung nachdenkt. Der juristische Charakter der Haftungsbeziehung bürgt ihm dafür, dass die politische Schuld begrenzt ist und nach der Ableistung der Haftungsverpflichtung ohne Rest verschwindet, von bleibenden subjektiven Einstellungen einmal abgesehen. Nimmt man des Arguments halber an, dass die unter dem wachsamen Blick der Alliierten erfolgten Reparationszahlungen eine angemessene Form von Reparation waren, wäre Jaspers zufolge nicht nur die Schuldfrage, sondern auch die Frage der Verantwortung im Sinne von Haftung erledigt.

Jürgen Habermas hat im Historikerstreit an Jaspers' Verantwortungskonzeption angeknüpft und sie auf die Formel einer „Unvertretbarkeit der uns zugemuteten Haftung"[31] gebracht. Damit bekräftigt er gleichzeitig die Zu-

25 Alle Zitate in diesem Satz: Jaspers (1976), 86.
26 Vgl. ebd., 49, 61.
27 Ebd., 38.
28 Vgl. ebd., 85.
29 Vgl. ebd., 61 Fn.
30 Arendt (2019), 36. Jaspers hat seine Fehleinschätzung in seinem Nachwort von 1962 korrigiert (vgl. Jaspers (1976), 91).
31 Habermas (1987), 144.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rechnungsdimension: Haftung ist nicht etwa eine universalistische Pflicht zur Wiedergutmachung (wie es in Arendts kosmopolitischer Wendung in *Organisierte Schuld* und noch in Pasternaks aktueller Idee eines globalen Fonds anklingt[32]), sondern eine nicht-fungibel auf die Nachfahren des Täterregimes bezogene, wenngleich überpersönliche und anhaftende Verpflichtung. Habermas identifiziert zwei bleibende Verpflichtungen: Erstens, dass die Deutschen

> die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten wachhalten müssen. Diese Toten haben erst recht einen Anspruch auf die schwache anamnetische Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifelten, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können.[33]

Dies hat politische Folgen der Rücksichtnahme auf die Interessen der Nachfahren der Opfer in Deutschland und wohl auch dem Staat Israel gegenüber. Die zweite Verpflichtung richtet sich reflexiv auf ein Nationalbewusstsein, das nur noch gebrochen tradiert werden kann:

> Wir können einen nationalen Lebenszusammenhang, der einmal eine unvergleichliche Versehrung der Substanz menschlicher Zusammengehörigkeit zugelassen hat, einzig im Lichte von solchen Traditionen fortbilden, die einem durch die moralische Katastrophe belehrten, ja argwöhnischen Blick standhalten.[34]

Habermas spricht hier von den Verpflichtungen der Gruppe von „Nachgeborenen"[35], die durch die Zugehörigkeit zu Familienzusammenhängen und zur Kultur- und Sprachnation vermittelt sind.[36] Das heißt, seine Identifizierung der Verpflichteten verläuft nicht nur wie bei Jaspers über Staatsbürgerschaft, sondern auch die jeweilige Familien- und Bildungsgeschichte. Sie überträgt uns, „die wir als Bürger der Bundesrepublik Deutschland in der politisch-rechtlichen und kulturellen Nachfolge des Staates und der Gesellschaft der ‚Tätergeneration' stehen, eine historische Haftung für die Konsequenzen ihrer Taten"[37]. Damit ist verträglich, dass Habermas noch in der Auseinandersetzung um den Bau des Berliner Holocaust-Mahnmals

32 Pasternak (2021), 170f.
33 Habermas (1987), 140.
34 Ebd.
35 Ebd., 142.
36 Vgl. ebd.
37 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Privilegierung der Deutungsmacht der kulturell und familiär Nachgeborenen vor den eingebürgerten Deutschen vornimmt: Weder die Nachfahren der Opfer noch

> die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eingebürgerten Immigranten können sagen, was dieses Denkmal ausdrücken soll. Stifter sind diejenigen Bürger, die sich als die unmittelbaren Erben einer Kultur, in der das möglich war, vorfinden – in einem Traditionszusammenhang, den sie mit der Tätergeneration teilen.[38]

Damit ist das systematische Problem einer zwischen Nachfahren und Zugewanderten ungleich verteilten Erinnerungspolitik und -kultur aufgeworfen, das Jaspers' begriffliche Unterscheidungen noch nicht reflektieren konnten.

II. Subunternehmer der Schuld?

Jaspers' Differenzierungen sollten „bewahren vor der Flachheit des Schuldgeredes, in dem alles stufenlos auf eine einzige Ebene gezogen wird"[39]. Im Gegensatz dazu rehabilitiert die Untersuchung von Özyürek einen umfassenden Schuldbegriff als Treiber einer Politik der Erinnerung, die historisch unbeteiligten Einwanderergenerationen zunächst vorenthalten und dann aufgezwungen wird. Das Thema von *Subcontractors of Guilt* ist, dass in der Erinnerungskultur der Bundesrepublik nicht mit einheitlichem Maß gemessen wird.[40] Özyürek kritisiert zunächst, dass die Brechung des nationalen Bewusstseins die erste Einwanderergeneration, die sogenannten Gastarbeiter, als historisch Unbeteiligte ausschließen musste, nur um später junge Einwanderer übergriffigen Strategien einer Aufarbeitung der Vergangenheit auszusetzen, die sie in sozialisierender Absicht mit der deutschen Unrechtsgeschichte konfrontieren. Am Beispiel eines Theaterstücks, das migrantische Jugendliche im Ruhrgebiet entwickelt und aufgeführt haben, weist sie eine forcierte Überblendung der nationalsozialistischen Judenverfolgung mit historisch-muslimischem Antisemitismus und beider mit der autoritären Vaterrolle in den Familien nach. Am Beispiel eines Besuchs in einem Vernichtungslager kritisiert sie, dass die Initiatoren zwischen einer angesonnenen, vorgeblich richtigen Identifikation mit den Tätern und vorgeblich falscher Identifikation mit den Opfern unterscheiden. Ich wen-

38 Habermas (1999).
39 Jaspers (1976), 22f.
40 Özyürek (2023). Alle Übersetzungen in diesem Beitrag vom Verf.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de mich im Folgenden nicht gegen ihre Einschätzung, dass erinnerungspädagogische Projekte misslingen können. Ich konzentriere mich auf die Verwendung des Schuldbegriffs, der Jaspers zufolge alle staatsbürgerliche Vergangenheitspädagogik von vornherein, und noch vor dem Beginn aller konkreten erinnerungskulturellen Projekte, invalidieren müsste.

Özyürek deutet die deutsche Vergangenheitspolitik als raffinierten Exklusions- wie Inklusionsmechanismus auf ethnischer Grundlage. In einer ersten Phase der Immigration in der Nachkriegszeit wurden muslimische Einwanderer durch sie als „rassifizierte und migrantisierte Gruppen“[41] produziert, um sie nicht gesellschaftlich und politisch in einen „deutschen Gesellschaftsvertrag“[42] inkludieren zu müssen. Die 180 Grad-Wendung, die die Erinnerungspolitik seit den 2000er-Jahren vorgenommen habe, verdanke sich einem unabgegoltenen Bedürfnis der „weißen Deutschen“[43]. Einwanderer würden zunehmend als Hindernis „der nationalen Versöhnung der Deutschen mit ihrer Nazivergangenheit und ihrer Annahme der Demokratie“[44] gesehen, indem sie sich unzureichend mit dem Holocaust auseinandersetzen und Antisemitismus importieren – Herausforderungen, auf die mit Holocaust-Pädagogik und Präventionsprogrammen gegen Antisemitismus reagiert wurde, die speziell auf Einwanderer und Flüchtlinge mit muslimischem Hintergrund zugeschnitten sind. Während weiße Deutsche mit christlichem Hintergrund die „Lektionen des Holocaust“[45] insoweit gelernt hätten, dass sie in eine Erzieherrolle wechseln konnten, würden Einwanderer in die Rolle renitenter Schüler gedrängt, die sich weigern, „Schuld mitzuschultern“[46].

Schon in der Einleitung relativiert die Autorin allerdings rhetorisch den vollmundigen Buchtitel und unterscheidet zwischen *guilt* und *debt* („a personal or national liability“[47]), also Schuld und Haftung. Im Unterschied zu Jaspers kommt die Beweisführung dann aber im weiteren Verlauf ohne Rekurs auf *debt* bzw. *liability* aus. Stattdessen wird das Begriffspaar „Schuld und Verantwortung“ (*guilt and responsibility*)[48] in der Folge stets in Parallelführung angewandt. Inklusion in die deutsche Gesellschaft hän-

41 Ebd, 21.
42 Ebd., xiii, 1, 3, 5 et passim.
43 Ebd., x.
44 Ebd., 1.
45 Ebd.
46 Ebd., xi.
47 Ebd., 3.
48 Ebd., 12, 18, 22 et passim.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge davon ab, dass „Schuld und Verantwortung" angenommen werden: „[I]mmigrants' inclusion into German society is conditional on their taking on the German guilt and responsibility for the Holocaust"[49]. Die Alternativität der vorher eingeführten Leitfrage wird nicht behandelt: „Can just anyone, irrespective of their relationship to Germany or the German nation, take in this guilt or pay off this debt?"[50] Für Özyürek macht es offenbar keinen Unterschied, ob man die Schuld anderer annehmen oder sich an der Übernahme von Verantwortung beteiligen soll. Es ist aber jenseits einer Universalisierung des Schuldbegriffs eine wichtige Frage, ob sich Einwanderer politisch-rechtlichen Verpflichtungen und staatsbürgerlicher Haftung für Verbrechen der Vergangenheit, an denen sie in familiärer und kultureller Linie unbeteiligt sind, entziehen können sollen. Die angebliche Pflicht zur Übernahme von historischer Schuld, die unterstellt erzwungene Identifikation mit den Tätern, muss deren Erörterung aber verstellen. Der Özyürek zufolge notwendige Durchgang durch die angenommene Identität als Täter beinhaltet dagegen die Rückkehr eines Schuldverständnisses, das weit über eine Bereitschaft zur Haftung hinausreicht und das bereits Jaspers für die nicht strafwürdigen Zeitgenossen *ad acta* gelegt hatte.

Der Inhalt der Haftung, die Özyürek zufolge den Migranten in der Bundesrepublik angesonnen wird, ist Empathie. Eine empathische Einstellung geht über die Habermas'sche Verpflichtung auf Erinnerung hinaus, scheint aber einen gemeinsamen Nenner der deutschen Erinnerungskultur zu bezeichnen. Empathie gegenüber den Opfern und ihren Nachfahren könnte als plausibles Merkmal einer Haftung dienen, die über privat- und völkerrechtliche Erstattungsansprüche hinausgeht und ebenso anhaftet wie eine Verpflichtung zur Erinnerung.[51] Allerdings nimmt die deutsche Erinnerungspolitik Özyürek zufolge einen Opfertausch vor. Aus der Empathie gegenüber den Opfern werde eine Verpflichtung der „Muslim-minority Germans" gegenüber „white Germans"[52]:

> [I]n order to legitimately ask to be accepted as a member of German society, Muslim-minority Germans are expected to *empathize and sympathize with contemporary white Germans in whose name the Holocaust was committed*, and that they too now have to live with this guilt. This

49 Ebd., 22.
50 Ebd, 3.
51 Vgl. Wiedemann (2022). Auch in der Antirassismusdiskussion ist Empathie oder Einfühlungsvermögen als Eingangsvoraussetzung anerkannt. Vgl. Czollek (2023), 149.
52 Özyürek (2023), 25

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> kind of empathy, which brings together people who have to live with guilt, is exactly what Karl Jaspers had hoped would define the basis of the new German society.[53]

Die Übernahme von „this guilt", d. h. der Schuld, dass im eigenen Namen der Holocaust begangen wurde, sei das Kriterium, einen (zwar nur vorläufigen und bedingten) Eingang in den „deutschen Gesellschaftsvertrag"[54] zu finden, und zwar durch Loyalität gegenüber den damit unverschuldet zu Tätern gemachten Zeitgenossen. Hier zeigt sich die ganze Inkohärenz der verallgemeinerten Schuldsemantik: Den unschuldig belasteten Nachfahren erwächst eine Schuld aus der Vergangenheit, die die (mehrfach) unschuldigen Einwanderer übernehmen sollen. Es schließt sich der Kreis: Die Zumutung einer Auseinandersetzung mit den historischen Verbrechen der aufnehmenden Gesellschaft entlarvt sich in der historisch tatsachenwidrigen, unredlichen Erwartung einer Übernahme von Schuld. Damit verdeckt Özyürek, dass sich die Tatsache, dass in jemandes Namen der Holocaust verübt wurde, nicht sinnvoll als Schuld, die die Zeitgenossen (seien es Nachfahren, seien es Einwanderer) schultern müssen, begreifen lässt. Seit Jaspers' *Schuldfrage* ist klar, dass die Kollektivschuldthese vielmehr dazu dient, von der eigenen Handlungsmacht abzusehen, weil sie von zukünftigen Handlungen entlastet. Viel weniger handelt es sich bei ihr Jaspers zufolge, wie von Özyürek behauptet, um eine tragfähige „Grundlage der neuen deutschen Gesellschaft" (*basis of the new German society*).[55] Die Rückkehr der Schuld, die Anwendung eines undifferenzierten Schuldbegriffs verzerrt Jaspers' Argumentation in ihr Gegenteil.

Özyürek ist darin recht zu geben, dass das Ansinnen von gerichteter Empathie fehlschlagen kann, und seit Beginn der Forschung über Erinnerungspolitik und Migration gibt es Studien über die Identifikation mit den Opfern der nationalsozialistischen Verbrechen.[56] Wie angemessen die Dominanz eines „Opfernationalismus"[57] als erinnerungspolitische Einstellung ist, wird in kulturwissenschaftlicher Forschung problematisiert; und politikwissenschaftliche Arbeiten zu Kulturen der Viktimisierung säen Zweifel daran.[58] Özyüreks Polemik verfängt letztlich nur durch die „Flachheit des

53 Ebd. (Hervorhebung P. N.)
54 Ebd., 148.
55 Ebd., 25. Vgl. das obenstehende Zitat.
56 So bereits die bahnbrechende Arbeit von Georgi (2003).
57 Lim (2024).
58 Vgl. Art (2009), Caramani/Manucci (2019), Niesen (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schuldgeredes“[59], in dem alle Katzen grau und alle Projektionen erlaubt sind. Folgt daraus, dass die Frage nach einer Verschuldung der Zeitgenossen, sei es der Nachfahren, sei es der Zugewanderten, vom Tisch ist?

III. Historisches und gegenwärtiges Unrecht

Die heutige Diskussion über Makroverbrechen der Vergangenheit ist geprägt von der Frage nach *rectifying historical injustice*.[60] Durch die Übertragung der Semantik von Menschheitsverbrechen auf das Vokabular der (nationalen, internationalen, globalen) Ungerechtigkeit wird das Thema neu zwischen Moralphilosophie und Naturrecht verortet und an bestehende gerechtigkeitstheoretische Debatten angebunden. Die Absicht der Autoren ist es, eine Revision bestehender Völkerrechtsnormen und -praktiken zu initiieren.[61] Wenn also von Pflichten und Rechten die Rede ist, meint man prinzipiell durchsetzbare Verpflichtungen und strikte moralische Ansprüche, die auf die eine oder andere Weise gesetzlich sanktioniert und erzwungen werden sollten. Es erscheint daher nicht irreführend, statt von „historischer Ungerechtigkeit“ im Folgenden von „historischem Unrecht“ zu sprechen. Die Diskussion deckt einen sehr breiten Phänomenbereich ab, der von Sklaverei und kolonialer Unterwerfung bis hin zum Raub von Kunstwerken reicht. Sie verengt und konkretisiert sich aber teilweise wieder, indem in führenden Publikationen die Erstattungsdimension (Rückgabe oder Entschädigung) im Vordergrund steht.[62]

Trotz der zunehmenden Breite der Debatte um historisches Unrecht eignet sich die neuere analytische Diskussion, um der Frage nach *anhaltender oder aktueller* Verschuldung der späteren Mitglieder einer staatsbürgerlichen Gemeinschaft nachzugehen, die von Jaspers noch nicht und von Özyürek nur als Disziplinarmechanismus erörtert wurde. Die Innovation bei Butt und Pasternak liegt darin, dass sie *in nicht abgegoltenem Unrecht neues Unrecht* sehen. Ihre Konzentration auf Fälle, in denen eine materielle Restitution möglich erscheint, lässt dies anschaulich werden. Am Beispiel staatlichen Kunstraubs argumentiert etwa Butt, dass die Weigerung,

59 Jaspers (1976), 22.
60 So der Titel von Butt (2009)
61 Vgl. ebd., vgl. Pasternak (2021).
62 Vgl. Minow (1998), Miller (2004). Zur Rückgabe von Kulturgütern s. Schönberger (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein historisch bedeutsames Objekt zurückzugeben, der ursprünglichen Entwendung, die von anderen Akteuren begangen wurde, ein neues Unrecht hinzufügt, für das die jetzt lebende Generation geradestehen muss. „It is clear that in this instance a fresh act of injustice is committed."[63]

Damit ist nicht automatisch auch eine moralische Verantwortung für das ursprüngliche Unrecht verbunden, wohl aber die Haftungsverpflichtung für das eingetretene Ergebnis in Form einer „outcome responsibility".[64] Butt ist aber nicht an einer vollständigen Entmoralisierung der Gegenwart in Bezug auf das historische Unrecht interessiert. Dort, wo *überlappende* Generationen das Zurechnungssubjekt über Zeit hinweg immer wieder als dasselbe rekonstituieren, ist ihm zufolge auch eine moralische Zurechnung am Platze, auch „self-reproach"[65] (also Vorhaltungen, die sich die Akteure des neuen Unrechts machen), sowie „guilt and shame"[66] wegen der Unterlassung sowie die Verpflichtung auf Nicht-Wiederholung:

> [W]hen a failure to fulfil such duties constitutes an ongoing policy, sustained over time, rather than a wayward, one-off governmental act, it is likely that the relevant nation is collectively responsible not only in terms of outcome responsibility but also in the stronger sense of moral responsibility.[67]

Die dazu maßgebliche „Überlappung"[68] bestehe unabhängig davon, ob die Träger der Verpflichtung einwandern oder Nachkommen der Täter sind, allerdings scheint dieses Kriterium – womöglich gegen Butts Intention – eine zumindest graduelle Unterscheidung zwischen langjährigen Einwanderern und jüngst Eingewanderten nahezulegen, die dem binären Code einer haftenden Staatsbürgerschaft entgegengesetzt ist. Mit Butt wird man sagen dürfen: Je weniger kulturell-historische Überlappung, desto schwächer die zusätzlich zur obligatorischen Haftung hinzutretende moralische Verbindlichkeit, diese zu erfüllen.

Wie schon bei Jaspers wirft Butts Konstruktion die Frage auf, ob Haftung (Restitution oder Kompensation, verbunden womöglich mit einer Entschuldigung) grundsätzlich begrenzt oder potenziell unbegrenzt ist. Im

63 Butt (2009), 177; vgl. Pasternak (2021), 191.
64 Der Ausdruck stammt von Tony Honoré und wurde von Miller (2004), 244, in die Debatte um historisches Unrecht eingeführt.
65 Butt (2009), 182.
66 Ebd.
67 Ebd., 182f.
68 Ebd. 183.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegensatz zur Rückgabe und Kompensationszahlung für geraubtes Kulturgut scheinen Massenverbrechen wie Krieg und Genozid jedoch notwendigerweise, und unabhängig vom Grad der Bemühung um Reparationen, einen unbearbeiteten Überschuss in die Folgegenerationen weiterzuführen. Niemand würde in ihrem Fall auch nur die Möglichkeit *konklusiver* Restitution erwägen – die Toten sind nicht mehr zum Leben zu erwecken. Butts Konzeption ist somit von bleibender Relevanz für die Aufarbeitung des nationalsozialistischen Unrechts auch nach mehreren Generationen: Dort, wo materielle oder symbolische Reparationen vorenthalten werden, machen die Akteure sich aktuell im rechtlichen Sinn schuldig, ohne jedoch, dies ist der entscheidende Punkt, an der Schuld für die historischen Massenverbrechen zu partizipieren. Ob sie damit auch eine moralische Pflicht verletzen und entsprechend moralische Vorhaltungen angebracht sind, hängt Butt zufolge vom Grad der historischen Überlappung ab.

Pasternaks Konzeption steht ebenfalls – wie bei Jaspers und Butt – im Zeichen der Frage, wer für die Verfehlungen der Vergangenheit zu Zahlungen herangezogen werden darf („Should citizens pay for their state's wrongdoings?"[69]). Daneben erkennt sie unterschiedliche Modi der Kompensation an: Reparation oder Restitution, Rehabilitation, Entschuldigung, Nicht-Wiederholung.[70] Für Pasternak spielt weder die Überlappung der Generationen noch die kulturelle Zugehörigkeit der Nachgeborenen eine Rolle für Fragen der Haftung. Sie ist der Ansicht, dass nicht die Nation, sondern allein die rechtliche Kategorie der Staatsbürgerschaft das haftende Kollektivsubjekt konstituiert, während sie Jaspers' Konzeption eine Bedingung schwacher Aktivbürgerschaft hinzufügt.[71] Wenn, wie es für spätere Generationen nicht anders sein kann, eine individuelle Zurechnung von Massenverbrechen nicht mehr möglich ist, sollen Pasternak zufolge alle Staatsangehörigen, die eine Bedingung „intentionaler Bürgerschaft"[72] erfüllen, unabhängig von individueller Mittäterschaft zu Kompensationszahlungen für historisches Unrecht herangezogen werden können. Damit schließt

69 So der Untertitel von Pasternak (2021).

70 Der Inhalt der Reparationsforderung selbst unterliegt in jüngerer Zeit der Ausdifferenzierung und meine eigene Argumentation ist neutral gegenüber den Modi der Kompensation. Für ein innovatives Beispiel s. Souter (2014).

71 Wobei wir gesehen haben, dass Butt keine Mühe hat, Zuwanderer unter die überlappenden Generationen zu zählen, die in jedem gegebenen Zeitabschnitt der demokratischen Nation daraufhin anverwandelt werden, dass sie nicht nur haftbar gemacht, sondern auch in einen moralischen Verantwortungszusammenhang gestellt werden.

72 Pasternak (2021), 7.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie einerseits die Zugehörigkeit zur Nation als relevante Überlegung aus. Andererseits sollen aber Bevölkerungsgruppen, die gewaltsam integriert wurden und auswandern würden, sobald sich die Möglichkeit ergibt[73], nicht legitimerweise herangezogen werden können. Dies spricht für die historische Sensibilität ihres Vorschlags angesichts dissidenter und systematisch übervorteilter Gruppen in Unterdrückerstaaten; gleichzeitig macht es ihre Konzeption als möglichen operativen Vorschlag für die Politikgestaltung annähernd unbrauchbar. Reparationen können dann nicht mehr über die Methode einer einheitlichen Besteuerung finanziert werden. Jaspers war sich im Klaren darüber, dass ohne eine Inklusion der innerlich Emigrierten (wie der Widerstandskämpfer) in die Kategorie der staatsbürgerlichen Haftung ein Restitutionsprojekt nicht vonstattengehen kann.

Der Haftungsverpflichtung unterliegen Bürger, die bewusst die Handlungsfähigkeit ihres Staates aufrechterhalten wollen und sich zu Wahlen, Militärdienst, politischer Betätigung heranziehen lassen – im Gegensatz zu denjenigen, die „extremem Zwang und Manipulation unterworfen sind"[74] und nach Reflexion „tiefe Entfremdung"[75] gegenüber ihrem Staat empfinden. Die Unterscheidung zwischen intentionaler Bürgerschaft und unterdrückten Gruppen vollzieht mithin nicht diejenige zwischen Nachfahren und Zuwanderern nach, eröffnet aber Positionen wie der von Özyürek die Option, dass sich minoritäre Positionen aus dem Gefühl „tiefer Entfremdung" heraus der Unterstützung staatlicher Handlungsfähigkeit wie auch der Teilhabe an historischer Haftung entziehen. Trotz ihrer Hinweise auf objektive Gründe des möglichen Hinaus-Optierens erhält so Pasternaks Konzeption einen voluntaristischen Zug, der bei Jaspers auf Unverständnis stieße. Das Hinaus-Optieren ist umso problematischer, als es die Möglichkeit neuen Unrechts aus Nicht-Restitution beinhaltet, wobei im Blick auf Butts Unterscheidung zwischen moralischer und nicht-moralischer Haftung dennoch die Möglichkeit offengehalten werden muss, dass sich Gruppen fairerweise zu finanzieller *outcome responsibility* herangezogen sehen, nicht aber beispielsweise zu symbolischer Restitution, etwa wenn sie sich verzögerten Entschuldigungshandlungen für das ursprüngliche Unrecht verweigern.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Weigerung der Haftenden, bleibendes Unrecht abzuarbeiten, selbst als neues Unrecht aufgefasst wer-

73 Vgl. ebd., 76.
74 Pasternak (2021), 71.
75 Ebd., 78.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den kann. Damit ist für die Konzeptionen von Butt und Pasternak, aber auch von Jaspers, prinzipiell verträglich, dass historisches Unrecht ohne Rest abgearbeitet werden kann – eine Position, die Habermas zu Recht für den Fall von Krieg und Genozid als illusorisch ansieht. Wenn über Kompensation, Restitution, Rehabilitierung und Nicht-Wiederholung hinaus eine bleibende Verpflichtung zur Erinnerung an Menschheitsverbrechen, zur Empathie mit den Opfern und ihren Nachfahren sowie zur Tradierung eines gebrochenen Nationalbewusstseins besteht, können sich die Mitglieder des Unrechtsstaats nicht zurücklehnen und auf geleistete Reparationen verweisen, denn die Möglichkeit einer neuen Verschuldung aus permanent oder wiederholt verweigerter Verpflichtung ist stets gegeben. Die Verpflichtung ist eine, zu deren Erfüllung man aus staatsbürgerlicher Zugehörigkeit rechtlich herangezogen werden kann (womöglich mit den von Pasternak geltend gemachten Ausnahmen). Es ist aber eine offene, weiterer Erörterung bedürftige Frage, ob diese Verpflichtung, anhaltendes und neues Unrecht zu vermeiden, für alle Staatsbürger auch eine moralische Dimension aufweist, wie Butt es im Falle überlappender Generationen auch für von außen hinzukommende Bürger behauptet.

Dabei bleibt bei Butt wie bei Pasternak unklar, *wem gegenüber* es sich bei der neuen oder erneuerten Verletzung um ein Unrecht handelt – ob neben der vorenthaltenen Erstattung für die Nachkommen, an der Butt und Pasternak festhalten,[76] auch den Beraubten und Ermordeten selbst ein weiteres Unrecht angetan oder das ursprüngliche Unrecht, wie Stemplowska fragt, „gemindert" (*mitigated*)[77] werden kann. Aber ob die Restitution, Entschuldigung, Nicht-Wiederholung etc. durch die späteren Generationen den Toten selbst geschuldet ist, bleibt bei ihnen offen. Wir müssen uns daher abschließend der Frage widmen, ob es überhaupt sinnvoll ist, eine solche Verpflichtungsbeziehung anzunehmen.

76 Bei Butt unter dem Vorbehalt von deren Bedürftigkeit *aufgrund* der Verbrechen der Vergangenheit, womit er ein der Diskussion historischen Unrechts heterogenes Element einführt (vgl. Butt (2009), 185).

77 Stemplowska (2020), 32.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV. Verpflichtungen gegenüber Toten: Ist posthume Minderung von Unrecht möglich?

Von Verpflichtungen gegenüber Toten zu reden, erscheint nur dort sinnvoll, wo man guten Gewissens annimmt, dass aktuelle Handlungen für die Toten einen Unterschied machen können. Kantische Moralen halten demgegenüber die Alternative bereit, Pflichten „in Ansehung anderer Wesen“[78], etwa gegenüber der unbelebten Natur, von Pflichten „gegen diese Wesen“[79] zu unterscheiden, wie Kant in der *Tugendlehre* festhält. So dürfte es wenig umstritten sein, von Reparationspflichten *in Ansehung von* Ermordeten *gegenüber* ihren Nachfahren zu sprechen. Dann bilden aber die Toten bloß einen Index am Inhalt der Pflicht. Sie kommen nicht als ihre Adressaten in Betracht. Das ist zu wenig, um der Rede von Rehabilitierung, Entschuldigung oder Reparationen gegenüber Toten einen Sinn zu verleihen. Am Beispiel geforderter Reparationszahlungen für die US-amerikanische Sklavereigeschichte hält Jason Fisette daher zu Recht fest: „Any argument for slavery reparations must rest its case on (what are thought to be) the wildly implausible claims that *we are guilty* of not doing our *duty to the dead*.“[80] Tatsächlich beinhaltet Kants *Rechtslehre* belastbarere Ressourcen, um dieser Wendung eine unverdächtige Bedeutung zu geben, als seine *Tugendlehre*. In der *Rechtslehre* vertritt Kant der Ansicht, dass man einer verstorbenen Person weiter Unrecht tun kann, etwa durch üble Nachrede, die ihren „guten Namen nach dem Tode“[81] beschädigt. Für unsere Erkenntnisinteressen ist die Konstruktion des guten Namens als eines immateriellen Eigentums, das der Person „anhängt“[82] und dessen man sie berauben kann, mit dem schwerwiegenden Defekt belastet, dass der Träger dieses Rechts Kant zufolge *homo noumenon,* nicht *homo phaenomenon* ist. Adressat der Verletzung ist die überpersönliche Menschenwürde, die Subjekte gerade nicht als Personen individuiert, sondern die von allem Empirischen und selbst den Anschauungsformen von Raum und Zeit abstrahiert. Die

78 Kant (1900ff.), VI 442.
79 Ebd.
80 Fisette (2022), 675, Hervorhebungen im Original. Fisettes Argument verläuft über retributive Strafe für Verfehlungen gegenüber Verstorbenen, dem folge ich nicht. Er verfolgt auch das weitergehende Beweisziel, zu zeigen, dass den jetzt Lebenden „Schuld für das ursprüngliche Verbrechen anerbt“ (ebd., 693) und führt seine Argumentation damit ad absurdum.
81 Kant (1900ff.), VI 295.
82 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verleumdung toter Personen verletzt diese also nicht, indem sie „sie Geister werden lässt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten“[83], sondern indem die Verletzung gleichsam vordatiert und Zeit, Raum und empirischer Umstände enthoben wird: „Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellektuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahiert“.[84] Der Verleumder beleidigt nicht mich als empirisch einzelne Rechtsperson, sondern die Menschenwürde in meiner Person. Wenn man die großzügigen Unterstellungen der kantischen Rechtsmetaphysik in Kauf zu nehmen bereit ist, lässt sich Kants Konstruktion auf die verleumdeten Ermordeten anwenden, denn sie lässt so etwas wie eine gerichtlich festgestellte Rehabilitierung zu. Allerdings geht die mögliche Kompensation nicht über die Wiederherstellung rechtlicher Unbescholtenheit hinaus und bezieht sich nicht auf positiv-individuelle oder sich der jeweiligen Gruppenzugehörigkeit verdankende Eigenschaften und Merkmale. Die Abstraktion vom *homo phaenomenon* ergibt mithin nur eine teilweise Antwort auf die Ausgangsfrage, ob konkrete Ermordete uns verpflichten und wir ihnen gegenüber Kompensations- oder Restitutionspflichten wahrnehmen können.

Womöglich ist aber die kantische Strategie zu ehrgeizig, indem sie die vollständige Wiederherstellung eines *status quo ante* und nicht nur die „Minderung“[85] (*mitigation*) historischen Unrechts anstrebt. Die analytische Diskussion versucht, Pflichten gegenüber Toten insofern einen Sinn abzugewinnen, als posthum beeinflusst werden kann, wie ihr Leben im Ganzen verlaufen sein wird, ohne die Möglichkeit anzunehmen, dass man ihr Erleben noch irgendwie affizieren kann. Wie Lukas Meyer festhält, läuft ohne diese Annahme die Debatte über historisches Unrecht insgesamt ins Leere: „The true moral significance of past wrongs does not lie in their impact on currently living and future people's well-being; rather, the significance of past wrongs should be seen in the fact that past people were victims of these injustices.“[86] Während Meyer von moralischen Rechten der vormaligen Person ausgeht und wie Kant an der möglichen Aufhebung von Unrecht interessiert ist, erörtert Stemplowska die mögliche posthume graduelle

83 Ebd. Die unplausible Unterstellung, Verpflichtungen gegenüber Toten setzten deren fortdauernde Fähigkeit, Erlebnisse zu haben oder Erfahrungen zu machen („experiences“) voraus, findet sich noch bei Mulgan (1999), 57.

84 Kant (1900ff.), VI 295f.

85 Stemplowska (2020), 32.

86 Meyer (2004), 173.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Minderung oder Abschwächung des Unrechts, das den Verstorbenen angetan wurde, aus dem Beitrag zur Verwirklichung von Projekten der Toten, die in die Gegenwart hineinreichen können.[87] Meyer konzentriert sich wie Kant auf symbolische Kompensation, die die Reputation der Verstorbenen für die jetzt Lebenden wiederherstellt, während Stemplowska weniger der geraubte Status als vielmehr das interessiert, was Menschen in der Durchführung ihrer Lebensprojekte vorenthalten wurde. Stemplowska bezieht sich auf „überlebende Präferenzen"[88], wobei sich nicht alle dazu eignen, andere zu verpflichten. Da Verstorbene keine persönlichen Erfahrungen mehr machen können, sind die relevanten überlebenden Präferenzen alle überpersönliche (*impersonal*): die Fertigstellung eines Kunst- oder Bauwerks, die Verbreitung einer wissenschaftlichen Entdeckung, die Verabschiedung und Verteidigung eines Gesetzes. „If Trump fully dismantles ‚Obamacare', Obama's life amounts to less, whether or not Obama is alive to witness it."[89] Diese Denkfigur lässt sich auch auf diejenigen übertragen, die Opfer historischen Unrechts geworden sind, denn das Unrecht des gewaltsamen Todes liegt nicht nur darin, den Toten die Chance zur Erfüllung ihrer persönlichen Präferenzen zu verweigern, sondern auch darin, ihnen die Gelegenheit zu nehmen, ihre überpersönlichen Präferenzen zu verwirklichen.

Die verwendeten Beispiele zeigen, dass Stemplowskas Konzeption derzeit noch zu individualistisch und auch elitär konzipiert ist. Sie ist auf Architekten unvollendeter Kathedralen und die wertschätzende Erinnerung an Entdecker und Politiker zugeschnitten, auch wenn Stemplowska universell zu unterstellende überpersönliche Präferenzen (wie das Wohlergehen der eigenen Nachkommen oder ein respektvolles Gedenken) zulässt. Eine weitere Schwierigkeit ist es, auf gruppen- oder menschheitsbezogene überpersönliche Präferenzen hin zu handeln, aber jederzeit unterscheiden zu müssen, ob man dies um der Verstorbenen willen tut, oder weil es sich (bei der Fertigstellung von Kathedralen, dem Bau von Schulen, der Veröffentlichung von Manuskripten oder der Anlage von Naturschutzgebieten) um freistehend vorzugswürdige Ziele handelt. Authentische überlebende Präferenzen könnten selbst normativ problematisch ausfallen und die Erörterung dessen, welchen überlebenden Präferenzen die Erfüllung zu verweigern ein neues Unrecht im Sinne von Butt und Pasternak wäre, müsste

87 Stemplowska (2020), 35f.
88 Ebd., 42.
89 Ebd., 49.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jetzt allererst einsetzen. Die Realisierung überpersönlicher Präferenzen ist zudem nur ein kleiner Teil dessen, was darüber entscheidet, wie unser Leben verlaufen sein wird. Dennoch ist festzuhalten, dass weder epistemologische Skepsis gegenüber der durchgängigen Erkennbarkeit überlebender Präferenzen noch die gerechtigkeitstheoretische Problematik, welche von ihnen spätere Generationen verbinden können sollen, die Plausibilität einer Zuschreibung verbreiteter Interessen an Erinnerung, Entschuldigung, Empathie sowie an Kompensation der Nachfahren aufheben kann. Die Erfüllung entsprechender Pflichten und die damit verbundene Abschwächung historischen Unrechts erscheint möglich, metaphysisch wenig anspruchsvoll und normativ attraktiv. Sie kann als der fehlende Baustein dienen, um einer Rückkehr der Schuld in einem engen Sinn etwas Produktives abzugewinnen, ohne Verwirrung befürchten zu müssen.

V. Schluss

Von Rückkehr der Schuld kann in einem unkontroversen Sinn dort gesprochen werden, wo die Verschuldung aus vorenthaltener Haftung resultiert. Die Akteure der Vorenthaltung – und damit die Subjekte der Verschuldung – sind jetzt lebende Menschen. Wir haben keine überzeugenden Gründe angetroffen, Haftungspflichten nicht, wie von Jaspers vorgeschlagen, auf das Kollektiv der Staatsbürger (Nachfahren und Einwanderer gleichermaßen) zu beziehen. Ob Verschuldung aus vorenthaltener Haftung in jedem Fall einen moralischen Vorwurf rechtfertigt, ist eine weiterhin offene Frage – die Bedeutung von generationeller Überlappung mit den Tätern über die staatsbürgerliche Inklusion hinaus muss weiterer Erörterung vorbehalten bleiben, insbesondere wenn es um die Zurechnung symbolischer Haftungsmodi wie Erinnerung, Entschuldigung oder Empathie geht. Damit ist aber die Frage asymmetrischer Erwartungen an erinnerungspolitische und -kulturelle Pflichten in Einwanderungsländern, wie sie von Özyürek in polemischer Absicht aufgeworfen wurde, in einem prinzipiell bearbeitbaren Vokabular gestellt. Unproduktiv ist dagegen die hinter Jaspers zurückfallende Universalisierung historischer Schuld und ihre irreführende Projektion auf die jetzt Lebenden. Die Perpetuierung vorenthaltener Haftung ist neues Unrecht, mit dem sich keine Beteiligung am ursprünglichen Unrecht verbinden lässt, sodass auch von einer An- oder Übernahme ursprünglicher Schuld nicht sinnvoll die Rede sein kann.

Indem Kompensationspflichten für Menschheitsverbrechen schwerlich als auch nur annähernd abgegolten vorgestellt werden können, muss Jas-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pers' Hoffnung auf eine zeitliche und inhaltliche Begrenzung der Verantwortung verworfen werden. Allerdings ließ sich zeigen, dass eine posthume Kompensation nicht allein den Nachfahren geschuldet ist und auch nicht nur ihnen zukommen kann. Dass die Erfüllung von materiellen wie immateriellen Haftungsverpflichtungen die Ermordeten nicht selbst affizieren, wohl aber beeinflussen kann, wie ihr Leben insgesamt verlaufen sein wird, lässt ihnen keine Gerechtigkeit widerfahren. Es entwertet damit aber noch nicht die Anstrengung, durch heutige Handlungen das historische Unrecht zu mindern.

Der „Tigersprung ins Vergangene"[90], den Benjamin in seinen Thesen zur Geschichte in Aussicht stellt, ist der prosaischen Realisierung überlebender Präferenzen verschlossen. Es handelt sich also bei ihr nicht um die Herstellung einer „*rettende[n]* Erinnerung an die geknechteten Vorfahren."[91] Die „Rettung des Vergangenen, die Zusammenfügung des Zerschlagenen"[92] ist unmöglich; die Erschlagenen sind wirklich tot. Hilft es, die Semantik überlebender Präferenzen der Ermordeten heranzuziehen, damit die Nachwelt „deren Schicksal als ein endgültiges noch offenhält"?[93] Der Verzicht auf nur theologisch zu deutende Grenzerfahrungen, wie sie Schmidt mit Horkheimer an Benjamins Konzeption kritisiert, und auch auf die Zeitenthobenheit einer allgemeinen Menschenwürde (Kant), vor allem aber die Kritik an einer notwendig inkohärenten Universalisierung des Begriffs historischer Schuld (Özyürek) ermöglicht die Weiterführung des Gesprächs. Als Vorteil der hier vorgeschlagenen Konzeption erscheint jedenfalls, dass die Konfrontation neuen Unrechts aus der Vorenthaltung geschuldeter Haftung mit überlebenden Präferenzen nicht am *public reason*-Test scheitert[94] und somit einer liberalen Gesellschaft zugemutet werden kann.

Literatur

Arendt, Hannah: Organisierte Schuld, in: dies.: Sechs Essays. Die Verborgene Tradition. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Barbara Hahn unter Mitarbeit von Barbara Breysach und Christian Pischel, Bd. 3, Göttingen 2019, S. 30–41.

Art, David: The Politics of the Nazi Past in Germany and Austria, Cambridge 2009.

90 Benjamin (1980), 701.
91 Schmidt (1988), 62 (Hervorhebung P. N.).
92 Ebd., 65.
93 Ebd., 66.
94 Vgl. Schmidt (1999), Schmidt (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. I, 2, Frankfurt am Main 1980, S. 691–704.

Brunkhorst, Hauke: Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt. Über Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 6 (1983), H. 8/9, S. 7–34.

Butt, Daniel: Rectifying International Injustice. Principles of Compensation and Restitution Between Nations, Oxford 2009.

Caramani, Daniele/Manucci, Luca: National Past and Populism. The Re-Elaboration of Fascism and Its Impact on Right-Wing Populism in Western Europe, in: West European Politics 42 (2019), S. 1159–1187.

Colonomos, Ariel/Armstrong, Andrea: German Reparations to the Jews after World War Two. A Turning Point in the History of Reparations, in: Pablo de Greiff (Hrsg.): Handbook of Reparations, Oxford 2008, S. 390–419.

Czollek, Max: Versöhnungstheater, 2. Auflage, München 2023.

Elster, Jon: Die Akten schließen. Recht und Gerechtigkeit nach dem Ende von Diktaturen, Frankfurt 2005.

Fisette, Jason R.: At the Bar of Conscience. A Kantian Argument for Slavery Reparations, in: Philosophy and Social Criticism 48 (2022), H. 5, S. 674–702.

Frei, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München 1996.

Georgi, Viola B.: Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland, Hamburg 2003.

Habermas, Jürgen: Vom öffentlichen Gebrauch der Historie, in: ders.: Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt am Main 1987, S. 137–148.

Habermas, Jürgen: Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal, in: Die Zeit, 03.03.1999, https://www.zeit.de/1999/14/199914.denkmal.2_.xml (18.01.2025).

Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Mit einem Nachwort von 1962, München 1976.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (sog. Akademie-Ausgabe). Bd. VI: Die Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

Lim, Jie-Hyun: Opfernationalismus. Erinnerung und Herrschaft in der postkolonialen Welt, Berlin 2024.

Meyer, Lukas. Surviving Duties and Symbolic Compensation, in: ders. (Hrsg.): Justice in Time. Responding to Historical Injustice, Baden-Baden 2004, S. 173–183.

Miller, David: Holding Nations Responsible, in: Ethics 114 (2004), H. 2, S. 240–268.

Minow, Martha: Reparations, in: dies.: Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence. Boston 1998, S. 91–117.

Mulgan, Tim: The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy, in: Journal of Political Philosophy 7 (1999), H. 1, S. 52–70.

Niesen, Peter: Der Imperativ der Nicht-Regression. Adorno, Habermas und die Pfadabhängigkeit von Sperrklinkeneffekten, in: ders. (Hrsg.): Zur Diagnose demokratischer Regression. Leviathan Sonderband 40, Baden-Baden 2023, S. 208–228.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Özyürek, Esra: Subcontractors of Guilt. Holocaust Memory and Muslim Belonging in Postwar Germany, Stanford 2023.

Pasternak, Avia: Responsible Citizens, Irresponsible States. Should Citizens Pay for Their State's Wrongdoings? New York 2021.

Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und einem neuen Nachwort, Frankfurt am Main 1978.

Schefczyk, Michael: ‚Als Deutscher unter Deutschen'. Karl Jaspers' Die Schuldfrage, in: Werner Konitzer (Hrsg.): Moralisierung des Rechts. Kontinuitäten und Diskontinuitäten nationalsozialistischer Normativität, Frankfurt am Main 2014, S. 189–214.

Schmidt, Thomas M.: Anamnetische Solidarität. Untersuchungen zum Zentralbegriff einer kommunikativen Fundamentaltheologie. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Frankfurt am Main (Hochschule Sankt Georgen) 1988.

Schmidt, Thomas M.: Religious Pluralism and Democratic Society. Political Liberalism and the Reasonableness of Religious Beliefs, in: Philosophy & Social Criticism 25 (1999), H. 4, S. 43–56.

Schmidt, Thomas M.: Öffentlicher Vernunftgebrauch/Öffentlichkeit, in: Johannes J. Frühbauer/Michael Reder/Michael Roseneck/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2023, S. 329–335.

Schönberger, Sophie: Was soll zurück? Die Restitution von Kulturgütern im Zeitalter der Nostalgie, München 2021.

Stemplowska, Zofia: Duties to the Dead. Is Posthumous Mitigation of Injustice Possible?, in: Oxford Studies in Political Philosophy 6 (2020), S. 32–58

Souter, James: Towards a Theory of Asylum as Reparation for Past Injustice, in: Political Studies 62 (2014), S. 326–342.

Tiedemann, Rolf: Historischer Materialismus oder politischer Messianismus, in: Peter Bulthaup (Hrsg.): Materialien zu Benjamins Thesen ‚über den Begriff der Geschichte', Frankfurt am Main 1975, S. 77–121.

Wiedemann, Charlotte: Den Schmerz der Anderen begreifen. Holocaust und Weltgedächtnis, Berlin 2022.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die „Banalität des Bösen" – revisited.

Hannah Arendts Vorlesung über das Böse

Knut Wenzel

Abstract: Hannah Arendts Auseinandersetzung mit der Figur Adolf Eichmanns führt sie zu einer radikalen Neubestimmung des Denkens. Sie interpretiert „Gedankenlosigkeit" nicht als Unachtsamkeit, sondern als völlige Abwesenheit des Denkens, das für sie eine zentrale Bedingung moralischen Handelns ist. In einer paradoxen Bewegung greift Arendt auf die europäische Denktradition zurück, während sie diese zugleich für ihr Scheitern in Auschwitz kritisiert. Ihr Spätwerk stellt die Frage, ob das Denken selbst eine Prädisposition gegen das Böse darstellen kann. Dabei entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Inanspruchnahme und der Verurteilung der philosophischen Tradition. Arendts Perspektive weist Parallelen zur Dekonstruktion auf, bleibt jedoch der sokratischen Tradition verpflichtet, indem sie das Denken als unverzichtbaren Schutz gegen unmoralisches Handeln betrachtet.

Keywords: Hannah Arendt, Eichmann-Prozess, Philosophische Tradition, Dekonstruktion, moralisches Denken

1. Einleitung

Als Hannah Arendt von der Aufspürung, Entführung und Festnahme Adolf Eichmanns im Frühjahr 1960 erfuhr, schlug sie sogleich dem *New Yorker* vor, über den bevorstehenden Prozess zu berichten. Der Prozess begann am 11. April 1961, das Todesurteil wurde im Dezember 1961 erlassen und in der Nacht zum 1. Juni 1962 vollstreckt. Anfang 1963, der Auftakt erfolgte am 16. Februar 1963, erschien Arendts Bericht in fünf Folgen im *New Yorker*. Noch vor der amerikanischen Buchausgabe im selben Jahr[1] war der Eklat da. Arendt wurde heftig kritisiert, auch Freunde verurteilten sie wegen dieses Buchs[2], und Institutionen machten ihren Einfluss öffentlich geltend.[3] Die Vorwürfe bezogen sich vor allem auf die folgenden Aspekte: (i) die in bis dahin nicht gekannter Deutlichkeit gestellte Frage nach dem Beitrag der Judenräte zur Vernichtung von Juden (und nicht zu ihrer Rettung); in einem Brief an Carl Jaspers traut sie dem Eichmann-Prozess

1 Arendt (1963). Die deutsche Ausgabe erschien erst im Herbst 1964 im Piper Verlag.
2 Vgl. exemplarisch den offenen Briefwechsel zwischen Gershom Scholem und Hannah Arendt von Juni/Juli 1963, abgedruckt in Geisel/Bittermann (1989), 63–79.
3 Vgl. hierzu Young-Bruehl (1991), 479.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu, aufzudecken, „in welch ungeheurem Ausmaß die Juden mitgeholfen haben, ihren eigenen Untergang zu organisieren“[4]; (ii) den Vorwurf, der israelische Premierminister David Ben Gurion würde das Verfahren gegen Eichmann zu einem Schauprozess gewissermaßen verstaatlichen;[5] (iii) die als verletzend-distanziert empfundene Sprache des Berichts;[6] vor allem aber (iv) auf den als Ent-Schuldung Eichmanns, der Nazi-Verbrecher und der Deutschen wahrgenommenen Begriff von der Banalität des Bösen.[7]

2. Das Thema des Bösen im Werk Hannah Arendts

Tatsächlich gewinnt dieser Begriff in Arendts Beschäftigung mit dem Eichmann-Prozess eine zentrale Bedeutung für ihr philosophisches, anthropologisches und politisches Denken. Dies umso mehr, als das Thema des Bösen keineswegs nur im Zusammenhang mit dem Eichmann-Prozess im Werk Arendts auftaucht, sondern in diesem eine Struktur bildet. Auf der Linie dieser Werkstruktur wird die Bedeutung des Begriffs von der Banalität des Bösen daran sichtbar, dass er ihr einen Bruch zufügt; auf der Linie der Autorintention manifestiert sich diese Bedeutung darin, dass Arendt den Begriff in einer 1965 an der *New School for Social Research* in New York gehaltenen Vorlesung verteidigt.[8]

Eine Werkstruktur bildet die Thematik des Bösen insofern, als es möglich ist, vom Zusammenhang des Eichmann-Buchs und der Vorlesung über das Böse her einen komplexen Gedanken in seiner Entstehung, Verdichtung und theoretischen Entfaltung zu rekonstruieren. In diesem Gedanken verbindet sich zunächst die Herausforderung, welche die Vernichtung der

4 Brief an Jaspers vom 23.12.1960, in: Arendt/Jaspers (1985), 453; vgl. Arendt (2007), 209–211 u. 216–219.

5 Vgl. ebd., 71f.

6 In dem Fernsehinterview mit Günter Gaus von 1964 macht Arendt implizit die Notwendigkeit einer auch sprachlich markierten Distanz zum Gegenstand des Buchs als Spiel- und Handlungsraum der eigenen Person geltend: „Der Ton [des Buchs] ist weitgehend ironisch, natürlich. Und das ist vollkommen wahr. Der Ton ist in diesem Fall wirklich der Mensch. Wenn man mir vorwirft, daß ich das jüdische Volk angeklagt hätte: Das ist eine böswillige Propagandalüge und nichts weiter. Der Ton aber, das ist ein Einwand gegen mich als Person. Dagegen kann ich nichts tun.“ (Arendt (1996), 62.)

7 „Es entstand gewissermaßen der Eindruck, als beschuldige sie ihr eigenes Volk und dessen Leitungskräfte der Komplizenschaft im Holocaust, während sie Eichmann und andere Deutsche entlastete, indem sie deren Taten ‚banal‘ nannte.“ (Benhabib (2006), 277.)

8 Vgl. Arendt (2006[a]).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Juden durch den deutschen Nationalsozialismus eben auch für das Denken darstellt, mit dem Begriff des Bösen, den Arendt als eine Antwort des Denkens auf diese Herausforderung einführt und auch beibehält. Diese Einführung geschieht markant im Schlusskapitel von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dort schreibt Arendt mit Blick auf die Todes- und Vernichtungslager: „Das Grauen vor dem radikal Bösen weiß, dass hier das Ende des Umschlagens von Qualitäten und Entwicklungen gekommen ist. Hier gibt es weder politische noch geschichtliche noch einfach moralische Maßstäbe".[9]

Die Radikalität des Bösen erschließt sich hier über die Fassungslosigkeit angesichts des Äußersten, das mit der Shoah geschehen ist. Damit ist freilich nicht das von Arendt an dieser Stelle doch immerhin zitierte Verständnis Immanuel Kants von einem radikal Bösen getroffen, nämlich ein jeder Freiheitsentscheidung vorausgehender Hang zum Bösen.[10] Diese Rezeptionssituation erhält dadurch einen paradoxen Charakter, dass Arendt sich mit ihrem Rückgriff auf Kant auf einen Begriff des Bösen als allgemeine Bestimmung der faktischen *conditio humana* bezieht, um diesen jedoch auf ein radikal unvergleichliches Ereignis anzuwenden, während sie spätestens in ihrer Analyse Eichmanns eben das wiederum anzielt: einen Begriff des allgemeinen, *banalen* Bösen. Sie tut dies freilich nun, ohne sich noch weiter auf Kants Begriff eines radikal Bösen zu beziehen.

Die Auseinandersetzung mit Eichmann, die Suche nach einer Begründung für seine Taten, ja für seine Person, wie sie für Arendt im Prozess sichtbar wurde, wird für sie zu einer intellektuell produktiven Erfahrung; sie sieht sich gezwungen, eine philosophische Anthropologie auszuarbeiten, um auf dieser Basis zu einer Einschätzung des Phänomens Eichmann zu kommen. Die Neu-Justierung des Begriffs vom Bösen, wie sie für Arendt durch Eichmann nötig geworden ist, hat die Inangriffnahme jenes letzten großen Werks zur Folge, das in einer posthum von Mary McCarthy unter dem Titel *The Life Of the Mind* herausgegebenen unvollendeten Fassung vorliegt.[11] Die intellektuelle Eichmann-Erfahrung wird als negative Quelle dieser letzten, unabgeschlossenen Werkphase angesehen werden können. Im Zentrum stehen die Begriffe des Denkens, des Wollens und des Urteilens, welche die drei Grundvollzüge des Geists, bzw. die drei wesentlichen Dimensionen des Selbstvollzugs des Menschen als geistiges Wesen, bezeich-

9 Arendt (1995), 683.
10 Vgl. Kant (1900ff.), AA VI, 42.
11 Arendt (1979). Im Folgenden wird nach Arendt (2006[b]) zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen. Denken, Wollen und Urteilen sind weder aufeinander reduzierbar noch stehen sie in einer einfachen Kontinuität zueinander. Diese Betonung der inneren Differenz im Leben des Geists erhält ihre Aussagekraft auf dem Hintergrund der Eichmann-Erfahrung. Dass Arendts Eichmann-Deutung ein bis heute wirksames Verstörungspotenzial birgt, hat auch damit zu tun, dass der soeben angedeutete philosophische Hintergrund nicht bekannt gewesen oder nicht entsprechend berücksichtigt worden ist.

3. Aspekte einer Anthropologie angesichts des Äußersten

3.1. Das Denken

Die Autorin der *Vita activa* entdeckt gewissermaßen unter dem negativen Emblem Eichmanns die Bedeutung der *vita contemplativa*, nämlich als Chiffre für jenen Lebens-Vollzug des Geists, den sie durch ihre Unterscheidung gegenüber dem Wollen und dem Urteilen in seiner Eigenständigkeit behaupten will: das Denken. Darin besteht diese auf Anhieb womöglich verstörende intellektuelle Lektion, die Arendt aus der Eichmann-Erfahrung zieht: die Entdeckung des Denkens als eines weder auf das Wollen (oder das Handeln) noch auf die Erkenntnis hin verzweckbaren Prozesses. Es ist also nicht, wie Seyla Benhabib noch 1996 unter Berufung auf Mary McCarthy nahelegt, dem Umstand geschuldet, dass Arendt kein *native speaker* war, wenn der Begriff der *thoughtlessness* als Bezeichnung des in Eichmann manifesten Bösen banalisierend wirkt,[12] scheint doch der deutsche Begriff ‚Gedankenlosigkeit' nicht weniger verharmlosend zu sein. Arendt nimmt aber das Wort (sei es im Englischen, sei es im Deutschen) in seiner Wortwörtlichkeit ernst und meint also nicht so etwas wie Zerstreutheit oder Unachtsamkeit, sondern: die Abwesenheit der Gedanken, das Nicht-Denken. Das ist, auf der Linie des Konzepts der *privatio*, Arendts Bestimmung des Bösen, gewonnen auf der Basis der Eichmann-Erfahrung: nicht zu denken. Umgekehrt lautet die hieraus (wie gesagt, wie aus einer dunklen Quelle) gewonnene Grundfrage des Spätwerks: „Könnte vielleicht das Denken als solches zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?"[13]

12 Vgl. Benhabib (2006), 277–279.
13 Arendt (2006[b]), 15.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was aber versteht Arendt unter Denken? Bei der Behandlung dieser Frage darf nicht übersehen werden, dass Arendt sie sowie jede mögliche Antwort in einer aporetischen Konstellation situiert hat, insofern sie in Auschwitz die gesamte abendländisch-europäische Zivilisation scheitern sieht – und zugleich die gesamte abendländisch-europäische Denktradition im Bemühen, Eichmann zu verstehen, in Anspruch nimmt: Sokrates, Platon, Jesus, Paulus, Augustinus, Thomas von Aquin, die französische und die amerikanische Revolution, Kant, Nietzsche. Die Aporie besteht darin, dass jedes mögliche, von der abendländisch-europäischen Tradition zur Verfügung gestellte Deutungsmuster zugleich durch seine genealogische Kontinuität zu Auschwitz für ungültig erklärt ist.[14] Vielleicht rühren die Irritationen, die von Arendts Versuchen der produktiven Deutung ihrer Eichmann-Erfahrung ausgehen, letztlich von diesem Verhältnis der Unversöhnlichkeit her, wie es zwischen der Beanspruchung und der Verurteilung der abendländisch-europäischen Denktradition mit Blick auf Auschwitz besteht. Vielleicht hat die Heidegger-Schülerin Hannah Arendt mit der Markierung dieses Antagonismus zwischen Inanspruchnahme und Verurteilung des europäischen Denkens in freilich unausgearbeiteter Form das Programm der Dekonstruktion vorweggenommen. Anders als der die Geste des Zögerns kultivierende Jacques Derrida vertraut Hannah Arendt sich dann doch wieder der abendländisch-europäischen Denktradition an: Die Frage nach dem Denken jedenfalls findet sie im Wesentlichen bereits bei Sokrates geklärt.

Dieses ist nämlich ein nicht abbrechendes Gespräch mit sich selbst. So bestimmt Sokrates – und Arendt zitiert dies – das Durchdenken einer Sache (*dianoeisthai*) als „eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will". Und ihm kommt vor, dass

14 Gleich an den Beginn ihrer Vorlesung über das Böse setzt Arendt die Feststellung, dass in der nationalsozialistischen Herrschaft und der Shoah die europäische Moraltradition in sich zusammengebrochen ist und einen durch nichts gesicherten „Kanon von ‚mores', Sitten und Manieren nämlich", zurückgelassen hat: „Wie unheimlich und wie erschreckend schien es plötzlich zu sein, daß ausgerechnet die Begriffe, die wir für diese Dinge gebrauchen – ‚Moral' mit dem lateinischen Ursprung, ‚Ethik' mit dem griechischen –, niemals etwas anderes gemeint haben sollten als Gebräuche und Gewohnheiten! Und auch, daß zweitausendfünfhundert Jahre des Denkens, wie es sich in der Literatur, der Philosophie und der Theologie niedergeschlagen hat, kein anderes Wort hervorgebracht haben sollten, trotz all der hochfliegenden Rede, all der Behauptungen und Predigten über die Existenz eines Gewissens, das mit gleicher Stimme zu allen Menschen spricht. Was war geschehen? Sind wir schließlich aus einem Traum erwacht?" (Arendt (2006[a]), 11.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Seele „solange sie denkt, […] nichts anderes tut als sich unterreden [*dialegesthai*], indem sie sich selbst antwortet, bejaht oder verneint".[15] Bei Sokrates hat das Selbstgespräch des Denkens noch nicht den Charakter der Selbstabschließung gegen andere Menschen, gegen die Welt insgesamt, im Gegenteil. Arendt sieht den Prozess des Denkens als unabschließbares Gespräch mit sich selbst vor allem dadurch gekennzeichnet, dass hier der Mensch ganz vertraut und eins mit sich selbst ist – das Zwiegespräch des Denkens mit sich selbst hat also keine agonische Struktur – und dass dieser Prozess des Denkens nicht dadurch bestimmt ist, im Besitz von etwas, also von Erkenntnis, Wissen oder Autorität zu sein. Er ist nicht durch einen Gehalt oder ein Ziel bestimmt – und er ist deswegen offen, jedweden Gehalt zu thematisieren und jedwedes Ziel zu erwägen. Entsprechend fällt Arendts Charakterisierung des Sokrates aus: „Sokrates lehrte nichts, er hatte kein Wissen; er widmete sich einem nicht endenden Prozess, einem Prozess, der von dem abhing, was immer vorgeschlagen wurde, um seinen Geist in Bewegung zu setzen."[16] Als exemplarischen Beleg zitiert Arendt aus dem *Charmides*:

> Kritias, […] du handelst mit mir, als behauptete ich, das zu wissen, wonach ich frage, und als könnte ich also, wenn ich nur wollte, gleich dir beistimmen. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß. (165b)[17]

Hinsichtlich des Denkens liegt sokratisch also „die Betonung nicht auf dem Wissen, auf der Aneignung, sondern auf einer Tätigkeit."[18]

Was für eine Tätigkeit ist das Denken? Sie wird von außen, durch etwas, das zu denken gibt, sowie durch einen Gesprächspartner, mit dem zusammen eine Frage zu erörtern sich ergeben hat, angestoßen oder befeuert. Sie ist aber hierdurch nicht verursacht. Denn sie ist zugleich und grundlegend jene Tätigkeit, in der und durch die ein Mensch sich auf sich selbst bezieht. Auf der Linie cartesianisch-idealistischer Geistphilosophie wäre hier der Begriff des *Selbstbewusstseins* anzusetzen. Arendt verhehlt aber nicht, wie sehr sie hinsichtlich ihres Konzepts des Denkens noch Heidegger verpflichtet ist: Dem *Leben des Geistes* ist als Motto ein Zitat

15 Platon, Theaitetos 189e–190a.
16 Arendt (2006[a]), 154.
17 Platon, Charmides 165b, zit. nach Arendt (2006[a]), 154f.
18 Arendt (2006[a]), 155.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus Heideggers Aufsatz *Was heißt Denken?* vorangestellt, das allerdings nur negative und entsubjektivierte Bestimmungen des Denkens enthält und vermutlich eben darin das Faszinosum wie auch die Problematizität der Philosophie Heideggers präzise wiedergibt.[19] Arendt aber fasst das Denken in seiner Prozesshaftigkeit wenn nicht dem Begriff, so doch der Sache nach subjekttheoretisch: Die Prozessualität des Denkens durchzieht nicht die Subjekte, sie dabei ausschaltend, als gäbe es wirklich ein großes *Es*, dem dieser Prozess zuschreibbar wäre; das Denken ist vielmehr die Grundaktivität, in der das Selbst mit sich zu tun hat und wäre demnach als *Selbstvollzug* des Menschen zu begreifen. Das in der europäischen Geistesgeschichte als Anzeige einer Alternative eingesetzte Begriffspaar *vita activa – vita contemplativa* kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass Arendt die ihr aufgrund der Eichmann-Erfahrung sich aufdrängende Hinwendung zu einer Reflexion auf das Denken auch dann noch, wenn sie selbst hierin eine Erweiterung ihres Konzepts der *Vita activa* sieht, als genuin politische Philosophie versteht, also als Reflexion auf die Handlungsfähigkeit des Menschen in der Sphäre der Öffentlichkeit.[20] Es ist exakt diese Verbindung von subjekttheoretischer und politischer Philosophie, durch die sie sich radikal von Heidegger unterscheidet. Und hinsichtlich dieser Differenz steht sowohl die Vorlesung *Über das Böse* als auch *Vom Denken des Geistes* noch in der Perspektive der *Vita activa*, was Arendt durch das Heidegger-Motto eher betont als verschleiert.

19 „Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaft
Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit
Das Denken löst keine Welträtsel
Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln", Arendt (2006[b]), 13.

20 In *Vom Leben des Geistes* erklärt Arendt den Eichmann-Prozess zur Quelle ihres Interesses an der Frage des Denkens (vgl. ebd., 15); sie erörtert im selben Zusammenhang kritisch die denkgeschichtlich vorgegebene Alternative *vita contemplativa – vita activa* und macht deutlich, dass ihr Grundinteresse aus der *Vita activa* auch unter der neuen Hinwendung zur denkgeschichtlich der *vita contemplativa* zugeordneten Frage des Denkens noch gilt: „Es ging mir um das Problem des Handelns, die älteste Frage der Theorie der Politik, und es hatte mich daran schon immer gestört, daß selbst die Bezeichnung, unter die ich meine Überlegungen zu diesem Gegenstand stellte, nämlich ‚vita activa', von Leuten geprägt worden war, die ein kontemplatives Leben führten und alles Seiende von diesem Standpunkt aus betrachteten." (Ebd., 16.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3.2. Das Subjekt

Man kann Arendts Bestimmung des Denkens deswegen ohne Scheu als ein subjekttheoretisches Konzept der *Selbstvertrautheit* auffassen, weil es sich von idealistischen Konzepten einer unvermittelten Vertrautheit des Ich mit sich selbst, wie sie von Dieter Henrich, Manfred Frank, Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller oder Saskia Wendel im Rückgriff auf Fichte wieder ins Spiel gebracht werden, dadurch unterscheidet, dass es die subjekthafte von vornherein mit der politischen Dimension verbunden sein lässt. Denn wenn auch eben betont worden ist, dass der Prozess des Denkens durch einen Gegenstand und/oder einen Gesprächspartner nicht verursacht wird, so gilt doch zugleich, dass das Denken als *Praxis* der Selbstvertrautheit sich real als Be-Denken einer Sache im Gespräch mit einem Anderen vollzieht oder wenigstens eine prinzipielle Offenheit auf Denk-Gegenstand und Denk-Partner hin hat. Es ist Arendt wichtig festzuhalten, dass Sokrates, auf den sie ihre Bestimmung des Denkens im Kern rückbezieht, jener ist, der „seine Tage auf dem Marktplatz verbrachte – dem gleichen Marktplatz, von dem sich Platos Philosoph ausdrücklich fernhält“[21]. Sokratisch sucht das Denken – als Praxis der Selbstvertrautheit – den Austausch in der Sphäre der Öffentlichkeit, welche ja nichts anderes ist als die freie, unsanktionierte Zugänglichkeit für jedermann und jederfrau. Sokratisch ist Selbstvertrautheit politisch. Ein solches Konzept weist dem Denken von vornherein eine ethische Dimension zu. Indiziell scheint sie für Arendt im etymologischen Zusammenhang von Bewusstsein und Gewissen auf[22], hat aber von Sokrates her eine ganz andere, der Prozessualität der Denktätigkeit entsprechende Gestalt: Sokrates war nämlich der Überzeugung, „daß die Menschen alle keine eingeborene Stimme des Gewissens besitzen, sondern das Bedürfnis haben, die Dinge durchzusprechen; daß alle Menschen mit sich selbst sprechen.“[23]

21 Arendt (2006[a]), 73.

22 Lat. *conscientia* bezeichnet beides; im Englischen gilt dasselbe für *conscience*; erst durch die spätere und sekundäre Nominalisierung von *conscious* zu *consciousness* ist die kognitive von der moralischen Bedeutung abgekoppelt worden. Vgl. ebd., 49 sowie Arendt (2006[b]), 15.

23 Arendt (2006[a]), 73.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Eichmann – Emblem für Krise und Neugründung der Moral

4.1. Das Ende der Moral

Auf der Linie der sich hier abzeichnenden alternativen Architektur von Moralität – statt einer durch die Stimme des Gewissens gesetzten Differenz zwischen konzentrierter Innerlichkeit und ablenkender Außenwelt die Annahme einer Kontinuität zwischen dem Denken und dem Gespräch – beschreibt Arendt die moralische Situation des Menschen in der totalitären Diktatur des Nationalsozialismus. Auschwitz zwingt, wie gesagt, zu einer Bilanzierung der gesamten abendländisch-europäischen Kultur- und Denkgeschichte, und diese fällt im Urteil Arendts desaströs aus. Es sind keine moralischen Normen, es ist keine Moral durch die Shoah unangetastet geblieben, sodass man sich noch unbefangen auf sie berufen und die Menschen in der Situation nationalsozialistischer Herrschaft noch auf sie verpflichten könnte. Der Grund hierfür liegt nicht etwa darin, dass im Dritten Reich ein ganzes Volk von den Werten Europas abgefallen wäre oder das Sittengesetz kollektiv vergessen hätte, sondern, ungleich schwerwiegender, darin, dass es dem Nationalsozialismus gelungen ist, in Deutschland eine neue Werteskala, eine neue Moral einzuführen, durchzusetzen und für sie eine weitgehende Akzeptanz unter den Deutschen zu erreichen. Hier liegt für Arendt auch der entscheidende Unterschied zwischen der stalinistischen und der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft:

> Von einem streng moralischen Standpunkt aus waren Stalins Verbrechen sozusagen altmodisch. Wie ein gewöhnlicher Verbrecher hat er sie niemals zugegeben, sondern mit einer Wolke aus Heuchelei und Doppelzüngigkeit umgeben, während seine Gefolgsleute sie als temporäre Mittel im Verfolg der „guten" Sache rechtfertigten oder […] mit den Gesetzen der Geschichte.[24]

Die Verbrechen Stalins akzeptieren also noch die *alteuropäische* Moral, indem sie sich der Bewertung durch sie zu entziehen suchen. Hingegen hat das

> Nazi-Regime […] in der Tat einen neuen Wertekanon angekündigt und ein ihm entsprechendes Rechtssystem eingeführt. Es hat darüber hinaus den Beweis erbracht, daß niemand ein überzeugter Nazi sein mußte, um

24 Ebd., 14.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sich anzupassen und nicht seine gesellschaftliche Stellung, wohl aber die moralischen Überzeugungen, die einst mit ihr einhergingen, gleichsam über Nacht zu vergessen.[25]

Deswegen muss sich Arendt zufolge eine moralische Bewertung der Nazi-Verbrechen darauf konzentrieren, „daß das, was moralisch wirklich zur Debatte steht, nicht beim Verhalten von Nazis, sondern bei denjenigen auftrat, die sich nur ‚gleichschalteten' und nicht aus Überzeugung handelten."[26] Diese nämlich verstoßen, indem sie die in ihrer Mitte geschehende Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung der Juden bezeugen und wenigstens nicht verwerfen, wenn nicht sogar gutheißen, nicht gegen einen geltenden Normenkanon, der etwa die Gleichheit aller Menschen in ihrer unverletzbaren Würde umfasste, sondern sie urteilen und handeln auf der Basis eines neuen Normenkanons, der die Ungleichheit der Menschen und die Verletzbarkeit der Würde bestimmter Gruppen von Menschen beinhaltet. Eine Umwertung der Werte hat stattgefunden, und darin, dass die Bundesrepublik so schnell zu einer ‚normal-demokratischen' Gesellschaft hat werden können, kann Arendt keineswegs einen Grund zur Beruhigung, sondern zu umso größerer Verstörung erkennen. Denn um wieviel weniger verankert erscheint eine moralische Ordnung, wenn sie binnen zwölf Jahren gleich zweimal umgestoßen werden kann.

Für Arendt ist der durch den Nationalsozialismus herbeigeführte Zusammenbruch der moralischen Ordnung von grundsätzlicher Qualität. Er betrifft die Moral als solche; wenn gewissermaßen über Nacht eine neue Moral akzeptiert ist, die legitimiert, was zuvor tabuisiert war, verliert Moral schlechthin ihre unbedingte Geltung und zeigt sich als das, was sie womöglich immer schon war: nicht ein Imperativ der Vernunft, sondern ein bloßer

> Kanon von „mores" – von Manieren, Sitten, Konventionen, die man beliebig ändern kann – nicht bei den Kriminellen, sondern bei den gewöhnlichen Leuten, die sich, solange moralische Normen gesellschaftlich anerkannt waren, niemals hätten träumen lassen, daß sie an dem, was sie zu glauben gelehrt worden waren, hätten zweifeln können.[27]

Mit diesem *faktischen* Totalzusammenbruch der Moral sieht Arendt das Scheitern all jener *theoretischen* Modelle von Moral einhergehen, welche

25 Ebd., 15f.
26 Ebd., 16.
27 Ebd., 16f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von der prinzipiellen Erreichbarkeit eines allgemeinen moralischen Gesetzes in jeder konkreten Handlungssituation ausgehen – und dies unter Einschluss der Unkontaminiertheit dieses Gesetzes durch die jeweilige Situation. Deswegen traut sie dem Konzept eines Gewissens, das einen inneren (und das bedeutet in diesem Zusammenhang: situationsunabhängigen) Zugang zu jenem allgemeinen Sittengesetz zu garantieren vorgibt, nichts mehr zu. Der Zusammenbruch der moralischen Ordnung lässt nichts mehr jenseits dieser Situation des Zusammenbruchs übrig, auf das man sich noch berufen könnte. Arendts unter Rückbeziehung auf Sokrates vorgebrachte alternative Architektur der Moralität – statt einer in die Welt der Innerlichkeit ziehenden Stimme des Gewissens ein die Welt der Phänomene eröffnender Diskurs des alles Durchdenkens und Durchsprechens – nimmt vor dem Hintergrund des soeben Erörterten den Charakter der Empfehlung an, sich eben nicht mehr der Situation des moralischen Kollapses entziehen zu wollen, sondern sich tatsächlich in sie zu begeben – dies freilich als theoretische oder analytische Bewegung. Arendt hat ihre Beobachtung des Eichmann-Prozesses als einen solchen analytischen, theorieproduktiven Blick in jene Situation des vollständigen moralischen Kollapses erfahren, die zugleich die von ihr selbst durchlebte und überlebte Katastrophe der Vernichtung war. Eichmann erscheint ihr dabei als eine Figur jenseits der Moral im herkömmlichen Sinn. Genauso traut sie weder einer teleologischen Ethik noch einer deontologischen Moral zu, real wirksame Begründung für Handlungen der Humanität gewesen zu sein. Worin gründet Eichmanns Handeln, was lässt ihn, den Arendt nicht als überzeugten Nazi und Antisemiten erlebt und einschätzt, der demnach nicht aufgrund von ideologischen Überzeugungen handelt, wissentlich die Vernichtung der Juden organisieren? Und umgekehrt: Was lässt einen Menschen in der Nazi-Diktatur ‚human' handeln, und zwar einen Menschen, der sich nicht bruchlos durch eine humanitäre oder religiöse Überzeugung getragen weiß, der diese vielmehr nicht besitzt oder in dem Moment, da sein Handeln gefordert ist, nicht zur Verfügung hat, nicht aktivieren kann und trotzdem ‚gut' handelt?

4.2. Die Neubegründung der Moral im Selbstverhältnis des Subjekts

Möglicherweise in Abwandlung einer zentralen Denkfigur ihres Lehrers und Vertrauten Karl Jaspers operiert Arendt hier mit der Vorstellung der *Grenzsituation* (ohne dass ein solcher Begriff fiele): In totalitär bestimmten

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichkeiten ist der Handlungsspielraum des Einzelnen radikal eingeschränkt. Wer hier ein ‚normales' Alltagsleben führt, verfügt nicht über den Spielraum zur Entwicklung eines positiv ausformulierten, alternativen Deutungs- und Handlungsprogramms. Zugleich kommt es aber zu spontanen, unwillkürlichen Akten der Humanität. Der Griff der totalitären Zwangssituation erlaubt es aber nur, negativ, sich entziehend zu reagieren. Arendt zufolge lässt sich die Grundstruktur solch unwillkürlicher Handlungen in dieser Aussage fassen: „Das *kann* ich nicht tun"[28]. Sie setzt diesen paradigmatischen Satz gegen die Aussage: „Das *darf* ich nicht tun." Wenn aber diese Reaktion der Verweigerung weiteren Mittuns, des Sich-Entziehens oder Sich-Auskoppelns aus einem alldominierenden Vernichtungszusammenhang, die man (in einer nicht ganz treffenden Applizierung) das „Bartleby-Axiom" nennen könnte – „I'd prefer not to" –, nicht normgeleitet ist – worauf beruht sie dann, woraus speist sie sich? Zu spontan und zu wenig inhaltlich bestimmt geschieht sie, als dass sie die konkrete Anwendung eines allgemeinen Sittengesetzes sein könnte. Was wäre also der moral-fähige Sockel, der nach dem Wegschmelzen des kulturellen Überbaus noch übrig bliebe? Eine Antwort erschließt sich hier offensichtlich nur noch auf dem Weg der Selbstbezeugung: Die Aussage „Das kann ich nicht tun" stellt eine Aktuierung des Selbst-Verhältnisses in einer Situation dar, die in radikale Differenz zu diesem Selbst-Verhältnis getreten ist.

Die Quelle der Moral wäre also das Verhältnis zu sich selbst. Denn, so Arendt unter Bezugnahme auf eine Selbstaussage des Sokrates im *Gorgias* („Ich, der ich einer bin"): „Selbst wenn ich Einer bin, bin ich doch nicht schlicht Einer, vielmehr habe ich ein Selbst und stehe zu diesem Selbst als meinem eigenen Selbst in Beziehung."[29] Arendts Bestimmung des Selbst berührt sich hier mit der relational orientierten Hermeneutik des Selbst, wie sie etwa bei Paul Ricœur, aber auch bei Michel Foucault begegnet. Bereits die Bestimmung des Selbst als *in Beziehung zu sich stehend* beinhaltet eine normative Option, nämlich dass dieses Selbst-Verhältnis, das formal gegeben ist, ergriffen und gestaltet zu werden verlangt. Foucault hat dies in seinem Spätwerk *Sexualität und Wahrheit* unter Rückgriff auf das stoische Konzept der „Sorge um sich" und Ricœur als Durcharbeitung der aristotelischen Selbstliebe entfaltet. Bei Ricœur findet sich auch eine Verschärfung dieses relationalen Selbstkonzepts im Gedanken der angesichts des nicht ausräumbaren Zweifels – bist du auch, der du bist? – stets notwendigen, je

28 Ebd., 52.
29 Ebd., 70.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besseren Selbst-Bezeugung. Unter einer ähnlichen, das Selbst belastenden Zuspitzung thematisiert auch Hannah Arendt dessen Verhältnis zu sich, nämlich unter der der Schuld. Schuld auf sich zu nehmen, bedeutet in Widerspruch zu sich selbst zu treten. Dieser Widerspruch zu sich ist, hat er einmal stattgehabt, unausweichlich: „Wenn ich Unrecht tue, bin ich dazu verdammt, in unerträglicher Intimität mit einem Unrechttuenden zusammenzuleben; ich kann ihn nie loswerden."[30] Das hierin zur Geltung kommende normative Implikat des Selbst-Verhältnisses ist für Arendt die Begründungsbasis des axiomatischen sokratischen Ethos: „Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun."[31] Arendt hält diesen Satz für nicht begründbar, es sei denn als zur Maxime geronnener Ausdruck der Sorge um das Verhältnis zu sich selbst: Wer Unrecht leidet, kann deswegen immer noch in Übereinstimmung mit sich selbst leben; wer Unrecht tut, nicht.

Dies gilt auf der Basis eines angenommenen und gepflegten Selbst-Verhältnisses. Um sich selbst als schuldig Gewordenem auf eine unentrinnbare Weise unerträglich werden zu können, muss man sich überhaupt noch begegnen, eine aktive Beziehung zu sich selbst aufrechterhalten. Um sich selbst nicht mehr in den Spiegel schauen zu können, muss man sich erst einmal in den Spiegel schauen. Wie unterhält ein Mensch ein Verhältnis zu sich selbst? Indem er ohne Unterbrechung mit sich selbst über die Welt im Gespräch ist. Das schweigende Selbstgespräch ist das Denken, das Arendt (sokratisch, wie gesehen) nicht noetisch, sondern kommunikativ, als Diskurs auffasst. Der solchermaßen mit sich selbst Umgang pflegende, sein Selbst-Verhältnis pflegende, also denkende Mensch hat den Marktplatz verinnerlicht: die Sphäre des Austauschs, der Begegnung und all der anderen Modi des Gesprächs, die eine Exkludierung des Anderen nicht zulassen.

4.3. Auf dem Weg zu einer Theorie der Anerkennung

Die nicht-prinzipielle, also nicht auf ein Normprinzip rekurrierende Moralbegründung, wie sie sich für Arendt aufgrund der Eichmann-Erfahrung zwingend nahelegt, hat Rückwirkungen auf ihr Kant-Verständnis. Sie verabschiedet die praktische Vernunft als Matrix einer Begründung und Entfaltung von Moral, insofern die Tätigkeit der praktischen Vernunft die Subsumption einer gegebenen konkreten Situation unter ein allgemeines

30 Ebd.
31 Ebd., 59; vgl. Platon, Gorgias 473e.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetz ist, zu dem sie, weil es ein Vernunftgesetz ist – „das moralische Gesetz in mir" –, ungehinderten Zugang hat, und dieses allgemeine Gesetz nach dem historischen Zusammenbruch der Moral nicht mehr zur Verfügung steht. Stattdessen entdeckt Arendt eine Anknüpfungsmöglichkeit in Kants Bestimmung des Geschmacksurteils. Was dort Teil einer philosophischen Ästhetik ist, wird hier zum Ausgangspunkt einer Moralphilosophie mit und gegen Kant.

Ein Geschmacksurteil ist jenes Urteil, auf das keine allgemeinen Normen angewendet werden können. In Fragen des Geschmacks muss „das ‚Allgemeine' als im Besonderen enthalten angesehen werden"[32]. Dies gilt aber ebenso für die Situation der Moral nach ihrem Zusammenbruch. Wie kann aber ein nicht-prinzipielles Urteil wie das Geschmacksurteil überhaupt Geltung – und das heißt eben: allgemeine Gültigkeit – beanspruchen? Kant gibt zwei Verfahren an, die Arendt für die *moralische Situation ohne Moral* in Anspruch nimmt: den „Gemeinsinn" und die „Einbildungskraft".[33] Durch den Gemeinsinn ist das Geschmacksurteil prinzipiell bezogen auf all die anderen Urteile, die in Hinsicht auf einen jeweils in Rede stehenden Gegenstand formuliert worden oder möglich sind; je mehr andere Urteile ein Geschmacksurteil mit einbezieht, desto *wahrer* kann es werden. Die Einbildungskraft ist die Fähigkeit der Vergegenwärtigung von Abwesendem und bezieht sich nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf Personen. Bereits ihre moralphilosophische Fragestellung im Blick, fasst Arendt diese beiden Verfahren bzw. Vermögen der Urteilskraft so zusammen:

> Der Gemeinsinn kann, aufgrund seiner Einbildungskraft, in sich alle diejenigen anwesend haben, die in Wirklichkeit abwesend sind. Ich kann, wie Kant sagt, an der Stelle jedes Anderen denken, so daß wenn jemand urteilt, daß dies schön ist, er nicht lediglich sagen möchte: Das gefällt mir […], sondern daß er von Anderen „Beistimmung" verlangt; denn beim Urteilen hat er sie schon in Betracht gezogen und hofft deshalb, daß seine Urteile eine gewisse allgemeine, wenn auch vielleicht nicht universale Gültigkeit besitzen mögen. Die Gültigkeit wird so weit reichen wie die Gemeinschaft, zu der ich qua Gemeinsinn als Mitglied gehöre – Kant, der sich als Weltbürger begriff, hoffte, daß sie sich auf die gesamte Menschengemeinschaft erstreckte.[34]

32 Ebd., 138.
33 Vgl. hierzu ebd., 139–141.
34 Ebd., 141.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allgemeine Geltung erhält dieses Urteil demnach nicht durch den Rekurs auf ein allgemeines Prinzip, sondern durch die im Zustandekommen dieses Urteils verwirklichte, auf Universalität hin offene Gemeinschaft. Ein solches Urteil vollzieht sich als Anerkennung der Anderen. Hannah Arendts auf Kant fußender Gedanke vom *Denken an der Stelle eines jeden Anderen*, der nicht usurpatorisch zu verstehen ist, sondern die Fähigkeit meint, die Wirklichkeit aus Sicht eines Anderen wahrzunehmen, entspricht dem zentralen anerkennungstheoretischen Gedanken der Triangulierung.[35]

Es ist am Ende die Begegnung mit Adolf Eichmann, die Hannah Arendt zu einer intellektuellen Operation der Rettung transzendentalphilosophischen Denkens als Übersetzung in ein nachmetaphysisches Denken genötigt hat.

5. „Das größte Böse ist nicht radikal"

Und das Böse? Es ist das Aufgeben des Denkens als Aufgeben des aktuierten Selbst-Verhältnisses, als Aufgeben also eines selbstverantworteten, sich selbst investierenden Bedenkens der Wirklichkeit, das keine Zuflucht im Prinzipiellen nimmt und zugleich an Moral als der Arbeit an der Verwirklichung universaler Werte festhält, jedoch als an einer Praxis der Anerkennung und Einbeziehung des Anderen, an einer Praxis, welche die Geltung eines Urteils von Anderen abhängig macht und nicht gegen sie durchzusetzen sucht. Das Böse ist – als Abwesenheit von all diesem, als Vergessen all dieses, als Unvermögen zu all diesem – die Gedankenlosigkeit. „Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten."[36]

35 Vgl. Honneth (2005), 47–51. Das Feld der Theorie der Anerkennung ist längst vielstimmig und weit geworden. Vgl. grundlegend zu einer Rekonstruktion von Hegels Philosophie der Anerkennung Schmidt (1997); s. zu eigenen Bemühungen um die Anerkennungstheorie Wenzel (2008), 242–256 u. 285–328 sowie Wenzel (2016).

36 Arendt (2006[a]), 77.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, New York 1963.

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes: Das Denken. Das Wollen. Herausgegeben von Mary McCarthy, München 1979.

Arendt, Hannah/Jaspers, Karl: Briefwechsel 1926–1969, München 1985.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, 4. Auflage, München 1995.

Arendt, Hannah: Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964), in: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Herausgegeben von Ursula Ludz, München 1996, S. 44–70.

Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2006[a].

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes: Das Denken. Das Wollen. Herausgegeben von Mary McCarthy, 3. Auflage, München 2006[b].

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, 2. Auflage, München 2007.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2006.

Geisel, Eike/Bittermann, Klaus (Hrsg.): Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1, Berlin 1989.

Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (sog. Akademie-Ausgabe), Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Schmidt, Thomas M.: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart 1997.

Wenzel, Knut: Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg 2008.

Wenzel, Knut: Strukturen der Gabe – Manifestationen der Anerkennung. Zu einer Theologie der Religion in der Moderne, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hrsg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg/München 2016, S. 92–124.

Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main 1991.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hegel und der Sozialismus

Eine dritte Strömung des politischen Hegelianismus

Axel Honneth

Abstract: In dem Beitrag wird die These vertreten, dass die traditionelle Vorstellung einer Aufspaltung der Hegelschen Schülerschaft in zwei entgegengesetzte Fraktionen, einer konservativ orientierten und einer revolutionär gesinnten, falsch und irreführend ist; eine solche Zweiteilung verschleiert, dass es neben diesen beiden Strömungen auch eine mittlere, ebenso wirkmächtige Traditionslinie gegeben hat, in der das politische Denken Hegels in Richtung eines nicht revolutionär, sondern reformistisch verstandenen Sozialismus fortentwickelt wurde. Die These einer sozialistischen Tradierung Hegels wird an den drei Stationen des politischen Denkens von Eduard Gans, der politischen Philosophie des britischen Idealismus und der Soziologie von Emile Durkheim umrissen.

Keywords: Hegel, Frühsozialismus, Korporationen, Markt, Durkheim, Eduard Gans, britischer Idealismus

Das intellektuelle Fortwirken der politischen Philosophie Hegels im 19. Jahrhundert wird gewöhnlicherweise so beschrieben, dass sich seine Anhänger und Schüler in zwei Gruppen mit höchst entgegengesetzten politischen Gesinnungen und Zielen aufgespaltet haben: Die hegelsche Rechte, so lautet dieses herkömmliche Erzählmuster, setzte dessen politisches Denken im restaurativen Sinn einer Beschwörung von staatlicher Autorität und notwendiger Traditionsbindung fort, die hegelsche Linke hingegen nahm seine dialektische Methode zur Vorlage, um die Notwendigkeit einer revolutionären Umwälzung der bestehenden Verhältnisse zu demonstrieren.[1] Beide Parteien, die Anhänger von Karl Rosenkranz und Johann Eduard Erdmann auf der einen, die Gruppe um Bruno Bauer und Karl Marx auf der anderen Seite, waren dieser Darstellung zufolge in der Lage, im Werk von Hegel genügend Anhaltspunkte zu finden, um ihre jeweiligen Absichten mit Verweis auf das geschriebene Wort rechtfertigen zu können: Hegel schien einerseits in seiner *Rechtsphilosophie* einem starken, autoritären Staat das Wort geredet zu haben und hatte doch auch gleichzeitig in

1 Vgl. etwa: Lübbe (1963); Löwith (1978). Die heute übliche Unterscheidung zwischen revolutionär gesinnten Junghegelianern und konservativ gestimmten Althegelianern geht, wie Löwith berichtet, auf den Philosophen und evangelischen Theologen David Friedrich Strauß zurück, der sie schon 1837 verwendet hat (vgl. ebd., 65).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner Dialektik den Gedanken einer erforderlichen Überwindung aller in sich zerrissenen, nicht-versöhnten Verhältnisse nahegelegt. Dieses Bild einer Aufspaltung der hegelschen Schülerschaft in zwei entgegengesetzte Fraktionen, einer konservativ orientierten und einer revolutionär gesinnten, ist nach meiner Auffassung falsch und irreführend; es gibt nicht zu erkennen, dass es neben diesen beiden Strömungen auch eine mittlere, ebenso wirkmächtige Traditionslinie gegeben hat, in der das politische Denken Hegels in Richtung eines nicht revolutionär, sondern reformistisch verstandenen Sozialismus fortentwickelt wurde.

Im Folgenden will ich versuchen, die Behauptung einer solchen dritten, mittleren Schule der Beerbung des politisch-philosophischen Vermächtnisses Hegels unter Beweis zu stellen. Dabei begegnet einem allerdings sofort eine Schwierigkeit, die sich bei den beiden anderen, herkömmlicherweise unterschiedenen Gruppierungen nicht im gleichen Maße ergibt. Während sich diese nämlich im engen Kontakt miteinander und daher gewissermaßen in kooperativer Manier darangemacht haben, das aus ihrer Sicht Bewahrenswerte an Hegels politischer Philosophie in die Gegenwart und Zukunft hinüberzuretten, gilt dies für die dritte Strömung gerade nicht, weil deren Vertreter weder genauere Kenntnis voneinander besaßen noch auch nur ähnliche Hintergrundannahmen teilten; es handelt sich daher nicht im eigentlichen Sinne des Wortes um eine Schule von Gleichgesinnten oder eine theoretisch geeinte Gruppe, sondern eher um ein weitverzweigtes Netzwerk von an unterschiedlichen Orten tätigen Sozialwissenschaftlern und Philosophen, bei denen sich erst im Rückblick aus einem Abstand von inzwischen mehr als einhundert Jahren feststellen lässt, dass sie gemeinsam das Ansinnen teilten, der hegelschen Rechten und Linken die Alternative eines liberaldemokratischen Sozialismus entgegenzusetzen. Das heißt umgekehrt freilich auch, dass der Einfluss Hegels auf das politisch-philosophische Denken im 19. Jahrhundert heute nur dann angemessen zu untersuchen ist, wenn man eine Perspektive wählt, die weit genug ist, um auch in zunächst disparat erscheinenden Theorieansätzen noch das Strickmuster ein und derselben Anknüpfung an dessen Ideen und Konzepte zu entdecken; wir können nur wissen, was an zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten in der hegelschen Rechtsphilosophie steckte, wenn wir uns vor Augen führen, dass deren Überlegungen und Anregungen auch von Denkern weiterentwickelt wurden, die zunächst einmal nur wenig theoretische Gemeinsamkeiten über den bloßen Rückbezug auf die Schriften des deutschen Idealisten hinaus teilten. Hat man eine solche Erweiterung des Blickwinkels aber erst einmal vorgenommen, so ist es nicht allzu schwer, in

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Bemühungen verschiedener, an diversen Orten operierender Autoren das gemeinsame Ansinnen zu erkennen, das hegelsche Vermächtnis für das Projekt eines reformistisch verstandenen Sozialismus fruchtbar zu machen.

Ich will meinen Versuch, eine solche neue Sicht auf das politisch-philosophische Erbe Hegels zu werfen, mit einem Autor beginnen, der Hegel noch sehr nahestand und gleichwohl weder dem konservativen noch dem revolutionären Flügel seiner Schülerschaft angehörte, sondern ganz eigene Wege in der Beerbung seines Lehrers einschlug, nämlich den Rechtsphilosophen Eduard Gans (I). Nachdem ich an dessen Arbeiten kurz dargelegt habe, inwiefern sie Hegels politische Philosophie mit Bestrebungen des französischen Frühsozialismus in Verbindung zu bringen versuchten, will ich im nächsten Schritt meines Beitrags die politische Philosophie der britischen Idealisten streifen; auch in den Schriften von Autoren wie Bernard Bosanquet, Thomas Hill Green und Francis Herbert Bradley finden sich Bestrebungen, so soll gezeigt werden, das politische Erbe Hegels in Richtung eines liberaldemokratischen Sozialismus weiterzuentwickeln (II). Die letzte Station, die ich aufsuchen werde, um meine Behauptung einer dritten Traditionslinie in der Beerbung der politischen Philosophie Hegels zu stützen, wird das Werk des französischen Soziologen Emile Durkheim bilden; auch wenn sich dessen reife Gesellschaftstheorie nur sehr indirekt hegelschen Einflüssen verdankt, kann sie doch als ein zentrales Glied in der Kette der Bemühungen gelten, ein dem Sozialismus nahestehendes Programm auf der Grundlage des Gesellschaftsmodells des deutschen Philosophen zu umreißen (III). Wie sich zeigen wird, sind es ganz verschiedene Elemente in der hegelschen Sozial- und Rechtsphilosophie, an die bei den jeweiligen Autoren angeknüpft wurde, um die eigenen sozialdemokratischen oder sozialistischen Ideen zu begründen; erst in der systematisierenden Zusammenschau aller dieser drei Ansätze wird sich daher offenbaren, worin die Grundannahmen und Eckpunkte einer sozialistischen Weiterentwicklung der politischen Philosophie Hegels bestehen (IV).

I.

Es gab in den Jahrzehnten nach dem Tod Hegels nicht wenige unter seinen Anhängern in Deutschland, die mit der sich abzeichnenden Aufspaltung seiner Schule in einen reaktionären und einen revolutionären Flügel nicht glücklich waren; in diesen Kreisen sah man als das politische Vermächtnis Hegels weder die Empfehlung zur Anpassung an den preußischen Staat

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an noch das dialektische Programm, den sozialen Wandel generell nach dem Muster einer revolutionären Überwindung der sozial gegebenen Verhältnisse zu denken; stattdessen setzte man hier, an vorderster Stelle bei Lorenz von Stein, auf eine allmähliche Verwirklichung der Rechte aller Bürger auf soziale Teilhabe durch die schrittweise Etablierung eines rudimentären Sozialstaates.[2] Für Eduard Gans, dem direkten Schüler Hegels und Herausgeber der bis heute maßgeblichen Ausgabe seiner *Rechtsphilosophie*, war diese am hegelschen Rechtsbegriff geschulte Lösung der gesellschaftlichen Herausforderungen aber nicht weitreichend genug; er betrachtete als das Schlüsselproblem seiner Zeit nämlich nicht die mangelnde Verwirklichung der Grundrechte im politischen Raum, sondern die ihrem normativen Versprechen diametral entgegenstehende Lage der arbeitenden Klassen im ökonomischen Raum, die von Armut, Verelendung und Rechtlosigkeit geprägt war – womit er das Schicksal des von seinem Lehrer nur stiefmütterlich behandelten „Pöbels" in das Zentrum seines politischen Denkens rückte und schon in den 1830er-Jahren hellsichtig vorwegnahm, was alsbald von den herrschenden Eliten mit Angst und Sorge als „soziale Frage" verhandelt werden sollte.[3] Von Haus aus Rechtswissenschaftler und der Gesinnung nach überzeugter Europäer, begann Eduard Gans noch zu Lebzeiten Hegels nach der Möglichkeit von wirtschaftlichen Institutionen Ausschau zu halten, mit deren Hilfe die immer größer werdende Spaltung der Gesellschaft in eine kleine Klasse von Produktionsmitteleigentümern und eine wachsende Klasse von besitzlosen Lohnabhängigen innerhalb der ökonomischen Sphäre selbst überwunden werden könnte; es war im Kontext dieser Suchbewegungen, dass sein Blick auf das von ihm geliebte und mehrfach besuchte Paris fiel, wo sich gerade mit den Saint-Simonisten eine soziale Bewegung herausgebildet hatte, die – wie er selbst – darauf drängte, das kapitalistische System des Marktes in eine dem allgemeinen Wohl zugutekommende, stärker vergesellschaftete Wirtschaftsordnung zu überführen. Nicht alles, was die Anhänger Saint-Simons an entsprechenden Reformen vorschlugen, stieß auf die Zustimmung von Gans; aber das wenige, was er sich von deren Programm zu eigen machte, reichte aus, um ihn zum ersten und wohl bislang einzigen Repräsentanten einer Vermittlung zwischen Hegels politischer Philosophie und dem Gedankengut des fran-

2 Vgl. Böckenförde (1991); Waszek (2018).
3 Waszek (1987).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zösischen Frühsozialismus zu machen.[4] Um zu verstehen, worum es ihm bei dieser wechselseitigen Annäherung ging, ist es allerdings erforderlich, zuvor einen kurzen Blick auf das Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft" in der *Rechtsphilosophie* zu werfen, in dem Hegel versucht hatte, die Marktwirtschaft als ein mittleres Glied in dem ethischen, der Realisierung von sozialer Freiheit dienenden Institutionsgefüge moderner Gesellschaften zu denken.

In diesem berühmten Kapitel, das insgesamt nicht sehr umfangreich ist, macht sich Hegel an den schwierigen Versuch, von der im Entstehen begriffenen Marktwirtschaft zu zeigen, dass sie trotz ihrer vielen disruptiven Kräfte durchaus als ein allen Bürgerinnen und Bürgern zugutekommendes Organ in der institutionalisierten Sittlichkeit moderner Gesellschaften begriffen werden sollte. Dabei verfängt er sich allerdings insofern in gewissen Schwierigkeiten, als er zunächst den Anschein erweckt, der Markt sei ohne jede weitere Vorkehrung zu einer gemeinschaftsförderlichen Koordinierung der privaten Interessen aller Beteiligten in der Lage,[5] um später in demselben Kapitel dann aber auf die Notwenigkeit von zusätzlichen Institutionen wie die polizeiliche Gewerbeaufsicht und die Korporationen zu verweisen, ohne die eine solche Vergemeinschaftung des privategoistischen Handelns nicht möglich sei; zudem gesteht Hegel in der Mitte seiner Bemühungen, philosophisch eine sittliche Ordnung in das Marktgeschehen zu bringen, selbst ganz unverblümt ein, dass er für das chronische Problem der Überproduktion und der damit regelmäßig entstehenden Armut und Verelendung keine rechte Lösung wisse, mit Ausnahme der Empfehlung, in den Kolonien zusätzliche Absatzmärkte zu schaffen.[6] Nimmt man all diese Widersprüchlichkeiten und Notlösungen zusammen, so ist es nicht weiter erstaunlich, dass sich inzwischen drei ziemlich weit auseinanderliegende Sichtweisen auf dieses Kapitel der *Rechtsphilosophie* herausgebildet haben: Entweder werden Hegels Ausführungen zur Marktwirtschaft als eine Bekundung seiner abschließenden Einsicht verstanden, dass die moderne Sittlichkeit keine organische Totalität bilden könne, weil die privatkapitalistische Wirtschaft darin immer ein Fremdkörper bleiben würde; oder, zweitens, man interpretiert dieses Kapitel als das Resultat des geschei-

4 Vgl. Schmidt am Busch et al. (2007); darin vor allem die Einführung von Norbert Waszek (ebd., 13–35).

5 Vgl. Heisenberg (2018).

6 Zu den vielen Unstimmigkeiten in Hegels Charakterisierung der von ihm „bürgerliche Gesellschaft" genannten Marktwirtschaft vgl. Honneth (2022); Teichgraeber (1977).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terten Versuchs Hegels, mithilfe einiger konzeptueller Manöver und unter Inkaufnahme offensichtlicher Ungereimtheiten, die Möglichkeit einer sittlichen Einhegung des Marktes zu demonstrieren; oder aber, drittens, man begreift die Ausführungen Hegels in diesem Kapitel resolut als ein Sammelbecken von höchst instruktiven Anregungen, die allerdings erst noch der Weiterentwicklung bedürften, um tatsächlich das tragfähige Gerüst für eine sittlich eingehegte, allseits individuelle Freiheit ermöglichende Wirtschaftsform abgeben zu können.[7] Eduard Gans, obwohl Hegel sehr nahestehend und von der dauerhaften Bedeutung seines Werks tief überzeugt, gehörte schon früh zu der letzten dieser drei Gruppierungen; er war der Überzeugung, dass seinem Lehrer das Programm einer Versittlichung der ökonomischen Sphäre nicht wirklich gelungen sei, weil es für die sich damals bereits deutlich abzeichnende Armut und Verelendung der arbeitenden Bevölkerung keine angemessene Lösung bereitzustellen vermochte.

Schon in seiner „Vorrede" zu der von ihm edierten Ausgabe der *Rechtsphilosophie* Hegels heißt es nach einer Erläuterung sowohl der Absicht der Vorlesungen seiner Lehrers als auch der eigenen Editionsrichtlinien ganz am Ende bei Gans, dass die Weiterentwicklung der sozialen Wirklichkeit alsbald auch eine Revision der darin formulierten Ideen aus „denselben Grundprinzipien"[8] verlangen würde; gemeint war mit den sich wandelnden Umständen zweifellos die wachsende Bedeutung der „sozialen Frage" – mit dem Verweis darauf, dass diese aus „denselben Grundprinzipien" neu gelöst werden müsse, bezog sich Gans sicherlich auf Hegels Absicht, auch die ökonomische Sphäre als ein sittliches System des sozialen Miteinanders und der kommunikativen Freiheit begreifen zu wollen. Bei seinem Versuch, Lösungen dafür zu finden, wie bei Beibehaltung dieses hegelschen Prinzips eine andere, nicht mehr auf krasse Ungleichheit und privatkapitalistische Willkür beruhende Wirtschaftsordnung zu denken sei, mobilisiert Gans nun einige der wesentlichen Ideen der Saint-Simonisten. In seinen persönlichen Lebenserinnerungen, in denen er ausführlich über seine vielen Begegnungen und Gespräche mit führenden Intellektuellen seiner Zeit berichtet, listet er zunächst auf, was ihn von den glühenden Anhängern des französischen Sozialtheoretikers trennt. Äußerst kritisch steht er deren Vorsatz gegenüber, die Wirtschaft dadurch zukünftig gänzlich im Staat aufgehen zu lassen, dass anstelle des Marktes eine mit religiösen Weihen versehene Planungszentrale die Aufgabe zu übernehmen hätte, die öko-

7 Einen derartigen Versuch unternimmt Kuch (2023).
8 Gans (1991), 132f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nomischen Aktivitäten aller Einzelnen harmonisch aufeinander abzustimmen; getreu den Grundsätzen seines Lehrers folgend, gibt er gegen diese wirtschaftspolitische Absicht zu bedenken, dass mit ihr der individuellen Person wieder die Freiheit genommen würde, die doch gerade die große Errungenschaft der Moderne gegenüber dem „Altertum“[9] gebildet habe; ja, Gans geht sogar noch einen Schritt weiter und behauptet, dass gerade in der Möglichkeit des „Glück(s) oder Unglück(s), Erfolg(s) oder Missgeschick(s)“, die die Konkurrenz auf dem Markt böte, die einzig verbleibende Chance für die Mitglieder moderner Gesellschaften bestünde, im Kontrast von Scheitern und Gelingen so etwas wie die „Poesie“ des Lebens zu erfahren.[10] Aber schon im nächsten Absatz seiner Auseinandersetzung mit den Saint-Simonisten heißt es dann gegen Hegel gerichtet, diese Konkurrenz dürfe auf keinen Fall so weit entfesselt werden, dass „dem Dienst eines Einzigen“, also dem kapitalistischen Unternehmer, die „Gesundheit“, der „Lebensgenuss“ und die gesamte Existenz einer ganzen Klasse „zum Opfer gebracht“ würde;[11] und in noch vehementeren Tönen fragt Gans direkt im anschließenden Satz rhetorisch, ob es „nicht Sklaverei“ genannt werden müsse, „wenn man den Menschen wie ein Tier exploitiert, auch selbst, wenn er frei wäre sonst von Hunger zu sterben?“[12] Bei dem Versuch, die schwierige Frage zu beantworten, wie denn dann beides zu vereinigen sei, einerseits marktvermittelte Konkurrenz und andererseits Beseitigung von ökonomischer Ausbeutung und Willkürherrschaft durch die Unternehmer, stützt Gans sich nun auf einen anderen wirtschaftspolitischen Strang aus der Gedankenwelt der Saint-Simonisten; in Umkehr der Richtung seiner bisherigen Argumentation lobt er deren Vertreter jetzt dafür, dass sie mit der Wiederbelebung des alten Zunftgedankens das einzige zeitgemäße Mittel ersonnen hätten, welches die arbeitende Bevölkerung befähigen könnte, der Macht des Kapitals gleichgestellt gegenüberzustehen. Ich zitiere die Stelle, an der Gans diesen Schulterschluss mit den Frühsozialisten in seinen Betrachtungen zum Ausdruck bringt, hier ein wenig ausführlicher, weil daran gut erkennbar wird, wie er mit Hegel weit über Hegel hinauszugehen versucht:

> Das Mittelalter mit seinen Zünften hatte eine organische Einrichtung für die Arbeit. Die Zünfte sind zerstört, und können nie wieder errichtet

9 Gans (1836), 99 (die Schreibweise von Gans habe ich heutigen Richtlinien angepasst).
10 Ebd.
11 Ebd., 100.
12 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> werden. Aber sollte jetzt die freigelassene Arbeit aus der Corporation in die Despotie, aus der Herrschaft der Meister in die Herrschaft des Fabrikherrn verfallen? Gibt es kein Mittel dagegen? Allerdings. Es ist die freie Corporation, es ist die Vergesellschaftung.[13]

Zwar bleibt hier ein wenig vage, was Gans mit seinem Verweis auf die notwendige „Vergesellschaftung" des Marktes genauer meint, aber aus dem Kontext geht hervor, dass damit wesentlich mehr bezweckt wird als das, was Hegel mit seinen Ausführungen zu den Korporationen intendiert hatte. Für diesen hatten solche Korporationen vor allem den kompensatorischen Zweck, die Arbeitenden in gewerbsmäßig ausdifferenzierte Organisationen zu integrieren, die unter ihnen ein Bewusstsein der arbeitsteiligen Rolle ihrer Tätigkeiten wachhalten und in Notfällen wie Arbeitslosigkeit und Krankheit für die Absicherung des Lebensnotwendigen aufkommen sollten.[14] Ganz anders und wesentlich radikaler bei Gans, der mit den Korporationen oder „Assoziationen", wie er auch gerne sagt, die Vorstellung verknüpft, den Arbeitenden durch ihre Integration in Berufsgruppen eine Handlungsmacht zu verschaffen, die sie bei der Aushandlung von Tarifverträgen oder Arbeitszeiten über ebenso viel Stimmrecht und Entscheidungsgewalt verfügen lässt wie ihren jeweiligen Arbeitgeber. Wollte man den Unterschied zwischen Hegel und seinem Schüler bezüglich der Aufgabe der Korporationen auf einen Punkt bringen, so könnte man unter Verwendung heutiger Begriffe sagen, dass Hegel dabei eher an Not- oder Solidargemeinschaften, Eduard Gans hingegen viel stärker an kämpferische Gewerkschaften denkt. Ob dieser noch einen Schritt weiter gehen wollte und den Korporationen (ähnlich wie Genossenschaften) auch das Eigentum an den Produktionsmitteln zu überantworten gedachte, lässt sich an seinen sparsamen Auskünften nicht eindeutig entscheiden; hätte er auch eine solche Maßnahme noch ins Auge gefasst, so könnte man sein Programm mit aller Vorsicht als den frühen Entwurf eines marktsozialistischen Wirtschaftssystems bezeichnen. Aber so weit müssen wir gar nicht gehen, um feststellen zu können, dass sich mit Gans ein direkter Schüler Hegels darangemacht hat, dessen teils widersprüchliche, teils unfertige Ausführungen zur sittlichen Wiedereinbettung des Marktes in Richtung von entweder sozialdemokratischen oder liberalsozialistischen Leitvorstellungen weiter-

13 Ebd., 100f.

14 Vgl. Hegel (1970), §§ 250–256. Vgl. dazu Honneth (2023), 36. Zu Hegels Konzeption der „Korporationen" vgl. auch den sehr ergiebigen Sammelband Ellmers/Herrmann (2017).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuentwickeln. Um dem ethischen Ziel Hegels gerecht zu werden, auch die Wirtschaft noch als eine Stätte der Verwirklichung von sozialer Freiheit denken zu können, bedarf es Gans zufolge aufgrund der faktischen Machtlosigkeit der Arbeiterklasse mehr als bloß des Hinweises auf eine marktregulierende Gewerbepolizei und auf das Erfordernis berufsspezifischer Solidargemeinschaften; nach seiner Überzeugung würde eine tatsächliche „Vergesellschaftung" des Marktes erst durch die gleichberechtigte Mitwirkung der Arbeitenden an den ökonomischen Entscheidungsprozessen für eine solche sittliche Einbettung der Wirtschaft in die Gesellschaft Sorge tragen. Wir können mithin festhalten, dass Eduard Gans der Überzeugung war, das philosophisch-politische Erbe Hegels ließe sich nur dann angemessen für die Gegenwart fruchtbar machen, wenn der Arbeiterklasse innerhalb des kapitalistischen Marktes ein möglichst weitgehendes Mitbestimmungsrecht eingeräumt würde.

II.

Von Deutschland weg will ich nun den Blick auf einen anderen intellektuellen Schauplatz wenden, an dem die politischen Ideen Hegels in Richtung eines reformerischen Sozialismus weiterentwickelt wurden; an diesem Ort, dem England des ausgehenden 19. Jahrhunderts und Beginn des 20. Jahrhunderts, war es allerdings nicht das Unfertige und Halbgare seiner wirtschaftstheoretischen Vorstellungen, sondern sein philosophisches Konzept der sozialen Freiheit, das einige Autoren zur politischen Radikalisierung seines Vermächtnisses angehalten hat. Die Vertreter der philosophischen Schule, die ich dabei vor Augen habe, wurden schon zu Lebzeiten von Ihren Zeitgenossen als „britische Idealisten" bezeichnet; ihnen gehörten in der ersten Generation an vorderster Stelle Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley und Bernard Bosanquet an, in der zweiten Generation folgten diesen unter anderen John Henry Muirhead und John M. Ellis McTaggart.[15] Ihren Ausgang nahm diese Schule von einer Kritik des im englischen Denken lange Zeit vorherrschenden Empirismus, dem man unter Rückgriff auf Kant und Hegel vorwarf, die menschliche Vernunft in eine kausale Abhängigkeit von der natürlichen Wirklichkeit versetzt zu haben; dementsprechend begann man hier mit unterschiedlichen Zielsetzungen damit, grundlegend zu umreißen, inwiefern es gerechtfertigt sei, von einem

15 Zusammenfassend: Mander (2011); Boucher/Vincent (2012); Robbins (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstitutiven Primat der Vernunft in der Gesamtheit unserer Beziehungen zur Welt auszugehen.

Auf dem Feld der politischen Ethik und Sozialphilosophie, zu dem fast alle Mitglieder der britischen Idealisten substanzielle Beiträge lieferten,[16] musste dieser Vorsatz bedeuten, den Nachweis anzutreten, dass unser Handeln unter normalen Bedingungen von dem Willen geleitet wird, ein ideales Ich zu realisieren, das den vernunftgemäßen Prinzipen des allgemeinen Wohlergehens (*common good*) gehorcht. An dieser Stelle nun schloss man sich in der Mehrzahl insofern nicht Kant, sondern Hegel an, als man davon ausging, solche moralischen Ideale der individuellen Selbstverwirklichung seien nicht aus der Perspektive eines isolierten Subjekts zu gewinnen, sondern nur aus den sittlichen Gehalten einer bereits vernünftig gewordenen Wirklichkeit: Wonach der Einzelne gewöhnlich strebt, was er idealerweise im Leben zu erreichen versucht, lässt sich nach dieser Überzeugung aus den institutionellen Vorgaben einer gegebenen Gesellschaft unter der Bedingung ablesen, dass diese ihrerseits den Standards einer sich geschichtlich entfaltenden Vernunft entspricht.[17] Bis hierhin klingt all dies noch so stark nach einer buchstabengetreuen Wiedergabe von Hegels *Rechtsphilosophie*, dass man sich zurecht fragen kann, woher denn in den politisch interessierten Kreisen des britischen Hegelianismus der Impuls zu einer Radikalisierung seines Anliegens gekommen sein mag; zu behaupten, dass die Maßstäbe für ein ethisch angemessenes Verhalten der jeweiligen sozialen Wirklichkeit entnommen werden müssten, sofern diese als hinreichend vernunftgemäß gelten und dementsprechend als dem Allgemeinwohl dienlich gelten könne, war nicht gerade neu, sondern ein allgemein geteilter Grundsatz aller Hegelianer der damaligen Zeit. Der Grund, mit Hegel über Hegel hinauszugehen und seine *Rechtsphilosophie* in Richtung eines sozialistischen Reformismus zu radikalisieren, ergab sich für die britischen Idealisten daher nicht einfach aus diesen vernunftidealistischen Prämissen; er verdankte sich vielmehr erst der Einsicht, dass der Gesellschaft oder dem Staat wesentlich mehr Aufgaben aufgebürdet werden müssten, als bei Hegel vorgesehen, wenn tatsächlich in der Gegenwart all die sozialen Voraussetzungen bereitgestellt werden sollten, die für die ethische Selbstverwirklichung des Einzelnen erforderlich wären. Um zu verstehen, worin diese Differenzen zu Hegel genau bestanden, bedarf es kurz einer Vergewis-

16 Vgl. Boucher/Vincent (2000).

17 Vgl. Bradley (1988), Essay V („My Station and Its Duties"); Bosanquet (1897); Bosanquet (1930), Kap. VII; Green (2004), Buch III. Vgl. hierzu auch die exzellente Einleitung von David O. Brink (ebd., XIII–CX).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

serung über dessen Konzept der institutionellen Bedingungen individueller Freiheit.

Hegel hatte bekanntlich die Voraussetzungen für die Verwirklichung individueller Freiheit so umfangreich gefasst wie kaum ein anderer Denker vor ihm; er wollte darunter nicht nur (wie John Locke) die egalitäre Verfügung über liberale Grundrechte verstehen, auch nicht nur (wie Rousseau oder Kant) das universelle Recht zur individuellen Selbstbestimmung, sondern über all das hinaus vor allem das positive Vermögen zur Teilnahme an den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft; diese letzte, institutionelle Bedingung individueller Freiheit schien ihm unverzichtbar, weil nur durch sie sicherzustellen wäre, dass jeder Einzelne seine Persönlichkeit in den gesellschaftlich institutionalisierten Praktiken bei Anerkennung durch die jeweils anderen Beteiligten würde verwirklichen können.[18] Insofern machte Hegel in seiner politischen Ethik die individuelle Selbstbestimmung von der Voraussetzung abhängig, in gesellschaftliche Institutionen einbezogen und tätig zu sein, die rational genug waren, um sie als Orte einer kommunikativen Befriedigung der eigenen Ziele und Wünsche erfahren zu können. Mit dieser institutionalistischen Wende ist Hegel zum Begründer einer Tradition geworden, in der soziale Gerechtigkeit maßgeblich nicht von einem Bündel persönlicher Rechte, sondern von den faktischen Chancen her gedacht wird, gleichberechtigt am institutionell geregelten Zusammenleben gestalterisch und ohne Zwang mitzuwirken. Allerdings hatte Hegel nun das, was in der Gegenwart an rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen tatsächlich gegeben sein müsste, um in derartiger Weise zur Selbstbestimmung befähigt zu sein, recht unzureichend und vage gefasst; er begnügte sich mit dem Verweis darauf, dass dazu die Mitgliedschaft in einer auf Liebe und Sorge gegründete Familie, die Teilhabe am staatlich regulierten Marktgeschehen und schließlich die Zugehörigkeit zu einer politisch mitgestaltenden Bürgerschaft erforderlich seien. Keinerlei Erwähnung findet bei Hegel in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht vielleicht armselige Lebensumstände, niederdrückende, stark abhängige Arbeitsverhältnisse oder eine mangelnde Schulbildung nicht nur das aktive Mitwirken an diesen freiheitsverbürgenden Institutionen erschweren, sondern den Zugang zu ihnen gänzlich verunmöglichen könnte; das Problem, an den etablierten Sphären der intersubjektiven Realisierung von individueller Freiheit überhaupt nicht teilnehmen zu können, weil es einem an

18 Vgl. die vorzügliche Rekonstruktion dieser Konzeption sozialer Freiheit in Neuhouser (2000), v. a. Kap. 5.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den dafür erforderlichen Grundqualifikationen fehlte, taucht bei ihm nur am marginalen Beispiel des „Pöbels" auf, wird aber nirgends mit Blick auf die große Masse der arbeitenden Bevölkerung diskutiert. An keiner Stelle kommen diese soziologische Idealisierungen Hegels, sein Absehen von der Lage der unteren Sozialschichten, stärker zum Tragen als dort, wo er mit großer Selbstverständlichkeit die Frauen von aller Tätigkeit außerhalb des Haushalts und der Familie ausgeschlossen wissen möchte; in grober Verkennung der sozialen Realität großer Bevölkerungsgruppen, in denen die Erwerbstätigkeit von Frauen zum Alltag gehörte, glaubt er, deren natürliche Befähigungen würden ihnen die Freiheit sozialer Selbstverwirklichung nur in der Liebe zum eigenen Mann und in der erzieherischen Betreuung und Aufzucht der gemeinsamen Kinder erlauben.[19] Es sind diese offensichtlichen Defizite der *Rechtsphilosophie* Hegels, an denen sich die britischen Idealisten in der Epoche des Viktorianismus zu reiben begannen; man stimmte zwar auf breiter Linie mit dessen grundlegender Prämisse überein, dass Freiheit als das positive Vermögen gefasst werden müsse, durch aktive Teilnahme an den zentralen Sphären des sozialen Lebens zur vernünftigen Selbstverwirklichung zu gelangen, ging aber davon aus, dass dazu wesentlich mehr an sozialer Gleichstellung und Beseitigung ökonomischer Benachteiligungen erforderlich sei, als jener sich in seiner politischen Ethik vorgestellt hatte.

Der Ausgangspunkt für diese soziale Überschreitung des hegelschen Vorstellungshorizontes bestand in der besonderen Weise, in der die britischen Idealisten dessen Konzept der institutionellen Bedingungen individueller Freiheit aufnahmen; sie lief auf die These hinaus, dass vernunftgemäße Selbstverwirklichung von jedem Gesellschaftsmitglied verlange, die rudimentären Pflichten zu erfüllen, die einem die jeweilige Rolle in der sozialen Kooperation auferlegte.[20] Gleichzeitig aber war man ebenfalls der Überzeugung, dass eine solche Mitwirkung an der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nur dann gerechtfertigterweise zu erwarten wäre, wenn die jeweils notwendigen Aufgaben relativ gleichmäßig verteilt, allgemein zugänglich und mit ungefähr dem gleichen Aufwand zu erledigen wären. Sobald diese sozialen Voraussetzungen aber erfüllt wären, sobald also die soziale Kooperation fair und gerecht genug organisiert wäre, durfte daraus nach Meinung aller britischen Idealisten im Sinne Hegels auf ein organisches Zusammenspiel zwischen individueller Selbstverwirklichung und

19 Vgl. Hegel (1970), §§ 165–168.
20 Vgl. FN 17.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allgemeinem Wohlergehen geschlossen werden: Jeder würde aus eigenem vernünftigen Antrieb genau das tun, was in der Ergänzung mit dem ebenso freiwilligen und vernünftigen Tun aller anderen dem Wohl der gesamtem Gesellschaft dienlich wäre. Im Unterschied zu Hegel aber glaubte man nun gerade nicht, dass unter den gegebenen Bedingungen des gesellschaftlichen Daseins die Voraussetzungen für eine solche faire und gerechte Organisation der sozialen Kooperation bereits erfüllt wären; dazu fehlte es aufgrund des unkontrollierten Marktes, der ungleichen Vermögensverteilung und des hierarchisch gegliederten Bildungssystems an so vielem, dass man ihrer Ansicht nach schlechterdings nicht erwarten konnte, dass die Gesellschaftsmitglieder ihr Lebensglück ausgerechnet in der Erfüllung der ihnen sozial auferlegten Pflichten suchen würden. Was mithin die britischen Idalisten für unbedingt erforderlich hielten, waren eine Reihe von sozialen Reformen, durch welche die Voraussetzungen überhaupt erst geschaffen würden, unter denen die Bürgerinnen und Bürger ihre eigene Selbstverwirklichung tatsächlich als Beitrag zum allgemeinen Wohlergehen verstehen könnten. Worin die dazu erforderlichen Maßnahmen im Einzelnen bestehen sollten, variierte bei den Vertretern des britischen Idealismus natürlich je nach persönlichem Temperament und politischer Gesinnung; so neigte etwa Green dazu, allein dem Staat die Aufgabe der Durchsetzung gerechterer Kooperationsbeziehungen aufzubürden, während Bosanquet von einem derartigen Etatismus wenig hielt und stattdessen im Sinne eines moralischen Reformismus stärker auf die vernünftige Einsicht des Einzelnen vertraute, sich aus egalitärem Elan für die Belange des Gemeinwohl zu engagieren.[21]

Fast alle Mitglieder des Kreises plädierten jedoch ganz im Sinne des geteilten „moralischen Sozialismus" an erster Stelle dafür,[22] das öffentliche Bildungssystem so stark zu vereinheitlichen und so durchlässig zu gestalten, dass jedem Gesellschaftsmitglied die faktische Chance zur Ergreifung eines Berufs eröffnet würde, der den eigenen Talenten und Selbstansprüchen entspräche. An zweiter Stelle stand häufig die Sorge um den Zustand der gesellschaftlichen Arbeitsverhältnisse; nicht wenige Vertreter des britischen Idealismus vermuteten, dass diese aufgrund der kapitalistischen Produktionsbedingungen individuell zu belastend, zu schlecht entlohnt und intel-

21 Vgl. Collini (1976).

22 So betitelte Bosanquet die gemeinsame Absicht der britischen Idealisten: Bosanquet (1890). Dass der britische Idealismus deutlich sozialistisches Gedankengut enthielt, haben vor allem seine etwas jüngeren Anhänger herausgearbeitet: Vgl. Caird (1997); Jones (1997).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lektuell zu anregungsarm seien, um allen Beschäftigten tatsächlich eine faire Chance zur Wahrnehmung ihrer politischen Partizipationsrechte zu geben.[23] Einen dritten Schwerpunkt des politischen Engagements vieler Mitglieder des Kreises bildete schließlich das englische Wahlrecht; dieses wurde schon deswegen als nicht gerecht und geradezu rückschrittlich angesehen, weil es den Frauen weiterhin den Zugang zu den öffentlichen Wahlen vorenthielt, sie damit in einer entscheidenden Hinsicht von der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ausschloss und sie stattdessen in die privaten Räume von Küche und Kinderzimmer verbannte. Fasst man alle diese Reformabsichten der britischen Idealisten zusammen, so kann es nicht überraschen, dass sie heute im Rückblick von vielen Historikern als intellektuelle Impulse für die Gründung der Labour-Party im Jahr 1900 angesehen werden; neben politischen Anregungen von Seiten der Fabian-Society, so wird vielerorts behauptet, seien es vor allem die Ideen von Green, Bradley und Bosanquet gewesen, die in das erste, stark auf die Begrenzung des kapitalistischen Privateigentums abzielende Programm dieser Organisation der Arbeiterbewegung eingeflossen seien. Würde das stimmen, so wäre dies ein weiterer Beleg dafür, dass sozialistisches Gedankengut auch aus dem Geist der hegelschen politischen Philosophie zu gewinnen war – und nicht nur, wie herkömmlich angenommen, aus dem Geist der philosophischen Werke entweder von Marx oder von Kant. Es war der gerechtigkeitstheoretische Institutionalismus Hegels, der die Anhänger des britischen Idealismus zu einer solchen Radikalisierung seiner politischen Philosophie befähigte; nach ihrer Überzeugung musste das gegebene Gesellschafssystem weit über Hegels Vorstellungen hinaus staatlich gemaßregelt und sozial begradigt werden, wenn es all seinen Mitgliedern tatsächlich eine faire Chance bieten können sollte, sich in der Vielzahl ihrer institutionellen Verpflichtungen zwanglos und ohne Nöte zu verwirklichen.

III.

Der Übergang zur nächsten und letzten Station meines Überblicks, der Sozialtheorie von Emile Durkheim, fällt insofern nicht allzu schwer, als einige britische Idealisten sich gelegentlich auch ausdrücklich auf dessen Werk bezogen haben; man stand zwar nicht in intellektuellem Austausch miteinander, beobachtete sich aber wechselseitig aufmerksam, weil man

23 Vgl. Boucher/Vincent (2012), 76–101.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Eindruck hatte, an eng benachbarten Projekten auf dem Feld einer ethisch grundierten Gesellschaftstheorie zu arbeiten.[24] Emile Durkheim, der zunächst in Bordeaux, dann in Paris als Professor wirkte, galt in den Augen seiner Zeitgenossen zwar als ein Soziologie, der sich in seinem Werk vor allem von der Philosophie Kants inspirieren ließ; nach einer bis heute weit verbreiteten Auffassung sei er zeitlebens maßgeblich damit befasst gewesen, die zentralen Kategorien der Erkenntnis- und Moraltheorie von Kant ihres transzendentalen Charakters zu entkleiden und stattdessen als Produkte des kollektiven Geistes sozialer Gemeinschaften verständlich zu machen. Inzwischen aber hat sich mehr und mehr die Vorstellung durchgesetzt, es sei nicht Kant, sondern Hegel gewesen, von dem sich Durkheim in der Entwicklung seiner Sozialtheorie vor allem habe beeinflussen lassen.[25] Allerdings hatte er keine Schrift des deutschen Idealisten je im Original gelesen; all sein Wissen über dessen Werk bezog er offensichtlich aus einer der ersten englischen Interpretationen Hegels, die auch für die Entstehung des britischen Idealismus von allergrößter Bedeutung gewesen sein soll.[26]

Wie einflussreich aber auch immer die Sozialphilosophie Hegels für den französischen Soziologen tatsächlich gewesen sein mag, seine Gesellschaftstheorie atmet in all ihren zentralen Teilen durch und durch den Geist und die Gesinnung des deutschen Idealisten. Das beginnt damit, dass auch Durkheim Gesellschaften nach dem Muster lebendiger Organismen zu begreifen versucht, in denen die einzelnen Organe ihre Bedeutung nur durch ihre Funktion für die Aufrechterhaltung des Ganzen erlangen; insofern vertreten beide Denker sozialontologisch einen Holismus, der besagt, dass Gesellschaften nicht hinreichend aus dem Zusammenwirken ihrer einzelnen Mitglieder erklärt werden können, sondern umgekehrt als eigenständige Entitäten aufgefasst werden müssen, die eine formierende, zweckbestimmende Macht jenen gegenüber besitzen.[27] Ein zweite Gemeinsamkeit zwischen Hegel und Durkheim ergibt sich aus ihrer Antwort auf die Frage, woher denn im besonderen Falle von Gesellschaften die Macht kommen soll, die der lebendige Organismus auf seine individuellen Glieder derart ausüben können soll, dass sie seiner allgemeinen Zweckbestim-

24 Vgl. etwa Bosanquet (1890). Zur Verwandtschaft des britischen Idealismus mit der Soziologie Durkheims vgl. auch Collini (1978).

25 Vgl. Honneth (2021).

26 Vgl. Stirling (1865). (Den Hinweis auf dieses legendäre Buch verdanke ich Steven Lukes).

27 Neben dem bereits in FN 25 genannten Aufsatz des Autors vgl. auch Neuhouser (2023), v. a. Kap. 8–10.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mung gewöhnlich Folge leisten; beide teilen die Überzeugung, dass diese Macht der sozialen Integration aus einer Moral stammt, die von allen Gesellschaftsmitgliedern in Form von sittlichen Gewohnheiten oder in der Gestalt eines „kollektiven Bewusstseins" geteilt wird. Eine dritte große Gemeinsamkeit zeichnet sich zwischen Hegel und Durkheim schließlich dort ab, wo es um die Frage geht, welche Gestalt die Sittlichkeit oder Kollektivmoral in modernen Gesellschaften angenommen hat; beide behaupten, dass im Laufe der soziokulturellen Entwicklung aufgrund einer Steigerung der Arbeitsteilung und der Freiheitsansprüche eine funktionale Differenzierung von Gesellschaften in die drei Aufgabenfelder der familialen Sozialisation, der wirtschaftlichen Reproduktion und der politischen Steuerung erforderlich geworden ist, die jeweils auf unterschiedliche Weise normativ geregelt werden müssen. Die Sittlichkeit, welche den lebendigen Organismus moderner Gesellschaften zusammenhält, zerfällt daher für Hegel wie für Durkheim in die Zweige der Familie, der Wirtschaft und der Politik, deren normative Integration jeweils durch gesonderte moralische Regeln gesichert werden muss und die zum Zwecke ihres harmonischen Zusammenspiels der ordnenden Funktion des Staates bedürfen.

Angesichts dieser vielen Gemeinsamkeiten, die noch viel tiefer reichen, als zuvor kurz angerissen wurde, stellt sich wieder dieselbe Frage, die mich schon bei den britischen Idealisten beschäftigt hatte: Wenn Durkheim in seinen Vorlesungen zur *Physik der Sitten und des Rechts* der hegelschen *Rechtsphilosophie* sowohl architektonisch als auch inhaltlich so weit folgt, dass von einer großen geistigen Verwandtschaft gesprochen werden kann, was hat ihn dann veranlasst, doch über deren Vorstellungshorizont hinauszugehen und ein am Ende gut und gerne „sozialistisch" zu nennendes Gesellschafssystem ins Auge zu fassen? Es sind zwei Gründe, die sich dafür anführen lassen und die wir beide hier nicht zum ersten Male hören. Einerseits stimmt Durkheim mit der von Eduard Gans vorgetragenen Kritik insofern überein, als auch er das kapitalistische Wirtschaftssystem aufgrund der Machtungleichheit zwischen Kapital und Arbeit für viel zu disruptiv hält, als dass es durch die notdürftig hinzugedachten Institutionen einer polizeilichen Gewerbeaufsicht und der Korporationen noch sittlich integriert werden könnte; wie sein Vorgänger sieht er daher für das Subsystem des ökonomischen Marktes eine viel stärkere Vergesellschaftung vor, die er dadurch herbeiführen wollte, dass durch massive Vermögens- und Erbschaftssteuern einerseits und durch die Einrichtung von vermittelnden Berufsgruppen andererseits den Beschäftigten eine gleichberechtigte Mit-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirkung an der Gestaltung der Arbeitsbedingungen und der Festlegung der Produktionsziele ermöglicht werden sollte.[28] Auch im Hinblick auf diesen Maßnahmenkatalog Durkheims stellt sich wieder die Frage, wie weit er mit ihm eigentlich über den kapitalistischen Markt hinausgehen wollte; ein marktsozialistisches System mit wirtschaftlich konkurrierenden Produktionsgenossenschaften sah er wohl nicht vor, da er trotz seiner sozialistischen Gesinnungen in das private Eigentumsrecht nicht eingreifen wollte,[29] am ehesten wäre es daher wohl gerechtfertigt, ihn für den Verfechter einer möglichst tiefgreifenden Mitbestimmung zu halten – wie sie heute etwa von Elizabeth Anderson mit überzeugenden Argumenten politisch eingeklagt wird.[30]

Der zweite Grund für Durkheim, das hegelsche Gesellschaftssystem in Richtung eines liberalsozialistischen Modells zu überschreiten, ergab sich aus den Bedenken, die uns schon bei den britischen Idealisten begegnet waren: Er sah nicht nur das Wirtschaftssystem, das Hegel in seinem Kapitel über die „bürgerliche Gesellschaft" portraitiert hatte, für veraltet an, sondern hielt auch dessen Charakterisierung des Staates für untauglich, den politisch-moralischen Ansprüchen der Zeit gerecht zu werden. Anders als es sich Hegel im letzten Teil seiner *Rechtsphilosophie* vorstellen wollte, wo er die Grundlagen einer konstitutionellen Monarchie unter weitgehender Absehung von allen Einwirkungsmöglichkeiten der Bürger skizziert hatte, begriff Durkheim den modernen Staat in Übereinstimmung mit dem von ihm vorausgesetzten Organizismus als ein „intellektuelles Organ",[31] durch das der demokratisch ausgehandelte Wille des Volkes klug und pragmatisch angemessen umgesetzt werden sollte; damit die Regierung diese nur dienende Funktion aber in der erforderlichen Weise erfüllen konnte, war sie nach seiner Überzeugung darauf angewiesen, dass sich alle Bürgerinnen und Bürger frei und ungezwungen an der Generierung von Informationen und Kenntnissen beteiligten, mit deren Hilfe die gesellschaftlichen Probleme möglichst vollständig ausgeleuchtet werden konnten. Ganz anders als Hegel wollte Durkheim daher die Regierungstätigkeit an eine demokratische Meinungs- und Willensbildung zurückgebunden wissen, der primär

28 Vgl. Durkheim (1988), 421–465 (drittes Buch); Durkheim (1999), 9–63.

29 Vgl. Durkheim (2011). Mit dem Hinweis auf dieses Buch schlage ich auch noch einmal eine Brücke zum Kapitel über Eduard Gans, weil deutlich wird, dass beide Denker ihre eigene Konzeption eines liberalen Sozialismus der intensiven Auseinandersetzung mit dem Frühsozialismus Saint-Simons verdanken.

30 Vgl. Anderson (2019).

31 Honneth (2011), 567.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die epistemische Funktion zukommen sollte, die sozialen Nöte und Sorgen der Bevölkerung öffentlich sichtbar zu machen; je mehr Gesellschaftsmitglieder in die Lage versetzt würden, ihre Bedrängnisse in diesem Erfahrungsaustausch laut und deutlich zu artikulieren, desto intelligenter und angemessener dürften nach seiner Meinung die Lösungen sein, mit denen der Staat gesellschaftlich drängende Probleme zu beheben versuchte. In überraschender Übereinstimmung mit John Dewey, dem amerikanischen Pragmatisten, schlägt Durkheim mithin vor, Hegels konstitutionelle Monarchie durch ein politisches System zu ersetzen, in dem der Staat nur noch die Aufgabe haben sollte, die Ergebnisse einer radikal entgrenzten Meinungs- und Willensbildung innerhalb des Volkes in rechtlich bindende Entscheidungen umzusetzen; nichts blieb bei dieser Lösung mehr vom Autoritarismus der Staatskonstruktion in der *Rechtsphilosophie*, nichts erinnerte mehr an Hegels Liebäugeln mit der Figur des weisen Monarchen, weil alle politische Macht in die Befugnisse einer demokratischen Öffentlichkeit gelegt worden war.

Warum Durkheim trotz all dieser von mir „sozialistisch" genannten Abweichungen von Hegels *Rechtsphilosophie* gleichwohl ein Hegelianer blieb, lässt sich leicht daran klarmachen, dass er seine sämtlichen Umbauten und Transformationen unter stillschweigender Berufung auf die leitenden Prinzipien genau dieser Schrift durchgeführt hat: Innerhalb der Marktwirtschaft wollte er die Mitbestimmungsrechte der Beschäftigen entschieden gestärkt wissen, weil nur das dem hegelschen Grundsatz der Verwirklichung individueller Freiheit durch institutionelle Teilnahme Genüge tun würde, im politischen System wollte er die Macht nahezu vollständig der demokratischen Öffentlichkeit überantworten, weil nur dadurch gemäß der Prämisse Hegels alle Bürgerinnen und Bürger gleichberechtigt an der politischen Entscheidungsfindung teilhaben könnten. Jedes Mal nimmt Durkheim seine Korrekturen am hegelschen System einzig vor, weil er glaubt, durch sie der Idee einer organischen Sittlichkeit moderner Gesellschaften besser Rechnung tragen zu können. Die Frage aber, ob er damit gleich zum Mitglied einer ganzen „Schule" des liberalsozialistischen Hegelianismus geworden ist, wie ich zu Beginn meines Beitrags behauptet habe, lässt sich nur dann beantworten, wenn wir zum Schluss noch einmal einen kurzen Blick zurück auf die beiden anderen Stationen meines Überblicks werfen: Gibt es einen gemeinsamen Schlüssel für all die von mir in Augenschein genommenen Revisionen am System der *Rechtsphilosophie* Hegels, der es rechtfertigen könnte, neben dem Rechts- und dem Linkshegelianismus

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von einer dritten Schule der Beerbung seines politisch-philosophischen Vermächtnisses zu sprechen?

IV.

Gleich zu Beginn meines Beitrags hatte ich die These vertreten, dass es kurzsichtig sei, von nur zwei Schulen der Weiterführung der politischen Philosophie Hegels zu reden; schaut man auf sein Wirken aus der Perspektive unserer Gegenwart zurück, so wird man aufgrund des größer gewordenen Abstands vielmehr feststellen müssen, dass es tatsächlich eine weitere Gruppierung solcher Art gegeben hat, deren Orientierung weder konservativ noch linksrevolutionär, sondern, wie ich es genannt habe, liberalsozialistisch war. Zum Zwecke einer Begründung dieser These habe ich drei intellektuelle Schauplätze kurz Revue passieren lassen, an denen nach meinem Eindruck eine derartige Radikalisierung der politischen Philosophie Hegels in Richtung eines liberalen Sozialismus erprobt worden war: Die erste Station dieser Rückschau bildete der Versuch von Eduard Gans, den Frühsozialismus für eine politische Aktualisierung der *Rechtsphilosophie* Hegels fruchtbar zu machen, die zweite Station führte mich zu den britischen Idealisten, die sich Hegels politische Philosophie mit dem Ziel der Legitimierung sozialdemokratischer Reformen anzueignen versuchten, und die letzte dieser drei Stationen ergab sich aus einer neuen Sicht auf die Sozialtheorie Emile Durkheims, in der wir heute mehr und mehr die Umrisse eines sozialistisch weitergedachten Hegelianismus zu erkennen beginnen. Aber reichen diese vagen Gemeinsamkeiten im Weiterdenken Hegels tatsächlich aus, um von einer dritten, liberalsozialistischen Schule der Beerbung seiner politisch-philosophischen Hinterlassenschaft sprechen zu können? Muss nicht (wie bei den Links- und Rechtshegelianern) so etwas wie eine geteilte Grunderfahrung mit dem Werk Hegels hinzutreten, bevor wir begründetermaßen behaupten dürfen, es gäbe eine solche dritte, gesinnungsmäßig gleichgerichtete Gruppe in der Wirkungsgeschichte seiner politischen Philosophie?

Ich will mit einer Vermutung darüber schließen, worin eine solche gemeinsame Erfahrung in der Aneignung der politischen Philosophie Hegels auch bei den ganz verschiedenen Denkern bestanden haben mag, deren Werke ich zuvor kurz betrachtet habe. Schaut man sich die intellektuellen Entwicklungswege all dieser Philosophen und Soziologen an, so stößt man immer auf das Moment einer gewissen Enttäuschung über den mangeln-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Realitätssinn Hegels, sein fehlendes Gespür für die wahren Nöte und Begehrlichkeiten der Zeit; als wäre es ein bloßes, nicht weiter ernstzunehmendes Missgeschick des Geistes, hatte er aus ihrer Sicht dramatisch unterschätzt, dass der größte, arbeitende Teil der Bevölkerung noch gar nicht über die materiellen und rechtlichen Voraussetzungen verfügte, um sich zu den Höhen desjenigen sittlichen Lebens aufschwingen zu können, dessen moderne Grundzüge er doch so überzeugend skizziert hatte. Hegels kapitaler Fehler bestand nach Überzeugung von Gans, Green, Bosanquet, Bradley und Durkheim darin, zu glauben, bei seinen Ausführungen zur modernen Sittlichkeit eine „faire Kooperation" (John Rawls) unter den Gesellschaftsmitgliedern bereits voraussetzen zu können, obwohl die Bedingungen dafür noch gar nicht vorhanden waren. Kaum eine der sozialen Voraussetzungen, die für eine alle Bürgerinnen und Bürger einbeziehende Verwirklichung sozialer Freiheit erforderlich gewesen wäre, existierte bereits zu Hegels Zeiten, war aber selbst in der Epoche des Viktorianismus oder zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht einmal in ausreichendem Maße gegeben: Solange Frauen aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen waren, die Beschäftigten als bloße Befehlsempfänger behandelt wurden und die Bürgerinnen und Bürger keinerlei Mitspracherecht bei politischen Entscheidungen besaßen, konnte von bereits verwirklichten Bedingungen einer sozialen Freiheit des institutionell vermittelten Miteinanders keine Rede sein. Das war die Schlüsselerfahrung, die alle hier behandelten Autoren bei der Lektüre der hegelschen *Rechtsphilosophie* miteinander teilten – und die sie gemeinsam antrieb, Hegel mit dessen eigenen Prinzipien und Mitteln entschieden in Richtung eines liberalen Sozialismus weiterzuentwickeln.

Literatur

Anderson, Elizabeth: Private Regierung. Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden). Übersetzt von Karin Wördemann, Berlin 2019.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1991, S. 170–208.

Bosanquet, Bernard: The Antithesis between Individualism and Socialism Philosophically Considered, in: Charity Organisation Review 69 (1890), H. 6, S. 357–368.

Bosanquet, Bernard: Psychology of the Moral Self, London 1897.

Bosanquet, Bernard: The Philosophical Theory of the State, London 1930.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Boucher, David/Vincent, Andrew: British Idealism and Political Theory, Edinburgh 2000.

Boucher, David/Vincent, Andrew (Hrsg.): British Idealism. A Guide for the Perplexed, London 2012.

Bradley, Francis Herbert: Ethical Studies (1876), Oxford 1988.

Caird, Edward: Individualism and Socialism (1897), in: David Boucher (Hrsg.): The British Idealists, Cambridge 1997, S. 173–194.

Collini, Stefan: Hobhouse, Bosanquet and the State: Philosophical Idealism and Political Argument in England 1880–1918, in: Past & Present 72 (1976), S. 86–111.

Collini, Stefan: Sociology and Idealism in Britain 1880–1920, in: European Journal of Sociology 19 (1978), H. 1, S. 3–50.

Durkheim, Emile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main 1988.

Durkheim, Emile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral. Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1999.

Durkheim, Emile: Le Socialism. Sa Définition – Ses Débuts – La Doctrine Saint-Simonienne (1928), Paris 2011.

Ellmers, Sven/Herrmann, Steffen (Hrsg.): Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, Paderborn 2017.

Gans, Eduard: Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin 1836.

Gans, Eduard: Vorrede zu Hegels „Rechtsphilosophie", in: Norbert Waszek (Hrsg.): Eduard Gans (1797–1839): Hegelinaner – Jude – Europäer. Texte und Dokumente, Frankfurt am Main 1991, S. 127–133.

Green, Thomas Hill: Prolegomena to Ethics (1883), Oxford 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie Werkausgabe), Frankfurt am Main 1970.

Heisenberg, Thimo: Hegel on the value of the market, in: European Journal of Philosophy 26 (2018), H. 4, S. 1283–1296.

Honneth, Axel: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.

Honneth, Axel: Hegel und Durkheim. Konturen einer geistigen Walverwandtschaft, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 18 (2021), H. 1, S. 49–68.

Honneth, Axel: Schein oder Erscheinen des Sittlichen? Hegels Analyse der Marktwirtschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 70 (2022), H. 5, S. 725–742.

Honneth, Axel: Hegel und Fichte. Zwei frühe Formen der Kapitalismuskritik, in: Birgit Sandkaulen/Brady Bowman (Hrsg.): Hegel-Studien, Band 57, Hamburg 2023, S. 9–45.

Jones, Henry: The Coming of Socialism, in: David Boucher (Hrsg.): The British Idealists, Cambridge 1997, S. 195–213.

Kuch, Hannes: Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus, Frankfurt am Main 2023.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941), Hamburg 1978.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963.

Mander, William J.: British Idealism. A History, Oxford 2011.

Neuhouser Frederick: Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom, Cambridge 2000.

Neuhouser, Frederick: Diagnosing Social Pathology. Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim, Cambridge 2023.

Robbins, Peter: The British Hegelians 1875–1925, London 2019.

Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Siep, Ludwig/Thamer, Hans-Ulrich/Waszek, Norbert (Hrsg.): Hegelianismus und Saint-Simonismus, Paderborn 2007.

Stirling, James Hutchinson: The Secret of Hegel, London 1865.

Teichgraeber, Richard: Hegel on Property and Poverty, in: Journal of the History of Ideas 38 (1977), H. 1, S. 47–64.

Waszek, Norbert: Eduard Gans on Poverty. Between Hegel and Saint-Simon, in: The Owl of Minerva 18 (1987), H. 2, S. 167–178.

Waszek, Norbert: Die soziale Frage bei Lorenz von Stein, in: Thomas Bremer/Wolfgang Fink/Françoise Knopper/Thomas Nicklas (Hrsg.): Vormärz und soziale Frage 1830–1840, Reims 2018, S. 245–279.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II.
Säkularität reflektieren im Kontext der Spätmoderne

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Üb/ersetzung der Religion

Habermas liest Spinoza

Martin Saar

Abstract: Jürgen Habermas hat sich erst in seinem letzten größeren Werk eingehender und explizit mit Spinoza beschäftigt, und diese bisherige Auslassung konnte verwundern. Denn der Religionskritiker Spinoza war – wie Habermas – ein leidenschaftlicher Verteidiger der säkularen Vernunft gegen alle ihrer Verächter:innen, aber auch gegen einige ihrer dogmatischen Liebhaber:innen. Eine eingehende Lektüre von Habermas' knapper, aber intensiver Spinoza-Lektüre kann zweierlei auffinden: eine erstaunliche Konvergenz der beiden philosophischen Projekte einerseits, eine gewisse Mehrdeutigkeit im Unterfangen einer philosophischen Rechtfertigung der Autonomie der Philosophie im Allgemeinen andererseits. Beide Autoren haben diese Mehrdeutigkeit auf verschiedene Weise ausgedrückt, aufgelöst haben sie sie beide nicht.

Keywords: Habermas, Spinoza, säkulare Vernunft, Glauben und Wissen

Für Jürgen Habermas hat in seiner langen Karriere eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Baruch (oder Benedict oder Bento) Spinoza keine hervorragende Rolle gespielt. Neben den üblichen Verweisen auf seine Bedeutung in der Geschichte des Naturrechts- und der Gesellschaftsvertragstradition oder als wichtiger Vorläufer und Bezugspunkt für Kant und die Deutschen Idealisten finden sich weder in den gesellschaftstheoretischen Hauptschriften noch in den zahlreichen kleineren politischen und philosophischen Interventionen prononcierte Lesespuren; damit bestätigt auch Habermas' Denkweg einen typischen Verlauf der Ideengeschichte der spezifisch deutschen Nachkriegszeit, in der ein bis dahin enorm intensiver kontinuierlicher innerdeutscher Bezug auf diesen jüdisch-häretischen Denker (von Leibniz über Kant, Hegel und Nietzsche bis Leo Strauss) quasi abgebrochen war.[1]

Mit einigem Interesse ist deshalb zur Kenntnis zu nehmen, dass Habermas Spinoza nun doch noch ganz am Ende eines langen Forscherlebens begegnet ist und ihn in einem kurzen, aber wichtigen Kapitel seines das Spätwerk krönenden religionsphilosophischen Buch *Auch eine Geschichte der Philosophie* konzentriert behandelt. Es ist sicherlich kein Zufall, dass

1 Vgl. zu dieser Ideengeschichte ausführlich und autoritativ Walther (2018).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es erst das Thema dieses Buches, das Verhältnis von Glauben und Wissen (oder Religion und Vernunft) in der westlichen Geistesgeschichte, ist, das diese Begegnung unvermeidlich gemacht hat, und es prägt auch die Art des Zugriffs. Und auch wenn im Verlauf des Buches dieses Zusammentreffen eher vorübergehend ist und für seine Gesamtargumentation und -systematik nur eine Etappe darstellt, ist es aufschlussreich.[2]

In dieser Lektüre zeigt sich eine Zweideutigkeit doppelter Art. Zum einen ist Habermas' konkrete Interpretation Spinozas in der Frage der Religion auf eine interessante Weise mehrdeutig, was auch an ihrem Gegenstand liegt. Zum anderen spiegelt sich, dies möchte ich zumindest vorschlagen, in dieser Ambivalenz möglicherweise eine Problematik seines eigenen späten religionstheoretischen Projekts, welches das Verhältnis von Religion und Philosophie historisch rekonstruiert und systematisch ausdeutet. Wenn dies zutrifft, gewinnt diese eher marginale Lektüre im Buch selbst einen symptomatischen Charakter, der weit über die Frage hinausweist, wie fundiert oder haltbar sie als Interpretation ist, und führt zur Problematik, wie man überhaupt heute, unter den Bedingungen spätmodernen Denkens, auf Religion blicken kann.

1.

Wofür steht der Name Spinozas im Text von Habermas, welche Rolle kommt ihm im Narrativ zu, das die „Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen", so der Untertitel des zweiten Bands von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, zusammenstellt? Im Anschluss an eine knappe Hobbes-Diskussion würdigt Habermas Spinoza als jemanden, der sich „an demselben Problem"[3] abarbeitet wie jener, nämlich der Frage, wie sich die Legitimität und Normativität von menschengemachten Gesetzen unter nichttheologischen Bedingungen erläutern lässt. Habermas notiert die „monistische"[4] Stoßrichtung von Spinozas Projekt, in dem es keine ontologische Trennung zwischen Körper und Geist oder von Natur und Gott geben soll, sondern ein Verhältnis der Immanenz oder Identität zwischen ihnen

2 Die Konstellation der beiden Autoren kommentieren auch schon Buddeberg (2021) und Bormuth (2024), allerdings mit anderen Schlussfolgerungen.

3 Habermas (2019), Bd. 2, 151.

4 Ebd. Als „pantheistisch" (ebd.) würde man diese Konstruktion sicher nicht mehr bezeichnen; auch die Formulierung von der „Einheit der Substanzen von Geist und Körper" (ebd., 152) ist in Bezug auf Spinoza nicht ganz korrekt, besteht die Revision der cartesischen Ontologie gerade im Nachweis, dass es nur eine Substanz geben kann;

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besteht. Auch für die Frage nach der menschlichen Motivation argumentiert Spinoza strukturell ähnlich, für ihn sind das nützlichkeitsorientierte Eigeninteresse und die vernünftige Gemeinwohlorientierung keine Gegensätze, sondern ergeben sich unter günstigen Bedingungen auseinander. Die menschliche Vernunft ist Teil der Natur, und die Natur ist auch zumindest in einer bestimmten Dimension vernünftig und intelligibel; und der Name *Gott* kann ganz abstrakt diesen Gesamtzusammenhang benennen.

Diese anti-theistische (oder anti-theologische) Provokation, die die Gottesfrage zu einer eminent philosophischen Problematik macht, war sicherlich ein Teil der Anlässe, die zum Ausschluss des jungen Spinoza aus der Amsterdamer Gemeinde geführt haben, auch wenn hier etliche historische Faktoren noch im Dunkeln sind.[5] Dass sich „in diesem Akt", wie Habermas schreibt, „die Veränderung im Selbstverständnis der Philosophie" verdichtet und sich „seitdem […] die Wege von Philosophie und Theologie auf eine neue Weise" trennen, dürfte eine rhetorische Übertreibung sein.[6] Aber es ist sicher richtig, dass der *Theologisch-politische Traktat* von 1670 ein radikales Modell von Religionskritik enthält, dass „die Entkoppelung der Philosophie und Wissenschaft vom theologischen Denken"[7] konsequenter vollzieht als die meisten Vorläufer. Mit einer Art Sphärentrennung scheidet er den Bereich der wahrheitsfähigen theoretischen Aussagen, für deren empirischen Teil die Wissenschaften und deren metaphysischen Teil die Philosophie zuständig ist, von der Frage nach der richtigen Lebensführung und dem Gehorsam, die der Religion zugeordnet werden, wobei die Theologie nur eine besondere Weise der Artikulation dieser Probleme, keine im strengen Sinn alternative theoretische Ebene mit Geltungsansprüchen besetzt. Spinoza bestreitet also die Autorität der Theologie bezüglich der Wahrheit, nicht aber bezüglich der Moral, und in seiner systematisch durchgeführten Bibelkritik soll dies sogar immanent, in einer spezifischen Lektüre aus den autoritativen Texten selbst heraus, augenfällig werden:

> Spinoza ist der erste Philosoph, der die biblische Überlieferung aus ihrem historischen Kontext verstehen will, um einen in der Religion

vgl. die einschlägigen Lehrsätze ganz am Anfang der *Ethik*, Spinoza (2006), Teil I, Lehrsätze I–IX, 9–18.

5 Vgl. zum Forschungstand Israel (2023), 67–78.

6 Habermas (2019), Bd. 2, 153f.

7 Ebd., 154.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> selbst verborgenen Wahrheitsgehalt zu rekonstruieren; Spinoza will die Religion über ihren eigenen rationalen Kern belehren.[8]

Um diese Operation zu erläutern, verwendet Habermas das nicht ganz unschuldige Schema von Leo Strauss, dem zufolge die philosophische Lektüre „einen esoterischen Gehalt [enthülle], den Spinoza freilich der Masse der philosophisch uneingeweihten Leser nicht zumuten möchte".[9] Und so versteht Habermas auch die in der Tat etwas bizarr anmutende Idee, dass Spinoza glaubt eine Art spekulativer Kernmoral in religiösem Gewand ausmachen zu können, die *vera religio*, deren moralische Implikationen denen seiner eigenen Ethik nahekommen. Religion sorgt, wenn man so will, für eine Art weltanschaulich-motivationaler oder narrativer Einbettung von grundsätzlich auch abstrakt zu formulierenden Grundeinsichten in das richtige menschliche Miteinander, das sich letztlich mit dem Doppelgebot der Liebe zusammenfassen lässt.

Ein zweites Grundmotiv neben der rationalen Religionskritik fasziniert Habermas wie viele andere zeitgenössische, klassische und moderne Interpret:innen vor ihm, nämlich Spinozas Gewinnung einer demokratischen Orientierung aus den Prämissen der Gesellschaftsvertragskonzeption. Dass er „unter den [frühneuzeitlichen] Philosophen [...] der erste – und für ein weiteres Jahrhundert der einzige – Vorkämpfer für Demokratie"[10] gewesen ist, gilt sicherlich nur, wenn man den Fokus auf die ganz bekannten Namen legt. Richtig ist es aber, dass er systematischer als seine Zeitgenossen das Gleichheitselement der Naturzustandsfiktion ins Politische transponiert und im Theorem des Ursprungs aller staatlichen Macht in der Macht der Menge die politischen Herrschafts- und Legitimitätsansprüche an die Macht aller bindet.[11] Diese Konstruktion ist sicherlich komplex und voraussetzungsreich, und die ironische Strategie im *Theologisch-politischen Traktat*, ausgerechnet die theokratische Phase in der politischen Geschichte des jüdischen Volks hervorzuheben, in der alle gleichermaßen unter der Herrschaft Gottes (und damit eben keines einzelnen Menschen und keiner Herrscherkaste) stehen, bedarf einiger historischer Kontextualisierung. Es sind gerade die alternativen, quasi-monarchischen oder quasi-klerikalen Deutungen dieser Geschichte seitens der calvinistischen Theologen, die

8 Ebd., 156.
9 Ebd., 157.
10 Ebd., 154.
11 Vgl. Balibar (2001), Hindrichs (2006) und Saar (2013[a]), 36–44.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza hier wohl als abzuwehrende Gegner ansieht.[12] Habermas fasziniert – zu Recht – die philosophische Programmatik, „am Leitfaden einer [der Heiligen Schrift direkt entnommenen] Religionsgeschichte, die er in den eigenen philosophischen Begriffen rekonstruiert"[13], die motivierende und zivilisierende Rolle der Religion herauszuarbeiten und gleichzeitig jede dogmatische Aufwertung der theologischen Ausdeutung dieser Geschichte als illegitime Anmaßung einer epistemischen Autorität zu kritisieren, die vor dem kritischen Blick einer säkularen philosophischen Vernunft keinen Bestand hat.

Wahrheit und Glaube kommen sich hier also ganz nahe, Philosophie und Theologie treten allerdings ganz auseinander, da es die Philosophie ist, der das Recht zukommt, diese Grenzziehung der Zuständigkeiten vorzunehmen: „Auf diese Weise übt sich die philosophische Theorie darin, die religiös verkapselten Wahrheiten zu dechiffrieren."[14] Dass der Protestantismus, den Spinoza sowohl in der offiziellen und recht autoritären Form der reformierten Theologie, die ja gewissermaßen Staatsdoktrin war, als auch in freigeistigen und häretischen Versionen kennengelernt hat, in Spinozas Wahrnehmung eine solche Perspektive eventuell schon selbst vorbereitet hatte, ist eine naheliegende Vermutung: „Jedenfalls meinte Spinoza wohl, die in solchen moralisierten und intellektualisierten Formen des religiösen Glaubens noch verborgenen Wahrheitsgehalte philosophisch auf den Begriff bringen zu können."[15]

2.

Die Spinoza-Lektüre von Habermas enthält mindestens drei interessante Punkte. Erstens sind einige eindeutige Relevanz- und Pathosformeln bemerkenswert, die anzeigen, dass Habermas sieht, dass hier etwas auf dem Spiel steht. Dies gilt, auch wenn er diesen Faden im Rest seines Buchs (und auch im ersten Band) nicht weiterverfolgt, diese Lektüre sogar weitgehend folgenlos bleibt für seine eigene Konstruktion, die ja ihre Hauptstichworte aus anderen Quellen bezieht und für die Kant und Hegel erneut sehr viel wichtiger sind. Trotz der Würdigung der Radikalität von Spinozas

12 Vgl. hierzu ausführlich Nelson (2010) und James (2012).
13 Habermas (2019), Bd. 2, 160.
14 Ebd., 162.
15 Ebd., 162f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religionskritik oder der rationalistischen Begrenzung der Geltungsansprüche theologischer Rede verfolgt er den Strang radikalaufklärerischer und ideologiekritischer Motive nicht weiter, die man ausgehend von Spinoza historisch situieren könnte und die auch interessante Akzente für die Geschichte der (theoretischen) Moderne liefern könnten.[16] Dieses Angebot wird hier nicht aufgegriffen, auch wenn Habermas die herausragende Stellung Spinozas in dieser Geschichte sogar zu ahnen scheint.

Zweitens ist es im Rahmen des Erkenntnisinteresses und des tragenden Narrativs von *Auch eine Geschichte der Philosophie* verständlich und sinnvoll, dass sich diese Lektüre im Wesentlichen auf den *Theologisch-politischen Traktat* bezieht und damit viele der Argumentationszüge des systematischen Hauptwerks, der *Ethik*, deren Abschluss Spinoza für die Arbeit an der viel interventionistischeren, zeitbezogeneren Schrift für Jahre unterbrochen hatte, beiseitelässt, wo sich dann erst ausgearbeitet die *säkulare* Metaphysik findet, die den Theologemen der Zeit entgegengestellt werden soll. Nun ist die systematische Beziehung dieser Werke komplex und auch nur mit erheblichem exegetischem Aufwand einigermaßen aufzuklären. Aber diesen Weg zu beschreiten würde sicherlich das eine Interpretatment, das Habermas fast ein wenig beiläufig einführt, fragwürdig werden lassen, nämlich die Idee einer exoterischen Darstellungsform einer esoterischen, nicht für die Massen verträglichen Lehre.

Während Leo Strauss bestimmte rhetorische Schichten des *Theologisch-politischen Traktats* einigermaßen erfolgreich unter dieser Perspektive interpretieren konnte, bleibt es doch schon als generellere These über die Funktion und Intention dieses Textes ungenügend.[17] Sie widerspricht der manifesten demokratischen, nachgerade radikaldemokratischen Stoßrichtung dieser Schrift, die ja gerade zur epistemischen Selbstermächtigung der vielen Vernünftigen beitragen will; und sie unterschlägt die zwar etwas opak wirkende, aber doch explizit vertretene Überzeugung Spinozas, dass dem Heiligen Text tatsächlich eine Art anthropologischer Erschließungskraft zukommt. Habermas betont also kaum, dass Spinozas Sich-Einlassen auf die Details und Topoi der Bibel keine bloß strategische Entscheidung ist, um das gläubige Publikum dort abzuholen, wo es steht, sondern eine philosophische Haltung zur Bedeutung der Religion und zur Offenbarung.

16 Vgl. exemplarisch Norris (1990), Israel (2001), Goetschel (2004) und Negri (2004).

17 Ein spätes Echo der Strauss'schen Interpretation findet sich bis heute in einer die Spinoza-Deutungen polarisierenden Alternative zwischen eher individualistischen und eher sozialtheoretischen und politischen Deutungen besonders der *Ethik*; vgl. etwa Yovel (1985) und James (2008).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drittens fällt, und dies erweitert diesen Punkt, in den konkreten Formulierungen auf, wie stark Habermas Spinozas Beitrag in diesen kurzen Abschnitten selbst schon seinem eigenen Projekt assimiliert. Es zeugt von einer gewissen Ironie, dass er genau dies diesem sogar selbst attestiert, wenn er schreibt, wie schon oben zitiert, dass er die religiöse Geschichte „in den eigenen philosophischen Begriffen rekonstruiert".[18] Die in dem kurzen Kapitel zweimal fallende Wendung vom *verborgenen Wahrheitsgehalt* der Religion transponiert ja gewissermaßen die Frage des *Theologisch-politischen Traktats*, was die Theologie im Verhältnis zur Philosophie zu Recht behaupten und sein kann und was nicht, in die das Habermas'sche Spätwerk leitende Intuition, dass sich hier, im historischen Feld des Religiösen, für die säkulare Vernunft der Moderne noch übersetzenswerte und übersetzbare Motive und Gehalte finden lassen.[19]

Ich möchte zunächst nur anmerken (und ich komme auf das Thema im nächsten Abschnitt zurück), dass für Spinoza, selbstverständlich vor dem Hintergrund eines komplett verschiedenen ideenpolitischen Kontexts, wo die Übermacht der theologischen Autorität überhaupt erst auf Abstand gebracht werden musste, hier weniger die Frage der Übersetzung und der verschiedenen Sprachen als eine der Geltungssphären und Autoritäten im Vordergrund steht. In Zeiten der Hegemonie der Theologie ist die Verteidigung einer säkularen Vernunft eine defensive, anti-hegemoniale Geste; sie gilt dem Nachweis, dass auch die Philosophie eine autonome Stimme im Widerstreit der Weltdeutung hat, die eine andere Art epistemischer Autorität hat als sie die dogmatische Religion behaupten kann.[20] Die von Habermas mit sichtlichem Wohlwollen referierte quasi-moderne, objektivierende Einstellung Spinozas der Religion gegenüber, die sie als sozialintegrative und motivierende Kraft unter Abstraktion von ihren weltanschaulichen Gehalten analysiert, ist hier nur die eine Seite. Eine andere besteht darin, auch dies dürfte in der *Ethik* deutlicher sein, eine philosophische, rationale und quasi-universelle Konzeption des Guten zu entwickeln, die von partikularen Überlieferungsbeständen weitgehend frei ist. Auch diese kann nicht vollständig losgelöst von Bildern und Narrativen sein, will diese aber nicht aus kulturell exklusiven Quellen beziehen. Dass schon der biblische Text, historisch gesehen, mehr als einer Überlieferungstradition

18 Habermas (2019), Bd. 2, 160.
19 Vgl. hierzu prägnant Buddeberg (2021), 34–86.
20 Vgl. Saar (2021) und für eine etwas radikalere Auslegung des Übersetzungstopos Goetschel (2016).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angehört, nämlich den unterschiedlichen jüdischen und den unterschiedlichen christlichen, untereinander ja selbst konfligierenden Deutungskonventionen, ist ein Tatbestand, aus dem Spinozas Bibelkritik an vielen Stellen Funken schlägt, und sie hat ihm den Vorwurf eingetragen, die Elemente der spezifisch jüdischen Identität in dieser Geschichte herunterzuspielen, sogar zu verraten.[21]

Aber das Abbilden dieses vielstimmigen Gesprächs, so scheint es, ist kein Übersetzungsprojekt, sondern eine Übung in Demarkierung und Scheidung von unterschiedlichen Redeweisen, Sprachspielen und Geltungskontexten: Die theologische Rede ist der philosophischen notwendigerweise heterogen. Es ist eine Folge der Souveränität der Philosophie, diese Grenze von ihrer Seite her ziehen und der Theologie nachweisen zu können, dass sie keinen theoretischen Beitrag zur Welterkenntnis liefert. Es gehört aber zur Demut der Vernunft, einzusehen, dass unter den üblichen anthropologischen Bedingungen die Macht der Einsicht für sich genommen schwach ist und sie der Einbettung in habituelle, affektive und materielle Zusammenhänge und Praktiken bedarf, für deren Herstellung historisch und funktional gesehen religiöse Praxis (und nicht Theologie) zuständig war und – in Spinozas Sicht – einmal eine rein säkular-aufgeklärte Kultur für viele hinreichend sein könnte. Sich auf diese Seite zu beziehen und sie etwa in Form einer abstrakten (Vernunft-)Moral zu formalisieren, ist keine *Übersetzung* von etwas in etwas anderes, keine Übertragung von einer Sprache in eine andere, sondern die Anerkennung einer Differenz von Dimensionen der einen Wirklichkeit.

3.

Bringt man diese Motivlagen in Erinnerung, die Spinozas Intervention in den Widerstreit der Autoritäten und Diskurse *seiner* Zeit grundiert haben könnten, zeigt sich zum einen, dass sie nur um den Preis eines krassen Anachronismus einfach als noch maßgeblich für die heutige Bewusstseinslage herhalten können, in der ja – im Westen zumindest – der Siegeszug der säkularen Vernunft in den weltanschaulich zersplitterten, ausdifferenzierten Gesellschaften die einzige dominante und konstante spätmoderne Eigenschaft ist. Jeder Versuch, an Spinozas Projekt anzuschließen, um an

21 Vgl. die scharfe Positionierung von Lévinas (1992) und für den ideengeschichtlichen Rahmen dieser Polemik Dunkhase (2013).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine vor- oder frühmoderne spirituelle gemeinsame Wurzel zwischen Philosophie und Religion wiederanzuknüpfen, verfehlt diese radikal verschiedenen Ausgangslagen (und dies lässt die etwas leichtfüßige Habermas'sche Assimilation der beiden Projekte zweifelhaft erscheinen).

Es wird aber zum anderen auch deutlich, dass schon die hier klar benannten revolutionären und kühnen Trennungsgesten, in denen sich die frühneuzeitliche Selbstbehauptung und Selbstermächtigung der rein philosophischen Vernunft vollzieht, und dies vereinigt die untereinander hochdifferenten Projekte von Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz, eine gewisse Mehrdeutigkeit aufweisen, die sich an ihrer Abgrenzung zur Religion oder Theologie in besonderer Weise zeigt. Es wirkt, als ob ein Schatten dieser Trennung weiterhin und unwiderruflich noch auf den modernen, aufklärerischen Projekten liegt und von den reflexiveren unter ihnen auch registriert wird. Und an diesem Punkt, einem Ausagieren oder sogar einem Anerkennen einer Unversöhntheit, berühren sich, wenn ich es recht sehe, sogar die so weit entfernten philosophischen Aspirationen von Spinoza und Habermas wieder, weniger in der systematischen Konstruktion als vielmehr in einer geteilten Ambivalenz, einem Schwanken zwischen (der Bekräftigung der) Autonomie und (einem Eingestehen der) Heteronomie der rein weltlichen Vernunft. Es scheint, also ob eine Spannung zwischen dem radikalaufklärerischen, in einem gewissen Sinne modernistischen und einem pluralistischen, in einem gewissen Sinne postmodernen Impuls sowohl die Religionskritik Spinozas als auch Habermas' Spätphilosophie charakterisiert. Diese auf einer etwas abstrakten Ebene liegende Konvergenz möchte ich abschließend zumindest skizzieren.

4.

Was Spinoza angeht, ist das Deutungsspektrum weit und hat die Rezeptionsgeschichte auch alle Optionen durchgespielt. War er für viele Zeitgenossen und die Generationen danach Inbegriff des häretischen Leugners aller religiösen Fundamente oder des tugendhaften Atheisten, konnte die im deutschen Kontext geistesgeschichtlich nächste prominente Gruppe von Bewunderern monieren, „bei ihm ist zu viel Gott"[22], da die monistische Ontologie ja selbst noch mit dem Gottesbegriff operiert. Gerade in Bezug auf den *Theologisch-politischen Traktat* stellt sich hier in der Tat, wie schon angedeutet, eine deutliche Alternative.

22 Hegel (1979), 163.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der ersten Möglichkeit zufolge bestimmt man die Programmatik des frühen Spinoza eindeutig als *radikale Aufklärung*, die letztlich auf eine restlose Aufhebung aller religiösen und traditionalen Autoritätsformen in einer erst zu schaffenden egalitären, säkularen, ja, liberalen Lebensweise zustrebt.[23] Die lange Durcharbeitung der bibelexegetischen und innerreligiösen Probleme in diesem Buch wären also, ähnlich wie bei Hobbes, eher pragmatisch oder strategisch motivierte Versuche, auch das Lager der noch Gläubigen zu erreichen und ihnen zumindest die Möglichkeit vorzuexerzieren, eine nicht-ketzerische und in den normativen Grundzügen sozialverträgliche Lebensform zu entwickeln, die zumindest ihr eigenes Recht hat.

Dieses zugleich metaphysische wie ethische Projekt bleibt (mit dem Begriff Manfred Walthers) *Anti-Theologie* durch und durch, auch wo es sich in Sprache und Bezugspunkten der theologischen Rede annähert oder diese auf ihrem eigenen Terrain angreift.[24] Die in der *Ethik* vorgenommenen semantischen Umbesetzungen wären dann die philosophische Ausführung dieses Programms: Die ontologische Gleichsetzung von Gott und Natur, die Bestimmung der höchsten Form der Erkenntnis als *amor dei intellectualis* und die darin liegende Redefinition von Erlösung (oder Heil) als innerweltlich erreichbare Konvergenz von Wissen und Liebe ersetzen die Theologie durch Philosophie – „fast platonische Töne"[25] hört hier Habermas heraus. Die abstrakte Vernunftmoral hebt alle grundlegenden Orientierungen, die bisher religiös motiviert waren, auf in ein letztlich kristallklares Ideal vom freien, den Anderen und der ganzen Natur liebend zugewandten Weisen.

Der zweiten Möglichkeit zufolge bildet die Religion seiner Gegenwart für Spinoza keinen nur kontingenten Ansatzpunkt für das Projekt einer theologisch-politischen Kritik, sondern ist ihr eminentester Gegner. Dies gilt, weil die Verschlingung von dogmatischen theologischen Geltungsansprüchen, einer autoritären Regierungsweise und einer kulturellen Selbstverpflichtung auf bestimmte Werte und soziale Praktiken einen wirkmächtigen Komplex gebildet hat, dem auch Einsicht oder Aufklärung nicht beikommen. Dieser Komplex ist zunächst in seine Einzelteile zu zergliedern, nämlich eine bestimmte problematische Zuschreibung epistemischer Autorität an die

23 Zur umfangreichen Debatte um *radikale Aufklärung* und eine alternative Geschichtsschreibung der Moderne vgl. Israel (2001), Walther (2007), Yovel (2009), Mack (2010), Saar (2013[b]) und zuletzt Bernstein (2023).

24 Vgl. Walther (1971).

25 Habermas (2019), Bd. 2, 153; vgl. zum Diskussionsstand zu Spinozas Gottesbegriff Carlisle (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theologie, die Spinoza mit philosophischen Mitteln abräumt, und eine problematische Idee politischer Legitimität von Einzelnen, die Spinoza mit ontologischen Argumenten mit einer radikaldemokratischen Implikation bestreitet. Aber es bleibt ein davon nur schwer abzulösender Rest, die konkreten Lebensformen, die durch die Korrektur dieser beiden (quasi-ideologischen) Irrtümer noch nicht reformiert sind.

Dieses Desiderat, könnte man sagen, bildet im Kontext des *Theologisch-politischen Traktats* die implizite Idee einer liberalen, pluralistischen Gesellschaft, die viele verschiedene Glaubenssysteme nebeneinander bestehen lässt.[26] Und sie findet in der *Ethik* eine für eine Gemeinschaft von sich aufklärenden Individuen passende Bilder- und Motivwelt. Denn bei allem Rationalismus ist Spinoza überzeugt, dass selbst noch ein weitgehend vernünftiges Weltverhältnis imaginärer Bindungen und affektiver Besetzungen bedarf bzw. in solchen verwurzelt ist und sich die konkrete Lebenspraxis noch solcher philosophischen Individuen auf einer Ebene vollzieht, die nicht vollständig objektivierbar ist und verwissenschaftlicht werden kann.[27] Das soziale Leben bleibt wie die individuelle Lebensführung abhängig von motivierenden und strukturierenden Bildern in einem affektiv-imaginären Raum. Gebraucht werden also wirkmächtige, zur Theologie alternative Bilder und Imaginarien (und nicht: gar keine). Diese Religionskritik ist kein Bildersturm, sondern sie erfordert die Errichtung eines anderen, demokratischen, egalitären Imaginären. Und damit greift sie weiterhin zu auf die Bindungskraft und Integrationsstärke religiöser Praxis, die sie eben nur weitgehend von der irregeleiteten theologischen Ausdeutung befreien möchte.

Diese Interpretationsweisen haben beide ihr Recht, und sie können sich beide auf vielfältige Anhaltspunkte berufen. Dass Spinozas Texte in dieser Divergenz auslegbar sind, ist ihnen nicht äußerlich. Die radikalaufklärerische und die imaginationstheoretisch-reflexive Lesart weisen selbst auf eine Unentschiedenheit oder Offenheit in seinem Denken hin, das wohl durch keine redliche Interpretation ganz ausgeräumt werden kann. Aber vielleicht ist es keine hilflose Geste, diesem Denken damit selbst einen unruhigen, spannungsreichen Charakter zuzuschreiben. Es lässt zu, dass restlose Aufklärung und ihr Anderes, Wort und Bild, Geist und Körper

26 Vgl. hierzu Bartuschat (2010).

27 Vgl. zur Rolle der Imagination die maßstäbesetzenden Beiträge von Gatens (2009, 2010) und James (2010).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in einer irreduziblen Beziehung stehen und dass *radikale Aufklärung* auch ihre eigene Grenze mitdenkt.

5.

Was Habermas angeht, haben seine scharfsinnigsten Interpret:innen auch gegen ein langanhaltendes Vorurteil geltend gemacht, dass von einer theologischen oder religiösen *Wende* in seinem Spätwerk keine Rede sein kann.[28] Die in der Tat überraschende Hinwendung zur Religion als prominentem Forschungsgegenstand ist zwar neu. Sie war bisher im Werk höchstens beiläufig Element einer im wesentlichen modernisierungstheoretischen Zeitdiagnose mit stark weberianischen Zügen oder ein eher sperriges Motiv im Kontext der Ausdeutung der jüdischen Quellen der Kritischen Theorie oder von Annäherungen an den Topos der Transzendenz. Aber das seit den mittleren 1990er-Jahren zunehmende Interesse an Fragen der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften und ihrem nötigen *überlappenden Konsens*, wie es die Spätphilosophie von John Rawls als eminente Themen der politischen Philosophie etabliert hat, mit der sich Habermas sehr stark auseinandergesetzt und verbündet hat, hat die Religion vom Rand ins Zentrum der Zeitdiagnose, aber auch der fundamentalphilosophischen Reflexion geschoben. Denn wenn es auch für die westlichen Gesellschaften – und für die USA sicher stärker als Europa – gilt, dass religiöse Bindungen weiterhin den Wertehaushalt ihrer Mitglieder bestimmen, wird es zum Problem der Philosophie, wenn diese ihre eigenen Vorschläge zur Definition der normativen Bezugspunkte nur in einer Weise, nämlich der kalten, objektiven oder abstrakten Sprache der säkularen Vernunft vorbringen kann, die mit traditionelleren weltanschaulichen Bezugssystemen weitgehend inkompatibel scheint.[29]

Rawls hatte hier prozedurale Vorschläge gemacht, die den liberalen Rahmen intakt zu lassen schienen, ohne ihn exklusiv und diskriminierend wirken zu lassen, schien aber dabei in Habermas' Augen in vernunfttheoretischer Hinsicht fast zu viel an Weltanschauungspluralismus zuzulassen. Und er hat es wohl auch als Herausforderung an sich selbst verstanden, das in den Texten der 1970er- und 1980er-Jahren ausgearbeitete, anspruchsvolle Konzept einer kommunikativen Rationalität, ihre universalistischen

28 Vgl. Schmidt (1994, 2020), Buddeberg (2021), bes. 28–33, 243–258 und zur früh einsetzenden Debatte Reder/Schmidt (2008).

29 Vgl. Habermas (2009[b]), bes. 388–407, und Schmidt (2011).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Implikationen für die Moraltheorie und ihre rechts- und demokratietheoretischen Implikationen auch auf diesem Terrain zu verteidigen.

Die zahlreichen Texte zu diesem Thema, von der Auseinandersetzung mit Josef Ratzinger bis zu den Texten aus der Entstehungszeit von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, sind oft kommentiert worden und ich möchte im Rahmen der vorliegenden Lektüre nur eine Motivlage hervorheben, die mir die Verbindung zur Spinoza-Deutung auf eine hilfreiche Weise zu illustrieren scheint. Dass in diesen späten Texten keine religiöse Wende (im starken Sinn) zu konstatieren ist, liegt daran, dass sie den Vernunftoptimismus und normativen Universalismus der früheren Jahrzehnte nicht revozieren, sondern reflektieren. Auch dies erzeugt, wie im Falle Spinozas, eine Alternative oder Spannung zwischen zwei Möglichkeiten.

Auf der einen Seite bleibt auch die Spätphilosophie in Bezug auf die religiös-theologische Problematik aufklärerisch oder modernistisch, da sie, durchaus in Einklang mit den Überlegungen von Rawls, die Grundfesten der liberal-säkularen Normativität nicht zur Disposition stellt: Moralische Universalität, ausgedrückt im unbedingten Respekt vor jeder Person, und eine postkonventionelle Moraltheorie, die keine partikularistischen Asymmetrien oder Abstufungen im Rechtsstatus gelten lässt, sind die unverhandelbaren Grundfesten der Moral der Moderne. Wo die traditionellen Religionen ihnen widersprechen, etwa in der Frage der Geschlechterverhältnisse oder in der Diskriminierung von ihrer internen Norm abweichender Lebensformen, verstoßen sie gegen diese Moral. Entsprechende Anpassungserwartungen seitens der säkularen Gesellschaft sind gerechtfertigt, auch wenn dies jahrzehnte-, ja, jahrhundertelange kulturelle und rechtliche Aushandlungskämpfe zur Folge hat (und man sicherlich argumentieren könnte, dass viele westliche Gesellschaften, inklusive der deutschen, in vielen Punkte nie vollständig modern gewesen sind).

In diesem Sinne unterstützt die Religion die moderne Moral nur dort, wo sie dieser entspricht oder in ihr aufgeht und ihre motivationalen und sozialintegrativen Kräfte in das einbringt, was auch aus anderen Quellen motiviert werden könnte. An etlichen der brüskeren Stellen (etwa im Austausch mit Ratzinger) scheint diese selbstbewusste, ungebrochen moderne Haltung durch, die im postkantianischen Agnostizismus von Habermas liegt: Bei allem Respekt für die zivilisationsgeschichtliche Bedeutung der

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religion gibt es hier kein Nachgeben und Versöhnen.[30] Die Trennlinien der Zuständigkeiten und Rechtssphären bleiben scharf gezogen. Das Besondere der Religion liegt dann in dem, was sich außerhalb des von Rawls beschriebenen *überlappenden Konsenses* der liberal-säkularen universalistischen Moral befindet, aber genau dadurch würde sie für die Philosophie zu einem Anderen, das für sie keine Rolle spielt – weil sie es nicht brauchen und nicht mit ihm umgehen kann, einem Rest Vormoderne in der Moderne.

Nun findet sich aber in denselben Texten auch eine andere Tendenz, etwas zurückhaltender im Ton und in der Sache, vielleicht sogar Ausdruck eines rückblickenden Skrupels gegenüber so manchem selbstbewussten Ton in der Verteidigung und Begründung der Vernunft aus den ideenpolitischen und philosophischen Kämpfen der 1970er- und 1980er-Jahre, in denen Zweifeln an der Universalität der (westlichen, männlichen) Vernunft vielleicht allzu schnell mit dem Vorwurf von Antimodernismus und Gegenaufklärung begegnet wurde.[31] In seinen Texten zum Verhältnis von Naturalismus und Religion erscheint nun die Religion wenn nicht als Verbündete, so doch als Platzhalterin für ein Menschenbild, das zumindest nicht vollständig szientistisch ist und somit zumindest nicht vollständig wehrlos ist gegenüber kulturellen Imperativen der restlosen Vernutzung und erfolgsorientierten Optimierung des menschlichen Lebens. Während der liberale Mainstream der Politischen und Moralphilosophie, nicht zuletzt unter utilitaristischen Vorzeichen, hier oft wenig Ressourcen zur Gegenwehr hat, fällt es den religiös grundierten Ethiken leichter, der Funktionalisierung Grenzen zu setzen. Unter diesem Aspekt erscheint die Religion hier weniger als ein lästiger, ideologischer Überrest denn als ein immer noch wirkmächtiger Faktor gegen eine überkommerzielle und übertechnologische Kultur, die den Wert des Lebens zunehmend preisgibt an eine allgegenwärtige In-Wert-Setzung.[32]

Im ideengeschichtlichen Narrativ von *Auch eine Geschichte der Philosophie* spielen diese (nicht in jeder Hinsicht unproblematischen) zeitdiagnostischen Motive so gut wie keine Rolle. Aber in der langen Geschichte der Geschwisterschaft und zunehmenden Separierung von Glaube und Vernunft in der westlichen Theoriegeschichte wird vor allem deutlich, dass sich die spätmoderne, säkulare Vernunft selbst eingestehen muss, dass sie

30 Zum Rückbezug auf Kant in Bezug auf die Religionsfrage vgl. Habermas (2005[b]).

31 Vgl. exemplarisch für diese Auseinandersetzungen um die Moderne Habermas (1990, 2009[a]).

32 Vgl. hierzu den kontextualisierenden Kommentar zum wichtigsten Text in diesem Zusammenhang von Schmidt (2006).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur werden konnte, was sie ist, weil sie aus dieser spezifischen Geschichte mit dieser Verschlungenheit stammt, sich ihre Emanzipation von der Religion also ihrer jahrhundertelangen Verbindung mit der Religion verdankt, man könnte auch sagen: dass sich ihre Autonomie ihrer Heteronomie verdankt. Dies bedeutet weder, dass diese Geschichte zu keiner Emanzipation geführt hätte oder die säkulare Vernunft vollständig unselbstständig wäre, aber es bedeutet, dass eine der Quellen dieser Geschichte die Religion selbst ist, und damit die Philosophie das ist, was sie werden konnte, als sie keine Religion mehr sein wollte, und dass etliche ihrer Funktionen (Orientierung, Verstehen, Begründung) aus einem Kontext stammen, der ohne eine Anerkennung ihres religiösen Ursprungs unverständlich wäre.

Die zentrale Metapher für dieses Abhängigkeits- und Verwiesenheitsverhältnis ist, wie schon mehrfach erwähnt, die der Übersetzung von „unabgegoltene[n] semantische[n] Gehalte[n]“[33], die dann doch über eine bloße „inspirierende Kraft“[34] hinausgeht. Der Wechsel von der religiösen in die profane oder säkulare Sprache ist also keine Aufhebung, die die Spuren restlos tilgt, er ersetzt nicht das eine durch ein anderes.[35] Die Übersetzungsleistung nutzt etwas, was es ohne den anderen Text nicht gäbe, was nicht schon im zweiten Text steht. Diese Bild enthält wohl eine etwas skeptischere Implikation bezüglich der säkularen Vernunft, als man sie Habermas gemeinhin zuschreiben würde: Das Denken noch der Säkularen bedarf der Anstöße und Antriebe aus einer Sprache, die sie selbst nicht mehr sprechen können, deren „Gehalt“[36] sie aber in ihrer eigenen Sprache reformulieren können und müssen. Diese macht diese Vernunft nicht schwächer oder abhängiger, aber es verweist sie auf etwas, was nicht sie selbst ist.

Dass dies auch für die Moral der Vernunft gilt, dass der säkulare egalitäre Respekt vor dem Leben auch an Fragen rührt, die nicht aus dem Denken allein zu beantworten sind, ist eine Intuition, die Habermas mit den Vertretern der ersten Generation der Kritischen Theorie teilt, besonders mit Adorno und Benjamin. Von dieser Intuition aus kann das Verhältnis zum faktischen Triumph einer bestimmten Form von Rationalität in der Moderne kein triumphales sein. Die Anerkennung, dass die Frage nach dem richtigen Leben über Fragen des richtigen Denkens hinausweist und das

33 Habermas (2019), Bd. 2, 807, mit einem an dieser Stelle wichtigen Verweis auf Adorno und auf das in diesem Kontext einschlägige Buch von Gordon (2023).
34 Habermas (2005a), 13.
35 Vgl. mit einer ähnlichen Stoßrichtung Schmidt (2012).
36 Habermas (2019), Bd. 2, 157.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ganze und Grundsätzliche der Existenz betrifft, schmälert die Souveränität der Vernunft nicht, lässt aber zu, dass sie nicht alles ist.[37]

6.

Damit finden sich auch bei Habermas, ähnlich wie bei Spinoza, gegenläufige Motive: Entgrenzungen und Begrenzungen, Bilderstürme und Bilderbedürfnisse, Autonomien und Abhängigkeiten. Es kann ein nur vorläufiges Fazit sein, dass die beiden Werke hier eine Mehrdimensionalität teilen, die nicht zufällig, sondern vielleicht eine notwendige Konsequenz aus einem wirklich radikalen Vollzug von Aufklärung ist, in dem nämlich unvermeidlich die Frage nach den Grenzen und dem Anderen der Aufklärung selbst auftaucht. Ich habe versucht, dieses Schema an Habermas' zugegebenermaßen sehr kursorischer Spinoza-Lektüre dingfest zu machen und sie als symptomatisch zu deuten. Er erwähnt die gegenläufigen Motive bei Spinoza, aber kommentiert ihr spannungsreiches Verhältnis nicht; und während er dessen Projekt in seiner eigenen Begrifflichkeit reformuliert, verschwindet die Spannung wieder, da es scheint, als ob in der Übersetzung der Religion in (Vernunft-)Moral die Religion ganz ersetzt würde und damit verschwindet. Diese allzu einfache Lösung scheint auch seine eigene Position nahezulegen, ihr steht aber seit den späten Texten ein gewichtiger Gegenimpuls zur Seite, der die Szene der Übersetzung selbst zu einem Geschehen zwischen Kräften macht, die nicht ineinander aufgehen, die der Übersetzung in dem Maße bedürfen, als sie einander gerade nicht ersetzen. Eine ähnliche Spannung prägt also beide philosophischen Werke in ihrer Haltung zur Religion.

Diese eher unerwartete Ähnlichkeit im philosophischen Gestus sollte viele andere Unähnlichkeiten und Unvereinbarkeiten nicht herunterspielen. Ich schlage vor, sie als Indiz dafür zu lesen, dass sich hier zwei Philosophen, die auf der Grenze zur Religion bestehen, auf unterschiedliche, aber konvergente Weise die Frage der Religion nicht einfach gemacht haben und dass sie es zugelassen haben, dass diese Frage auch die Philosophie selbst an eine Grenze führt.

37 Eine nicht unähnliche Argumentation in Bezug auf das Verhältnis von Emanzipation und Alterität hat zuletzt Menke (2022) vorgeschlagen. Zur Ambivalenz bzw. Dialektik als Zentralmotiv bei Habermas vgl. Saar (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Balibar, Etienne: Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, in: Marcel Senn/Manfred Walther (Hrsg.): Ethik, Recht und Politik bei Spinoza, Zürich 2001, S. 105–137.

Bartuschat, Wolfgang: Die Freiheit zu philosophieren. Baruch de Spinozas ‚Theologisch-politischer Traktat', in: Merkur 64 (2010), H. 9/10, S. 751–758.

Bernstein, Richard J.: The Vicissitudes of Nature. From Freud to Spinoza, Cambridge 2023.

Bormuth, Matthias: Ambivalenz der Freiheit. Eine Heidelberger Spurenlese zu *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 74–104.

Buddeberg, Eva: Vernunft und Religion. Überlegungen zum Verhältnis von Kritik und Aneignung im Denken von Baruch de Spinoza, Pierre Bayle und Immanuel Kant. Habilitationsschrift (Goethe-Universität), Frankfurt am Main 2021.

Carlisle, Clare: Spinoza's Religion. A New Reading of the *Ethics*, Princeton 2021.

Dunkhase, Jan Eike: Spinoza der Hebräer. Zu einer israelischen Erinnerungsfigur, Göttingen 2013.

Gatens, Moira: The Politics of the Imagination, in: dies. (Hrsg.): Feminist Interpretations of Benedict Spinoza, University Park 2009, S. 189–210.

Gatens, Moira: Spinoza's Hard Path to Freedom, Assen 2010.

Goetschel, Willi: Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine, Madison 2004.

Goetschel, Willi: Translation and the Text's Alterity. Spinoza to Derrida, in: Catriona MacLeod/Bethany Wiggin (Hrsg.): Un/Translatables. New Maps for Germanic Literatures, Chicago 2016, S. 63–77.

Gordon, Peter E.: Migrants in the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization, New Haven 2023.

Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt [1980], in: ders.: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990, Leipzig 1990, S. 32–54.

Habermas, Jürgen: Einleitung. in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005[a], S. 7–14.

Habermas, Jürgen: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt am Main 2005[b], S. 216–258.

Habermas, Jürgen: Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen [1996], in: ders.: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 2009[a], S. 197–242.

Habermas, Jürgen: Die Revitalisierung der Weltreligionen. Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: ders.: Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 5, Frankfurt am Main 2009[b], S. 387–407.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1837], Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Frankfurt am Main 1979, S. 157–197.

Hindrichs, Gunnar: Einleitung. Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie, in: ders. (Hrsg): Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas, Heidelberg 2006, S. 13–40.

Israel, Jonathan I.: Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750, Oxford 2001.

Israel, Jonathan I.: Spinoza, Life and Legacy, Oxford 2023.

James, Susan: Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy, in: Charlie Huenemann (Hrsg.): Interpreting Spinoza. Critical Essays, Cambridge 2008, S. 128–164.

James, Susan: Narrative as the Means to Freedom. Spinoza on the Uses of Imagination, in: Yitzhak Y. Melamed/Michael Rosenthal (Hrsg.): Spinoza's *Theological-Political Treatise*. A Critical Guide, Cambridge 2010, S. 250–267.

James, Susan: Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The *Theologico-Political Treatise*, Oxford 2012.

Lévinas, Emmanuel: Der Fall Spinoza, in: ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, S. 104–108.

Mack, Michael: Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud, London 2010.

Menke, Christoph: Theorie der Befreiung, Berlin 2022.

Negri, Antonio: Postface – to conclude. Spinoza and the Postmoderns, in: ders.: Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations. Herausgegeben von Timothy S. Murphy, Manchester 2004, S. 113–117.

Nelson, Eric: The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought, Cambridge 2010.

Norris, Christopher: Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory, Oxford 1990.

Reder, Michael/Josef Schmidt (Hrsg.): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

Saar, Martin: Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza, Berlin 2013[a].

Saar, Martin: Notwendige Geschichte – Zur Debatte um „radikale Aufklärung", in: Christian Schmidt (Hrsg.): Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt am Main/New York 2013[b], S. 42–59.

Saar, Martin: Ultimate Grounds, Political Power, Philosophical Intervention. Inheriting the *Tractatus theologico-politicus*, in: Crisis & Critique 8 (2021), H. 1, S. 354–362.

Saar, Martin: Selbstverständigung und Verselbstständigung. Zum 90. Geburtstag von Jürgen Habermas, in: Leviathan 47 (2019), H. 3, S. 274–285.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Immanente Transzendenz und der Sinn des Unbedingten. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Jürgen Habermas, in: Linus Hauser/ Eckhard Nordhofen (Hrsg.): Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen, Altenberge 1994, S. 78–96.

Schmidt, Thomas M.: Menschliche Natur und genetische Manipulation – Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.): Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, S. 282–290.

Schmidt, Thomas M.: Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Säkularisierung und die Zukunft der Religion, in: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 8 (2011), H. 2, S. 90–100.

Schmidt, Thomas M.: Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion, in: Johannes Arnold (Hrsg.): Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, Münster 2012, S. 135–150.

Schmidt, Thomas M.: Die Konstellation von Glauben und Wissen. Zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens bei Jürgen Habermas, in: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 49 (2020), H. 2, S. 192–205.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt [1677]. Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Werke, Bd. 2, Hamburg 2006.

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat [1675], Herausgegeben von Wolfgang Bartuschat. Werke, Bd. 3, Hamburg 2013.

Walther, Manfred: Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik, Hamburg 1971.

Walther, Manfred: Spinoza and Radical Enlightenment. Some Remarks on Three of Jonathan Israel's Claims, in: Laurent Bove (Hrsg.): Qu'est-ce que les „Lumières Radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'Age Classique, Paris 2007, S. 299–308.

Walther, Manfred: Spinoza in Deutschland. Von G. W. Leibniz bis zu Carl Schmitt. Philosophie – Wissenschaft – Ideologie (Spinoza-Studien 3), Heidelberg 2018.

Yovel, Yirmiyahu: Spinoza. The Psychology of the Multitude and the Uses of Language, in: Studia spinozana 1 (1985), H. 1, S. 305–330.

Yovel, Yirmiyahu: The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity, Princeton 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza's Quasi-Fictionalist Account of Religion[1]

Michael A. Rosenthal

Abstract: Most scholars claim that Spinoza's critique of religion involves replacing a false and pernicious form of imaginative superstition with a true and rational religion based on a philosophical love of God. In this paper I argue that in the *Theological-Political Treatise*, Spinoza offers a different, third view, in which he replaces superstition not with reason but with a reformed imaginative view that is analogous to, but not identical with, a philosophical understanding of God. The narratives, rituals, and dogmas of religion are, in Spinoza's terminology, "beings of reason" (*ens rationis*), though we would call them "fictions," which lead to "moral" if not "mathematical" certainty. As contemporary fictionalists argue, these constructs are not true, and do not refer directly to anything in the world, yet they may be useful. They are born of a practical desire to make sense of our world to act for the sake of mutual interest and well-being. In conclusion, I shall discuss some qualifications and objections to this "fictionalist" reading of Spinoza's view of religion.

Keywords: Spinoza, Religion, Fictionalism, Superstition, Imagination, Beings of Reason.

Introduction

By the time Spinoza gets to chapter 12 of the *Tractatus Theologico-Politicus* (henceforth, TTP), he knows that he has a problem. He has shown that the biblical text is "faulty, mutilated, corrupted, and inconsistent; that we have only fragments of it, and finally, that the original text of the covenant God made with the Jews has been lost." (12.1; III/158; CII/248)[2] Nonetheless, he wants to maintain that

1 I wrote the initial draft of this paper at the invitation of Thomas Schmidt for a lecture at the Goethe University on June 7, 2022, just as the pandemic was subsiding and public events became possible again. At the time, I was a fellow at the Forschungskolleg Humanwissenschaften in Bad Homburg. I am grateful to Thomas not only for the invitation for this lecture, but also for his remarkable hospitality on many occasions in Frankfurt, for our many conversations over the years, for the intellectual stimulation of his work, and, above all, for his friendship.

2 I refer to Spinoza's writings by work, chapter, and section or paragraph number. I will then refer to the volume and page number of the standard edition of original works, and then to the English translation. The original language material can be found in: Spinoza/Gebhardt (1925). The translation I use is: Spinoza (1985 & 2016). If I refer to a page number in the translation, I will refer to it with a "C" and the relevant volume number, e.g., "C2". The translation of the political works, including the TTP,

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> "[f]or both reason itself and the statements of the Prophets and Apostles clearly proclaim that God's eternal word and covenant, and true religion, are inscribed by divine agency in men's hearts, i.e., in the human mind, and that this is the true original text of God, which he himself has stamped with his seal, i.e., with the idea of him, as an image of his divinity." (12.2; III/158; CII/248)

How is it possible that this corrupted and faulty text can also be called "sacred" [*sacro*] and the "word of God" [*Verbum Dei*]?

One possible answer that cannot be right is that the literal text of the Bible is the divine word because it comes directly from God. But, of course, Spinoza has given us many reasons to reject the claim of direct and unadulterated transmission. Another possible answer is that, even if the literal text is not true in itself, it nonetheless points to the truth by way of allegory. On this reading, there is an apparent contradiction between the literal text, which is based on metaphors based on reference to the material world, and the underlying rational meaning of the text. When such a conflict occurs, the philosopher knows not to read the image literally but to consider it a sign of some immaterial truth.

We know, from chapter 15, that Spinoza considers this second strategy, which he attributes to Maimonides, as problematic. It assumes that the literal text is, contrary to Spinoza's view, not actually faulty. For the allegory to work, there must be a systematic relation between the literal and rational meanings. The literal is a sign, given to us by God as part of his providential scheme, that serves the ignorant by stimulating them to good deeds through images and passions that move them and the learned by grounding them systematically in rational truths. If the text is corrupted, then this reading is either a random if happy coincidence or a cunning form of manipulation by the exegete, inserting his meaning where there is none through elaborate artifice.

The apparent solution to this tension is the distinction that Spinoza makes between two kinds of religion, what he calls "superstition," on the one hand, and "true religion," on the other.

---

is found in volume 2 of the Curley translation. As is standard, references to the Ethics [E], will use the following abbreviations: Part number, d [definition], ax [axiom], p [proposition] number, dem [demonstration], c [corollary], and s [scholium].

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

The first kind of religion is the explicit target of much of the TTP. It is what Spinoza labels as "superstition."[3] There are really two kinds of superstition. The first, or naïve, kind stems from the basic predicament of man, as Spinoza sketches it at the beginning of the Preface: as subject to the vicissitudes of fortune—the effects of external things on us—we alternate wildly between hope and fear, seeking and being susceptible to any more systematic explanation of our situation. The second, more sophisticated, kind invokes concepts that are not born of reason but of the conflation of images, what we might term pseudo-philosophy. Some of these imaginative concepts are implicit in naïve superstition, but with Christianity their use by the Apostles becomes explicit and significant.

The other kind of religion is what, strictly speaking, we can call "philosophical religion" in Spinoza.[4] The basis of this religion are true ideas about God, the will, our affects, and our fellow human beings. When we form these ideas and act on their basis, we experience an accompanying affective joy that stimulates us to further action based on reason. Unlike in the second kind of religion, in which the religious concept is primary and the "translation" of it is only an analogy with reason, in this case, the translation works the other way: a rational concept is translated more directly into a religious one. For instance, in the *Ethics*, Spinoza articulates a rational idea of substance, which he then identifies with the religious term "God," thus forcing the reader to correct the naïve or philosophically flawed idea of God with the rational one. It is this idea of religion that has led some to suggest that Spinoza could simply do without the religious language and concepts, even though he specifically denies this in the penultimate proposition of Part V of the *Ethics*.[5]

It appears that the relation between true religion and superstition is binary and hierarchical. It is based on Spinoza's epistemic distinction between reason and the imagination, in which reason is a superior and privileged form of knowing the truth and the nature of the world, while the imagination is a "confused," "partial," and "mutilated" set of images that lead to falsity and error. To the extent, then, that religion is rational, it is true religion; to the extent that it is based on the imagination, it is superstition. Of course, when we encounter religions in the world, this binary typology is not always so evident. They seem to involve a mixed bag of beliefs, narratives,

3 For a historically informed account of Spinoza's concept of superstition, see James (2012), especially the introduction.

4 For a survey of this concept, see Fraenkel (2012).

5 See, for instance, Nadler (2011).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rituals, and ceremonial practices, in which the true aspects are not easily separated from the superstitious. Spinoza seems to suggest that we can sift through religious practices, separating the nuggets of truth from the dross of superstition (for example, in letter 73; see just below).

However, there are several reasons to question this binary account. Spinoza points out that the difference between these two kinds of religion, between superstition and true religion, is not related to its intrinsic cognitive content as much as to its use.

> What is called sacred and divine is what is destined for the practice of piety and religion. It will be sacred only so long as men use it in a religious manner. If they cease to be pious, at the same time it too ceases to be sacred. And if they dedicate the same thing to impious purposes, then what before was sacred is made unclean and profane. (12.9; III/160; CII/149–50)

In his glossary-index entry on "religion" in the second volume (CII/653-54), Edwin Curley discusses this issue. He writes that "[i]n Letter 73 Spinoza says that the chief difference between religion and superstition is that religion has wisdom as its foundation, whereas superstition has ignorance as its foundation" (IV/308a–309a). But Curley then goes on to point out that this distinction means that much of the content of religions such as Judaism and Christianity is superstition. It is clear from much of the discussion of the TTP that Spinoza does not mean to do away with concrete forms of religious life and replace them with a universal religion of reason, as much as reform these practices in ways that are conducive to highlighting the results of their practices, particularly the pursuit of justice and lovingkindness (*charitas*). As he emphasizes throughout the work, he sides with the Apostle James (James 2:17) over Paul in claiming that "faith by itself, without works, is dead" (XIV.14; GIII/175). And, as we shall see, it does not account for how the complex interplay of beliefs and practices in a religion, even those that are deemed to be false in some sense, can produce the virtuous states of affairs—i.e., justice and lovingkindness—that define true religions.

In what follows, I will argue that there is a different way to solve this problem, one that offers a more complex view of religion than the binary picture. Instead, I think that, for Spinoza, there is not one universal religion; nor are there two religions, one superstitious based on the imagination and another true one based on reason; but three kinds of religion. Where do I find this third kind? The TTP teaches us that there are, in fact,

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

two kinds of imaginative religion: one superstitious and one reformed, in addition to the rational religion of the *Ethics*. Hence, the notion of "true religion" is ambiguous between the reformed version that we find in the TTP and the philosophical version that we find in the *Ethics*. This corresponds precisely to the two kinds of truth that Spinoza discusses in the TTP: mathematically true, which admits of a precise deductive solution, and morally true, which is true only insofar as it leads to something that is good for us, relatively speaking. As I will show, the conceptual space for this distinction is found in the theory of the imagination itself, specifically in the notion of a "being of reason" (*ens rationis*), which Spinoza describes as (despite its name) an imaginative "mode of thinking" that helps us retain and explain things for practical purposes.[6] This is what I think is the historical version of what we call nowadays "fictionalism."[7] In other words, the words do not refer directly to anything objectively real outside of the mind yet serve a practical purpose by orienting us in relation to others and the world. If we apply this to religious narratives, for example, then we can see that while they might be strictly speaking false, they might produce effects that are either bad for us (hence superstitious) or good (true religion). Despite the infinite number of possible fictions, Spinoza does think that there are some indirect constraints on which of them will serve their purpose. True religion in the second sense, as philosophical religion grounded directly in science, can knowingly or unknowingly (via experience) serve as a constraint on these stories. This constraint or limit on imaginative fictions is the basis for the "quasi" in the title. Although he understands how variable religious belief and practice can be, he does not sever it from some relation to the truth. True imaginative religion then is a felicitous analogue to what reason might teach.

Reason and the Imagination

So let us start with the foundation of knowledge in Spinoza's system, which is reason, and then turn to the imagination. In proposition 40, scholium 2, of Part 2 of the *Ethics*, Spinoza lays out his theory in the schematic form of three kinds of knowledge:

6 See my paper, Rosenthal (2019).
7 There is a large literature on this topic. For a good introduction, see Sainsbury (2010).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> From what has been said above, it is clear that we perceive many things and form universal notions:
> I. from singular things that have been represented to us through the senses in a way that is mutilated, confused, and without order for the intellect (see P29C); for that reason, I have been accustomed to call such perceptions knowledge from random experience;
> II. from signs, e.g., from the fact that, having heard or read certain words, we recollect things and form certain ideas of them, which are like them, and through which we imagine the things (P18S). These two ways of regarding things I shall henceforth call knowledge of the first kind, opinion or imagination.
> III. Finally, from the fact that we have common notions and adequate ideas of the properties of things (see P38C, P39, P39C, and P40). This I shall call reason and the second kind of knowledge.
> [IV.] In addition to these two kinds of knowledge, there is (as I shall show in what follows) another, third kind, which we shall call intuitive knowledge. And this kind of knowing proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate.

Thus, we have imagination, reason, and intuition. For the purposes of this paper, we can set aside the third or intuitive kind of knowledge. As for the other two, from these descriptions, it is not hard to guess the relative epistemic status and worth. As he writes in the following proposition,

> Knowledge of the first kind is the only cause of falsity, whereas knowledge of the second and of the third kind is necessarily true. (E2p41)

We need to say a bit more to explain this claim. Reason, Spinoza claims, is necessarily true. It is an idea that refers to:

> Those things which are common to all, and which are equally in the part and in the whole, can only be conceived adequately. (E2p38)

Because truth is its "own standard" (2p43s), Spinoza thinks that when we have such an idea, we immediately know that it is true. In contrast, the imagination derives from an idea of some external body as it acts upon us:

> Next, to retain the customary words, the affections of the human Body whose ideas present external bodies as present to us, we shall call images of things, even if they do not reproduce the [NS: external] figures of things. And when the Mind regards bodies in this way, we shall say that it imagines. (2p17s)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In itself the image is not strictly speaking false. However, it is only true in the sense that it expresses some particular aspect or perspective in nature. The problem is that we very quickly infer all kinds of further information about the world from this mere slice of it. For example, we think that the image is directly of the external body when, in fact, it tells us more about our own or that the body is still present to us when, in fact, it is the memory of it as imprinted on our brain, etc.[8]

Spinoza describes the imagination much like he described Scripture: it is inadequate (2p29), partial, mutilated, confused (2p28; 2p29c) and based on extrinsic (rather than intrinsic) denominations of things. As he writes,

> I say expressly that the Mind has, not an adequate, but only a confused [NS: and mutilated] knowledge, of itself, of its own Body, and of external bodies, so long as it perceives things from the common order of nature, i.e., so long as it is determined externally, from fortuitous encounters with things, to regard this or that, and not so long as it is determined internally, from the fact that it regards a number of things at once, to understand their agreements, differences, and oppositions. For so often as it is disposed internally, in this or another way, then it regards things clearly and distinctly, as I shall show below. (E2p29c)

The paradox is that even as the imagination presents something as existing, it is more often than not presenting something that does not strictly speaking exist. In this way, there is also a problematic metaphysical status for imaginative entities:

> For as far as the difference between a true and a false idea is concerned, it is established from P35 that the true is related to the false as being is to nonbeing. (E2p43s)

Let us remember from the first long quote in this section that this problem is effectively doubled in the imagination. There is a problem of mutilated and partial reference in the case of a single or set of single images. Yet this is also true in the case of complex images constructed with the aid of signs. Indeed, Spinoza devoted a long scholium just before this passage to the process and problematic nature of constructed universals. From a small set of images, we abstract or ignore some to construct the idea of a universal. For example, from one four-legged furry beast, we infer a similarity to

8 See Spinoza's discussion of the associative mechanisms of the imagination and memory in E2p17 through E2p19.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

others, which in turn we conflate together to form an idea of a general being of this type, which we name "dog," and on the basis of which we presume to find similar instances. Of course, the universal quality is no more than the set of particulars that formed our comparison set in the first place, yet we have a tendency to believe otherwise, to take this limited set and universalize it, compounding the error many times over.[9]

This does not mean, however, that the imagination is *necessarily* false. As Spinoza says in E2p41s, the imagination is the "cause" of falsity and not false in itself. It could lead to error, but it does not always do so. In part this is because there must be something positive in an image (inadequate idea) that ties them in some way to what exists and what is true to some degree:

> There is nothing positive in ideas that constitutes the form of falsity (by P33); but falsity cannot consist in an absolute privation (for it is Minds, not Bodies, which are said to err, or be deceived), nor also in absolute ignorance. (E2p35dem)

This is especially true for simple images, but it might also be the case for complex ideas of things, like pseudo-universals. But the question is "in virtue of what are these images true?" There is no direct representation of something true, for that would just be reason. There cannot be an allegorical representation of the rational truth for the same reasons that we saw above in the case of the superficial meaning of Scripture itself, namely, that the partial perspective lacks the information to be translated into a more rational discourse. It must be that there is just a fragment of this truth in the translation.

Beings of Reason

The idea that the imagination often leads to error but does not always do so, opens up the possibility of another use and more positive appraisal of its worth. In this context, as a bridge back to our discussion of religion, we can look to Spinoza's discussion of what he calls, following the medieval scholastics whose terms were appropriated by his Dutch Cartesian contemporaries, "beings of reason." As a preliminary, let me note two things about this notion. First, Spinoza almost always treats these "beings of reason" as products not of the rational intellect but of the imagination. They appear

9 See Newlands (2017).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

to have a calculating dimension (what Hobbes would minimally call "reason"[10]), but for Spinoza this does not take the guise of true reason (see example of the calculations after E2p41s). Second, these beings are already on the second level of the imagination, as Spinoza categorizes it, involving signs and complex relations of images.

Spinoza provides his most extensive discussion of "beings of reason" in his early works, the *Treatise on the Emendation of the Intellect* (TIE), the *Short Treatise* (KV), and the *Cogitata Metaphysica* (CM), the short appendix containing his own views that he appended to his summary of Cartesian philosophy. This is not the place to survey this topic. It should suffice to focus on the account in the CM, where he begins the text by discussing chimaeras, fictions, and beings of reason, which he defines as

> nothing but a mode of thinking, which helps us to more easily retain, explain, and imagine the things we have understood. (CM 1,1)

Immediately after defining the term, he refers to the metaphysical problem that goes along with it. The late scholastic, Francisco Suarez, had written the last section of *Disputationes Metaphysicae* on beings of reason but felt compelled to justify the inclusion of ideas that do not refer to anything real in a treatise devoted to the proper subject of metaphysics, that is, real being.[11] Spinoza also has something, though much briefer, to say on the subject. After discussing the function of these notions, he comments: "being is badly described as divided between being and non-being" (CM 1,1). The point is that Spinoza introduces a third space between the truth of reason, which refers to real being (i.e., substance and its modes, adequately conceived), and the falsity of the imagination, which refers to nothing that really exists. Although recently some commentators have argued that these "modes of thinking" are constructs of reason,[12] without getting too deeply into the textual evidence, I think that it is clear and striking, from the early works to the late, that Spinoza places these constructs squarely in the realm of the imagination. In the *Ethics*, he recognizes that the name itself can be confusing, given his account of the genesis

10 See Hobbes (2012), 64.
11 Suárez (1995).
12 See, for example, Hübner (2016).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

of these cognitive modes, and says that they are perhaps better described as "beings of the imagination."[13]

Let us quickly sketch some examples of these various functions before we return to the matter of religion. He writes:

> We also have modes of thinking which serve to explain a thing by determining it through comparison to another. The modes of thinking by which we do this are called time, number, and measure, and perhaps there are other besides. Of these, time serves to explain duration, number discrete. (CM 1,1)

In addition to time and arguably mathematics, Spinoza also thinks that our thinking about parts and whole (KV 1,2 [I/19]), the idea of the will as a distinct power of the mind, models of human nature (E4Preface), and, importantly for our purposes, value terms like beautiful and ugly, good and evil, are all examples of beings of reason (CM 1,1). Here is what he says about the latter in the *Short Treatise*:

> Some things are in our intellect and not in Nature; so these are only our own work, and they help us to understand things distinctly. Among these we include all relations, which have reference to different things. These we call beings of reason. So the question now is whether good and evil should be regarded as beings of reason or as real beings. But since good and evil are nothing but relations, they must, beyond any doubt, be regarded as beings of reason. (KV 1,10; I/49)

Spinoza emphasizes that in all these cases the proper stance to take towards evaluating the content and use of these artifices is not that they are true or false—because they do not refer to anything real, as we have seen—but whether they are useful to us, which he defines (for example in *Ethics*, Part IV, definition 1) as good or bad. As he writes in his *Metaphysical Thoughts*:

> Still, these modes of thinking cannot be called ideas, nor can they be said to be true or false, just as love cannot be called true or false, but [only] good or bad. (CM 1,10)

13 "We see, therefore, that all the notions by which ordinary people are accustomed to explain nature are only modes of imagining, and do not indicate the nature of anything, only the constitution of the imagination. And because they have names, as if they were [notions] of beings existing outside the imagination, I call them beings, not of reason, but of imagination" (E1appendix; II/83; C1/445–46).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

We should note that this evaluative stance towards beings of reason itself involves a kind of recursive circularity, since the very terms good and bad are themselves defined as beings of reason. This point will come to bear again later.

In any case, here I want to point out that the general structure and purposes of beings of reason are consistent with what we find in Spinoza's account of religion in the TTP, especially in the case of the ancient Israelites but also in his discussion of the Apostles and the development and nature of Christianity. In a general sense, religion involves imaginative structures that: 1) help us collect and retain individual and collective experiences, particularly through chronicles and narratives; 2) explain experiences that make no apparent sense to us, in part by inserting them into larger divine narratives or sometimes by making pseudo-philosophical claims (especially in the case of the Apostles); and 3) establish standards on the basis of laws that compare and value our actions, as well as direct them to ends that we deem to be useful (good) for us.

As we shall see, it is often thought that these elements of religion (the narratives, explanations, and laws) are "true" and that we are required to believe them as such. It is very important for my interpretation that Spinoza does not deny this claim. Rather, in the TTP he distinguishes between what is "mathematically certain" and what is "morally certain" (II.12; XV.27–28, 36–37). Spinoza thinks that the ancient Israelites did not claim mathematical certainty for their narratives, only moral certainty. Thus, using our more recent concept of "fictionalism" to describe this account, we can say that these religious narratives are false—that is, not mathematically certain or true in the sense that they give us adequate knowledge about ourselves in nature—but nonetheless useful—that is, morally certain in the sense that they help us practically in the world.

Three Kinds of Religion

With this account of beings of reason and the possibility of a "third" way of the imagination between illusion and reality, we can return to the different accounts of religion that I mentioned above.

Let us recall the initial binary structure of religious experience. On the one hand, there is naïve religion, which arises out of the pressing existential conditions that Spinoza describes in the Preface to the TTP:

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> If men could manage all their affairs by a definite plan, or if fortune were always favorable to them, no one would be in the grip of superstition. But often they are in such a tight spot that they cannot decide on any plan. (Pref.1; GIII/5)

People in this state vacillate wretchedly between hope and fear and are likely to accept any explanation that augurs a better future. Thus, they accept even the craziest views, which then subject them to the power of other, equally ignorant but more manipulative men. On the other hand, there is philosophical religion, which, as Spinoza writes in the third chapter of the TTP, involves "knowing things through their first causes" (III.12; GIII/46). In the TTP, Spinoza only provides a truncated account of this religion of reason. He does think that it is a species of revelation in the general sense of knowledge of God, but it is not particular to any individual or group of people. It is knowledge of God (or nature) through the eternal laws of nature. In other words, as he will develop at length in the *Ethics*, we must know God through reason as expressed in the immutable laws of nature, which produces a deep intellectual love that leads us to our beatitude.

However, returning to Scripture, Spinoza is quite explicit that, while the prophets are good in some crucial sense, they are not philosophers and do not enjoy this kind of knowledge. In a decisive break with the medieval philosophical tradition, of which he takes Moses Maimonides to be the exemplary representative, Spinoza argues that prophets are distinguished not by their excellence in reason but by their imaginative ability and their good intentions. This description establishes the basis for a third kind of religion, one that is neither superstitious nor rational. The double character of the prophets needs to be underlined. If they were only characterized by imaginative power, then they could be like the unscrupulous charlatans who take advantage of men in their primal vacillation between hope and fear. If they were only well-intended, then they would not have the power to convince and lead others in the right direction. With both these qualities, they are in a position to formulate imaginative narratives, explanations, and imperatives that can guide not only themselves but also others.[14]

This third way of religion is, as we have seen, not anomalous within Spinoza's system. Rather, it fits perfectly into the category of the modes of thinking that Spinoza calls "beings of reason," which are imaginative constructs that are not necessarily true in the mathematical sense, but only in the moral sense of being useful. This intermediate religious stance is im-

14 See Rosenthal (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

portant to understand the sense in which Scripture itself can be understood as "sacred." As he writes in chapter 12 of the TTP:

> From this it follows that nothing is sacred or profane or impure in itself, outside the mind, but only in relation to the mind. Many passages in Scripture establish this with utmost clarity. (XII.12; GIII/160)

In other words, the words of the prophets, i.e., Scripture itself, are "modes of thinking," or imaginative constructs that do not express true metaphysical claims about God but rather claims that are morally true insofar as they lead the followers to practice acts of justice and charity.

Prophetic religion bears a complex relation to the other kinds of religion. As I shall discuss in a moment, it does bear an important relation to philosophical religion. It is, to state the claim baldly, an ersatz or analogue to rational religion. (There can be many of these.) However, it is epistemically and practically far closer to superstition than it is to the religion of reason. The difference between superstition and prophetic religion is that within the imagination there is a second level of critical reflection. We have already seen this function sketched within the account of prophecy in chapters one and two of the TTP. The prophet, through experience, takes a critical stance towards the naïve beliefs and unreflective practices of his fellow Jews, which generates both hostility and dynamic movement within the community. Moreover, Spinoza has also given us, as readers of the Bible, another way to embody this critical spirit within the imagination. We know, as we saw at the very beginning of this chapter, that Spinoza thinks that the text of the Bible is mutilated and confused. Yet he does not give up hope to find meaning within it. To that end, he elaborates a method of reading Scripture. Note that this does not involve—or at least so he says—the alleged discovery, or really imposition, of philosophical ideas on it. Rather, he says that he is reading Scripture as he would nature, that is, inductively from Scripture itself. What he derives from this reading are the fundamental good intentions of the prophets, which he summarizes as justice and lovingkindness (*charitas*).[15] All their imaginative constructs, the narratives, laws, and imperatives, aim at those ends. Thus, not only do we have a way of thinking about how the prophets could correct themselves

15 It should also be noted that there are other intermediate teachings, which Spinoza calls the "dogmas of the universal faith," that Spinoza derives from Scripture as common beliefs among religious sects that support the two cardinal virtues. For a discussion of these dogmas and their epistemic status and practical function, see Rosenthal (2001).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

and members of their religious community, but also a way of how we can correct our reading of Scripture without requiring that we become philosophers.

In my reading, the real tension in religion that concerns Spinoza is not between imagination and reason but between two forms of the imagination itself: that between naïve religious belief (or superstition) and the more reflective form of prophetic critique. It is crucial in this view that this kind of fictionalism is not an imposition of philosophers on non-philosophers (as in the case of philosophical religion) but a natural critical attitude that arises in the context of the imaginative life. Part of this reflective stance within the imagination must involve not necessarily a philosophical understanding of how prophecy works, but some practical awareness of the tentativeness of religious narrative and law itself, its openness to interpretation and critique. It is this imaginative openness to interpretation that the worst forms of superstition resist.

Quasi-Fictionalism

The important question at this point is how prophets are able to arrive at the good without reasoning about it. The short answer to this important question is that they arrive at the good indirectly through experience, the long and tedious process of trial and error that is, in fact, related or exemplified as part of the divine narrative of the Israelites in the Bible. The long answer is that it is possible for imaginative structures to serve as ersatz structures of reason through indirect or analogous reference to the true laws of nature. In either response, the purely fictional nature of religious belief and the practices it requires is grounded in some conception of the truth, even if it is only indirectly understood by the leaders or adherents of the religion themselves. For that reason, I have added the modifier "quasi" to the kind of fictionalism that I am claiming Spinoza holds about religion. After all, even the imagination, with its tendency to cause false ideas, is part of the system of nature that can be known through reason.

We know that there are infinitely many perspectives that are expressed in and through the imagination. It is true that these perspectives are often consolidated through communal experience into more ubiquitous, shared, and dominant structures. Nonetheless, as we have seen, they are often contested, both internally and externally, not as much by philosophical challenges as by other imaginative experiences and their interpretations. There

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

is a lot to say here about how Spinoza conceives of religious toleration and coexistence within this conceptual framework. There is the possibility of judging and accepting (or rejecting) other religious perspectives and practices both on the basis of overlapping interpretations and of similar outcomes. It does not matter whether I think God is a fiery ball or you think he is a benevolent father in heaven if, in both cases, our beliefs lead to practices of justice and charity. Here, though, I want to focus on the way in which a philosophical perspective might serve to help us understand how these imaginative frameworks might be constrained.

Spinoza does think that even if there are infinite points of view from the imagination, there is a single view that is true from the point of view of reason.[16] Thus science, understood as the explanation of things through deducing true causes of things on the basis of reason, could help us not only arrive at true philosophical religion but could also indirectly limit the kinds of explanation provided in imaginative religion without reducing it to philosophical religion. A clear example of this method comes at the beginning of Spinoza's *Tractatus Politicus*. There Spinoza criticizes utopian political theory, which considers men not as they are but as we wish them to be, and praises instead the experienced statesman (TP 1.1-3; GIII/273). But there is a third point of view implicit in this method. For Spinoza is neither a utopian theorist nor a statesman. He is using the fruits of his science of human nature to describe the realistic conditions under which political systems can be informed. A statesman might learn from experience what human nature will or will not do, but he or she could also learn this from a scientific investigation of human nature. I take it that a philosopher could also, in this way, suggest ways to inform imaginative religious systems without reducing them to the simple truths of philosophical religion. We could also generate evaluative criteria so that we could see where different religious systems overlap from the point of view of reason, which would be an improvement of our inductive (never deductive) evaluation of these sets of beliefs within a tradition. The challenge of course would be how to use these rational criteria without undermining the affective fidelity to the particular imaginative tradition of revelation, which is important to its own authenticity and function.

16 In his recent book, Newlands has made a stronger claim, namely, that there are infinite conceptual schemes from the point of reason as well, but I disagree with it. See Newlands (2018).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

There is much more to be said on this point. The key idea is that as long as truth is involved in some form or another within Spinoza's system, the fictional perspectives of the imagination will be subject to the constraints of truth, whether implicitly, through experience, or explicitly, through the invocation of various kinds of science.[17]

Conclusion

I began with a problem, namely, how is it possible that Scripture, the word of God, can be considered sacred after we have come to realize that the text itself is itself a human product and a very flawed one? The standard answer is that we need to replace superstitious religion with its problematic veneration of texts and specious metaphysical beliefs with rational religion based on philosophical truth. I have suggested that this view is flawed both textually and philosophically. It is textually flawed because it does not account for the positive function of imaginative religion that Spinoza articulates in the TTP. It is philosophically problematic because it underestimates the important and continuing role of the imagination in the life of all human beings, who, though they have the power of reason, nonetheless, as finite beings, are inevitably subject to the power of external things on us.

There is still a lot to be explained and argued for. Some obvious objections to a fictionalist account of religion arise. For instance, some would claim that authentic religious experience involves not only supernaturally validated, objective certainty about the event of revelation but also the inner conviction of the truth of Scripture. And by "inner conviction" is not meant the reflective and even ironic relation to the truth that a false fiction with practically good consequences involves. If this is a requirement of true religion, then I am not sure that even Spinoza's philosophical religion would suffice, let alone the imaginative ersatz I have described. There are also problems about how, assuming that we accept the general contours of Spinoza's account, he could justify the claims of moral objectivity in religious life against the inner slide toward relativism that is entailed by the infinite number of imaginative perspectives and the circular justification of any moral claim. And, just to raise one more problem, it is not clear what answer Spinoza (or I) could provide to the challenge of why we should bother with this imaginative form of religion, which is clearly epistemically

17 See also James (2012).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

inferior to that of reason, when he provides a path to the more noble and true (in every sense) intellectual love of God in Part V of the *Ethics*.

References

Fraenkel, Carlos: Philosophical Religions from Plato to Spinoza. Reason, Religion, and Autonomy. Cambridge 2012.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Edited by Noel Malcolm, 3 vols, Oxford: 2012.

Hübner, Karolina: Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason, in: Pacific Philosophical Quarterly 97 (2016), no. 1, pp. 58–88.

James, Susan: Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theological-Political Treatise, Oxford 2012.

James, Susan: When Does Truth Matter? Spinoza on the Relation between Theology and Philosophy, in: Eur. J. Philos. 20 (2012), no. 1, pp. 91–108.

Nadler, Steven: A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age, Princeton 2011.

Newlands, Samuel: Spinoza on Universals, in: Stefano Di Bella/Tad Schmaltz (eds.): The Problem of Universals in Modern Philosophy, Oxford 2017, pp. 62–85.

Newlands, Samuel: Reconceiving Spinoza, Oxford 2018.

Rosenthal, Michael A.: Spinoza's Dogmas of Universal Faith and the Problem of Religion, in: Philosophy and Theology 13 (2001), no. 1, pp. 53–72.

Rosenthal, Michael A.: Spinoza on Beings of Reason [Entia Rationis] and the Analogical Imagination, in: Charles Ramond/Jack Stetter (eds.): Spinoza in 21st-Century American and French Philosophy. Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy, London 2019, pp. 231–250.

Rosenthal, Michael A.: Spinoza on True and False Prophecy, in: Heiko Schulz (ed.): God's Own Mouthpieces. Prophecy and Reason in Judaism, Christianity and Islam, Tübingen 2023, pp. 135–150.

Sainsbury, Richard Mark: Fiction and Fictionalism, London/New York 2010.

Spinoza, Baruch: The Collected Works, vol. 1 & 2, translated by Edwin Curley, Princeton 1985 & 2016.

Spinoza, Benedictus de/Gebhardt, Carl: Spinoza. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1925.

Suárez, Francisco: On Beings of Reason (De Entibus Rationis): Metaphysical Disputation 54. Translated by John P. Doyle. Mediaeval Philosophical Texts in Translation, Milwaukee 1995.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Eine Art Delirium“? Bindungsenergien und Einheitsrepräsentation bei Durkheim

Michael Moxter

Abstract: Der Artikel thematisiert die Rolle medialer Darstellungsformen für die Erzeugung sozialen Zusammenhalts, um auf Deckungslücken rationalistischer Typen der Sozialphilosophie aufmerksam zu machen. Wie lassen sich solidarische Einstellungen erzeugen und motivieren, wie kann soziale Verbundenheit Attraktivität gewinnen, wenn anders das wohlkalkulierte Eigeninteresse des rationalen Individuums am Anderen Nachhaltigkeit vermissen lässt? Unter der Leitfrage nach der Bedeutung von Einheitsrepräsentationen wird Durkheims Konzept des Kollektivbewusstseins und die mit ihm verbundene Rolle von Ritus und Religion analysiert. Nicht der parallel koordinierte Ausdruck subjektiver Gefühle isolierter Einzelner, sondern die Verstärkung kollektiver Emotionen in rituellen und ästhetischen Kommunikationsformen erweist sich als der zentrale Gesichtspunkt Durkheims. An der Differenz zwischen archaischem Kollektivbewusstsein und individuellen Selbstbewusstsein wird der Wandel zu modernen Formen sozialer Vermittlung beschreibbar und unter den Begriffen der Säkularisierung bzw. der Versprachlichung des Sakralen (Habermas) diskutiert. Aber die religiös-ästhetischen Darstellungsformen werden in Säkularisationstheorien erheblich unterschätzt und systematisch ausgeblendet, weshalb der Artikel die Auffassung verteidigt, gemeinsames Handeln erreiche erst durch symbolische Formen soziale Realität. Ohne *Performance* keine Performanz der Sprache des Sozialen und keine wirksamen sozialem Ordnungsmuster.

Keywords: Ritual und Darstellung, Sozialphilosophie, Performance, Kollektivbewusstsein, Emotion, Einheitsrepräsentation, Durkheim, Habermas

Die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zählt zu den Wiedergängern der Sozialphilosophie, so oft man ihr auch Ideologieanfälligkeit und politische Romantik bescheinigt hat. Lizenz für Renaissancen verschafft ihr aber das Desiderat, die Sphäre des Sozialen nicht als äußere Agglomeration der Einzelnen, sondern unter dem Primat von Zusammenhalt und Einheit zu begreifen. Träfen jene erst sekundär, etwa aufgrund der Begrenztheit des Raumes, mit anderen zusammen oder suchten sie diese einzig im Eigeninteresse (etwa auf einem Markt, in einer politischen Partei oder einer religiösen Versammlung), bliebe Sozialität fragil und Solidarität prekär. Denn was ausschließlich auf Interessen vernünftiger Zweck- und Mittelwahlen zurückgeführt wird, ist nicht dagegen gefeit, aus genau den Gründen obsolet zu werden, aus denen es gewählt wurde, wenn sich Interessen ändern. So rational die Anerkennung sozialer Bindung sein mag – für durchweg aus reiner Vernunft erzeugt wird man Letztere nicht halten wol-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len. Es ist denn auch die Krux des methodischen Individualismus liberaler Rechts- und Sozialtheorien, diejenigen sozialen Formen und Institutionen nicht herleiten und auszeichnen zu können, von denen die Individuen selbst *abhängig* sind. Solche Deckungslücken erklären den Reiz der Rede von Gemeinschaft, deren akademisches Renommee noch aufgewertet wird, wenn man, Anglizismen bemühend, von *community* oder zumindest von *Forschungs-* und *Diskurs*gemeinschaften spricht.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden Durkheims Soziologie befragt werden, weil sie eine religionstheoretisch gehaltvolle Vorstellung entwickelt, wie sozialer Zusammenhalt ursprünglich entsteht, welche Entwicklungen primäre Bindungen und vorgängige Einheiten auflösen, und auch die Frage reflektiert, welche Ersatzbildungen von Solidarität in der säkularisierten Moderne möglich sind. Durkheims Antworten auf diese Fragen gehören einer Anthropologie des darstellenden Handelns an, die soziale Integration auf mediale Einheitsrepräsentation zurückführt. Sie handelt, ähnlich wie Schleiermachers Ethik, vom religiösen Gefühl und dessen Kommunikation, identifiziert Bindungsenergien und leitet soziale Kohäsion aus Darstellungsphänomenen ab. Gerade in diesem Umstand besteht die Attraktivität seiner Religionssoziologie für Theoriearbeit zum Verhältnis von Religion und demokratischer Gesellschaft. Aber Durkheim schwankt zwischen Naturalismus und einer Theorie des Geistes, ohne beide vermitteln zu können.

1.

Das ethische Grundlegungsproblem, wie die *Erkenntnis* der Pflicht die Maximenwahl oder das durch sie vermittelte Handeln moralisch *motivieren* können soll, wenn theoretische und praktische Vernunft, heterogenen Logiken folgend, den Hiat zwischen Sein und Sollen, aber auch zwischen sinnlich-empirischen und moralisch-rationalen Triebfedern nicht überbrücken können, suchte Kant zunächst mit der Einführung eines Achtungsgefühls zu lösen. Dieses war gleichursprünglich auf das reine Moralgesetz bezogen wie als Gefühl sinnlich bestimmt. Der Preis für diese Schließung des Chorismos bestand in einer paradoxalen Einheit von Rationalität und Gefühl. Nicht weniger paradoxielastig erschien Durkheim die demokratietheoretische Variante der Achtung vor dem Gesetz. Suche man sie aus dem Umstand zu erklären, dass das Gesetz Ausdruck der Bürgerautonomie, also *selbst* auferlegte Pflicht ist, bleibe der verpflichtende Charakter des

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Selbstachtung mutierten Phänomens unerklärt. „Was ich durch meinen Willen geschaffen habe, das kann ich auch durch meinen Willen wieder auflösen. Da der Wille seinem Wesen nach schwankend ist, kann er unmöglich als Grundlage für irgend etwas Stabiles dienen."[1] Durkheims Vorlesungen zur staatsbürgerlichen Moral kritisieren das hölzerne Eisen einer unverbindlichen Verbindlichkeit und wiederholen diese Kritik in späteren Abschnitten zum Vertragsrecht. Auch ein Vertrag könne nur so lange binden, wie er mehr umfasse als die vertragschließenden Subjekte und deren Absichten. Die Überzeugung, dass geschlossene Verträge gehalten werden müssen, kann unter den Bedingungen eines methodischen Voluntarismus bzw. der Übereinkunft freier Willen nicht gefestigt werden, selbst aber auch kein Gegenstand eines Vertragsabschlusses sein. Sie zählt als Selbstverständlichkeit und konstitutive Unterstellung zu den Voraussetzungen, die bereits erfüllt sein müssen, damit vertragliche Regelungen getroffen werden können.

Das Faktum einer unzureichenden Begründung neutralisiert Durkheim durch eine genealogische Betrachtung. Ihr zufolge entwickelt sich der reine Konsensualvertrag erst allmählich durch Transformationen ursprünglich religiöser Vorstellungen, und zwar insbesondere der Ideen einer göttlichen Verpflichtung der Vertragschließenden bzw. einer Zeugenschaft des beim Vertragsschluss angerufenen Gottes. Die Verbindlichkeit des Vertrages verdanke sich zunächst der Furcht vor der Macht einer über dessen Einhaltung wachenden Gottheit, späteres Raffinement führe zu anderen Gefühlen, zu Vorstellungen von Treue und Glauben, wie sie allein der wahre Gott vermittle, um zu guter Letzt zu einem ausschließlich vom Konsens der menschlichen Subjekte untereinander getragenen Verständnis zu führen. Deutet man diese Genealogie als einen Säkularisierungsprozess, stößt man auf die für Habermas' Durkheimrezeption zentrale Frage, ob die Auf- bzw. Ablösung der religiösen Horizonte zu strukturellen Defiziten führt, die im Unklaren lassen, wie Solidarität zwischen ausschließlich rational operierenden Subjekten erzeugt und auf Dauer gesichert werden kann.[2]

Der säkularisationstheoretische Leitfaden steckt bei Durkheim freilich fest im Nadelöhr anderer Frageperspektiven. Seine religionstheoretischen Voraussetzungen betreffen das Verhältnis von Kollektivbewusstsein und reflektiertem Selbstbewusstsein einerseits und das von Gefühl und symbolischer Darstellung andererseits. So wurde an der berühmten Definition

1 Durkheim (1999), 152f.
2 Vgl. pars pro toto: Habermas (1981), 80.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seines Klassikers *Les formes élémentaires de la vie religieuse* von 1912 („*Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge* […] *beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören*“[3]) zu Recht die Korrelation von sozialer Ordnung und Religion und auch die Priorität des Ritus (Praktiken) vor den religiösen Vorstellungen (Überzeugungen) herausgestellt. Betont wird auch, dass die Unterscheidung von heilig und profan nicht regional-ontologisch oder substantialistisch gedacht, sondern eher modal gemeint war.[4] Doch wie genau hängt die Kennzeichnung der Religion als eines „System[s] von Überzeugungen und Praktiken“ mit dessen Qualifikation als *solidarisch* zusammen? Religion setzt Solidarität ja nicht als gegeben voraus, sondern soll diese stiften können. Gerade darin ist sie ein *Faktor* im Aufbau sozialer Realität, nicht nur ein (wissenssoziologisch beschreibbares) Faktum.[5] Solidarität wird aus einer Macht gespeist, von der die Einzelnen abhängig sind und sie sich vor allem als abhängig *erleben*, primär im religiösen Kult, sekundär dann bearbeitet in Symbolisierungen, unter denen der Gottesgedanke bzw. die Vorstellung göttlicher Macht von besonderer Bedeutung sind. Offen bleibt indes, welche Medien der Religion für die Leistung sozialer Integration aufkommen und ob sie in der Lage sind, Formen einer umfassenden Einheit herbeizuführen, ohne den Vorwurf einer Nähe zu Totalitätsfiguren[6] auf sich zu ziehen.

Das im religiösen Ritus vermittelte Gefühl der Zusammengehörigkeit gehört nämlich einem Kollektivbewusstsein an – ein Begriff, den Durkheim bereits in seiner Studie zur Arbeitsteilung in Anspruch nimmt: „L’ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d’une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre;

3 Durkheim (2007), 76.

4 *Wie* die religiöse Praxis einer durch Handlungsweisen konstituierten Religionsgemeinschaft diese Differenz gebraucht, *wie* sie also die Absonderung vollzieht, entscheidet darüber, welche Gegenstände in ihr als heilig gelten und welche Freiheiten die Sphäre des Profanen gewinnt.

5 Die Korrelation von sozialem Zusammenhalt und Religion ist Durkheims Alternative zu einer reduktionistischen Behandlung der Religion als Wunschdenken, Wahnvorstellung oder Priestertrug. Als Aufbauprinzip sozialer Organisation ist Religion eine reale Größe. Die Unterscheidung von Faktum und Faktor nimmt Terminologie aus dem Marburger Neukantianismus auf, vgl. nur Cohen (1966), 4.

6 Vgl. Adornos Einleitung in Durkheim (1976), 19.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on peut l'appeler la conscience collective ou commune."[7] Die wichtigsten Eigenschaften dieser *sentiments communs* sind ihre Intensität und ihre tiefe Verankerung „im Bewußtsein aller"[8]. Gemeint ist nicht, dass sie in jedem Einzelbewusstsein in identischer Form vorkommen, sondern nur, dass sie, wie graduiert und variiert auch immer, stets von dem Bewusstsein begleitet werden, dass die anderen auch so empfinden. Sie sind *à la moyenne des membres* anzutreffen, weil sie typischerweise gemeinsam sind. Durkheims ursprüngliche Phänomenbeschreibung erfolgte im Zusammenhang einer Rekonstruktion der Sanktionsformen des Rechts, näherhin der Straftheorie. Diese nimmt vor allem solche Gefühle in den Blick, die auf Verletzungen reagieren und zur Forderung der Repression von Gewalt und der Wiedergutmachung führen: Empörung, Zorn und Wut angesichts erlittener Handlungen sind charakteristische Phänomene. Durkheim unterstellt nicht, das soziale Leben archaischer Gesellschaften sei ausschließlich durch Kollektivgefühle bestimmt, und leugnet nicht die Existenz anderer weitverbreiteter Gefühle, wie etwa der Liebe zum eigenen Kind. Aber bei ihnen handele es sich um vergleichbare Gefühle *auch* anderer, nicht um primäre Gemeinsamkeit. Typisch für Kollektivgefühle ist das Moment gemeinsamer Erregung, einer psychischen Reaktion, wie sie etwa in Entrüstung ihre Entladung sucht, an der sie sich erschöpfen kann.[9] Durkheims Kollektivbewusstsein ist vom Typ einer Volksseele, die kocht, eine dynamische Größe, die Bewegungsenergien und Kräfte freisetzt[10] und darum auch nur über ihre Wirkungen[11] zu erschließen ist. Max Weber hebt die entsprechende Sozialisationsform als „Vergemeinschaftung" von „Vergesellschaftung" in dem Sinne ab, dass alles in ihr auf „*gefühlter* […] *Zusammengehörigkeit*" beruhe, nicht auf sekundärem Interessenabgleich sich über Zwecke oder Werte verständigender Individuen.[12] Wenn das Kollektivbewusstsein mit einem Ensemble von Glaubensvorstellungen (*croyances*) verbunden ist, durchaus im Ausstrahlungsbereich der traditionellen

7 „Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat; man könnte sie das gemeinsame oder Kollektivbewußtsein nennen" (frz. Original zit. n. Parsons (1968), 309. Deutsche Übersetzung in Durkheim (1988), 128).

8 Ebd., 126.

9 Vgl. ebd., 135.

10 Vgl. die Hinweise auf den Zusammenhang mit Ausführungen A. Schäffles zum Volksgeist bei Mühle (2022).

11 Vgl. Durkheim (1988), 114.

12 Weber (1985), 21f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konzeption einer für die politische Gemeinschaft konstitutiven πίστις (etwa als Vertrauen in die Verlässlichkeit der bestehenden Verhältnisse), so erhält auch dieses seinen charakteristischen Akzent nicht aus Inhalten, die geglaubt werden, sondern im Blick auf die Kraft, mit der Vorstellungen in Bewegung setzen. Dass Durkheim Vorstellungen von den Handlungen aus denkt, zu denen sie treiben, macht seine Nähe zum Pragmatismus aus, auch wenn sein Interesse an diesem sich (zu) rasch kritisch zuspitzt[13], und ist auch der Grund für seine Kennzeichnung der vom Kollektivbewusstsein gestifteten Solidarität als *mechanisch*. Denn Letztere sei durch Bewegungen bestimmt, die, nicht gegeneinander gerichtet, sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit verstärken, und zwar umso intensiver, je harmonischer sie geraten. Wie die Teile eines anorganischen Gegenstandes über keine Eigenbewegungen gegenüber dem Ganzen verfügen, zu dem sie gehören, so folge im kollektiven Bewusstsein der Einzelne den Bewegungen und Regungen der Gesellschaft nach Gesetzen der Mechanik, also nach dem Paradigma der Festkörperphysik.[14] *Organisch* nennt Durkheim dagegen diejenige Gesellschaftsform, die – durch Arbeitsteilung bestimmt – Individualisierung aufgrund der Spezialisierung von Handlungen erzwingt und jedem Teil des Ganzen einen unvertretbar eigenen Platz und selbständige Bewegungen gestattet.

2.

Im Begriff „Einheitsgefühl" hat das Gefühl der Einheit den Vorrang vor der Einheit des Gefühls. Es ist wesentlich Gefühl für ein Ganzes, das als Zusammenklang besteht. Dieses Gefühl muss nicht sämtliche Bereiche des Lebens umfassen und, wie gesagt, auch nicht deckungsgleich bei allen dasselbe sein. Entscheidend ist vielmehr der um sich greifende Effekt eines Affekts, der Bindung und Zusammengehörigkeit erzeugt und ausagiert. Aufgrund dieser Gefühlsbestimmtheit charakterisiert Durkheim das Handlungen antreibende Kollektivbewusstsein durch Unmittelbarkeit und Dunkelheit. Es erschließt Einheit, ohne sich selbst durchsichtig zu sein oder die mobilisierten Kräfte auf ein Gesetz oder ein Prinzip brin-

13 Durkheims Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus fällt polemischer aus, als es seine Voraussetzungen nahelegen. In dieser Richtung argumentiert auch Joas (1993), 261f.

14 Vgl. zur Charakterisierung mechanischer Solidarität: Durkheim (1988), 152 mit 182.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen zu können. Das Kollektivbewusstsein ist nicht in sich reflektiert und kann daher seine eigene Funktion nicht erkennen. Es ist folglich von der Typik eines bewussten Lebens ohne Selbstbewusstsein. Die Pointe dieser Beschreibung zeigt sich an Durkheims Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die sich terminologisch an die von Hegel ausgehende Theorieentwicklung des 19. Jahrhunderts anschließt, aber sie auf eigene Weise verwendet. Das in der Arbeitsteilungsstudie eingeführte und noch in den *Elementaren Formen* bewährte Konzept des Kollektivbewusstseins kehrt nämlich auch in Durkheims Analyse der aktuellen politischen Ordnung Frankreichs wieder und zwar in Gestalt der Annahme, in der Gesellschaft zirkulierten diffuse Gefühle, Stimmungen und Wünsche, während der Staat im engeren Sinne (seine politischen Organe, insbesondere Regierung und Parlament) Verstand und Willen, Denken und Entscheiden repräsentiere.[15] Zwar könne das Gefühlsleben Gedanken beeinflussen, aber das Monopol der Entscheidung liege dort, wo das Denken seinen genuinen Ort hat. Entsprechend unterscheide sich das dunkle, vorreflexive, unmittelbare und gefühlsbestimmte Kollektivbewusstsein von der Klarheit, Reflexivität und Konzentriertheit einer ihrer selbst bewussten Herrschaft, die zu artikulieren und zu begründen weiß. Fallen im archaischen Fall Kollektivbewusstsein und Bewusstsein des Einzelnen stets zusammen, ist die moderne Lage durch Entkopplung bestimmt. So distanziert sich das aufgeklärte Selbstbewusstsein des politischen Staates von den umtriebigen Regungen der Gesellschaft, die der Diffusität ihrer Affektlagen nicht entkommt. Insofern bestehe „zwischen dem in der Gesellschaft zerstreuten psychischen Leben und dem vor allem in den Staatsorganen konzentrierten Leben derselbe Gegensatz wie zwischen dem diffusen psychischen Leben des Individuums und seinem klaren Bewußtsein. Jeder von uns hat zu jeder Zeit eine Vielzahl von Gedanken, Wünschen und Gewohnheiten […]. Sie bleiben im Unterbewußten. Dennoch beeinflussen sie unser Verhalten, ja es gibt Menschen, die keine anderen Triebkräfte besitzen. Doch beim reflektierten Teil tritt etwas hinzu", liest man, und weiter: „Im Zentrum unseres Bewußtseins befindet sich ein innerer Kreis", der sich nicht „von dunklen Strömungen umtreiben" lässt, sondern „in Kenntnis der Gründe [zu] handeln" verstehe: „Dieses zentrale und relativ klare Bewußtsein ist für die anonymen und wirren Vorstellungen, die den Unterbau unseres Geistes bilden, dasselbe wie das durch den Staat verkörperte Bewußtsein für das in der Gesellschaft

15 Vgl. Durkheim (1999), 115.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zerstreute Kollektivbewußtsein."[16] Das Zentrum ist hell und klar, an den Rändern des Bewusstseins, sozusagen im Unterholz, lagern sich die verworrenen Zonen an. Man darf daher auch für Durkheims kollektives Gefühl sagen: Wo Es war, muss Ich werden und müssen Reflexion und Argumentation die Vorherrschaft gewinnen. Deshalb geht der Aufbau einer Individualitätskultur, geprägt von Rationalisierung und Erfolgsorientierung, mit der „Abschwächung jener kollektiven Gefühle" einher, die „der Gruppe, der Familie oder dem Staat […] gelten […]. Diese beiden Entwicklungen verlaufen nicht nur parallel, sie hängen auch engstens miteinander zusammen".[17] Nebenbei bekräftigen diese Zitate, dass das Kollektivbewusstsein unbeschadet der Tendenz seiner zunehmenden Schwächung keine bloß archaische Größe ist, sondern auch in gegenwärtigen Formen begegnet.

Diese unterliegen freilich Modifikationen, weil schon die Ausbildung des Gegensatzes zwischen Regierenden und Regierten den Haushalt des Kollektivbewusstseins verändert: Der politische Staat „besteht aus einer speziellen Gruppe von Funktionsträgern *sui generis*, in deren Schoß Vorstellungen und Willensakte entwickelt werden, die für die Gemeinschaft bindende Kraft haben, obwohl sie nicht das Werk der Gemeinschaft sind".[18] Die Bindungskräfte des Kollektivbewusstseins werden also durch die Klarheit des Selbstbewusstseins transformiert. Manifestierte sich das Bewusstsein der Verbundenheit in archaischen Gesellschaften primär am Ort des religiösen Kultus, so konzentriert der politische Staat die Verbindlichkeit stiftende Macht in klar definierten Instanzen und die allgemeine Abhängigkeit in Bestimmtheit und Freiheit schaffenden Verfahren (Recht). Das Verhältnis von Staat im Allgemeinen und politischem Staat ist ein anderes als die als Amalgam beschriebene Einheit von Kollektiv- und Einzelbewusstsein. Es ist wesentlich durch Differenz bestimmt. Die Entstehung politischer Ordnungen führt zu kategorial neuen Verhältnissen und setzt zuvor ungekannte Transformationskräfte frei, auch wenn mit ihrer Einbettung in ein Kollektivbewusstsein weiterhin zu rechnen ist. Die Ausdifferenzierung von Gefühl und Reflexion, Bewusstsein und Selbstbewusstsein geht natürlich an den Phänomenen der Religion nicht spurlos vorüber. Vielmehr verfeinern sich ihre elementaren Bindungsenergien zugunsten der Attraktivität von Idealen, die beispielsweise eine durch die Spannung zwischen (Verfassungs-)Patriotismus und demokratischem Weltbürgertum geprägte Kultur

16 Alle Zitate in diesem Abschnitt: ebd., 117.
17 Ebd., 163.
18 Ebd., 74.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heraufführt.[19] Konstitutiv für Durkheims Theorieanlage scheint mir aber nicht diese wertphilosophisch ausmünzbare Idealbildung zu sein, sondern die reflexive Distanzierung und Unterscheidung, die das, was Einheit heißt und was Einheit repräsentiert, von Grund auf verändert.

3.

Dass die verschiedenen Gesellschaftsformen unterschiedliche Medien ihrer Einheitsrepräsentation kennen, gewinnt an Relevanz, wenn schon religionstheoretisch das Verhältnis des Bewusstseins zu seinen Darstellungsformen als zentral erkannt ist. Letzteres wurde für das kultisch-rituelle Handeln oben notiert, bildet aber auch die Voraussetzung für die Denkfigur der Versprachlichung des Sakralen. Denn diese impliziert eine Ablösung von Ausdruck, Bild und Symbol durch Artikulation in Wort und Satz, ohne die Habermas den Übergang vom Ritus der Stammesgesellschaften zur genuin sprachlichen Kommunikation nicht als entscheidende Schwelle der Religionsevolution bestimmen könnte. Diese einschlägige Argumentationsfigur kann nur im Horizont einer allgemeinen Theorie logischer und ästhetischer Formen durchschlagend diskutiert werden. Im gegenwärtigen Zusammenhang müssen einige vorbereitende Bemerkungen zu Metaphorik, Bildbegriff und zum darstellenden Handeln genügen.

a) Spricht man metaphorisch von einem *sozialen Band*, so entwickelt sich dieses, indem sich das archaische Kollektivbewusstsein in Ausdrucksformen, Bildern und Riten verobjektiviert. In dieser Formulierung klingt hegelsche Terminologie an, was mit der Bemerkung verstärkt werden kann, dass die soziale Wirklichkeit innere Bindungskraft im Medium ihrer Äußerung erzeugt. Gerade im *äußeren* kultischen Handeln wird Verbundenheit der Partizipanten für sie selbst anschaulich und erlebbar und so ihr Einheitsgefühl ausgeprägt. Es ist diese Korrelation von Darstellung und Gemeinschaftskonstitution, die den von Durkheim m. W. nicht verwendeten, aber von Habermas bereits herangezogenen Begriff der Medialität einschlägig sein lässt. Man könnte auch von Verkörperung sprechen. Denn die durch Rhythmen koordinierten leiblichen Bewegungen kopräsenter Subjekte in Gesang und Tanz sind nach Durkheim für das im Ritus vermittelte Einheitsgefühl konstitutiv, wie übrigens die Verschränkung aus leiblicher Präsenz und Gefühl auch in der Gegenwart noch immer einschlägig ist:

19 An dieser Idealbildungsfigur orientiert sich die Durkheiminterpretation von Joas (2017), 111–164 u. 431–434.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Das ist der Grund, warum alle politischen, ökonomischen oder konfessionellen Parteien periodisch Versammlungen einberufen, auf denen ihre Anhänger ihren gemeinsamen Glauben beleben [!] können, indem sie ihn gemeinsam bezeugen. Um diese Gefühle zu stärken, die, allein gelassen, verkümmern würden, genügt, diejenigen, die sie empfinden, einander näher und in enge Beziehung zu bringen.[20]

Gefühlsbildung setzt leibliche Nähe voraus und erfolgt über Darstellungen des Kollektivbewusstseins, die diesem äußere Wirklichkeit verschaffen und zugleich auf es zurückwirken. Das zeigt sich exemplarisch an dem, was Durkheim meint, als Totem*bild* identifizieren zu können.[21] Denn der Zusammenhalt des Klans vermittele sich über Bilder, die „nicht nur auf Mauern, Bootswänden, Waffen dargestellt" sind, sondern „auf dem Körper der Menschen selbst"[22] ihren Ort finden. Das Totem „ist auf ihr Fleisch geprägt, es ist ein Teil ihrer selbst, und diese Art der Darstellung ist bei weitem die wichtigste".[23] Das engrammatische Bild *repräsentiert* den sozialen Zusammenhalt und *realisiert* diesen zugleich, inkorporiert die Bildträger zur Einheit eines Klans. Denn wer das heilige Zeichen trägt, wird dadurch, dass er es trägt, zu dessen Mitglied. Bemalungen bzw. Tätowierungen gelten nicht einem Körper, der als Träger des Bildes diesem äußerlich bliebe, sondern machen den Leib zum Bild, das Bild zum Leib, zu einem elementaren Fall der Visibilisierung von Bedeutung, handle es sich doch um eine „Art der Darstellung, die auch die am wenigsten fortgeschrittenen Gesellschaften verwenden können"[24]. Verkörperung (*embodiment*) von Bedeutung (*significance*) ist für Durkheims Beschreibung des Ritus zentral, der in, mit und unter den Zeichen (*sit venia termino theologico*!) diejenige Einheit wirklich werden lässt, die sie manifestieren.

---

20 Durkheim (2007), 312.

21 Vgl. ebd., 481–489 u. 505–521. Wenn Durkheims Vorstellung einer Totemreligion von der Forschung inzwischen als unhistorisch zurückgewiesen wird, so ändert das wenig daran, dass sie jedenfalls ein Indiz der erkannten Bedeutung von Zeichen, Symbolen und rituellen Gesten ist, mag der Autor für sie auch keine überzeugende Theorie bereithalten. Zur Kritik der Konzeption einer Totemreligion vgl. Joas (2017), 114 u. 127f. und zur Unterbestimmung der semiotisch-pictoralen Verfasstheit des (Kollektiv-)Bewusstseins ebd., 133–135 sowie Gans (2008), 157. Aus anderen Gründen meint auch Parsons (1968), 361, der Begriff der symbolischen Repräsentation sei der blinde Fleck von Durkheims Rekonstruktion.

22 Durkheim (2007), 172.

23 Durkheim (2007), ebd; vgl. auch 280f.

24 Ebd., 173.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kulturelle Fortschritte in der von Durkheim konzipierten Evolution der Religion sind durch Variationen der medialen Formen bestimmt, also durch die Transformation darstellenden Handelns, das Wirkungen zeitigt, ohne wirksames Handeln zu sein.[25] Gemeinschaft zu bilden, Schutz für deren Glieder zu gewähren und Tabus zu etablieren, sind Effekte der Zeichen und Bilder, die mit der Intensität des Einheitsgefühls korrelieren. Sie werden so zu Vehikeln sozialer Wirklichkeit, obwohl sie kein Instrument der Realitätsmanipulation sind. Darin unterscheiden sich die religiösen Riten von magischen Handlungen wie im Übrigen auch durch ihren endemisch sozialen Sinn – hat doch der Magier, nach Durkheims erhellendem Urteil, nur Kundschaft, keine Gemeinde. Auch streift rituelles Handeln Bindungen ans Materielle (Stoffliche) leichter ab als ikonische Darstellungen und verfügt über eine größere Plastizität. Der Fortschritt zu elaborierteren Formen zeigt sich daher paradigmatisch an der Transformation des pictoralen Totems zugunsten ritueller *Performance*. Bleibt das Totem an Farben und Formen auf Gegenstand oder Haut gebunden, so manifestiert sich im Ritus eine Darstellung, die sich im Handeln, im Vollzug realisiert. An die Stelle der Ähnlichkeit zwischen Bild und Sache sowie der Suggestion, ihrer im Zeichen habhaft werden zu können, tritt eine Mimesis höherer Ordnung. Der Ritus stelle etwas dar, indem er gleichsam inkarnatorisch Geschehnisse „wiederholt" – beispielsweise „die Szenen, in denen die Pflanze täglich gebraucht wird"[26] –, und rücke damit noch das alltägliche Leben in den Horizont heiliger Handlungen. Ohnehin habe darstellendes Handeln im Nacheinander der Zeit eine größere Affinität zum temporalen Verlauf der Naturvorgänge als das Bild: Der Wechsel und Übergang von der Dürre zur Regenzeit könne mit den Mitteln tänzerischer Darstellung emotional bearbeitet werden – ohne die Suggestion der Regenmacherei.[27]

Durkheims Darstellungsbegriff ist also einerseits am Bild, andererseits an rituellen Handlungen orientiert und gehört einer Religionssoziologie an, die – wie Habermas zu Recht formuliert – in „Gestalt einer Theorie

25 Um es in Erinnerung an Schleiermachers Unterscheidung zwischen darstellendem und wirksamem Handeln zu formulieren.

26 Durkheim (2007), 526.

27 Besonderes Interesse verdienen Handlungen „mit dem einzigen Ziel", die Vergangenheit „darzustellen, sie tiefer in die Erinnerung einzugraben, ohne daß man vom Ritus irgendeine bestimmte Wirkung auf die Natur erwartet". Selbst wenn eine solche Wirkung einträte, sei diese „zweitrangig und ohne Beziehung zu der liturgischen Bedeutung, die man ihr beimißt" (ebd., 552).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der symbolischen Formen“[28] operiert. Ihr zufolge konstituiert es kollektive Vorstellungen, dass sie sich „in materiellen Gegenständen, in Dingen, beliebigen Wesen, Figuren, Bewegungen, Klängen, Worten usw. verkörpern, die sie äußerlich darstellen und symbolisieren“[29]. Habermas deutet diesen Darstellungsprozess als einen proto-kommunikativen Fall einer Intersubjektivität, die über „die Schwelle einer kollektiven Gefühlsansteckung“[30] schon hinausgekommen sei, aber noch nicht im Medium konsensorientierter Verständigung operiere. Er spricht von Paläosymbolischem, das bereits über instinkthaftes Verhalten der Tiere hinausführt, aber die Versprachlichung des Sakralen[31] noch vor sich habe. Die Metapher der Ansteckung wäre dort einschlägig, wo der Gefühlsintensivierungsschub ausschließlich leiblicher Nähe zu verdanken ist, etwa dem Mitvollzug von Bewegungen eines Vortänzers samt paralleler Ausbildung von Gemütszuständen. In diesem, m. E. unterbestimmten, Sinn muss man wohl Bergesens Zusammenfassung verstehen: „Der Kern des rituellen Prozesses besteht darin, die individuellen Teilgefühle zu sammeln und daraus ein kollektives Gefühl zu machen, denn nur im gesammelten und konzentrierten Zustand kann sich die spezifisch kollektive Natur dieser Gefühle manifestieren.“[32] Unterbestimmt ist diese Auskunft, weil die Rede von den „Mechanismen des Sammelns und des Konzentrierens“[33] die produktive Leistung der Darstellungsformen verkennt oder zumindest herunterspielt. Sie muss nicht dem Interpreten angerechnet werden, sondern betrifft Durkheims Theorieanlage als ganze: Soziale Konstitution soll im Horizont des Positivismus rekonstruiert werden, aber zugleich als eine Sache des Geistes bzw. als eine *soziale* Tatsache voller Bedeutsamkeit.

Das wird durch Durkheims physikalistische Metaphern freilich immer wieder verunklart. Wenn der Autor das durch alltägliche Routinen der Nahrungssuche, der Jagd und des Fischfangs und folglich durch Erfolgsorientierung und Vereinzelung bestimmte Leben der australischen Ureinwohner von der Gemeinsamkeit ihres Handelns im Ritus abhebt, notiert er, die leicht erregbaren und an „Selbstbeherrschung“ noch nicht gewöhnten „Wilden“ bedürften, sobald sie im heiligen Bezirk zusammentreffen, einer Disziplinierung ihres Erregungspotenzials: „Sind die Individuen einmal

28 Habermas (1981), 83.
29 Durkheim (1914), zit. n. Habermas (1981), 83.
30 Ebd.
31 Zur Sache vgl. Schmidt (2017).
32 Bergesen (1998), 49.
33 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt."[34] Die soziale Sphäre wird gleichsam als eine Atmosphäre betrachtet, in der Affekte entstehen und sich entladen, aber durch den Ritus eingehegt werden. Das elektrischer Energie vergleichbare *Spannungsfeld* der Gefühle habe Entzündungspotenzial, die sich wechselseitig verstärkenden Bewegungen erzeugten exponentiellen Zuwachs: „Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewußtsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr, wie eine Lawine anwächst, je weiter sie läuft."[35] Das sind allesamt technisch-naturalistische Metaphern, mit denen der Betrachter des frühen 20. Jahrhunderts das rituelle Handeln der Aborigines zu beschreiben sucht. Sie vermitteln keinen internen Zusammenhang zwischen Gefühl, ritueller Darstellung *und* sozialem Sinn. In der Folge besteht die analysierte Dynamik in einer Verdichtung der Gefühle und darin, dass die nach außen drängenden Leidenschaften sich in „heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art [umsetzen], was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken".[36] Auch in diesem Zitat bleibt „Verstärkung" eine technische Metapher. Natürlich kann auch meine Rede von einer Transformation der Gefühlslagen durch Darstellungsformen in einem technoiden Sinne verstanden werden. Um das auszuschließen, kommt es darauf an, die Transformationsdynamik als ein Kräftespiel im Symbolsystem, d. h. als *Bedeutungs*wandel wahrzunehmen und zu beschreiben. Transformation ist dann nichts bloß Äußeres, sondern wird an einer Einheit von Innerem und Äußerem einschlägig. Dem kommt Durkheim näher, wenn er die Koordination der Bewegungen, ihre Rhythmisierung im kultischen Tanz als Basis eines intersubjektiv gebündelten, Einheit stiftenden Ausdrucks interpretiert und diesen „regelhaftere Form[en]" ausbilden lässt, die, durch (Musik-)Instrumente und deren Klangspektren geprägt, die Gefühlserregung „verdeutlichen" und „indem sie sie verdeutlichen, […] sie gleichzeitig" „verstärken".[37] Diese Beschreibung führt über die physikalistische Metaphorik hinaus und nähert sich einem Artikulationstheorem an, nach dem Darstellung, anders als bloßes

34 Durkheim (2007), 320.
35 Ebd.
36 Ebd., 320f.
37 Ebd., 321.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausdruckgeschehen, eine Bedeutungstransformation des Dargestellten einschließt. Waren zunächst äußere Verstärkereffekte im Blick, Aufbau und Entladung von (Gemüts-)Spannungen,[38] so kommen hier die kulturelle Arbeit am Gefühl und die Prägekraft des darstellenden Handelns zum Vorschein. Ähnlich ambivalent bleibt die von Nietzsches Beschreibungen des dionysischen Kultus eingefärbte Identifikation der Auswirkungen solcher Rhythmisierungserfahrungen, die die Feier der Wilden in eine orgiastisch aufgeladene wilde Feier überführt: „Die Geschlechter begatten sich entgegen der Regeln, die sonst den Sexualverkehr regeln. Die Männer wechseln ihre Frauen. Selbst Inzestverbindungen" kämen im nächtlichen Widerschein der Lagerfeuer vor, und diese tumultuarischen Ereignisse prägten sich dem Kollektivbewusstsein als Schattenspiele ein: „Man kann sich […] leicht vorstellen, welche Wirkung solche Szenen auf die Stimmung jener ausüben, die daran teilnehmen."[39] Der Einladung zur Imagination möchte man den postkolonial aufgeklärten Vorschlag entgegenhalten, die Beschreibung archaischer Gemeinschaft auf die Verdichtung der Ausdrucksformen, der Bilder, Gesänge und Tänze zu dramatischen Szenen zu fokussieren. Die einheitsstiftende Kraft des Totem*bildes* wird durch Ritualisierung zu für die Beteiligten unvergesslichen Szenen erweitert, zur *Performance*, die das Kollektivbewusstsein prägt. Das Gefälle von der Pictoralisierung der Gegenstände und Leiber in Zeichen, Bildern und Worten[40] zu Gesten, Tänzen und dramatischen Szenen verdeutlicht die Bandbreite und kulturelle Signifikanz darstellenden Handelns, die in der moralischen Abwehr Durkheims nicht in den Blick kommt. Ohne einen angemessenen Begriff der Darstellung lässt sich aber nicht bekräftigen, dass „Kultpraktiken etwas anderes sind als bedeutungslose Bewegungen und unwirksame Gesten"[41]. Bleibt das darstellende Handeln unzureichend gedacht, kann die Explikation der beanspruchten Bedeutung ausschließlich in der Identifikation ihrer Funktion bestehen. Das führt in einen reduktionistischen Positivismus, der den Anspruch einer Rekonstruktion der Realität des Sozialen nicht erfüllt. In der Folge muss dann auch diejenige Transzendierungserfahrung, der Durkheim als Selbstüberschreitung und Effervescenz einen konstitutiven Status in seiner Religionssoziologie gibt, zur bloßen „Überreizung" erklärt

38 Zu dieser Metaphorik vgl. auch ebd., 614.
39 Ebd., 322.
40 Vgl. ebd., 526: „[D]ie Gläubigen, selbst in Religionen, die von der, die wir studieren, sehr verschieden sind", kommen nicht umhin, sich „bildlich auszudrücken".
41 Ebd., 334.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden, zu einer „Art Delirium".[42] Es ist für Durkheims Rekonstruktion wesentlich, dieses Delirium „wohl begründet"[43] zu nennen, da es reale Effekte auslöst. Aber diese Begründung schreibt der Transzendenzerfahrung keine Eigenbedeutung zu. Rechnet man dagegen mit szenischer Prägnanz der sozialen Wirklichkeit, die sich in dem bildet, was sie durch Darstellung erlebbar macht, kann man der Einsicht Durkheims – „[d]er Kult ist nicht einfach ein System von Zeichen, durch die sich der Glaube äußert, sondern die Summe der Mittel, mit denen er sich erschafft und periodisch wiedererschafft"[44] – konsequenter entsprechen, als der Autor es zulässt.

Darstellendes Handeln ist vom unmittelbaren Ausdruck durch seine Nachbarschaft zur ästhetischen Form unterschieden. Vorstellungen, Symbole und Szenen kristallisieren sich nicht nur im jeweiligen *Vollzug* heraus, sondern materialisieren sich wiederum in Bildern, Gewändern und heiligen Gegenständen, die über den aktuellen Vollzug hinaus erhalten bleiben und auf das Bewusstsein zurückwirken. Durkheim rekurriert so auf Erinnerung als religionsproduktive Vermittlungskraft:

> Wie soll dieses Bild [sc. das Totem], das überall und in allen möglichen Formen wiederholt wird, seinen Geist [sc. den des Einzelnen] nicht besonders beeindrucken? Weil es im Zentrum der Szene steht, wird es zum Vertreter. Auf das Bild werden die Gefühle fixiert, denn es ist das einzige konkrete Objekt, an das sie sich knüpfen könnten. Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, selbst wenn die Versammlung aufgelöst ist; denn es überlebt sie, eingraviert in Kultinstrumenten […]. Durch das Bild werden die erlebten Gefühle ständig wachgehalten und belebt. Es ist, als ob das Bild sie direkt einflößen würde.[45]

So sehr die Metaphorik Durkheims die Leistung des Ritus auf psychische Energien, auf körperliches Aneinanderrücken, auf Bewegung und Kanalisierung von Gefühlen zuschneidet, so wenig kann in Abrede gestellt werden, dass die Einführung des Erinnerungsbegriffs seine Beschreibung bereichert und über bloßes Verdichtungsgeschehen und Erregungsübertragung hinausführt. Sind die symbolischen Formen Medien der Erinnerung, vollzieht sich in ihnen eine Mitteilung eigener Art. Diese erfolgt nicht entlang der Ordnung propositionaler Aussagen im Modus expliziter Geltungsansprüche, ist doch das Grundgefühl eines der Einstimmung und Konkor-

42 Ebd., 335.
43 Ebd.
44 Ebd., 611.
45 Ebd., 327.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

danz im darstellenden Handeln, das nicht durch von Einsicht geleiteter Zustimmung zustande kommt, sondern handelnd erlebt wird. Aber die rituell-ästhetische Kommunikation des Gefühls wird unterschätzt, wenn man unter dem Titel des *Vorsprachlichen* ihren Mitteilungscharakter als defizitär bestimmt.

Meldet sich in Durkheims Vorstellung von einer Totemreligion die Einsicht in die Verkörperung des Kollektivbewusstseins in Darstellungsformen und ist die Auskunft wesentlich, dass der Totemkult „inmitten von Gesängen, Tänzen und dramatischen Darstellungen gefeiert“[46] wird, so kommen damit der Performance-Charakter der Religion und die Einbettung der sozialen Bindung in ästhetisch-mediale Formen in den Blick. Dank deren Eigendynamik führt die Intensivierung des Gemeinschaftsbewusstseins[47] über ein diffuses Gefühl der Zusammengehörigkeit in dem Maße hinaus, in dem das darstellende Handeln seine Formen in Abhängigkeit von den jeweils aktuellen Medien und Künsten entwickelt. Darum öffnen die rituellen Gesänge, die von den Taten der Ahnen oder der Götter erzählen, wie die Loblieder, die an das Handeln eines personalen Gottes erinnern, sich dem darstellenden Spiel und der dramatischen Inszenierung.[48] In ihm „erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat“[49], und bindet sie die gemeinsame Vergangenheit, wie imaginativ auch immer sie ausgemalt sein mag, in die Gegenwart ein. Dass die dramatische Darstellung in besonderer Weise zu solcher Vergegenwärtigung in der Lage ist, setzt Durkheim selbstverständlich voraus.[50] Und dies zu Recht: *Performance* ist ein Medium der Performanzsteigerung und der Präsenzverdichtung, das Einheit anzeigt, zugleich sichtbar macht und realisiert. Sie lässt wirklich werden, was ohne Darstellung nicht zu haben ist. Insofern gilt nach Durkheim auch für gegenwärtige Gestalten des religiösen Bewusstseins: „Man wird in seinem Glauben sicherer, wenn man *sieht*, wie weit er zurückreicht und welche großen Dinge er veranlaßt hat.“[51]

46 Ebd., 332.

47 „Die Gesellschaft kann ihren Einfluß nicht fühlbar machen, außer sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln. Durch die gemeinsame Tat wird sie sich ihrer bewußt und realisiert sie sich: sie ist vor allem aktive Kooperation. Selbst die kollektiven Ideen und Gefühle sind nur durch äußere Bewegungen möglich, die sie symbolisieren“ (ebd., 612f.).

48 Vgl. ebd., 545–551.

49 Ebd., 551.

50 Ebd., 545.

51 Ebd., 551. Hervorhebung M. M.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Dass *communicare*, elementar verstanden, „gemeinsam machen" bedeutet, zeigt das Grundproblem an, an dem meine Durkheiminterpretation orientiert ist. Geht man mit dem Autor von einem rituell-religiös fundierten Kollektivbewusstsein aus, dann liegt es in dessen Begriff, Elemente der Kommunikation zu enthalten, sonst könnte es kein gemeinsames sein. Gemeinsam ist nur, was als gemeinsam dargestellt wird. Diesen Charakter geteilten Einheitsbewusstseins hebt Durkheim immer wieder hervor, wenn er von Widerhall, Austausch, Gleichklang oder Übertragung spricht. Das religiös verfasste Kollektivbewusstsein ist ein Bewusstsein der Partizipation (nur deshalb erfüllt es die Funktion sozialer Vermittlung und Solidaritätsstiftung). Mag man Durkheims Bewusstseinstheorie auch *mentalistisch*[52] nennen, *solipsistisch* ist sie jedenfalls nicht. „Wir wissen […], welchen Grad an Energie eine Überzeugung oder ein Gefühl alleine dadurch annehmen kann, daß sie von einer Gemeinschaft von Menschen *geteilt* wird", betont Durkheim und erläutert den Sachverhalt einerseits physikalistisch („[s]o wie gegensätzliche Bewußtseinszustände einander schwächen, so verstärken sich gleichläufige Bewußtseinszustände"), andererseits aber mit dem präzisierenden Zusatz: „*indem sie sich austauschen*".[53] Die eine Akzentuierung zielt auf die Addition von Kräften und färbt die Metapher des Austauschs in Richtung einer Kommunikation von Röhren ein. Dagegen zeigt sich der soziale Sinn in demjenigen Austausch, der Teilung und Mitteilung ist. Die Differenz ist systematisch prägnant, impliziert aber nicht, dass Mitteilung als sprachlicher Austausch von Informationen gefasst sein müsste. Vielmehr sind – mit Schleiermacher – die ästhetischen Formen als Kommunikationsmedien des Gefühls[54] oder – mit Charles Taylor[55] – als Mittel expressiver Selbstdarstellung von Personen aufzufassen. Welche Interpretation man auch wählt, unbestritten dürfte die Beobachtung Durkheims bleiben, dass Emotionen in Massenversammlungen eine Lebhaftigkeit und Gewalt erreichen, zu der das auf sich allein gestellte Individuum sich nicht aufschwingt. Ob das Massenphänomen Irrationalität befördert, entscheidet sich an der Machart der Darstellungsformen.

Gezeigt wurde auch, dass Durkheim die Demokratie als diejenige Staatsform bestimmt, deren Eigenart in der öffentlichen Kommunikation liegt. Zwischen politischem Staat und Staat im Allgemeinen (Gesellschaft) be-

52 Vgl. Habermas (1981), 91.
53 Alle Zitate aus Durkheim (1988), 149. Hervorhebungen M. M.
54 Vgl. Moxter (2008).
55 Vgl. Taylor (1989), 374–390.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehe die größtmögliche, reibungsfreieste und leichteste Zirkulation von Gedanken, Gefühlen und Entscheidungen. Und dies deshalb, weil mit ihr der politische Staat „aufgehört hat, das geheimnisvolle Wesen zu sein […], vor dem der einfache Mann nicht einmal die Augen zu heben wagte und das er sich […] in Gestalt eines religiösen Symbols vorstellte“[56]. Durkheim zufolge kann diese Kommunikation allerdings auf Dauer nur produktiv sein, wenn sie über „zwischengeschaltete Instanzen“[57], also Repräsentanten verfügt (er denkt an Berufsgruppen, gleichsam als Ersatzbildung der Zünfte, der seine soziologische Analyse besondere Aufmerksamkeit widmete), welche die Zirkulation zwar mit Hindernissen und Gefällen versehen, aber gerade dadurch optimieren. Demokratie bedeutet Transformation von Macht durch Kommunikation, was Versprachlichung, Reflexion und kritische Diskussion einschließt. In ihr erlangt „die Gesellschaft das reinste Bewußtsein ihrer selbst“[58]; maximale Ausweitung der Kommunikation sei ihr Lebenselement[59], sodass sie den Gegenpol zu dem bildet, was das Kollektivbewusstsein ausmacht: Alles Dunkle, Unbewusste oder Unverstandene schwindet in ihr und damit auch die Separation zwischen Heiligem und Profanem.

Was Habermas Versprachlichung des (sakral gebundenen) Kollektivbewusstseins nennt, hat also bei Durkheim in der Demokratie seinen ausgezeichneten und finalen Ort. Ob eine entsprechende Finalität auch der Religion nachgesagt und abverlangt werden kann, hängt davon ab, wie ernst man die Auskunft nimmt, dass sich

> kollektive Vorstellungen nur bilden, wenn sie sich in materiellen Gegenständen, in Dingen, […] Figuren, […] Klängen, Worten usw. verkörpern, die sie äußerlich darstellen und symbolisieren; denn nur wenn sie Gefühle ausdrücken, sie durch ein Zeichen übersetzen und äußerlich symbolisieren, können die individuellen Bewußtseine das Gefühl haben, daß sie kommunizieren und im Einklang stehen.[60]

Auch ein prototypisches, sozusagen reines Kollektivbewusstsein wäre Durkheim zufolge notwendigerweise kommunikativ verfasst, aber es müsste deshalb nicht sprachlich sein. Selbst wenn es Worte als Darstellungsformen gebraucht, was Durkheim keineswegs ausschließt, konstituiert sich

56 Durkheim (1999), 118f.
57 Ebd., 136f.
58 Ebd., 128.
59 Vgl. ebd., 122.
60 Zit. n. Habermas (1981), 83.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine typische Gemeinsamkeit nicht über das Herbeiführen eines Konsenses aufgrund sprachlicher Verständigung, sondern noch im Sprechen nicht durch dieses, sondern durch ein Gefühl des Im-Einklang-Stehens. Die musikalische Harmoniemetaphorik legt sich kaum zufällig nahe. Mitteilung des Gefühls muss ästhetisch, aber nicht sprachlich sein, um Austausch und Gemeinsamkeit zustande zu bringen. Anders dagegen dasjenige Bewusstsein, das die Eigenart des demokratischen Staates repräsentiert: Es bringt Einheit nur über sprachliche Kommunikation zustande – nicht von selbst; angesichts vielfältiger Konflikte muss Konsens vielmehr methodisch erzeugt werden.

Vor diesem Hintergrund darf die abschließende These kritisch zugespitzt werden: Wenn Habermas das Kollektivbewusstsein als einen „Konsens" definiert, „über den sich die Identität der Gruppe herstellt und erhält"[61], expliziert er dessen Eigenart *ab ovo* in Begriffen einer sprachlichen Verständigung, die Versprachlichung des Sakralen zum Ziel religiöser Evolution macht. Aus evangelischer Perspektive ist die Versuchung groß, diese Entwicklung einer Theologie des Wortes gutzuschreiben. Nur werden Religion und der in ihr wirksame Sinn fürs individuelle Allgemeine verkannt, wenn man das religiöse Bewusstsein um seine eigentümlichen Kommunikations- und Darstellungsformen bringt: die Sprachen der Kunst.

Literatur

Bergesen, Albert: Die rituelle Ordnung, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 49–76.

Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Hrsg. v. Bruno Strauss, Wiesbaden 1966.

Durkheim, Émile: Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales, in: Scientia XV (1914), S. 206–221.

Durkheim, Émile: Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1976.

Durkheim, Émile: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988.

Durkheim, Émile: Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral. Hrsg. v. Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1999.

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen religiösen Lebens. Übers. v. Ludwig Schmidts, Berlin 2007.

61 Ebd., 85; vgl. ebd., 95.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gans, Eric: The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to the Present Day, Stanford 2008.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981.

Joas, Hans: Durkheim und der Pragmatismus, in: Émile Durkheim: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Hrsg. v. Hans Joas, Frankfurt am Main 1993, S. 257–288.

Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.

Moxter, Michael: Religion und Kunst, in: Andreas Arndt/Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hrsg.): Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin März 2006, Berlin/New York 2008, S. 597–612.

Mühle, Günther: Art. Kollektivbewußtsein, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh), Bd. 4 (2022), S. 883–884.

Parsons, Talcott: The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special reference to a Group of Recent European Writers, Bd. 1, New York 1968.

Schmidt, Thomas M.: Das Heilige als Grund der Moral. Durkheims Konzept des Sakralen und die postsäkulare Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: Thomas Schreijäck/Vladislav Serikov (Hrsg.): Das Heilige interkulturell, Ostfildern 2017, S. 117–128.

Taylor, Charles: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1985.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Methode der Isolierung

Zur Entwicklung von Rawls' Denken nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit*[1]

Rainer Forst

Abstract: Die „Methode der Isolierung" beschreibt eine zentrale Strategie in der Entwicklung von John Rawls' praktischer Philosophie nach A Theory of Justice (1971). Sie dient dazu, die Theorie von umstrittenen metaphysischen oder moralphilosophischen Annahmen zu entlasten, um ihre normative Unabhängigkeit zu wahren. Dieser Ansatz stärkt die Autonomie der Theorie, führt jedoch zu Spannungen: Einerseits soll sie gegenüber „umfassenden" Lehren „freistehend" und prioritär bleiben, andererseits bleibt sie auf deren Akzeptanz angewiesen. So droht die Abhängigkeit von diesen Lehren. Damit wird eine andere Methode der Isolierung kontrastiert, die Thomas Schmidt in Bezug auf die Reflexivität von Religion in der säkularen Gesellschaft entwickelt hat.

Keywords: politischer Konstruktivismus, öffentliche Vernunft, doktrinale Autonomie, Religion und säkulare Gesellschaft, Rawls' Methode der Isolierung

1. Eine Theorie in Bewegung

Wir neigen dazu, Rawls' Werk mit Bezugnahme auf zwei Fixpunkte zu lesen, seine großen Monographien *A Theory of Justice* (1971) und *Political Liberalism* (1993). Eine Vielzahl von Interpretationen widmet sich insbesondere der Analyse der „politischen Wende" von Rawls' Denken nach 1985,[2] und zunehmend wird auch die Entwicklung von seinen früheren Texten hin zu *A Theory of Justice* zum Gegenstand eingehender Untersuchungen (und führt zu Versuchen, Rawls kritisch zu historisieren).[3]

Was durch die Fokussierung auf diese Fixpunkte oft übersehen wird, ist, dass Rawls' Theorie sich ständig weiterentwickelte, was zahlreiche Schriften

1 Diesen Text widme ich meinem alten Freund Thomas Schmidt, mit dem ich die hier behandelten Fragen seit unserer gemeinsamen Studienzeit mit großer Freude diskutiere. Eine frühe Fassung trug ich im Herbst 2021 auf der von Paul Weithman organisierten Rawls-Konferenz an der Universität Notre Dame vor, die englische Fassung der Abschnitte 1–6 ist erschienen als Forst (2023). Für ihre großartige Hilfe bei der Erstellung der deutschen Version danke ich herzlich Greta Kolbe und Aline Fehr.

2 Vgl. insbesondere die sorgfältigen Analysen von Weithman (2011) und Freeman (2007) sowie meine eigene in Forst (1994), Kap. IV.2 und Forst (2007), Kap. 4.

3 Vgl. Bejan et al. (2021), Forrester (2019), Nelson, (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

belegen, darunter die umfassende Überarbeitung seiner Theorie bereits 1975 für die deutsche Übersetzung.[4]

Im Folgenden möchte ich eine bestimmte Richtung dieser Entwicklung und ein diesbezüglich zentrales methodologisches Charakteristikum hervorheben, das ich die „Methode der Isolierung" nenne. Kurz gesagt, handelt es sich dabei um den Versuch, die Theorie zu *stärken*, indem man sie scheinbar *schwächt*, d. h. indem man ihre Kernannahmen auf das reduziert, was für den Erfolg des theoretischen Unternehmens absolut notwendig ist, und auf dem Weg dorthin überflüssigen Ballast abwirft. Die doppeldeutige Metapher der „Isolierung" (zwischen „Vereinzelung" und „Abdichtung") drückt Rawls' Versuch aus, die Energie des Unternehmens zu bewahren, indem er es sozusagen vor der Kälte unnötiger Kontroversen abschirmt, sowie die Löcher zu stopfen, die durch weitreichende, umfassende philosophische Prämissen und Theoreme entstehen könnten, die für seine Kernziele nicht wesentlich sind. Die Wurzel des Wortes ist das lateinische *insula*, sodass diese Methode auch die der „Verinselung" genannt werden könnte, im Sinne der Schaffung einer autonomen theoretischen Insel.

In der Philosophie kommt dieser methodische Gedanke in vielen Formen vor – man denke an Ockhams Rasiermesser, die sogenannte *lex parsimoniae*, mit dem Motto: „numquam ponenda est pluralitas sine necessitate"[5] –, doch Rawls verlieh ihm eine besondere Wendung. Er entwickelte das Ideal einer *autonomen Moraltheorie* (bis zu den ursprünglichen Dewey Lectures 1980) bzw. einer „freistehenden"[6] politischen Konzeption der Gerechtigkeit innerhalb der *politischen* Philosophie. Und er war zunehmend der Ansicht, dass diese Art von „doktrinaler Autonomie", wie er es nannte, die *Unabhängigkeit* der Theorie von anderen Teilen der Philosophie bzw. (so ab Mitte der Achtziger) „umfassenden Lehren" erforderte. Im Folgenden werde ich die wichtigsten philosophischen „Unabhängigkeitserklärungen", wie ich sie nenne, kurz rekonstruieren, die wir in seiner Theorie nach der *Theory of Justice* bis zu *Political Liberalism* finden. Und ich werde bestimmte Probleme bzw. Widersprüche hervorheben, zu denen diese Entwicklung führte. Denn sie gelangte an den Punkt, an dem die Methode der Isolierung die Autonomie von Rawls' Theorie eher gefährdete, als sie zu

4 Eine umfassende, differenzierte Würdigung des Rawls'schen Gesamtwerks, die alle Stationen seines Denkens umfasst, ist das von Thomas Schmidt und Kollegen herausgegebene Rawls-Handbuch (s. Frühbauer et al. (2023)).

5 „Nie sollte man Vielheit annehmen ohne Notwendigkeit" (Ockham (1495), I, 27, 2, K (Übersetzung R.F.)).

6 Rawls (2003), 179.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stärken. Ich werde dies zeigen, indem ich auf ein Problem innerhalb seiner Konzeption der öffentlichen Vernunft hinweise. Dies führt mich zu einer Diskussion der Position von Thomas Schmidt in diesem Kontext, der mit einer eigenen Methode der Isolierung auf diese Problematik reagiert.

2. Unabhängigkeitserklärungen

Bevor ich einige Texte von Rawls aus den 1970er-Jahren untersuche, sei darauf hingewiesen, dass der Beginn der besagten Entwicklung auf die *Theorie der Gerechtigkeit* selbst zurückgeführt werden kann. Dieses Werk ist in Bezug auf seine grundlegenden philosophischen Aussagen ambivalent. Einerseits betont Rawls in dem Absatz, der die Methode des Überlegungsgleichgewichts einführt, dass diese nicht den Anspruch erhebt, sich auf moralische Wahrheiten zu stützen oder sie zu produzieren: „Von den vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätzen behaupte ich nicht, sie seien notwendige Wahrheiten oder aus solchen ableitbar."[7] In § 9 schlägt er vor, sich eine bescheidene Form von Moraltheorie „als den Versuch vor[zu]stellen, unsere moralischen Fähigkeiten zu beschreiben."[8] Er fügt hinzu, dass damit „nicht einfach eine Liste von Urteilen […], die wir abzugeben bereit sind", gemeint ist, sondern vielmehr eine sorgfältige und „gewissenhafte"[9] Reflexion über solche Urteile, die zu einer Reihe von Prinzipien führen muss, die sich in eine systematische Einheit einfügen. Diese Analyse wird „auf Grundsätze und theoretische Konstruktionen zurückgreifen müssen, die weit über Normen hinausgehen, von denen man im Alltagsleben hört; vielleicht erfordert sie am Ende auch noch ziemlich komplizierte Mathematik".[10]

Andererseits finden wir zahlreiche recht starke theoretische Aussagen, die über die bescheidenen Formulierungen im Zusammenhang mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts hinausgehen. Zum Beispiel in der Kritik des Utilitarismus, die zu dem berühmten Satz führt, dass „der Utilitarismus die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst [nimmt]"[11]; weitere Bemerkungen zur deontologischen Theorie in diesem

7 Rawls (1975), 39.
8 Ebd., 66.
9 Ebd.
10 Ebd., 67.
11 Ebd., 45.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontext drücken grundlegende und umfassende moralische Überzeugungen aus. So überrascht es nicht, dass sich im Zusammenhang mit der Diskussion über den Vorrang des Richtigen vor dem Guten zeigt, dass die Theorie Prinzipien enthält, die Richtlinien darüber beinhalten, „was gut und was ein moralisch wertvoller Charakter ist, was für Persönlichkeiten die Menschen also sein sollten."[12] Dies sind Formulierungen, die der spätere Rawls nicht mehr verwenden und dafür kritisieren würde, dass sie eine zumindest teilweise umfassende Lehre implizieren, aber sie kommen in der *Theorie* häufig vor, einschließlich des Arguments in § 86 über unsere „Natur"[13] als freie und gleiche rationale Wesen, die durch das Handeln nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit verwirklicht wird. Aus diesem Grund erklärt Rawls in § 40, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit „kategorischen Imperativen entsprechen".[14]

In einer Reihe von Aufsätzen in den 1970er-Jahren arbeitet Rawls diese philosophische Sichtweise weiter aus und verändert sie dabei. Ein wichtiger Schritt in dieser Entwicklung ist seine Rede von 1974 als Präsident der Eastern Division der American Philosophical Association zum Thema „The Independence of Moral Theory". Er definiert Moraltheorie als „die Untersuchung substantieller moralischer Konzeptionen"[15] und behauptet, dass „ein Großteil der Moraltheorie unabhängig von den anderen Teilen der Philosophie ist"[16], wie etwa „der Theorie der Bedeutung und der Epistemologie, der Metaphysik und der Philosophie des Geistes", die zur Arbeit der Moraltheorie „sehr wenig beitragen".[17] Rawls leugnet nicht, dass „Moralphilosophie" im umfassenden Sinne des Wortes mit diesen Bereichen der philosophischen Forschung zusammenhängt – zum Beispiel, wenn es um „die Existenz objektiver moralischer Wahrheiten und das Wesen von Personen und personaler Identität"[18] geht – , doch sollte die Moraltheorie als der essenzielle Teil der Moralphilosophie unabhängig von diesen Überlegungen vorgehen und hat dabei eine gewisse Priorität, da der Fortschritt in der Moralphilosophie von dieser Aufgabe abhängt. Das Überlegungsgleichgewicht („umfassend und nicht nur eng"[19]) zielt darauf ab, „ein Schema von Prinzi-

12 Ebd., 50.
13 Ebd., 620 et passim.
14 Ebd., 285.
15 Rawls (1999[b]), 286 (für Zitate hier und im Folgenden: Übersetzung R.F.).
16 Ebd., 286.
17 Ebd., 286f.
18 Ebd., 287.
19 Ebd., 289.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pien zu finden, das den wohlüberlegten Urteilen und allgemeinen Überzeugungen der Menschen entspricht“[20], und bleibt somit agnostisch in Bezug auf den „problematischen“[21] Begriff moralischer Wahrheit. Rawls geht sogar so weit, seine Methode als „eine Art Psychologie“[22] zu bezeichnen, die „die Existenz objektiver moralischer Wahrheiten nicht voraussetzt“.[23] Dies ist der Schritt zum philosophischen Agnostizismus, der die Theorie von Debatten in anderen Bereichen der Philosophie isoliert und abschirmt, was Rawls dann mit Bezug auf Diskussionen über Bedeutung, Metaphysik und Philosophie des Geistes weiter ausbuchstabiert.

Wie ich bereits im Zusammenhang mit der Thematisierung personaler Identität angedeutet habe, kann man sehen, dass Rawls’ Strategie, in Bezug auf bestimmte philosophische und besonders metaphysische Fragen agnostisch zu sein (man könnte den Ansatz als „moralisch und nicht metaphysisch“ bezeichnen), nicht nur eine der Bescheidenheit ist; vielmehr behauptet er die *Priorität* der Moraltheorie mit ihrer eigenen Methode, die dann verwendet werden kann, um in diese umfassenderen Bereiche vorzudringen. So behauptet er zum Beispiel „die Abhängigkeit der moralischen Epistemologie von der Moraltheorie“.[24] Insbesondere argumentiert Rawls, dass eine Kantische Konzeption bzw. ein „Ideal“[25] der Person sehr anspruchsvoll ist, was die Kriterien der Identität angeht; aber dies sei kein Grund für Skepsis, denn man müsse nicht annehmen, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft in ihren Mitgliedern keinen solchen Sinn für Moral hervorbringen könnte: „Entscheidend ist der Inhalt der moralischen Sichtweise und ihre Wurzeln im menschlichen Empfindungsvermögen“.[26]

Dies zeigt, inwiefern Rawls’ Behauptung, die Moraltheorie sei eine Art empirisch-begriffliche Untersuchung des menschlichen Empfindungsvermögens, anspruchsvoller ist, als sie (etwa im Hume’schen Sinne) klingt, denn sie nimmt nicht nur eine Bestandsaufnahme dessen vor, was die Menschen tatsächlich denken; sie fragt auch nach den Möglichkeiten dessen, was Menschen angesichts ihrer besten moralischen Urteile sein könnten, was zu einer Konzeption von Gerechtigkeit und von Personen mit einem Sinn für Gerechtigkeit führt, der durch eine gerechte Gesellschaft

20 Ebd., 288.
21 Ebd.
22 Ebd., 290.
23 Ebd.
24 Ebd., 301.
25 Ebd., 299.
26 Ebd., 301.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„herbeigeführt“[27] werden kann.[28] In diesem Zusammenhang schirmt die Methode der Isolierung sich selbst gegen den Vorwurf ab, eine unrealistische und undurchführbare, mehr als „minimalistische“ Vorstellung von der gerechten Gesellschaft zu konstruieren, indem sie von wohlüberlegten Urteilen ausgeht und ein systematisches Ganzes schafft, das den Bereich des gesellschaftlich Möglichen *erweitert*. Man könnte es fast eine „realistische Utopie“ nennen, um einen Ausdruck zu verwenden, den Rawls später[29] in einem anderen Zusammenhang geprägt hat. Im Wesentlichen legt Rawls ein Argument vor, das wir als Sozialkonstruktivismus bezeichnen können, da er festhält, dass „die Art von Personen, die wir sind, davon geprägt ist, wie wir über uns selbst denken, und dies wiederum von den sozialen Formen beeinflusst wird, unter denen wir leben“.[30] Die zukünftige Gesellschaft wird eine Kraft entfalten, die den Horizont der gegenwärtigen übersteigt.

In einem anderen wichtigen Text aus dieser Zeit, „A Kantian Conception of Equality“[31], bekräftigt Rawls seine Ansicht, dass die (neo-)kantische Konzeption der Person mit den beiden moralischen Vermögen und übergeordneten Interessen an ihrer Entfaltung „im Rahmen einer empirischen Theorie neu formuliert werden kann“.[32] Er war davon überzeugt, dass keine andere Auffassung als die der Gerechtigkeit als Fairness (zumindest nicht die konkurrierenden, die sie anfechten) eine bessere Darstellung dessen liefern könne, was Gerechtigkeit in einer modernen Gesellschaft verlangt. Darüber hinaus argumentierte er, dass dies durch prinzipiengeleitete Reflexion gezeigt werden könne, was bedeutet, dass die Methode der Isolierung die konzeptuellen und substanziellen normativen Ansprüche, auf denen die Theorie beruht, nicht abschwächt. Sie rekalibriert die Grundlagen, auf denen sie eine anspruchsvolle Theorie aufbaut, aber sie zielt nicht auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner dessen, was die Menschen tatsächlich glauben. Vielmehr hält sie den Menschen einen Spiegel vor und fordert sie auf, darüber zu reflektieren, was sie denken sollten, wenn sie *richtig* darüber nachdächten, was Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben bedeutet, und wenn sie dabei nicht durch die bestehenden gesellschaftlichen Formen gefangen gehalten würden.

27 Ebd.
28 Vgl. zu diesem Punkt Scanlons „deliberative Interpretation“ der Methode des Überlegungsgleichgewichts in Scanlon (2002), 142.
29 John Rawls (2002), 1–6.
30 Rawls (1999[b]), 300.
31 Rawls (1999[a]).
32 Ebd., 264 (für Zitate hier und im Folgenden: Übersetzung R.F.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die „vernünftigste Lehre für uns“[33]

Die Dewey-Vorlesungen von 1980 führen dies weiter aus und schlagen einen neuen methodologischen Weg vor, nämlich den des kantischen Konstruktivismus. Sie versuchen, den kantischen Kern des Ansatzes zu bewahren, ohne sich auf die Kant'sche Metaphysik oder ähnlich starke Begründungen festzulegen. Und obwohl Rawls später bemerkte, dass der Titel dieser Vorlesungen „irreführend“[34] war – er hätte eher „Kantischer Konstruktivismus in der politischen Philosophie“ als „Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie“ lauten müssen, da „die dort diskutierte Konzeption eine politische“ ist[35] – ist es wichtig, die Vorlesungen als einen Übergangstext zu der „politischen“ Sichtweise zu lesen, die Rawls später entwickelte; er bereitet den Weg für einen weiteren Schritt der Isolierung, macht diesen aber noch nicht ganz.

Das Wichtigste an den Dewey-Vorlesungen im Hinblick auf die Methode der Isolierung ist eine Ambivalenz, die von diesem Punkt an entstehen sollte. Einerseits reduziert Rawls den philosophischen „Ballast“, der seine neokantianische Sichtweise stützt, indem er betont, dass es „[d]as Ziel politischer Philosophie [...] [ist], diejenigen geteilten Begriffe und Grundsätze, von denen angenommen wird, daß sie im Common sense schon latent vorhanden sind, zu artikulieren und explizit zu machen“ und somit „die tieferen Grundlagen der Übereinstimmung, von denen man hofft, daß sie im Common sense eingebettet sind, aufzudecken und zu formulieren“.[36] In diesem Sinne betont er, dass die Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness nicht den Anspruch erhebt, nach einem metaphysischen oder intuitionistischen Wahrheitsstandard wahr zu sein, sondern vernünftig „für uns“[37] ist, im Lichte der öffentlichen Traditionen in demokratischen Gesellschaften. Andererseits zeigt die Unterscheidung zwischen den Formulierungen „von denen angenommen wird, daß sie im Common sense schon latent vorhanden sind“[38], oder „stillschweigend bejaht“,[39] und der Formulierung „von denen man hofft“,[40] dass sie vorhanden sein mögen, dass Rawls' Moraltheorie

33 Rawls (1992[b]), 85.
34 Rawls (1992[a]), 256.
35 Ebd.
36 Rawls (1992[b]), 84 (Übersetzung geändert).
37 Ebd., 85.
38 Ebd., 84.
39 Ebd., 85.
40 Ebd., 84.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht einfach eine Bestandsaufnahme dessen vornimmt, was die Menschen tatsächlich denken; vielmehr rekonstruiert er unter der Annahme, dass „unsere Gesellschaft nicht wohlgeordnet ist“[41], bestimmte „wohlerwogene Überzeugungen“[42] – wie die moralische Konzeption der Person (die in diesen Vorlesungen besonders wichtig ist) –, die „kritischen Reflexionen standhalten“.[43] Hier ist eine doppelte Bewegung zu erkennen – eine Bewegung hin zur öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft und ihren tief verwurzelten Überzeugungen sowie eine Bewegung weg von ihnen durch die Verwendung eines aufwendigen Apparats der kritischen Reflexion.

Angesichts dieser doppelten Bewegung hat der Begriff des „Vernünftigen“, der in diesen Vorlesungen im Mittelpunkt steht, mindestens drei Bedeutungen, zwischen denen Rawls hin und her wechselt. Die erste ist eine Berufung auf die wohlerwogenen Urteile der Bürger einer demokratischen Gesellschaft, die eine Konzeption der Gerechtigkeit als vernünftig „für uns“[44] begründen; man könnte dies eine *Common sense Konzeption* nennen. Die zweite verweist auf ein philosophisches Verständnis von „vernünftig“ im Gegensatz zu metaphysischen Wahrheitsansprüchen substanzieller Prinzipien; nennen wir dies die *konstruktivistische Konzeption*. Die dritte hebt den kantischen Punkt der Bedingungen des Richtigen hervor, die den Parteien im Urzustand auferlegt werden, was sie dazu bringt, sich selbst als „vollständige Autonomie“[45] anstrebend zu betrachten, d. h. als nicht durch „untergeordnete Beweggründe“[46] motiviert, sondern durch das höchstrangige Interesse, ihre moralische Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne drückt das Vernünftige, das das Rationale einrahmt, in Kants Worten die „reine praktische Vernunft“[47] aus. Diese *reine Konzeption* der Vernunft ist eine durch und durch moralische: „Die Einheit der praktischen Vernunft wird dadurch ausgedrückt, daß das Vernünftige per definitionem das Rationale umrahmt und ihm absolut übergeordnet ist“.[48]

41 Ebd., 153.
42 Ebd., 84.
43 Ebd.
44 Ebd., 85.
45 Ebd., 88.
46 Ebd., 96.
47 Ebd., 103.
48 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rawls glaubte, diese drei Bedeutungen des Vernünftigen durch die Methode des Überlegungsgleichgewicht vereinen zu können,[49] indem er sich auf eine reflexive Deutung des Begriffs der moralischen Persönlichkeit und einer öffentlichen Vorstellung von Gerechtigkeit in einer wohlgeordneten Gesellschaft beruft. Die Methode der Isolierung führt jedoch zu einem potenziellen *Dilemma*. Indem die Theorie ihre *Unabhängigkeit* von metaphysischen Vorstellungen moralischer Wahrheit erklärt, einschließlich der kantischen Metaphysik, schirmt sie sich von Debatten auf dieser Ebene ab; gleichzeitig scheint sie jedoch eine gewisse *Abhängigkeit* von den gemeinsamen Überzeugungen der demokratischen Bürger:innen in den heutigen Gesellschaften zu akzeptieren: „Wir betrachten uns selbst und unsere Zukunft und denken über unsere Auseinandersetzungen seit, sagen wir, der Unabhängigkeitserklärung nach."[50] Eine solche Abhängigkeit würde jedoch zu weit gehen, wenn die daraus resultierende Gerechtigkeitskonzeption heteronomen, „untergeordnete[n] Beweggründe[n]" folgen würde, wie etwa „bestimmte[n] konkrete[n] Vorlieben für diese oder jene Gruppe von Personen, Vereinigungen oder Gemeinschaften"[51], wie Rawls betont.

Das potenzielle Dilemma besteht also darin, dass die *Autonomie* von umstrittenen philosophischen Lehren eine *Heteronomie* mit Bezug auf faktisch vorherrschende soziale Überzeugungen implizieren könnte, die nicht mit einem kantischen Ansatz in Einklang steht. Was für viele Menschen in den demokratischen Gesellschaften der Gegenwart „am vernünftigsten" erscheint, könnte vom kritischen Standpunkt der kantischen Autonomie aus, den die ursprünglichen Dewey-Vorlesungen neu zu definieren versuchten, ziemlich unvernünftig erscheinen. Kurz gesagt, die Methode der Isolierung gerät in eine Sackgasse; sie könnte sich als selbstzerstörerisch erweisen.

Warum selbstzerstörerisch? Weil jede normative Theorie der Gerechtigkeit (wie die von Rawls) einen angemessenen *moralischen* Grund dafür liefern muss, dass man sich selbst und andere auf die moralische richtige Art und Weise betrachten *sollte* – und die Normativität dieser Art von Grund kann nicht ausreichend damit begründet werden, was die meisten Menschen denken oder was im allgemeinen Selbstverständnis einer Gesellschaft implizit ist. Dies sind genau genommen überhaupt keine moralischen Gründe, insbesondere nicht aus einer Rawls'schen, neokantianischen Perspektive.

49 Ebd., 105.
50 Ebd., 84.
51 Ebd., 96.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Politisch und nicht metaphysisch

Die nächste zu betrachtende philosophische Unabhängigkeitserklärung ist der Text von 1985 über „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (dt.: „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch").[52] Gleich zu Beginn weist Rawls die Annahme zurück, seine Gerechtigkeitskonzeption sei „von philosophischen Annahmen abhängig, die anzuerkennen ich vermeiden möchte. Dazu gehören z.B. der Anspruch auf universelle Wahrheit und Aussagen über Wesen und Identität von Personen."[53] Er buchstabiert aus, was er die „Methode der Vermeidung"[54] nennt, und schlägt vor, dass wir „das Toleranzprinzip auf die Philosophie selbst anwenden"[55] sollten, wobei er betont, dass eine „politische" Gerechtigkeitskonzeption „so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte."[56]

In diesem Text geht Rawls mit seinem Versuch, die Theorie zu stärken, indem er sie abschwächt, sehr weit: Sofern er bekräftigt, dass Gerechtigkeit als Fairness eine politische und keine „allgemein[e] moralisch[e] Konzeption"[57] ist, distanziert er sich von seinem früheren Ansatz, die Gerechtigkeitskonzeption mit einer Moraltheorie zu begründen, und betont, auf „grundlegende intuitive Gedanken zurückzugreifen, die in den politischen Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates und den öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation verankert sind."[58]Auf diese Weise kann die Gerechtigkeitskonzeption von einer Vielzahl von „umfassenden philosophischen, religiösen und moralischen Lehren"[59] innerhalb eines „übergreifenden [*overlapping*] Konsenses"[60] getragen werden, sodass Gerechtigkeit als Fairness aus *ihrer* Sicht zu einem integralen Bestandteil dieser verschiedenen Lehren wird; sie wird also von ihnen moralisch bejaht, aber nicht auf der Basis derselben Gründe. Die Gerechtigkeitskonzeption leiht sich sozusagen ihre normative Kraft von ihnen.

52 Rawls (1992[a]).
53 Ebd., 255.
54 Ebd., 265.
55 Ebd.
56 Ebd., 255.
57 Ebd., 257.
58 Ebd., 258.
59 Ebd., 287.
60 Ebd., 286.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Zusammenhang erwähnt Rawls als eine bloße Möglichkeit, was die Theorie zuvor im Allgemeinen behauptete, nämlich dass manche „Gerechtigkeit als Fairneß sogar als eine natürliche Moralauffassung bejahen [mögen], die auf eigenen Beinen stehen kann“[61]; aber die gewöhnliche Art und Weise, in der die Bürger:innen die normativen Grundlagen dieser Darstellung der Gerechtigkeit verstehen werden, ist, sie als einen immanenten Teil ihrer umfassenden Lehre zu betrachten, also gerade nicht als auf eigenen Füßen stehend. Gleichzeitig gibt Rawls den deontologischen Charakter der Konzeption nicht auf, was ihn zu der Behauptung veranlasst, dass aus seiner Sicht der Begriff der Gerechtigkeit „unabhängig [ist] von dem des Guten und ihm gegenüber vorrangig in dem Sinne, daß seine Grundsätze die zulässige Konzeption des Guten begrenzen.“[62] Was diese Sichtweise jedoch nicht erklären kann, ist, wie diese Art von Unabhängigkeit und Vorrang mit der moralischen Abhängigkeit der Gerechtigkeit als Fairness von umfassenden Lehren einhergehen kann. Die deontologische Unabhängigkeit, die hier betont wird, wird durch die Abhängigkeit von ethischen umfassenden Lehren untergraben, so scheint es zumindest.

In *Politischer Liberalismus* wird sich Rawls später auf den Begriff des *Vernünftigen* berufen, um zu versuchen, dieses Rätsel zu lösen, insbesondere im Hinblick auf die Idee „vernünftiger“ umfassender Lehren. Aber welches Verständnis des Vernünftigen wird dort verwendet – das des Common sense oder das reine? Oder doch ein anderes, vielleicht das der „öffentlichen Vernunft“?

5. Doktrinäre Autonomie

In den überarbeiteten und erweiterten Dewey-Vorlesungen, die unter dem Titel *Politischer Liberalismus* 1993 veröffentlicht wurden, versucht Rawls, die Grundlagen und Konturen der „Konzeption politischer Gerechtigkeit als freistehende Auffassung“[63] darzulegen, die „keine spezifische metaphysische oder erkenntnistheoretische Lehre [bietet], die über das hinausginge, was von der politischen Konzeption selbst vorausgesetzt wird.“[64] Sie stützt sich auf „politische Werte“, d. h. Werte, welche sich nur auf die Grundstruktur der Gesellschaft beziehen und die mit verschiedenen *vernünftigen*

61 Ebd., 287.
62 Ebd., 290.
63 Rawls (2003), 75.
64 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umfassenden Lehren kombiniert werden können. Es liegt auf der Hand, dass der Begriff des Vernünftigen hier eine große Rolle spielt. Eine „freistehende" Konzeption muss auf eigenen Beinen stehen, sonst gerät sie in den freien Fall.

Wie ich andernorts dargelegt habe,[65] beantwortet *Politischer Liberalismus* die klassische Frage der Toleranz auf eine Weise, die ganz in der Tradition von Denkern wie Castellio oder Bayle steht: Eine rechtfertigbare Auffassung von Toleranz erfordert eine Basis, von der aus die Frage nach Gründen und Grenzen der Toleranz bestimmt werden kann, ohne diese Frage parteiisch zu präjudizieren. Sie muss sich daher auf ein Verständnis der moralischen und epistemologischen Vernünftigkeit stützen, das trotz tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten über ethische Werte gegenüber allen partikularen umfassenden Doktrinen als wesentlich für ein gerechtes und vernünftiges Zusammenleben aufrechterhalten werden kann. Diese Vorstellung bildet den Kern der *öffentlichen Vernunft* als Medium der demokratischen Rechtfertigung unter Bürger:innen, die den Vorrang der Gerechtigkeit akzeptieren; mehr noch: Rawls sagt, dass die Vorstellung der Gerechtigkeit als Fairness „Ausdruck ihres gemeinsamen öffentlich politischen Vernunftgebrauchs"[66] ist. Für die Denker der Toleranz in der einschlägigen Tradition versprach allein die Vernunft, die gemeinsame Basis zu definieren, die keine der konkurrierenden Lehren gerechtfertigterweise ablehnen konnte.

Die Argumentation von *Politischer Liberalismus* bewegt sich auf einem schmalen Grat. Einerseits ist Rawls bemüht zu betonen, dass die Gerechtigkeitskonzeption nicht „in der falschen Weise politisch"[67] ist, im Sinne eines Kompromisses oder einer bloßen Überschneidung bestehender umfassender Doktrinen, und er verweist auch auf die tiefen Spaltungen innerhalb zeitgenössischer demokratischer Gesellschaften, die abstraktes Theoretisieren und kritische Reflexion notwendig machen.[68] Dies schließt Formen des Konventionalismus aus. Andererseits darf die politische Konzeption, die „natürlich eine moralische Konzeption"[69] ist, welche auf moralischen „Idealen, Grundsätze und Standards"[70] beruht, selbst keinen umfassenden

65 Vgl. Forst (2003), Kap. 9 und 10, Forst (2017).
66 Rawls (2003), 74.
67 Ebd., 110.
68 Vgl. ebd., 116f.
69 Ebd., 76.
70 Ebd., Fußnote 11.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Charakter haben. Dies schließt die Berufung auf die reine praktische Vernunft im Sinne Kants aus.

Vergleicht man jedoch die ursprüngliche und die überarbeitete Fassung der Dewey-Vorlesungen, so stellt man ein hohes Maß an Kontinuität fest, abgesehen von dem Hauptunterschied, dass die Argumentation aus dem Bereich der „Moraltheorie" in den Bereich der „politischen Philosophie" verlegt wurde. So rahmt das „Vernünftige"[71] nach wie vor das „Rationale" ein und enthält die beiden wesentlichen Aspekte der „Bereitschaft, faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun",[72] sowie der „Bürden des Urteilens", die erklären, inwieweit vernünftige Meinungsverschiedenheiten über ethische Fragen zwischen umfassenden Lehren kein Makel sind, sondern der Fähigkeit zu angemessener Überlegung entsprechen, da viele Fragen des Lebens vernünftigerweise mit Werten und Überzeugungen beantwortet werden können, die die Vernunft weder beweisen noch widerlegen kann. Dies sind die beiden Aspekte einer fortgeschrittenen Vorstellung von Toleranz.

In Verbindung mit der Idee einer „vollständigen" öffentlichen Rechtfertigung der allgemein geteilten Gerechtigkeitskonzeption bilden diese beiden Aspekte das, was Rawls immer noch als „volle Autonomie"[73] bezeichnet, d. h. die Autonomie, die von Bürger:innen verwirklicht wird, die Gerechtigkeitsprinzipien folgen, „die sie für sich selbst wählen würden, wenn sie fair als freie und gleiche Personen repräsentiert wären".[74] Dies ist der Kern der „vernünftigen Psychologie", die die Motivation der Bürger:innen erklärt, die eine ideale Vorstellung von sich selbst als in diesem Sinne autonome Personen verwirklichen wollen.

Im Kapitel über den Konstruktivismus betont Rawls, dass im Verfahren der Konstruktion „alle relevanten Anforderungen der praktischen Vernunft verkörpert sind und daß es zeigt, in welcher Weise die Gerechtigkeitsgrundsätze aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit den Konzeptionen der Gesellschaft und der Person folgen, die selbst Ideen der praktischen Vernunft sind."[75] Indem sie auf der Grundlage solcher Grundsätze handeln, „erweisen sich die Bürger in einem politischen Sinne

71 Ebd., 120ff.
72 Ebd., 127.
73 Ebd., 155.
74 Ebd.
75 Ebd., 169.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als autonom“[76]. Rawls argumentiert weiter, dass diese Art, die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien zu begreifen, es uns erlaubt,

> die Bedeutung einer autonomen politischen Lehre darin zu sehen, daß sie die politischen Gerechtigkeitsgrundsätze […] als solche abbildet oder darstellt, zu denen wir durch den Gebrauch der Grundsätze der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Person als freier und gleicher und der Gesellschaft als eines andauernden Systems fairer sozialer Kooperation gelangen.[77]

Die „volle Autonomie“ der Bürger, die öffentliche Vernunft praktizieren, ist also der Kerngedanke des Anspruchs auf „doktrinale Autonomie“[78] der freistehenden Gerechtigkeitskonzeption.

Dies impliziert, dass eine Konzeption der Gerechtigkeit, die sich auf andere Gründe als die genannten stützt, „doktrinal heteronom“[79] ist. Doktrinäre Autonomie ruht zwar sicherlich nicht mehr auf der Behauptung, dass das konstruktivistische Verfahren die Ordnung der moralischen und politischen Werte „konstituiert“; aber sie impliziert mit Kant, dass die Vernunft „sich selbst hervorbring[t] und beglaubig[t]“[80] und dass die Konzeption der Gerechtigkeit *allein* durch den Verweis auf die praktische Vernunft *vollständig* gerechtfertigt ist.

An diesem Punkt tritt die Ambivalenz der Methode der Isolierung zutage, auf die ich im Zusammenhang mit anderen Texten bereits hingewiesen habe. Einerseits funktioniert die Idee einer *freistehenden, doktrinal autonomen Gerechtigkeitskonzeption*, die ein Ideal politischer Autonomie zum Ausdruck bringt, nur dann, wenn sie auf nicht „umfassenden“, aber hinreichend substanziellen Gründen der theoretischen und praktischen Vernunft beruht. Diese müssen stark genug sein, um ethische Überlegungen umfassender Lehren, die sich als unvereinbar mit der politischen Konzeption erweisen, zu *übertrumpfen*; andernfalls würde der Vorrang des Richtigen oder des Vernünftigen verschwinden. Andererseits führt die Methode, *umfassende moralische und metaphysische Ansprüche der Theorie zu reduzieren*, Rawls zu der Aussage, dass die substanziellen moralischen Gründe, auf denen die Konzeption in den Augen der Bürger:innen beruht, diejenigen

76 Ebd., 170.
77 Ebd., 179.
78 Ebd.
79 Ebd., 180.
80 Ebd., 181.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind, die sich aus den jeweiligen umfassenden Lehren ableiten, sodass „alle, die die politische Konzeption bejahen, […] innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung [beginnen], und […] von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus[gehen]".[81] Dies führt schließlich zu einem Widerspruch: Die freistehende Lehre muss *autonom* sein und kann dies nur sein, wenn sie allein durch die praktische Vernunft moralisch begründet ist, während dieselbe, nicht-umfassende Lehre ihre normative Kraft von den umfassenden Lehren *entlehnen* muss und daher *keinen autonomen Status ihnen gegenüber hat*. Der Weg zur Unabhängigkeit von den umfassenden Lehren führt letztlich in die Abhängigkeit von ihnen. Die Methode der Isolierung wendet sich gegen sich selbst.

6. Öffentliche Vernunft

Diese Aporie, die Rawls in späteren Texten (wie der neuen Einleitung zur Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism* oder dem Austausch mit Habermas) weiter beschäftigte, zeigt sich in verschiedenen Kontexten, unter anderem in der Diskussion der öffentlichen Vernunft in *Political Liberalism* und in einem späteren Text, „The Idea of Public Reason Revisited". Wie ich bereits dargelegt habe, ist die Idee der öffentlichen Vernunft mit der vollen Autonomie insofern verbunden, als sie ein Ideal demokratischer Bürgerschaft darstellt und dazu führt, dass die Bürger:innen eine *gemeinsame Sprache der Gerechtigkeit* sprechen und *nicht* eine, die auf umfassenden Lehren beruht, wenn sie wesentliche Fragen der Gerechtigkeit diskutieren. Im politischen Leben bringt die öffentliche Vernunft insoweit Autonomie zum Ausdruck, wie sich die Bürger:innen gegenseitig als freie und gleiche Akteure der Gerechtigkeit betrachten und ihre Auseinandersetzungen so führen, dass sie politischen Werten den Vorrang geben und nicht ihren umfassenden Lehren, wenn Letztere etwas anderes nahelegen als die politische Konzeption. Aus der Art und Weise, wie Rawls versucht, diese Sprache der Gerechtigkeit auszubuchstabieren, wird deutlich, dass die politische Konzeption ihre Grammatik bereitstellt, und die pluralistische Idee, dass religiös Gläubige für diese Konzeption damit argumentieren könnten, dass sie auf dem Wort Gottes basiert – während bspw. Millianer sie aufgrund utilitaristischer Überlegungen unterstützen könnten – verblasst bzw. verschwindet, wenn die Bürger:innen über ihre Pflicht nachdenken, „ihre

81 Ebd., 236.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grundlegenden Auseinandersetzungen im Rahmen dessen [zu] führen, was jeder von ihnen als eine politische Gerechtigkeitskonzeption ansieht, als eine Konzeption also, die auf Werten beruht, die vernünftigerweise erwarten lassen, daß andere ihnen nicht nur zustimmen, sondern auch ernsthaft bereit sind, sie zu verteidigen".[82] Deshalb sind öffentliche Grundsätze und Richtlinien der Argumentation erforderlich. Und deshalb dürfen (mit gewissen Vorbehalten der Möglichkeit der Übersetzung[83]) „niemals Argumente in die öffentliche Diskussion eingebracht werden, die ausdrücklich in Begriffen einer umfassenden Lehre formuliert sind".[84]

Ich möchte an dieser Stelle nicht näher auf die komplexen Debatten eingehen, die zu diesem Thema entstanden sind und die Art und Weise, wie Rawls versucht hat, darauf zu antworten;[85] was ich vielmehr hervorheben möchte, ist, dass auch dies wiederum ein Kontext ist, in dem die Ambivalenz und die Spannungen, wenn nicht gar die Widersprüche, die die Methode der Isolierung mit sich bringt, deutlich werden. Von dem Punkt an, wo Rawls sich der Aufgabe zugewandt hatte, die philosophischen Ansprüche der Gerechtigkeitskonzeption zu reduzieren – eine Unternehmung, die lange vor der „politischen" Wende begann –, rang er beständig darum, den richtigen Weg zu finden, um die *unabhängige*, *autonome*, *nichtmetaphysische* und dennoch *moralische* Grundlage dieser Konzeption zu erklären. Letztlich gelang es ihm jedoch nicht, das richtige Gleichgewicht zwischen dem Anspruch auf doktrinäre Autonomie und dem einer nichtumfassenden, politischen Konzeption als „Modul" umfassender Lehren zu finden, um die beiden wesentlichen, gegensätzlichen Aspekte der Methode der Isolierung hervorzuheben. Dialektisch gesprochen, führte das Streben nach immer mehr Unabhängigkeit zur Gefahr der philosophischen und normativen Abhängigkeit, und die Insel, die Rawls zu schaffen versuchte, droht weggespült zu werden.

82 Rawls (2003), 329.
83 Vgl. dazu Forst (1994), 158–161, wo der Begriff für diese Problematik erstmals vorgeschlagen wird.
84 Ebd., 354.
85 Vgl. Forst (1994), Kap. III.1; Forst (2007), Kap. 4 und 7. Vgl. dazu auch Schmidt (2008) und ferner Schmidt/Roseneck (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Philosophie und Theologie – eine weitere Methode der Isolierung

An dieser Stelle läge es aus der Perspektive einer religiös motivierten politischen Philosophie nahe, eine grundsätzliche Kritik an Rawls' Methode zu üben. Nicht nur haben Kritiker (wie Wolterstorff) bemängelt, dass die Konzeption der öffentlichen Vernunft und der Pflicht zur Übersetzung grundsätzlicher Gerechtigkeitsargumente in eine reziprok-allgemeine, zuweilen „säkular" genannte Sprache religiöse Positionen unfair benachteiligt, die ihren Platz in politischen Diskursen haben sollten.[86] Mehr noch, das Streben nach einer „reinen" praktischen Vernunft, die Prinzipien der Gerechtigkeit unabhängig von umfassenden Lehren begründete, wird als insgesamt fehlgeleitetes Unternehmen angesehen, das nur eine liberale umfassende Lehre gegen andere stellt und so den Anspruch auf moralisch-politische Neutralität nicht einlösen kann.[87] Noch einen Schritt weiter gehen die, die der Auffassung sind, dass es ohne eine religiöse Grundlage gar keine wirkliche moralische Normativität geben könne; die Vernunft sei zu einer solchen Normenbegründung autonom nicht in der Lage.[88]

Keine dieser Sichtweisen ist jedoch in der spezifischen Verbindung von Religionsphilosophie, politischer Philosophie und katholischer Theologie zu finden, die das Werk von Thomas Schmidt kennzeichnet. In ihm findet sich vielmehr eine konsequente Verteidigung der Rawls'schen Konzeption öffentlicher Vernunft wie auch der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft und der säkularen Moral. Schmidt nimmt den Vorgang der Säkularisierung darüber hinaus zum Anlass, die These von der Isolierung der politisch-praktischen, öffentlichen Vernunft gegenüber umfassenden Lehren aufzunehmen und ihr zugleich eine eigene Wendung zu geben. Denn dadurch, dass religiöse Geltungsansprüche ihm zufolge von der Last befreit werden, die ihnen (etwa in der Tradition Böckenfördes) häufig zugesprochen wird, nämlich die Grundlagen des rein säkular nicht bestehen könnenden Rechtsstaats zu liefern, kann religiöse Reflexion erst zu sich kommen und sich in der Differenz zu Recht und Politik bzw. säkularer Moral selbst bestimmen. Dies führt Schmidt anhand einer spezifischen Konzeption „reflexiver Säkularisierung" aus.[89] Ich sehe in dieser Konzepti-

86 Vgl. die in dem erwähnten Band (Schmidt/Parker (2008)) gut dokumentierte Debatte darüber.
87 Vgl. Taylor (1989).
88 Vgl. MacIntyre (1981).
89 Vgl. zum Folgenden insbesondere Schmidt (2014).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on eine eigene, spiegelbildlich zu Rawls angelegte „Methode der Isolierung" am Werk, nur diesmal aus der Sicht umfassender Lehren, die dadurch, dass sie sich von anderen normativen Imperativen freimachen, ohne zu ihnen in einen Widerspruch zu geraten, ihre eigene Kraft und Natur kritisch reflektieren und entfalten können. So wird aus der Moderne, die aus religiöser Perspektive oft als Verlustrechnung gesehen wird, eine Gewinnbilanz für die Form der Religion, die Schmidt als „Differenzbewusstsein"[90] charakterisiert.

Schmidt sieht eine wichtige Verbindung zwischen einer soziologischen und philosophischen Betrachtung des Vorgangs der gesellschaftlichen und politischen, auch moralischen Säkularisierung einerseits und „rationalen Prozessen der Selbstaufklärung religiöser Überzeugungssysteme"[91] andererseits. Die Religion muss sich, so Schmidt, aus rationalen Gründen „selbstreflexiv auf normative Standards säkularer Gesellschaften einlassen"[92], was das Durchlaufen von drei Stufen der Säkularisierung impliziert. Auf einer ersten, für die Rawls' Konzeption öffentlicher Vernunft repräsentativ steht, müssen umfassende Lehren das „Neutralitätsprinzip"[93] der Gleichbehandlung aller Lehren, ob religiös oder nicht, auf der Basis einer autonom gerechtfertigten Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren, und zwar aus sowohl umfassenden, spezifischen wie auch eigenständigen, universalistischen Gründen praktischer Vernunft (die Schmidt allerdings stärker hegelianisch als kantisch versteht). Auf einer zweiten Stufe der Säkularisierung wird dieser Vorrang der säkularen Vernunft (mit Habermas) dialogisch eingebettet – und zwar so, dass die säkulare Vernunft ihre besondere Stellung nicht als Unfehlbarkeit missversteht und sich um eine „kooperative Übersetzung"[94] religiöser Vorstellungen bemüht, für die es ein säkulares Äquivalent geben könnte, ohne dass es bereits sichtbar wäre. Damit wird die Möglichkeit denkbar, dass religiöse Einsichten einen Beitrag zur „ethischen Selbstdeutung der menschlichen Gattung im Ganzen"[95] leisten.[96]

90 Ebd., 33
91 Ebd., 25.
92 Ebd.
93 Ebd., 26.
94 Ebd., 28, mit Bezug auf Habermas (2001), 29.
95 Schmidt (2014), 29.
96 Ich lasse an dieser Stelle meine Skepsis bezüglich der Vorstellung einer solchen Gattungsethik wie auch der Notwendigkeit einer „ethischen Einbettung" moralischer Einsichten, die Schmidt hier mit Habermas teilt, beiseite. Zu meiner diesbezüglichen Diskussion mit Habermas vgl. Forst (2021, 2024). Zu den Repliken s. Habermas (2021, 2024[a], 2024[b]).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf einer dritten Stufe der reflexiven Säkularisierung setzt sich Schmidt zufolge die Ausdifferenzierung von Religion, Recht, Politik und Moral weiter fort, und diesbezüglich formuliert er die These, „dass die Funktion der Religion nicht länger in der Repräsentation von Integration und der Einbettung einer vermeintlich abstrakten Vernunftmoral und eines positiven Rechts zu sehen ist, sondern in der Beförderung der autonomen Eigenlogik von Recht und Moral".[97] Die Religion ist in dem Sinne „Differenzbewusstsein", dass sie nicht versucht, die Lücken zu füllen, die sich zwischen ihr und Vernunftmoral und Recht auftun; vielmehr schließt Schmidt an Luhmanns Religionssoziologie an und schreibt der Religion einerseits die Bearbeitung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu, andererseits aber auch eine Reflexion auf die „Einheit des Gesellschaftssystems"[98], das in den Speziallogiken sozialer Differenzierung nicht aufgeht. Die Religion, als Bewusstsein davon, dass es berechtigte, umfassende Fragen (und die Suche nach Antworten) gibt, die die anderen Bereiche offenlassen müssen, muss daher im Sinne eines „Glaubens an den Glauben"[99] reformuliert werden. Über Hegel hinaus und mit Kierkegaard sieht Schmidt die Religion auf eine spezifische Erfahrung gegründet, die nicht widervernünftig ist, aber auch nicht mit Mitteln der Vernunft allein rekonstruiert werden kann; dies bewirkt die „existentielle Fremdheit zwischen Religion und Philosophie".[100] Zugleich aber bleibt die Religion nicht in dieser Vereinzelung stehen, sondern greift auf etwas Allgemeines aus, das sie aber nicht näher bestimmen will oder kann: „Religion markiert die Unbestimmtheitslücke zwischen den durch die Sachlogiken von Moral, Politik und Recht festgelegten Normen und jenem Horizont unbestimmter Geltungsvoraussetzungen, die den jeweiligen als verbindlich festgelegten Normen unthematisch im Rücken bleiben."[101]

Mit diesen dialektischen Überlegungen bietet Schmidt eine Deutung der Rolle der Religion an, die einerseits theologisch jeweils im Lichte spezifischer Glaubenstraditionen weiter zu bearbeiten ist, also im Modus der Selbstthematisierung einer umfassenden Lehre im Rawls'schen Sinne. Andererseits aber wird deutlich, dass die Religion (bzw. genauer: diejenige Religion, die diese Reflexivität aufweist) als Bewusstsein der Differenz eben

97 Schmidt (2014), 32.
98 Ebd.
99 Ebd., 33.
100 Ebd., 35.
101 Ebd., 35f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ein Wissen des Allgemeinen ist, selbst wenn es als unbestimmtes Wissen verstanden wird. Es ist aber soweit bestimmt, dass es sich zutraut, den „unbestimmten Horizont“[102] jeweiliger Normen zu benennen, der auf die Gattung insgesamt ausgreift und „allen Differenzierungen vorausliegt“.[103] Damit wird allerdings eine Ambivalenz dieser Position sichtbar, die in die Aporie führen könnte. Denn es stellt sich die klassische Frage, ob die unbestimmte Bestimmung dieses Horizonts eine Frage des *partikularen* Glaubens bleibt oder eher die einer *allgemeinen* Notwendigkeit ist, etwa um (bei aller „Unanschaulichkeit“) *besser* zu verstehen, worin die Idee einer „Sakralität der Person“[104] besteht. Dann aber gehörte diese Erkenntnis zu einem aufgeklärten, vollständigeren Verständnis von Moral hinzu und müsste den Bereich des Glaubens paradoxerweise zugleich verlassen und dort verweilen, was zu einer Aporie führte. Die Problematik besteht darin, in welchem Maße diese Sicht des Glaubens letztlich doch über den Glauben hinausgeht und beansprucht, das recht begründete, reflexivere Verhältnis zu moralischen oder rechtlichen Normen auf den Begriff zu bringen. Darauf verweist die aufschlussreiche Formulierung Schmidts, dass es der Religion „um die Schärfung und Bearbeitung der Differenz zwischen autonomer säkularer Gesellschaft und Vernunft“[105] geht. Dann geht es ihr, wie es eine thomistische Position auch nahelegen würde, letztlich um den Anspruch, eine *vernünftigere* Perspektive auf die Welt sich zuzutrauen. Kann aber der Glaube, der sich konsequent im Modus des Isolierens als Glaube versteht, diesen Anspruch einlösen, ohne die für die säkulare Gesellschaft zentrale Differenz zwischen religiösem Glauben und allgemeiner Vernunft infrage zu stellen?

Literatur

Bejan, Teresa M./Smith, Sophie/Zimmerman, Anette (Hrsg.): Modern Intellectual History 18 (2021), H. 4.

Forrester, Katrina: In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, Princeton 2019.

Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994.

102 Ebd., 36.
103 Ebd.
104 Ebd. mit Bezug auf Joas (2011).
105 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2003.

Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2007.

Forst, Rainer: Political Liberalism. A Kantian View, in: Ethics 128 (2017), H. 1, S. 123–144.

Forst, Rainer: Die Autonomie der Autonomie. Zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, in: ders.: Die noumenale Republik, Berlin 2021, S. 132–148.

Forst, Rainer: The Method of Insulation. On the Development of Rawls's Thought after A Theory of Justice, in: Paul Weithman (Hrsg.): Rawls's A Theory of Justice at 50, Cambridge 2023, S. 140–150.

Forst, Rainer: Welten der Rechtfertigung. Die Diskursethik als kantischer Konstruktivismus, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 238–259.

Freeman, Samuel: Rawls, London 2007.

Frühbauer, Johannes J./Reder, Michael/Roseneck, Michael/Schmidt, Thomas M. (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2023.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001.

Habermas, Jürgen: Reply, in: Constellations 28 (2021), H. 1, S. 67–78.

Habermas, Jürgen: Antworten, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024[a], S. 358–423.

Habermas, Jürgen: Zum Modus der Sollgeltung moralischer Aussagen. Zwei Varianten der Detranszendentalisierung, in: Mahmoud Bassiouni/Eva Buddeberg/Mattias Iser/Anja Karnein/Martin Saar (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024[b], S. 125–152.

Joas, Hans: Die Sakralität der Person, Berlin 2011.

MacIntyre, Alasdair: After Virtue, London 1981.

Nelson, Eric: The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God, Cambridge 2019.

Ockham, Wilhelm von: Quaestiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi, Lyon 1495.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975.

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992[a], S. 255–292.

Rawls, John: Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992[b], S. 80–158.

Rawls, John: A Kantian Conception of Equality, in: ders.: Collected Papers. Herausgegeben von Samuel Freeman, Cambridge 1999[a], S. 254–266.

Rawls, John: The Independence of Moral Theory, in: ders.: Collected Papers. Herausgegeben von Samuel Freeman, Cambridge 1999[b], S. 286–302.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rawls, John: Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002.

Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003.

Scanlon, Thomas M.: Rawls on Justification, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2002, S. 139–167.

Schmidt, Thomas M.: Öffentliche Vernunft – vernünftige Öffentlichkeit? Zum Verhältnis von Rationalität und Normativität in Rawls' politischem Liberalismus, in: ders./Michael G. Parker (Hrsg.): Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, Würzburg 2008, S. 87–104.

Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hrsg.): Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, Würzburg 2008.

Schmidt, Thomas M.: Reflexive Säkularisierung? Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft, in: Kurt Appel/Isabella Guanzini/Angelika Walser (Hrsg.): Europa mit oder ohne Religion?, Göttingen 2014, S. 23–36.

Schmidt, Thomas M./Roseneck, Michael: Öffentliche Vernunft, in: Johannes J. Frühbauer/Michael Reder/Michael Roseneck/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2023, S. 595–610.

Taylor, Charles: Sources of the Self, Cambridge 1989.

Weithman, Paul: Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn, New York 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie die Philosophie“

Herta Nagl-Docekal

Abstract: Wie erörtert Thomas M. Schmidt die Unterscheidung von Profanem und Sakralem mit Bezug auf Georges Bataille und Jürgen Habermas? Ausgehend von Schmidts These, wonach die religiöse Vorstellung für Hegel „nicht in einem komplementären Außenverhältnis zum Wissen“ stehe, erläutert der Beitrag Hegels Plädoyer für eine denkende Neu-Aneignung des Inhalts von Religion, das heute für Gläubige jeder Art von Bekenntnis Relevanz hat. Diskutiert wird Hegels Pointe: „Wenn die Theologie nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will“, die auch das Projekt einer Übersetzung säkularer Inhalte in die Sprache der Theologie impliziert. Mit Blick auf den Anspruch der „kommunikationstheoretischen Transformation der hegelschen Philosophie des Geistes“ wird Hegels Konzeption von „Gemeinde“, im speziellen deren Potential von Vergebung und Versöhnung, näher betrachtet.

Keywords: Profanisierung, aneignende Übersetzung, Wahrheit, Geist, Bataille, Hegel

> „No philosophical approach trying to understand what it means to be human in a globalized world would be complete without an adequate account of religion.” (Thomas M. Schmidt[1])

Übergang aus mythischen Denkformen und eingespielten Riten

In einer pointierten Rekapitulation des Anspruchs seiner Philosophiegeschichte, die als „‚Genealogie‘ des nachmetaphysischen Denkens“ konzipiert ist, erläutert Jürgen Habermas, wie die „Zuordnung zur sog. Achsenzeit“ zu verstehen sei: Diese verweise „auf die Umstrukturierung einer zeitlich vorangehenden Gestalt des Geistes, eben jener mythischen Weltbilder, mit denen die Philosophie […], und darauf kommt es mir an, dieselbe Aufgabe und dieselbe Funktion teilt“[2]. Enthält diese Pointe eine Anspielung auf Hegels These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie

1 Schmidt (2018), 30.
2 Habermas (2023), 368–369.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Philosophie“[3]? Stimmen die Überlegungen, von denen die so ähnlichen Formulierungen getragen sind, in ihrem Kern überein? Dieser Frage nachgehend, sollen die folgenden Ausführungen entscheidende Differenzen aufzeigen sowie deren Konsequenzen hinsichtlich der von Thomas Schmidt fokussierten Frage nach der Stellung des Menschen in einer globalisierten Welt.

Das zentrale Anliegen der Philosophie sieht Habermas darin, „der Welt- und Selbstverständigung“ zu dienen und damit zugleich „die Funktion der sozialen Integration zu erfüllen“. Ihre Genese verortet er – unter Verweis auf jene Diskussionen, „die unter dem Stichwort ‚Vom Mythos zum Logos‘ geführt worden sind“ – im „kritischen Übergang vom Mythos zu den verschiedenen achsenzeitlichen Weltbildern“, der einen maßgeblichen „Erkenntnisfortschritt“ darstellt, insofern „das philosophische Denken die Fülle jenes in den Hochkulturen angesammelten, praktischen, empirischen und theoretischen Wissens verarbeitet, das die magische Denkform und narrative Erklärung des Mythos gesprengt hat.“[4]

Die weitere Entfaltung des philosophischen Denkens im okzidentalen Kontext ist Habermas zufolge bestimmt von „Theorien, die gegenüber den mythischen Denkformen und den eingespielten Riten eine jeweils neue Reflexionsstufe mit Begriffen zweiter Ordnung darstellen“, wobei sie sich durch die „jeweils anspruchsvolleren Anforderungen an Begründungen“ auszeichnen.[5] So lässt sich die Geschichte der Philosophie

> selbst als ein Lernprozess begreifen, der auf kognitive Dissonanzen antwortet – auf Dissonanzen, die vonseiten der beiden „offenen“ Flanken unseres Welt- und Selbstverständnisses aufbrechen: vonseiten der Fortschritte unseres Wissens vom innerweltlichen Geschehen sowie vonseiten der Krisen der gesellschaftlichen Integration[6].

Hier fällt auf, dass die existenziellen Sinnfragen, die durch die unüberwindbare Endlichkeit des Menschen provoziert werden, nicht unter dem Titel der „‚offenen‘ Flanken“ thematisiert werden. (Darauf wird noch zurückzukommen sein.)

Die These vom Übergang aus mythischen Vorstellungen und eingespielten Riten evoziert das Bild zweier differenter Typen von Denkweisen –

3 E III 408.
4 Habermas (2023) 369.
5 Ebd., 370.
6 Ebd., 369.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch wo *genau* soll die Trennlinie verlaufen? In einem in Wien gehaltenen Vortrag verweist Thomas Schmidt auf die Unterscheidung zwischen dem Profanen und dem Heiligen, wie sie von Georges Bataille im Anschluss an Durkheim dargelegt und von Habermas in der Theorie der „Versprachlichung des Sakralen“[7] weiter entfaltet wurde, die auch für seine Deutung der Moderne maßgeblich ist.

> Modernization is the process through which the „socially integrative and expressive functions that were at first fulfilled by ritual practice“ pass over to communicative action, and the „authority of the holy is gradually replaced by the authority of an achieved consensus.“ […] The „spellbinding power of the holy is sublimated into the binding/bonding force of criticizable validity claims and at the same time turned into an everyday occurrence.“[8]

Schmidt geht hier auf Habermas' Studie „Between Eroticism and General Economics: Georges Bataille“[9] ein, wobei er zunächst die von beiden Autoren geteilte Auffassung hervorhebt, dass sich religiöse Erfahrung nicht restlos versprachlichen lasse – jene Auffassung also, die in vielen Werken von Habermas mit der Bezeichnung der Religion als „opak“[10] ausgedrückt ist.

Habermas stimmt mit Bataille auch in der Diagnose und Kritik der instrumentellen Logik, von der die kapitalistischen Bedingungen geprägt sind, überein, etwa wenn dieser die „profane Ordnung der Dinge“ als „the sphere of useful activity, lasting order, and the accumulation of goods“, bzw. als die „workaday world of utility“ charakterisiert.[11] Zu beachten ist jedoch, dass die Trennlinie zwischen dem Profanen und Sakralen von Bataille bereits an dieser Stelle gezogen wird: Der Logik des Nutzens wird „the religious erotic desire for intimate communion“ unmittelbar gegenübergestellt. Das bedeutet, dass die Möglichkeit der Verständigung in sprachlich klarer Artikulation eingeschränkt ist im Sinne der szientistischen Auffassung von Rationalität. Bataille stellt dieser Rationalität „the ecstatic communication with others and the world in total“ gegenüber und bringt dabei „das Opfer“ als paradigmatisch zur Geltung – „[i]n sacrifice

7 Habermas (2012).
8 Schmidt (2018), 19, zitiert hier Habermas (1978), 77.
9 Habermas (1997).
10 Habermas (2005[b]), 150.
11 Schmidt (2018), 25; er bezieht sich hier auf Bataille (1992).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

we violate the norms and restrictions of the profane world of labor and instrumental reason. […] There is no question for Bataille that sacrifice is an amoral act of transgression that can become a manifestation of extreme and violent self-affirmation."[12] Das Wesen von Religion wird genau darin gesehen: „The paradigm of religious experience which transgresses the constraints laid upon the human being by rational logic and labor and which reconnects the self with nature is ‚mystical experience'"[13]. Da heute die Vorstellung einer ekstatischen Vereinigung mit Natur vor allem im post-humanistischen Kontext eine neue Aktualisierung erfährt, gilt es zu unterstreichen, dass hier kein Raum bleibt für einen umfassenderen Begriff von Vernunft, der auch die Dimensionen von Recht und Moral einschließt. Eine argumentative Begründung normativer Ansprüche kann weder von der instrumentellen Logik noch von der ekstatischen Erfahrung her geleistet werden.[14]

Bei Habermas ist indessen die Trennlinie zwischen „Glauben und Wissen" in der Art gezogen, dass die Sphäre der argumentativ begründeten Verständigung nicht nur theoretische Erkenntnis und pragmatisches Kalkül, sondern auch die praktische Vernunft einschließt. Insbesondere das „nachmetaphysische Denken" ist Habermas zufolge durch einen derart umfassenden „säkularen Charakter"[15] gekennzeichnet: „Die Philosophie […] hat sich aus der Umklammerung der Religion gelöst und beansprucht nun, Moral und Recht, überhaupt den normativen Gehalt der Moderne aus Vernunft alleine zu begründen."[16] Im Rekurs auf Adornos These von der „‚Einwanderung' theologischer Gehalte ins profane Denken"[17] sucht Habermas einen „Lernprozess" darzustellen, für den der „detranszendentalisierte Begriff der vernünftigen Freiheit" ausschlaggebend ist, d. h. „das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens", wie es sich im „Zuwachs an institutionalisierten Freiheiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfas-

12 Schmidt (2018), 26.
13 Ebd., 29.
14 Dieses Problem ergibt sich auch hinsichtlich der – vielfach vertretenen – These, wonach der gesamten materiellen Welt ethische Kompetenz zuzuschreiben ist, da die Menschen immer schon in ein „natureculturecontinuum" (Braidotti (2013), 66) eingebunden sind. Die Inkonsistenz einer derartig erweiterten Auffassung von Ethik erläutert Nagl-Docekal (2022).
15 Habermas (2012), 16.
16 Ebd.
17 Adorno (1969), 20.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sungsstaaten“ manifestiert.[18] Doch handelt es sich hier nicht um eine ein-für-allemal fixierte Trennlinie zwischen Glauben und Wissen; Habermas wirft vielmehr folgende Frage auf: „Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen […] erschöpft und abgeschlossen ist?“[19] Eine Fußnote verweist hier auf Peter Gordons These, dass Adorno „die negativistische Arbeit an der ‚restlos‘ profanisierenden Transformation der noch unabgegoltenen theologischen Gehalte am konsequentesten betrieben hat“[20].

Drückt der Gedanke an eine *restlose* Profanisierung die Erwartung aus, dass sich Religion letztlich völlig erübrigen würde? Habermas zeigt sich in dieser Frage zurückhaltend. Wie Thomas Schmidt erläutert, ließ dieser es in der mittleren Phase seiner diesbezüglichen Überlegungen „offen, ob eine vollständige aneignende Übersetzung der religiösen Überlieferung langfristig gelingen wird und die Koexistenz von Religion und nachmetaphysischem Denken daher nur vorläufigen Charakter besitzt“[21]. So hält Habermas zum einen fest, dass sich „die Philosophie in ihrer Rolle als Erbin der europäischen Aufklärung“ durch „die Zeitgenossenschaft“ religiöser Überlieferungen und Praktiken „provoziert“ sieht: Was bedeutet für die Philosophie

> als „Hüterin der Rationalität“ der Umstand, dass sich Religionsgemeinschaften und religiöse Lehren mit ihrer archaischen Verwurzelung in kultischen Praktiken inmitten der gesellschaftlichen Moderne als eine gegenwärtige und kulturell produktive Gestalt des Geistes zu behaupten scheinen?[22]

Zum anderen findet sich am Ende des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie* jene (seitens der Theologie wohl meistzitierte) Überlegung, die vor einer „Entropie“ der Vernunft warnt:

> Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch der Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und so lange

18 Habermas (2019), II, 806.
19 Habermas (2012), 17.
20 Habermas (2019), II, 806, FN 22. Siehe: Gordon (2020).
21 Schmidt (2007), 330.
22 Habermas (2012), 9.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung „ins Profane" harren.[23]

Auf diese Weise bleibt eine Trennlinie erhalten: Wie immer weitreichend die „Profanisierung" auch geglückt sein mag, bildet Religion als das opake Andere der Vernunft noch immer ihr Gegenüber. Doch könnte es sein, dass diese Differenz durch den für das „nachmetaphysische Denken" ausschlaggebenden Rekurs auf die „säkulare" Rationalität der Aufklärung selbst verursacht ist? Insofern Habermas die Sphäre der Religion aus soziologischer Perspektive „von außen" betrachtet, gilt es erst noch, nach dem Blickwinkel der Gläubigen zu fragen: Ist für sie der Ritus – sind die kultischen Praktiken – der Sprachlichkeit entzogen? Es scheint sich doch so zu verhalten, dass für Christen die Segnung mit dem Kreuzzeichen – oder für Derwische ihre Bewegung nach tradierten Mustern – keine gedankenlose Aktivität darstellt. Auf in-explizite Weise geht auch Habermas von einer Durchlässigkeit der unterstellten Trennung aus, wenn er den Prozess der Profanisierung als „Übersetzung" darstellt. Wie kritische Kommentare vielfach geltend machten, impliziert der Begriff „Übersetzung" eine Relation zwischen verschiedenen Sprachen.[24] Habermas unterminiert die zunächst betonte Alterität weiter, wenn er eine von gläubigen und areligiösen Bürgern zu leistende „kooperative Übersetzung religiöser Gehalte" in Erwägung zieht: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen."[25]

Von hier aus scheint es sinnvoll, den Blick auf Hegels Begriff der Vernunft zu richten, der das Verhältnis von Religion und Moderne – sowie die Aufgabe von Philosophie – anders zu bestimmen erlaubt. In diese Richtung weist auch Thomas Schmidt, wenn er betont, „die religiöse Vorstellung" stehe für Hegel „nicht in einem komplementären Außenverhältnis zum Wissen".[26]

---

23 Habermas (2019), II, 807.

24 Siehe: Langthaler/Nagl-Docekal, 2007.

25 Habermas 2005[a], 36. Habermas verweist hier auf seine Friedenspreisrede *Glauben und Wissen*, die einen Abschnitt zum Thema „Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte" (vgl. Habermas (2001), 20–25) enthält.

26 Schmidt (2023), 311.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Standpunkt der verständigen Aufklärung

Auch Hegels Diagnose der säkularen Moderne setzt mit einer Kritik am Szientismus ein. Signifikant ist, dass er den durch die abstrakte Aufklärung ausgelösten Prozess der Entfremdung aus der Perspektive der Religion betrachtet und als eine Verlustgeschichte darstellt. Den Ausgangspunkt bildet Hegels Auffassung, dass alle Religionen auf demselben Grundbedürfnis beruhen: Das in jedem Menschen angelegte „Vernünftige“ treibt über die sinnliche Erkenntnis hinaus zum „Gedanken eines Ewigen gegen das Zeitliche“, wobei zunächst noch

> die Welt in zwei getrennte Teile zerrissen [ist] – ein Reich der Gegenwart und ein Reich des Jenseits; […] jedes hat absolute Ansprüche an mich, und diese Ansprüche sind im Widerspruch, und diesen Widerspruch kann ich nicht auflösen, indem ich eines aufgebe, sondern beide behaupten ihr Recht.[27]

Die Auflösung dieses Widerspruchs ist zunächst „in der Religion vorhanden“; sie „ist die Weise, in welcher den Menschen überhaupt das Bewusstsein ihres Wesens aufgegangen ist; das Wesen der Natur und ihres Geistes ist in ihr ihnen gegenständlich […] und der Geist in ihm erfasst sich selbst“.[28] Hier tritt deutlich hervor, worin für Hegel die zentrale Bestimmung von Religion liegt: Sie vermittelt „das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens“[29]. An diesem Anspruch orientieren sich dann auch seine Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Philosophie in „unserer Zeit“[30] (die hier noch zu thematisieren sein werden).

Was nun die von der abstrakten Aufklärung vollzogene Distanznahme von Religion betrifft, hält Hegel fest: Dass „die Erfahrung die Wissenschaft der Welt geworden“[31] ist, hat eine Sichtweise begünstigt, für die sich „die Gesetze der Natur als ein Letztes“[32] darstellen, was zur Folge hatte, dass „der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und deren Selbständigkeit gegen den Geist“[33] entstanden ist. Diesem szientistischen Wirklichkeitsver-

27 E III, 407.
28 Ebd., 409.
29 Ebd., 402.
30 Ebd., 401.
31 VW IV, 912.
32 Ebd., 913.
33 R II, 316.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ständnis gemäß werden die religiösen Inhalte zunächst auf den Boden der Empirie transferiert – so erst hat die Religionskritik ihr (scheinbar) leichtes Spiel. Hegel stellt diesen Vorgang anhand des Christentums dar: Aus szientistischer Perspektive kann „die Erscheinung Gottes im Fleisch, die Erhebung Christi zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt […] nicht vorhanden"[34] sein. Daraus folgt, dass Gott in ein abgetrenntes Jenseits verbannt wird; „der Standpunkt der verständigen Aufklärung" ist Hegel zufolge dadurch gekennzeichnet, dass „Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältnis zum Subjekt hat".[35] Auf diese Weise wird Gott aller Bestimmungen beraubt – für das bloß „abstrakte Denken" des Verstandes bleibt Gott „ohne Bestimmung, leer: […] Er ist ein Jenseits für das Erkennen".[36] Das „letzte Resultat" dieser Position bildet die Auffassung: „[M]an kann Gott nicht erkennen".[37]

Doch ist es, so fährt Hegel fort, dem Szientismus (Hegel verwendet in der Regel den Begriff „Aufklärung") nicht gelungen, das Christentum bzw. Religion überhaupt zu widerlegen. Signifikant ist, dass Hegel zufolge diese Art der Religionskritik ihren Adressaten eben dadurch verfehlt, dass sie religiöse Aussagen vorweg im Sinne ihres Realitätsbegriffs zuschneidet:

> Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das *Unrecht*, seinen Gegenstand so aufzufassen, dass er der Ihrige ist. Sie sagt hernach über den Glauben, dass sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sei, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brotteig, der, auf dem Acker gewachsen, von Menschen verwandelt und darauf zurückgeschickt werde.[38]

Freilich: Obgleich sie im „Unrecht" war, zog die radikalisierte Aufklärung eine massive Beeinträchtigung der Religion nach sich. Der Szientismus erfasste, so Hegel, zunehmend auch die Theologie. Indem diese dem empiristischen Realitätsverständnis nichts entgegen zu setzen wusste, konnte sie den Glauben nicht argumentativ verteidigen, sondern ihn nur dem Gefühl

34 Ebd., 337.
35 Ebd., 338.
36 Ebd., 334.
37 Ebd., 334.
38 PG, 409 (Herv. H. N.-D.). Dazu erläuternd Siep: „Dem Bewusstsein des Priesters oder Theologen ist die Aufklärung insofern gleich, als sie selber den Glauben in der verdinglichenden Weise missversteht, die sie am ‚Aberglauben' kritisiert. Die Aufklärung […] nimmt den als Geist verstandenen Gott als ein ‚vergängliches Ding'." (Siep (2000), 199.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anheimstellen. Hegel notiert, dass „die Religion, das fromme Bedürfnis, […] ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl“[39]. (Im Lichte dieser Konstellation wäre auch zu betrachten, dass in der heutigen Theologie der Begriff „Spiritualität“ eine neue Konjunktur erfährt.) Doch „diese Form entspricht“, wie Hegel einwendet, „dem Geiste, der auch wissen will, woran er ist, nicht“.[40] Überdies bedeute eine solche Wendung zum Gefühl, dass letztlich die Gemeinschaft der Lehre aufgegeben wird. So geraten die Einzelnen in den Status von isolierten „Atomen“, denn „jedes Individuum hat sein eigenes Gefühl“[41]: „Es hat da jeder so seinen Gott, […] seine individuelle Religion, Weltanschauung, usw.“[42]. Der „Standpunkt der verständigen Aufklärung“ löste vor allem aber bei vielen Menschen eine religionsferne Haltung aus: „Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei, selbständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt.“[43] Das hatte u. a. zur Folge, dass die Individuen sich der Zufälligkeit und Leidenschaft überlassen, wodurch, wie Hegel anmerkt, auch ihre intimen Beziehungen geprägt werden; diese unterliegen nun einem raschen Wandel, so dass „*die* Liebe zu *einer* Liebe und zu einem Genuss ohne Schmerzen verkehrt ist“[44].

Eine denkende Neu-Aneignung von Religion

Hegel setzt dem Szientismus die Forderung nach einer denkenden Neu-Aneignung der Inhalte der Religion entgegen. Damit wendet er sich zugleich gegen eine Haltung, die heute nichts an Intensität verloren hat: das Insistieren auf institutionell fixierten Lehren und kultischen Praktiken, deren verhärtete „Positivität“[45] vielfach Entfremdung provoziert. Dagegen macht Hegel geltend, dass die Vernunft immer schon in der Religion selbst angesprochen wird.

Der Auffassung, unter Berufung auf die „geoffenbarte Wahrheit“ ließen sich bestimmte Lehren auf Dauer außer Streit stellen, begegnet Hegel mit

39 R II, 340.
40 Ebd., 340.
41 Ebd.
42 Ebd., 335.
43 Ebd.
44 Ebd., 343.
45 Zu Hegels Problematisierung der „schlechten Positivität“, d. h. des „unangeeignet Gegebenen“, das den „Schrecken der Objektivität“ darstellt, siehe: Heintel (1984), 334f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

folgendem Einwand: Der semantische Gehalt des Ausdrucks „Wahrheit" impliziert, dass eine bestimmte Aussage als gültig *eingesehen* wird; deshalb kommt als Ort von Wahrheit nur das Denken infrage. Das bedeutet: Soll eine bestimmte Aussage in der Form fixiert werden, dass jegliche weitere Debatte darüber untersagt wird, so bleibt dieser Aussage die Wahrheitsfähigkeit verwehrt. Somit ist es gerade der Anspruch auf „Wahrheit", der den Begriff „Offenbarung" mit der Vernunft verknüpft. Demgemäß hält Hegel fest, „dass die Vernunft der Ort des Geistes sei, wo Gott sich dem Menschen offenbart"[46]. (Hegel geht also in eine andere Richtung als Jürgen Habermas, für den Religion in ihrem Zentrum das „intransparente Andere der Vernunft"[47] repräsentiert.) Aus geschichtsphilosophischer Perspektive macht er geltend, dass diese Einsicht mit Luther vollends zur Klarheit gelangt ist. „Es entsteht so die unendliche Forderung, dass der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dies Bedürfnis ist nicht abzuwenden."[48] Dementsprechend stellen sich die für die Moderne kennzeichnenden Kontroversen um verkrustete kirchliche Lehren und Praktiken als eine konsequente Fortführung dar:

> Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Äußerlichkeit [...] und so tritt das Denken ein, das die Äußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.[49]

Wie lautet nun Hegels Vorschlag für ein denkend angeeignetes Christentum? Dazu ist hier nur ein knappes Resümee möglich. Entscheidend ist, dass es Hegel zufolge in allen Religionen darum geht, in ihrem Anspruch auf „Wahrheit" zugleich das Wesen der menschlichen Existenz zu erfassen. Kennzeichnend für die jüdisch-christliche Vorstellungswelt – im Vergleich insbesondere zu den religiösen Auffassungen Ägyptens und Griechenlands – ist für Hegel, dass nun „der subjektive Geist als unendliche Subjektivität das Bewußtsein hat, dass er für sich selber unendlichen Wert habe"[50]. Bereits im Buch *Genesis* war der Mensch bestimmt durch sein

46 R I, 50.
47 Habermas (2005[b]), 149.
48 R II, 333.
49 Ebd.
50 R I, 221 u. 232.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> unendliches Fürsichsein, das in früheren Religionen nicht so zum Bewusstsein gekommen ist […]. Dadurch, dass dies hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes […]. Dies kommt in der Gestalt vor, dass der Mensch als Geist unsterblich ist.[51]

In der für das Christentum ausschlaggebenden Menschwerdung Gottes sieht Hegel die „Vollendung“[52] dieser Konzeption, „insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist“[53]. Hegel erläutert: „Das Moment der unmittelbaren Existenz ist […] im Geiste selbst enthalten. […] Es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente [i. e. zur Leiblichkeit] fortzugehen.“[54] So hat die christliche Religion mit der „Bestimmung, dass Gott Mensch wird, […] die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität“[55] vollzogen.

Die Bestimmung des Menschen als Geist impliziert zugleich, dass die Bedingungen der Endlichkeit keine letztgültige Bedeutung haben. Im Blick auf Tod und Auferstehung Christi hebt Hegel hervor: „Gott […] erhält sich in diesem Prozess, und dieser ist nur der Tod des Todes.“[56] In einer Anmerkung ist erläuternd hinzugesetzt: „Die Überwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen.“[57] Der „Tod“, dessen Überwindung in Christus vor Augen geführt wird, ist für Hegel nicht allein das leibliche Faktum der Sterblichkeit, sondern die Endlichkeit des Menschen als „unmittelbare Einzelheit“; es geht um die „Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist. […] Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten“[58]. Für die Menschen ist so zur Anschauung gelangt, dass Geist zu sein „das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, […] die Aufhebung der Schranke“[59] bedeutet. Diese „Aufhebung“ ist „wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des

51 R II, 260.
52 Ebd., 276.
53 Ebd., 277.
54 Ebd.
55 Ebd., 276f.
56 Ebd., 291.
57 Ebd.
58 Ebd., 292.
59 Ebd., 293.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben. […] Was ihm gilt, was seinen Wert hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seins und Willens“[60]. Dass dies im Christentum mit letzter Konsequenz erfasst ist, zeigt sich für Hegel daran, dass Christus den „gesteigerten Tod des Missetäters“[61] gestorben ist – „alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dies Endliche […] verklärt“[62].

Wenn die Theologie nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will

Die Auslegung zentraler christlicher Lehrstücke mittels der Philosophie des Geistes ist von Hegels Auffassung getragen, dass unter den Bedingungen „unserer Zeit“ eine denkende Neu-Aneignung von Religion nur mit philosophischen Mitteln glücken kann.[63] Insbesondere für das „höher gebildete Bewusstsein“ zeigt sich, dass es „die Form der Religion aufheben [muss], – aber allein darum, um ihren Inhalt zu rechtfertigen“.[64] Walter Jaeschke betont, dass der von Hegel geforderte denkende Zugang „einer philosophisch ausgewiesenen, begrifflichen Rede von Gott und der Religion“[65] bedarf, und er erläutert:

> Die Legitimation der Rede von Gott kann nur aus der Philosophie selber erwachsen, und die Vernunft in der Religion kann allein dadurch begriffen werden, dass die Philosophie den Begriff der Religion aus sich selber als einen Vernunftbegriff entwirft – als den Begriff des Selbstbewußtseins des eben darin und allein darin absoluten Geistes.[66]

Die unverzichtbare „Aufhebung“ der (narrativen) Form ist jedoch nicht im Sinne der Auffassung, wonach Religion obsolet geworden sei, zu verstehen. Aus Hegels These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie

60 Ebd.
61 Ebd., 289.
62 Ebd.
63 Vgl. E III, 411.
64 Ebd.
65 Jaeschke (1993), XXXIV.
66 Ebd., XXXIV.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Philosophie“[67], lässt sich vielmehr die Anregung zu einer Kooperation von Theologie und Philosophie beziehen. Sofern Theologie unter der Last des Szientismus dazu tendiert, primär auf das Gefühl zu setzen, liegt es an der Philosophie, den Inhalt erneut zur Geltung zu bringen – „der religiöse Inhalt flüchtet sich […] in den Begriff“[68]. Wie Hegel in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* aufzeigt,

> ist es in den neueren Zeiten so weit gekommen, dass die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat. In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, […] es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt.[69]

Demgemäß hält Hegel fest: „Das ist der Standpunkt der Philosophie, dass der Inhalt […] durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.“[70] Dieser Gedankengang kann sich gerade heute als relevant erweisen, angesichts der Attraktivität, die diverse Formen von Spiritualität genießen.

Hegel formuliert lapidar mit Bezug auf die Theologie: „Wenn diese nicht Philosophie ist, so weiß sie nicht, was sie will.“[71] Dies ist ein Plädoyer dafür, philosophische Differenzierungen, die in fachlicher Autonomie entwickelt wurden, zur begrifflichen Ausdeutung religiöser Lehrstücke heranzuziehen. Freilich kommt es für die Theologie darauf an, Philosophie auf dem größten Differenzierungsniveau der Gegenwart zu rezipieren. So erweist es sich heute für Gläubige (jeder Art von Bekenntnis) als angezeigt, sich die Bedeutung ihrer Lehren im Kontext ihrer Lebensbedingungen – etwa hinsichtlich ihrer eigenen Positionierung als Staatsbürger und -bürgerinnen im liberalen Rechtsstaat – neu zu vergegenwärtigen, da sie andernfalls in ein gespaltenes Selbstverständnis geraten würden, das *à la longue* nicht durchzuhalten wäre.[72] Bei Verzicht auf ein Neu-Durchdenken sähen sie sich mit einer Disjunktion im Sinne der „verständigen Aufklärung“ konfrontiert: entweder an Glaubenstraditionen festzuhalten, die nicht explizierbar sind

67 E III, 408.
68 R II, 340.
69 VG, 27.
70 R II, 339. Zum Thema der Aufhebung der Religion in Philosophie bei Hegel siehe die Beiträge von Erzsébet Rózsa, Ludwig Nagl und Gerrit Steunebrink in Gethmann-Siefert et al. (2013), 85–162.
71 VW, 838.
72 Siehe dazu Isensee (1987), 138–174.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und damit fundamentalistisch verschlossen bleiben, oder eine völlige Abkehr von Religion zu vollziehen.

Mit Blick auf das „nachmetaphysische" Denken wäre somit folgende Bilanz zu ziehen: Auch wenn die These, wonach wesentliche Elemente der heutigen Standards von Recht und Moral auf eine „Einwanderung" religiöser Inhalte in das säkulare Denken zurückgehen, Plausibilität beanspruchen kann, impliziert dies nicht, dass die Religion durch ebendiesen Prozess ihre Rechtfertigung sukzessive eingebüßt hätte. In Habermas' Terminologie gesprochen, kommt es für die Theologie auf eine „Übersetzung" säkularer Inhalte in ihre Sprache an. Dass Hegels Überlegungen nicht darauf hinauslaufen, die Religion würde letztlich von der Philosophie abgelöst werden, hebt u. a. Charles Taylor hervor: „Hegel [ist] der Meinung, dass die Zeit der Religion nicht vorüber ist"; er „änderte niemals seine Meinung über die unersetzliche Rolle der Religion".[73] Taylor zitiert u. a.: „Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion notwendig. Sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseins ist."[74]

Wider den Hochmut des Vergessens höherer Interessen

Zu beachten ist hier freilich, dass Hegels Verständnis von Philosophie auf entscheidende Weise umfassender ist als das „nachmetaphysische" Denken. Als Hegel sein Lehramt an der Universität Berlin antrat, begann er seine Enzyklopädie-Vorlesung (am 22. Oktober 1818) mit grundlegenden Ausführungen zur Aufgabe der Philosophie in „unserer Zeit"[75]. Er setzte dabei mit der Diagnose eines beispiellosen Niedergangs der Philosophie ein, wobei er monierte: Die „Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte," hat „ihren Hochmut in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt" und es „zum höchsten Triumph des Geistes" erkoren, „nur Erscheinendes, Zeitliches und Zufälliges, nur das Eitle zu erkennen, diese Eitelkeit ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt."

73 Taylor (1983), 637.
74 Ebd., 638. Siehe GP, 102.
75 E III, 401.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dementsprechend betont Hegel: „Man kann wohl sagen, dass […] es nie so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat.“[76]

Dieser Misere tritt Hegel mit der Forderung entgegen, die Philosophie habe dafür zu sorgen, „dass das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das Selbstbewusstsein seines Wesens, nicht erlösche“[77]. Sie habe „das Reich des Geistes“ zu explizieren, denn „alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur“.[78] Hinsichtlich der potenziellen Adressaten dieser Explikation macht Hegel ein allgemein geteiltes „Bedürfnis der Philosophie“ geltend: „[I]m allgemeinen ist das, was dem eigentlichen Bedürfnis der Philosophie zugrunde liegt, bei jedem (denkenden) Menschen vorauszusetzen“[79]. Wenn Hegel in der These: „Religion hat denselben Zweck, denselben Inhalt wie die Philosophie“ auch vom „Zweck“ der Philosophie spricht, so geht es um die Aufgabe, die Menschen der Gegenwart über ihr eigenes „höheres Interesse“ aufzuklären, d. h. über ihr geteiltes Bedürfnis, das Wesen des Menschen im Medium des „vernünftigen Wissens“ zu erkennen. Freilich kann die Rettung der Einsicht in das geistige Wesen des Menschen bzw. in das Wesen des Geistes nur in einer Sprache erfolgen, die nicht der profanen Immanenz verpflichtet ist. Hegel unterstreicht: „Der absolute Inhalt“ kann nicht „in die Endlichkeit herabgezogen werden“.[80]

Hegel lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf die Bedeutung der „Gemeinde“, die in der Bibel im Bericht von der „Ausgießung des Geistes“[81] thematisiert wird: „Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, dass die sinnliche Form in ein geistiges Moment übergeht.“[82] Entscheidend ist dabei die Integration der Einzelnen – „das Subjekt selbst wird hineingezogen“[83]. Im Blick darauf unterstreicht Walter Jaeschke Hegels Auffassung, dass „die Vielen zur Einheit des Geistes“ verbunden werden, „als wirkliches allgemeines Selbstbewußtsein […]. Denn das Wissen vom Geist als ihrem Wesen kann nicht das Wissen von je besonderen Wesen sein. Es wird deshalb erst durch die Gemeinde konstituiert“.[84] In die Gemeinde integriert zu werden,

76 Ebd., 403.
77 Ebd., 402.
78 Ebd., 404.
79 Ebd., 406.
80 Hegel (1993), 23.
81 R II, 296.
82 Ebd., 301.
83 Ebd., 296.
84 Jaeschke (1986), 35.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfordert von den Einzelnen, ihre Vereinzelung zu überwinden. Aufschlussreich ist hier, wie Hegel an der Konzeption „Geist" die Implikation der „Liebe" hervorhebt. Besondere Beachtung verdient, dass Hegel die Bestimmung des Geistes als Liebe unter Heranziehung konkreter Lebenserfahrungen – „der gewöhnlichen Liebe"[85] – erläutert.

> Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, dass das Individuum in sich unendlichen Wert hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgibt und sich in dem schlechthin anderen selbst erhält: die Liebe gleicht alles, auch den absoluten Gegensatz, aus [...] und dies ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.[86]

Das bedeutet: Erst dann, wenn die Einzelnen sich darauf einlassen, eine Einheit zu bilden, in der ihre Besonderheit gewahrt bleibt, können Menschen die „Erfahrung" machen, „was die Natur des Geistes ist". Signifikanterweise bezeichnet Hegel die Liebe als „diese weltliche Religion des Herzens"[87].

Zu beachten ist, dass es sich hier um eine Konzeption von Gemeinschaft und Integration der Einzelnen handelt, zu der es in den nachmetaphysischen Auffassungen der Gegenwart kaum eine Entsprechung gibt. Dies wird unmittelbar deutlich, wenn man sich die von Habermas entworfene ultimative Perspektive vor Augen führt, wonach ein „auf der Grundlage einer diskursiven Willensbildung gerechtfertigtes kollektives Handeln von letztlich globaler Reichweite institutionalisiert werden muss"[88]. Während dieses Ideal als *politische* Zielvorgabe gewiss einleuchtend ist, gilt es zu bedenken, dass die von Hegel dargestellte „Gemeinde" eine umfassendere Einbeziehung der Einzelnen vollzieht. Insofern der Fokus auf die staatsbürgerliche Bereitschaft, sich an der diskursiven Willensbildung zu beteiligen, gerichtet ist, verbleiben die Individuen in der Positionierung von Einzelnen. Den Hintergrund bildet die von Habermas beanspruchte „kommunikationstheoretische Transformation der Hegelschen Philosophie des Geistes"[89], die Thomas Schmidt so charakterisiert, dass sie „das idealistische Erbe Hegels in Gestalt einer nachmetaphysischen, prozedural verfassten

85 R II, 301.
86 Ebd., 300.
87 A II, 186.
88 Habermas (2019), I, 72.
89 Schmidt (2019), 46.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und sprachlich situierten Vernunft aufzuheben beansprucht“[90]. Damit rückt eine Konzeption von moralischer Interaktion in den Vordergrund, die aus der Perspektive von Konflikten entwickelt ist und die Einzelnen reziprok auf eine öffentliche „Rechtfertigung“ ihrer Handlungsmotive verpflichtet.[91]

Aufschlussreich ist dagegen Hegels Auffassung, dass die „Würde“ des Menschen erfordert, auf die Einzelnen in ihrer Ganzheit – „auf das Ganze des Menschen“[92] – einzugehen, sodass „ich meiner ganzen Subjektivität nach, was dieselbe ist und in sich enthält, als dieses Individuum, wie es war, ist und sein wird“[93] in die geteilte Verbundenheit aufgenommen bin. Dementsprechend ist Hegels Augenmerk auf die unausweichliche Fehlbarkeit aller Einzelnen gerichtet. Damit rückt die Bedeutung von Vergebung in den Vordergrund: Wenn wir einander verletzen, sind wir in die Vereinzelung zurückgefallen, doch vermag die Liebe eine vollständige Versöhnung zu leisten – Hegel erläutert „das Versöhnende“ der Liebe dadurch, dass sie die „moralische Imputation“ zurücklässt, „wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, jeder der Täter seiner Tat ist.“ Diese Imputation „hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, wo das Subjekt als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, dass jeder bleibt was er ist; hat er Böses getan, so ist er böse: Das Böse ist in ihm als seine Qualität“, wohingegen „diese Schranke an ihm […] für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in Erinnerung, aber der Geist streift sie ab“[94]. Ohne explizit auf Hegel Bezug zu nehmen, hat Hannah Arendt genau diesen Gedanken ausgeführt: „Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinn des Wortes verfolgen würden.“[95]

Freilich geht Habermas mit Adorno davon aus, dass ein sich rein auf das Immanente begrenzender philosophischer Blick auf das „Selbstverständnis des Menschen“ zu restriktiv wäre: „Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde

90 Ebd., 58.
91 Siehe auch Forst (2015). Kritisch zur Auffassung, wonach moralische Fragen mit einem Konfliktfall einsetzen: Nagl-Docekal (2014), 41f.
92 RL, 246.
93 A II, 182.
94 R II, 295.
95 Arendt (1981), 301f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern".[96] Diese Schlusspassagen des Werkes *Auch eine Geschichte der Philosophie* eröffnen im Grunde ein neues Forschungsprogramm, das untersucht, ob sich die Abwendung vom Transzendenten in der Tat auf uneingeschränkt „gute Gründe" berufen kann, oder ob sich aus Kernelementen der Hegelschen Konzeption des Geistes Ansätze beziehen lassen, um einer szientistisch-reduktionistischen Bestimmung des Menschen – und den daraus resultierenden, die Menschenwürde missachtenden Handlungsweisen – entgegenzutreten und einen unverkürzten Begriff von Humanität geltend zu machen[97].

Literatur

Adorno, Theodor W.: Vernunft und Offenbarung, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main 1969, S. 20–29.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981.

Bataille, Georges: Theory of Religion, New York 1992.

Braidotti, Rosi: The Posthumanism, Cambridge 2013.

Forst Rainer: Rechtfertigung in der Philosophie, in: Information Philosophie 2015, H. 4, S. 20–27.

Gethmann-Siefert, Annemarie/Nagl-Docekal, Herta/Rózsa, Erzsébet/Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hrsg.): Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne, Berlin 2013.

Gordon, Peter: Migrants in the Profane. Critical Theory and the Concept of Secularization, New Haven 2020.

Habermas, Jürgen: The Theory of Communicative Action, Bd. 2, Boston 1978.

Habermas, Jürgen: Between Eroticism and General Economy. Georges Bataille, in: ders.: The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures, Cambridge 1997, S. 217–218.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.

Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Josef Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005[a], S. 106–118.

Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005[b].

Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II, Frankfurt am Main 2012, S. 7–18.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 2019.

96 Habermas (2019), II, 807.

97 Dazu: Nagl (2022).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Eine Antwort auf die Kommentare, in: Rudolf Langthaler/Hans Schelkshorn (Hrsg.): Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, Darmstadt 2023, S. 363–411.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. v. Georg Lasson, Hamburg 1968 [VW].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Entwürfe über Religion und Liebe (Werke Bd. 1), Frankfurt am Main 1970 [RL].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (Werke Bd. 3), Frankfurt am Main 1970 [PG].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (Werke Bd. 10), Frankfurt am Main 1970 [E III].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke Bd. 12), Frankfurt am Main 1970) [VG].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik II (Werke Bd. 14), Frankfurt am Main 1970 [A II].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (Werke Bd. 16), Frankfurt am Main 1970 [R I].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II (Werke Bd. 17), Frankfurt am Main 1970 [R II].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke Bd. 18), Frankfurt am Main 1970 [GP].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1993.

Heintel, Erich: Grundriß der Dialektik, Bd. I, Darmstadt 1984.

Isensee, Josef: Die katholische Kritik an den Menschenrechten, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Josef Spaemann (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, S. 138–174.

Jaeschke, Walter: Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie, Stuttgart 1986.

Jaeschke, Walter: Einleitung des Herausgebers, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1993, S. XI-XXXIV.

Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Berlin 2007.

Nagl, Ludwig: Merits and Limits of AI. Instrumental Rationality and Praxis-Related Hermeneutical Reason, in: Waldemar Zacharasiewicz/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): Artificial Intelligence and Human Enhancement, Berlin 2022, S. 33–50.

Nagl-Docekal, Herta: Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014.

Nagl-Docekal, Herta: Feminist Perspectives on Kant's Conception of Autonomy: On the Need to Distinguish between Self-Determination and Self-Legislation, in: Susanne Lettow/Tuija Pulkkinen (Hrsg.): The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy, Cham 2022, S. 51–72.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Berlin 2007, S. 322–340.

Schmidt, Thomas M.: The Search for Lost Intimacy. George Bataille on Religion as Immanent Human Experience, in: Brigitte Buchhammer (Hrsg.): Re-Learning to be Human in Global Times. Challenges and Opportunities from Perspectives of Contemporary Philosophy of Religion, Washington DC 2018, S. 13–23.

Schmidt, Thomas M.: Habermas und Hegel als Denker der Moderne, in: Klaus Viertbauer/Franz Gruber (Hrsg.): Habermas und die Religion, Darmstadt 2019, S. 40–58.

Schmidt, Thomas M.: Geist, Sprache, Leiblichkeit. Hegel, Herder und Feuerbach über die Verkörperung der Vernunft, in: Rudolf Langthaler/Johann Schelkshorn (Hrsg.): Okzidentale Konstellationen zwischen Glauben und Wissen. Beiträge zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, Freiburg im Breisgau 2023, S. 40–58.

Siep, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Berlin 2000.

Taylor, Charles: Hegel, Frankfurt am Main 1983.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III.
Religion denken unter nachmetaphysischen Bedingungen

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts."[1] Philosophische Gotteslehre im nachmetaphysischen Zeitalter?

Oliver J. Wiertz

Abstract: Seit einigen Jahren wird die philosophische Herangehensweise an die Frage nach Gott diskutiert. Dabei ist besonders die Rolle der Metaphysik kontrovers. Für Thomas M. Schmidt erhält die Religionsphilosophie einen Zugang zur Gottesfrage nicht über die Metaphysik, sondern allein über die Frage nach den Bedingungen des (individuellen) religiösen Bewusstseins. Im Hintergrund der Position Schmidts steht das Konzept des nachmetaphysischen Denkens, mit dem sich der folgende Text kritisch auseinandersetzt. Es sollen Zweifel an der Selbstverständlichkeit geweckt werden, mit der oft die Metaphysik als irrelevant für die philosophische (und theologische) Reflexion auf die Gottesfrage abgewertet wird.

Keywords: Metaphysik, Religionsphilosophie, nachmetaphysisches Denken, Gott, Jürgen Habermas, Martin Breul

Seit einigen Jahren wird im deutschsprachigen Raum wieder diskutiert, wie die Frage nach Gott philosophisch anzugehen bzw. Religionsphilosophie zu betreiben ist. Dabei spielt die Metaphysik eine wichtige Rolle: Ist sie unverzichtbare Grundlage jeder philosophischen Reflexion der Gottesfrage oder ein Hindernis?[2] Thomas M. Schmidt bezieht in dieser Frage eindeutig Stellung: „Nachkritisch kann ‚Gott' als ein sinnvolles Thema der Philosophie nur im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden."[3] Schmidt bestimmt die Unbedingtheitsdimension von Sinn als zentrales Element der Religion, wobei er den Unbedingtheitsbegriff aus einer Strukturanalyse des religiösen Bewusstseins gewinnt und „nicht aus einer Reflexion auf die vorgängigen Gegebenheiten eines substantiell verstandenen Unbedingten."[4] Die Religionsphilosophie gewinnt den Zugang zur Gottesfrage nicht über die Metaphysik, sondern vermittels der Frage nach den Bedingungen des (individuellen) religiösen Bewusstseins.

1 Krüger et al. (2016), 820. Ich danke Åke Wahlberg für sehr hilfreiche Kommentare.
2 Vgl. die Sammelbände: Deuser (2007); Dalferth/Hunziker (2014).
3 Schmidt (2008), 13.
4 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Hintergrund der Position Schmidts lässt sich das Konzept des nachmetaphysischen Denkens seines Lehrers Jürgen Habermas erkennen.[5] Unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens lässt sich Religionsphilosophie nicht im Ausgang von metaphysischen Überlegungen angehen, da die Philosophie in der Moderne metaphysische Fragen auf sich beruhen lassen muss. Wer der Metaphysik für Religionsphilosophie im Allgemeinen und für die philosophische Reflexion der Gottesfrage im Speziellen Gewicht geben will, kommt an einer Auseinandersetzung mit der Konzeption des nachmetaphysischen Denkens nicht vorbei. Ich werde mich im Folgenden kritisch mit dem nachmetaphysischen Denken auseinandersetzen, wie es von Habermas entwickelt und von Martin Breul als Grundlage der philosophisch-theologischen Reflexion auf die Gottesfrage verwendet wird. Nach einer Darstellung der Konzeption des nachmetaphysischen Denkens und dessen Begründung soll die scheinbare Offensichtlichkeit der Abwertung der Metaphysik als vergangener Gestalt des Geistes infrage gestellt und auf ein epistemisches Problem des nachmetaphysischen Denkens hingewiesen werden. Damit allein kann nicht die Legitimität oder Unverzichtbarkeit der Verwendung metaphysischer Überlegungen in der Religionsphilosophie[6] begründet werden. Es sollen aber Zweifel an der Selbstverständlichkeit geweckt werden, mit der oft metaphysische Überlegungen als obsolet und als irrelevant für die philosophische (und theologische) Reflexion auf die Gottesfrage gewertet werden.[7] Es geht in keiner Weise darum, dem anthropologischen Ansatz in der Religionsphilosophie Bedeutsamkeit abzusprechen, sondern allein um den ersten Schritt einer Verteidigung der Legitimität metaphysischer Überlegungen in der Religionsphilosophie.

1. Jürgen Habermas' Konzeption nachmetaphysischen Denkens

Gemäß Jürgen Habermas' Konzeption des nachmetaphysischen Denkens ist es „einer modernen, sprachphilosophisch gewendeten Philosophie nicht möglich […], seriös über umfassende Theorien über das Sein zu urteilen,

5 Vgl. Schmidt (2011), 101.

6 Ich unterscheide im vorliegenden Text terminologisch nicht zwischen „Religionsphilosophie", „philosophischer Gotteslehre" oder „philosophischer Theologie".

7 Dass die folgenden Ausführungen skizzenhaften Charakter haben und vor allem die Darstellung und Diskussion der Position von Habermas dessen Denken nicht gerecht werden, ist nicht zuletzt Platzgründen geschuldet. Aber vielleicht kann dieser Text die Richtung anzeigen, in die eine differenzierte *apologia pro metaphysica* gehen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geschweige denn eine solche zu entwickeln."[8] Diese Einschätzung ist nicht beschreibend, sondern wertend: Metaphysische Versuche sind defizitär, da sie nicht den gegenwärtigen philosophischen Maßstäben entsprechen. Im Folgenden soll zuerst Habermas' Metaphysikverständnis dargestellt werden, um dann seine Gründe zu erläutern, warum die Metaphysik unter den Bedingungen der „Moderne" obsolet geworden sei.

1.1. Habermas' Metaphysikbegriff

Habermas' Konzeption eines nachmetaphysischen Denkens zeichnet sich durch ein enggeführtes Metaphysikverständnis aus, wie er selbst einräumt.[9] Er nimmt von seinem Verdikt die aristotelische Metaphysiktradition aus[10] und leugnet nicht das Recht der analytischen Ontologie der letzten vierzig Jahre, setzt diese aber ab vom „Rehabilitierungsimpuls"[11] der Metaphysik.

Positiv versteht er Metaphysik als einen auf Plato zurückgehenden philosophischen Idealismus, der drei charakteristische Merkmale aufweist:

Starker Theoriebegriff
Identitätsdenken/Ursprungsdenken: Zugriff aufs Ganze
Idealismus/Ideenlehre: Privilegierter Wahrheitszugang/-anspruch[12]

Unter dem starken Theoriebegriff der Metaphysik versteht Habermas die Überordnung der theoretischen gegenüber der praktischen Lebensführung[13] und die Aufladung der theoretischen Lebensführung mit Heilsbedeutung.[14] Der starke Theoriebegriff der Metaphysik sieht den Weg zum Heil in der Kontemplation, die „den Wenigen einen privilegierten Zugang"[15] zur Wirklichkeit des Außeralltäglichen eröffnen soll und dafür eine Distanzierung von der natürlichen Welteinstellung verlangt. Der star-

8 Breul (2007), 301.
9 Habermas spricht von „grober Vereinfachung" (Habermas (2013[c]), 36) und „flüchtigen Umrissen des metaphysischen Denkens" (Habermas (2009[c]), 22).
10 Vgl. Habermas (2013[c]), 36. Allerdings setzt Habermas an anderer Stelle den ontologischen Rückgriff auf Aristoteles mit einem „Rückfall hinter Kant", also das nachmetaphysische Denken, gleich (Habermas (1995), 479).
11 Habermas (2013[d]), 269.
12 Dazu kommt noch das bewusstseinsphilosophische Denken, das nach Habermas das Erbe der Metaphysik in der Neuzeit antritt.
13 Vgl. Habermas (2013[c]), 39f.
14 Vgl. ebd., 36.
15 Ebd., 40.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ke Theoriebegriff ordnet das Außeralltägliche der alltäglichen Lebenswelt über. Epistemologisch schlägt sich der starke Theoriebegriff im Anspruch der Metaphysik auf einen privilegierten epistemischen Zugang zur (eigentlichen) Wirklichkeit und auf Letztbegründung und Infallibilität nieder.[16]

Das metaphysische Identitätsdenken richtet den Blick auf das Ganze, indem es Alles auf Eines bezieht. Es sieht den Ursprung unserer vielfältigen raumzeitlichen Welt in einem zeit- und raumlosen unendlichen Ersten. Metaphysik ist hier die Lehre vom Einen, Notwendigen und Unveränderlichen, welche die Differenz der Identität unterordnet,[17] sodass „jedes erklärungsbedürftige Phänomen in letzter Instanz auf das Eine und Ganze bezogen werden muß“[18].

Der idealistische Aspekt des metaphysischen Denkens setzt eine Korrelierung von abstraktem Denken und Sein voraus,[19] sodass das vernünftige Einheitsprinzip der Welt zugleich deren ontologischer Grund ist. Das ideale Sein ist begrifflicher Natur, woraus sich dessen weitere Bestimmungen wie Allgemeinheit, Notwendigkeit und Überzeitlichkeit ergeben. Die einheitsstiftende Ordnung der Wirklichkeit wird begrifflich gedeutet und die Idee der Materie übergeordnet. Diesem Idealismus entspricht auf epistemischer Seite eine Bevorzugung der auf intellektuelle Anschauung zielenden transempirischen gegenüber der empirisch-diskursiven Erkenntnisweise.

Eine solche „im Sinne ‚abschließender‘ und ‚integrierender‘ Gedanken“[20] verstandene Metaphysik ist nach Habermas unter den Bedingungen der Moderne obsolet geworden.

1.2. Systematische Gründe für die Ablösung der Metaphysik durch das nachmetaphysische Denken

Habermas’ Begründung der Unumgänglichkeit des nachmetaphysischen Denkens schlägt zwei sich immer wieder kreuzende und miteinander verbindende Wege ein. Der historische Weg nimmt die Gestalt einer Genealogie des nachmetaphysischen Denkens an und der systematische Weg setzt

16 Vgl. Henrich (2007), 391. Dies ergibt sich ex negativo aus Bemerkungen in Habermas (2013[b]), 26.

17 „Einheitsdenken“ meint nicht notwendig, dass „Alles in Einem aufgeht, sondern daß sich das Viele auf das Eine zurückführen und somit im Ganzen, als Totalität, begreifen läßt“ (Habermas (2009[b]), 120).

18 Ebd., 121.

19 Vgl. Habermas (2013[c]), 36.

20 Habermas (2013[b]), 26.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich kritisch mit Ansprüchen und Voraussetzungen der metaphysischen Tradition in Form von vier Argumenten auseinander. Im Folgenden berücksichtige ich nur den systematischen Weg als den argumentativ grundlegenderen.

Habermas identifiziert vier spezifisch moderne Motive der philosophischen Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts, die eine Fortführung des metaphysischen Denkens philosophisch delegitimieren.[21]

Das erste Motiv ist das Aufkommen der Verfahrensrationalität. Rationalität wird nicht länger in material-substanzieller Weise in Bezug auf ihren Inhalt und als Eigenschaft der Ordnung der Dinge betrachtet, sondern allein in Bezug auf das Potenzial bestimmter Verfahren zur Lösung bestimmter Probleme.[22] Wichtig für den endgültigen Abschied von der Metaphysik sind der mit der neuen Rationalitätskonzeption einhergehende Fallibilismus und die Offenheit des Erkenntnisfortschritts. Diese beiden Kennzeichen seien mit metaphysischen Wissensansprüchen unvereinbar.[23] Denn ein umfassendes und geschlossenes Aussagensystem dürfe keine Verbesserung und Innovation zulassen, müsse also einen endgültigen Charakter haben.

Zweitens machen die im 19. Jahrhundert entstehenden historisch-hermeneutischen Wissenschaften die Endlichkeit und Zeitlichkeit unseres Denkens deutlich. Die Vernunft gilt nicht länger als transempirisches Organ der Erkenntnis überzeitlicher Wahrheiten, sondern gewinnt „in historischen, also endlichen, Verkörperungen Fleisch und Blut"[24]: Daher kann die Philosophie nicht länger einen „*privilegierten* Zugang zu Wesenseinsichten reklamieren"[25].

Drittens kommt es zu einer Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis. Es zeigt sich, dass „unsere kognitiven Leistungen in der Praxis des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Dingen und Personen verwurzelt sind"[26]. Die Lebenswelt erhält dadurch philosophische Dignität. Damit einher geht die „Deflationierung des Außeralltäglichen"[27] und erkenntnistheoretisch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Genese und Geltung.[28]

21 Vgl. Habermas (2013[c]), 41f.; vgl. auch Habermas (2013[a]), 14–16.
22 Vgl. Habermas (2013[c]), 42f.
23 Vgl. ebd., 44.
24 Habermas (2013[a]), 15.
25 Habermas (2013[b]), 26.
26 Habermas (2013[a]), 15f.
27 Habermas (2013[c]), 56.
28 Vgl. ebd., 58.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schließlich ist viertens die linguistische Wende zu nennen, welche die Philosophie auf ein neues methodisches Fundament stellt. Galten vormals sprachliche Zeichen bloß als Instrumente des Denkens, wird nun ihr (philosophischer) Eigenwert anerkannt. An die Stelle der Frage nach der Beziehung des Subjektes zum Objekt tritt die Frage nach der Beziehung zwischen Sprache und Welt, wobei sich zeigt, dass die Funktion von Sprache nicht in der Zuordnung von Namen zu Gegenständen aufgeht. Damit geht die „Kritik an den Grundlagen einer Philosophie, die alles in Subjekt-Objektbeziehungen preßt",[29] einher.

Ebenfalls im linguistischen Paradigma gründet die Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche in Wahrheit, Richtigkeit und Aufrichtigkeit. Ein Einwand von Habermas gegen die klassische Metaphysik lautet, dass diese (ebenso wie Religion) eine Fusion der Geltungsansprüche voraussetzt, die der heutigen Differenzierung von Tatsachenwissen, moralischen Einsichten und ästhetischen Urteilen nicht gerecht werde.[30]

Die genannten Entwicklungen münden in den Abschied vom Projekt der Formulierung integrierender Abschlussgedanken.[31] Damit würde die Metaphysik, die eine vernünftige Gesamtdeutung der Wirklichkeit und Fundierung der Einzelwissenschaften beansprucht, ihre Legitimität verlieren.

Zwar dürfe die Philosophie „das Ganze nicht aus den Augen verlieren"[32], aber sie bekomme das Ganze nur noch als einen in der Lebenswelt vortheoretisch gegebenen Hintergrund in den Blick.[33] Die Philosophie in der Moderne habe von Weltbildproduktion Abstand zu nehmen.[34] Ihr bleibe kein „Raum für letzte Antworten", sondern sie „muss diese der Religion überlassen."[35]

2. Anmerkungen zu Habermas' Charakterisierung und Kritik metaphysischen Denkens

Für eine Beurteilung der Konzeption nachmetaphysischen Denkens ist erstens zu fragen, inwieweit Habermas' Charakterisierung der Metaphysik

29 Ebd., 41.
30 Vgl. Habermas (2009[c]), 21.
31 Vgl. Habermas (2013[b]), 26.
32 Habermas (2019), I, 12.
33 Vgl. Habermas (2009[c]), 21.
34 Vgl. Habermas (2019), I, 12.
35 Beide Zitate Henrich (2007), 391.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser gerecht wird und zweitens, ob seine Einwände die *prinzipielle* Illegitimität *jeder* Art der Metaphysik zeigen.

2.1. Habermas' Kennzeichnung metaphysischen Denkens

Habermas' Charakterisierung der metaphysischen Tradition ist nicht aus der Luft gegriffen. Aber es ist nicht offensichtlich *notwendig*, dass metaphysische Theorien im Sinn umfassender rational begründeter integrativer Deutungen der Wirklichkeit im Ganzen[36] die Kennzeichen aufweisen, die für die von Habermas herangezogene Traditionslinie von Platon bis Hegel[37] zu gelten scheinen.

Im Folgenden behandle ich zuerst knapp die Aspekte des Identitätsdenkens und des Idealismus und konzentriere mich anschließend auf den starken Theoriebegriff.

Habermas' Charakterisierung der Metaphysik als Identitätsdenken trifft sicherlich auf metaphysische Klassiker wie Parmenides zu und mag auch für manche zeitgenössischen metaphysischen Entwürfe gelten. Aber die Charakterisierung als Identitätsdenken und der damit verbundene Vorwurf der Unterdrückung des Partikularen unter das Allgemeine[38] gilt sicher nicht für jede Spielart der Metaphysik.[39] In der von Habermas nichtberücksichtigten aristotelischen Metaphysiktradition etwa wurde durch den Substanzbegriff (als erste Substanz gemäß der Kategorienschrift des Aristoteles) versucht, dem Problem von Einheit und Vielheit gerecht zu werden: In der Substanz kommen Allgemeines und Individuelles zusammen.[40] Auch unter der Voraussetzung, dass das Identitätsdenken problematisch ist, folgt nicht die Unmöglichkeit von Metaphysik unter den Bedingungen der Moderne, weil das Identitätsdenken im Sinn der Rückführung des Vielfältigen auf das Eine, zumindest im Sinn einer Reduktion, keine notwendige Bedingung für Metaphysik ist. Weder in der traditionellen noch in der analytischen Meta-

36 Dies ist der Kern meines im Folgenden vorausgesetzten Metaphysikverständnisses; vgl. etwa Willaschek (1998), 145; Esfeld (2008), 7.

37 Vgl. Lutz-Bachmann (2002), 420.

38 Auch wenn man zugesteht, „daß die antik-mittelalterliche Metaphysik [...] dem Problem des Individuellen nicht gerecht zu werden vermochte" (Ollig (1989), 58), ist damit noch nicht die These gerechtfertigt, metaphysisches Denken sei notwendig totalitär.

39 Vgl. etwa David Lewis' These der „Humean Supervenience" in Lewis (1986), IX.

40 Als Beispiel für einen zeitgenössischen neoaristotelischen Entwurf der Substanzmetaphysik vgl. Lowe (2006).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

physik ist „die Frage nach dem Allgemeinen als solchen zentral, sondern die nach dem Verhältnis zwischen Allgemeinem und individuell Partikulärem. Nicht das Allgemeine als solches ist Gegenstand der Untersuchung, sondern das Allgemeine, insofern es mit dem Partikulären zusammenhängt“[41]. Dies ist kein schlechtes Einheitsdenken, sondern der Versuch, dem Phänomen gerecht zu werden, dass wir als sprachliche Wesen Einzeldingen qua Einzeldingen Eigenschaften oder Relationen zuschreiben können, die sie mit anderen Einzeldingen teilen oder die sie mit diesen verbinden.[42]

Allerdings scheint prima facie der Topos des Identitätsdenkens im weiteren Sinn, nämlich als die Forderungen, „daß sich das Viele auf das Eine zurückzuführen und somit im ganzen, als Totalität, begreifen läßt“[43] und dass „jedes erklärungsbedürftige Phänomen in letzter Instanz auf das Eine und Ganze bezogen werden muß“,[44] auf eine theistische Metaphysik zuzutreffen, in der die Welt auf einen göttlichen Schöpfer zurückgeführt wird. Aber eine solche theistische Metaphysik kann nicht einfach als Identitätsdenken beschrieben werden, das dem Einzelnen kein Recht zubilligt, sondern das Einzelne erhält ontologischen Raum und die einzelnen Substanzen, wie wir Menschen, hängen zwar ontologisch von Gott ab, gelten aber trotzdem als selbstständige Einzeldinge, eben als Substanzen.

Die grundsätzliche Absage von Habermas an eine umfassende Deutung der Wirklichkeit blieb nicht unwidersprochen. Metaphysik als Versuch einer umfassenden kognitiven Orientierung gilt vielen als unverzichtbar für die Philosophie: Die Frage nach dem Sinn des Ganzen ist nicht veraltet, sondern aktuell, da sie mit der menschlichen Vernunft selbst gegeben ist.[45] Habermas räumt ein, dass Philosophie nicht völlig vom Bezug auf das

41 Runggaldier (2010), 246.

42 Daher ist auch die Verstrickung des metaphysischen Einheitsdenkens und der Metaphysik insgesamt in Paradoxien nicht notwendig, sondern trifft nur solche Entwürfe, die davon ausgehen, dass das Eine Alles ist, und versuchen, auch das Eine „selber noch vergegenständlichenden Bestimmungen zu subsumieren“ (Habermas, Einheit (2009), 124. Gerade klassische scholastische Autoren betonen, dass die einheitsstiftende Instanz nicht von derselben ontologischen Art sein kann wie die Einzelentitäten.

43 Habermas (2009[b]), 120.

44 Ebd., 121.

45 Vgl. Schnädelbach (1992), 139–144. Allerdings redet Schnädelbach nicht der traditionellen Metaphysik das Wort, da „die metaphysischen Fragen gar nicht primär Wahrheit, sondern Bedeutsamkeit“ beträfen (ebd., 141). Aber es ist nicht einsichtig, wie sich „Bedeutsamkeit“ völlig unabhängig von „Wahrheit“ verstehen lassen soll.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ganze Abschied nehmen darf,[46] wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, verwahrt sich aber gegen metaphysische Deutungen der Wirklichkeit im Ganzen:[47] Wir haben zur Totalität der Lebenswelt nur als „vortheoretisch gegebenen Hintergrund"[48] Zugang. Allerdings ist fraglich, ob er dieses Bekenntnis zur strikten metaphysischen Enthaltsamkeit durchhalten kann.[49] Wenn der Bezug auf das Ganze konstitutiv für die Philosophie ist, wie Habermas betont, stellt sich die Frage, warum unsere lebensweltlichen Zusammenhänge einer theoretisch-metaphysischen Reflexion unzugänglich bleiben sollten. Dass wir dabei nicht infallible oder unkontroverse Ergebnisse erreichen, ist keine Besonderheit metaphysischen Denkens, sondern gilt für alle Teilgebiete der Philosophie. Aber die Metaphysik bringt (idealerweise) intersubjektive Argumente für ihre Hypothesen vor und antwortet argumentativ auf Einwände, tritt also in das wechselseitige Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen ein.

Auch der starke Theoriebegriff, der den Weg zum Heil in der Kontemplation sieht und dafür eine Distanzierung von der natürlichen Welteinstellung verlangt, kennzeichnet nur *einen* Strang der Metaphysik.[50] Metaphysik „steht […] nicht unverbunden über den anderen Wissenschaften"[51].

In Bezug auf die von Habermas monierte Vorordnung der Theorie vor die Praxis im metaphysischen Denken kann man eine „*reale* Distinktion" zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zugunsten einer wesentlichen Einheit zwischen beiden bestreiten. Aber innerhalb dieses differenziert-einen Vernunftbegriffs lässt sich die „den Dingen zugewandte theoretische Vernunft" als „Grundvermögen" bestimmen, das „durch Hinordnung der erkannten Wahrheit auf das Wollen und Tun praktisch wird. Die

46 Philosophie unterscheidet sich nach Habermas dadurch von den Einzelwissenschaften, dass sie am Bezug zur Welt im Ganzen festhält; vgl. Habermas (2019), I, 27.

47 Nach Habermas können philosophische Grundfragen mit ihrem Bezug aufs Ganze „nur auf selbstbezüglichen und antinomischen Denkwegen eingekreist werden" (Habermas (2013[b]), 25), wie Kant gezeigt habe. Allerdings ist Kants (Re-)Konstruktion der Antinomien umstritten; vgl. für deren grundsätzliche Kritik Tetens (2006), 240–243.

48 Habermas (2009[c]), 21.

49 Dass Philosoph:innen versuchen, die Frage nach dem guten Leben argumentativ zu beantworten, schließt nicht aus, dass eine gerechte Gesellschaft „allen Personen anheim[stellt], was sie ‚mit der Zeit ihres Lebens' anfangen wollen" (Habermas (2005[a]), 13).

50 Zwar besteht bei Aristoteles das höchste Glück in der betrachtend-kontemplativen Lebensweise, aber der Mensch ist „auch in seinem höchsten kognitiven Vollzug auf die *Fülle* der Wirklichkeit verwiesen" (Herzberg (2013), 154; Herv. OJW).

51 Ebd., 75.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

theoretische Vernunft weitet sich zur praktischen aus […]. Beide bilden ein einziges Vermögen, wobei die theoretische Vernunft das Fundament ist".[52] Dies bedeutet, dass theoretisch-metaphysische Reflexion nicht die praktische Lebenswelt außer Acht lassen muss oder darf, dass aber der theoretischen Zugangsweise ein gewisser Primat zukommt.

Schon gar nicht muss oder sollte die Metaphysik Heilsversprechen machen. Auch wenn Metaphysik sich mit dem guten Leben bzw. dessen ontologischen Voraussetzungen rational beschäftigt, also danach fragt, wie die Wirklichkeit (uns selbst inbegriffen) beschaffen sein muss, damit ein gutes Leben *möglich* ist, heißt dies nicht, dass sie sich selbst als Weg zum guten Leben, als Heilsweg, verstehen muss.

Mit dem starken Theoriebegriff verbindet Habermas schließlich die Suche der Metaphysik nach Letztbegründungen und einen nicht einlösbaren Infallibilitätsanspruch. Aber Metaphysik ist durchaus mit dem Eingeständnis der Fallibilität menschlicher Erkenntnis vereinbar. Diese Frage wird in der folgenden Auseinandersetzung mit Habermas' metaphysikkritischen Argumenten in der Rekonstruktion Martin Breuls vertieft.

Als vorläufiges Fazit sei festgehalten, dass Habermas' Charakterisierung der Metaphysik nicht offensichtlich konstitutive Eigenschaften metaphysischer Theorien nennt und daher die Vermutung naheliegt, dass seine Konzeption der Unumgänglichkeit nachmetaphysischen Denkens aufgrund seines eingeschränkten Metaphysikbegriffs nicht jede Form von Metaphysik obsolet macht.

2.2. Habermas' metaphysikkritische Argumente

Im Folgenden werde ich zuerst Martin Breuls Zusammenfassung und Rekonstruktion von zwei Kernargumenten Habermas' gegen die Metaphysik behandeln: das Argument der Situierung der Vernunft und das Argument der linguistischen Wende.[53] Anschließend kommt Habermas wieder selbst mit seiner Kritik an der Metaphysik als Weltanschauungsreflexion zu Wort und abschließend formuliere ich ein epistemisches Problem für die habermasianische Konzeption nachmetaphysischen Denkens.

52 Alle Zitate in diesem Absatz Herzberg (2020), 19f.
53 Vgl. Breul (2020), 214–220.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Argument aus der Situierung der Vernunft

Nach Martin Breul ergibt sich aus der Einsicht in die „Endlichkeit des Geistes", dass metaphysische Eigenschaften wie Überzeitlichkeit oder Notwendigkeit „dem Sein an sich aus methodischen Gründen nicht zugeschrieben werden können"[54]. Mit dem sich aus unserer Endlichkeit ergebenden „durchgehenden Fallibilismus"[55] seien spekulative und überzeitliche All-Aussagen über die Welt an sich unvereinbar.

Es ist allerdings nicht einsichtig, warum metaphysische Spekulationen oder überzeitliche Allaussagen mit der Endlichkeit und Fehlbarkeit unserer Erkenntnisvermögen unvereinbar sein sollten. Mathematiker:innen sind konkrete endliche Wesen und beschäftigen sich trotzdem mit abstrakten Entitäten wie Zahlen oder unendlichen Reihen. Es ist ein Unterschied, ob ich einer Sache die Eigenschaft der Überzeitlichkeit zuschreibe, also Überzeitlichkeit der Modus der Existenzweise der Eigenschaft bzw. der Sache ist oder ob ich einer Sache eine Eigenschaft überzeitlich zuschreibe, also Überzeitlichkeit der Modus der Zuschreibung ist. Letzteres ist Menschen unmöglich. Aus der Unmöglichkeit einer überzeitlichen Zuschreibung folgt aber nicht die Unmöglichkeit der Zuschreibung von Überzeitlichkeit.

Entsprechendes gilt für die Zuschreibung von Notwendigkeit. Auch wenn die Metaphysik es wesentlich mit (metaphysisch) notwendigen Wahrheiten zu tun haben sollte,[56] folgt daraus nicht die *epistemische* Notwendigkeit metaphysischer Erkenntnisse im Sinn von unerschütterlicher Gewissheit/Unfehlbarkeit. Dieser von Breul/Habermas unterstellte Zusammenhang beruht auf der Vermischung einer logisch-metaphysischen und einer epistemischen Verwendung von „Notwendigkeit". „Unfehlbarkeit" ist primär eine epistemische Charakterisierung von Personen und nicht essenziell mit metaphysischen Thesen qua metaphysischer Thesen verbunden. Auch wenn Metaphysik es mit ewigen notwendigen Wahrheiten zu tun hätte, implizierte dies weder die Infallibilität metaphysischer Thesen noch einen Infallibilitätsanspruch. Der modale Charakter einer Proposition, etwa ihre Notwendigkeit, ist zu unterscheiden vom Modus der epistemischen Einstellung zu dieser Proposition. Obwohl die Goldbachsche Vermutung, dass sich jede positive gerade Zahl größer als 2 als Summe zweier Prim-

54 Ebd., 214.
55 Breul (2019), 72.
56 Für Jonathan Lowe ist Metaphysik grundlegend die Untersuchung des Raums des metaphysisch *Möglichen*; vgl. Lowe (2006), 4f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zahlen darstellen lässt, notwendig wahr oder falsch ist, haben wir keine unfehlbare Kenntnis des Wahrheitswertes dieser Aussage. Bisher konnte weder die Wahrheit noch die Falschheit der Vermutung bewiesen werden – und auch ein Beweis wäre nicht unfehlbar, sondern könnte verborgene Fehler enthalten.[57]

Das Argument aus der Situierung der Vernunft kann nicht zeigen, dass metaphysische Hypothesen notwendigerweise Unfehlbarkeit beanspruchen und sich damit disqualifizieren.

Das Argument aus der linguistischen Wende

Das Argument aus der sprachphilosophischen Wende besagt, dass ein Zugriff auf die Realität an der Sprache vorbei unmöglich ist,[58] weshalb die sogenannte Wirklichkeit an sich nicht Gegenstand der Philosophie, einschließlich der Metaphysik, sein könne.[59] Aber aus der Erkenntnis der philosophischen Bedeutsamkeit der Sprache ergibt sich nicht notwendig die Unmöglichkeit der (realistischen) Metaphysik:[60] Dass ich zur Formulierung von Aussagen über die Wirklichkeit Wörter benutzen muss, ist trivial. Aber wenn ich (zu Recht) behaupte, dass etwa der Gegenstand vor mir 150 Kilogramm wiegt, lässt sich diese Behauptung folgendermaßen umformulieren: Der Gegenstand vor mir hat ein solches Gewicht, dass er, gemäß dem Kilogramm-System, 150 Kilogramm wiegt. Natürlich verwende ich für diese Aussage die Kilogramm-Maßeinheit, aber das tatsächliche Gewicht, das man im Idiom der Kilogramm-Maßeinheit korrekt mit 150 kg oder in anderen Maßeinheiten korrekt mit 330,693 lb oder 52911 oz angibt, ist davon unabhängig. Wenn die Gewichtsangabe stimmt, wiegt der Gegenstand tatsächlich 150 Kilogramm, und sein Gewicht würde sich auch nicht ändern, wenn niemand ihn jemals wiegen würde.

Der Schluss von der sprachlichen Vermittlung unseres Bezugs zur Wirklichkeit auf die metaphysische Unzugänglichkeit der Wirklichkeit lässt sich folgendermaßen rekonstruieren:

57 Zudem stellt sich die Frage, wie Habermas/Breul den epistemischen/semantischen Status ihrer notwendigen Allaussage verstehen, dass jede menschliche Erkenntnis historisch situiert ist.

58 Vgl. Habermas (2009[d]), 349.

59 Vgl. Breul (2020), 218.

60 Die Geschichte der Metaphysik bietet ein breites Spektrum von Positionen zur Realismusfrage; vgl. Brüntrup (2022), 106.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Man kann nicht auf sprachunabhängige Gegenstände referieren, ohne sich sprachlich auf sie zu beziehen.
> Man kann nicht über Gegenstände sprechen, deren Existenz und Beschaffenheit unabhängig von meinem sprachlichen Bezug sind, ohne sich sprachlich auf sie zu beziehen.
> Also: Man kann nicht über Gegenstände sprechen, deren Existenz und Beschaffenheit sprachunabhängig sind.

Dieses Argument ist aber ungültig, da von zwei analytischen (begrifflich notwendigen) Aussagen (ich kann nicht auf sprachunabhängige Gegenstände referieren, ohne mich sprachlich auf sie zu beziehen; ich kann nicht über Gegenstände sprechen, ohne mich sprachlich auf sie zu beziehen) auf eine nichtanalytische Aussage (es ist nicht analytisch wahr, dass man nicht über Gegenstände sprechen kann, deren Existenz und Beschaffenheit sprachunabhängig ist) geschlossen wird.[61]

In der linguistischen Wende gründet auch Habermas' Einwand, die Vermischung von deskriptiven, praktischen und ästhetischen Geltungsansprüchen in der Metaphysik sei unvereinbar mit deren unhintergehbarer Differenzierung.[62] Der

> diskursiv erzielte Konsens hat für die Wahrheit von Aussagen eine andere Konnotation als für die Richtigkeit von moralischen Urteilen und Normen. […] Die Gültigkeit einer normativen Aussage verstehen wir nicht im Sinne des *Bestehens* eines Sachverhalts, sondern als *Anerkennungswürdigkeit* einer bestimmten Norm.[63]

Dieser Einwand beruht allerdings auf der diskussionswürdigen Voraussetzung, dass die Geltungsansprüche völlig unabhängig voneinander seien. Aber Wahrheitsansprüche sind in dem Sinn grundlegend, dass die beiden anderen Arten von Geltungsansprüchen indirekt auf den veritativen Geltungsanspruch bezogen sind. Auch wenn es nicht im strengen Sinn *wahr* sein sollte, dass man nicht morden soll, lässt sich sinnvoll die Frage stellen, ob die Aussage, dass es sittlich falsch ist, zu morden, wahr oder falsch ist. Die Antwort, dass es wahr ist, dass ich nicht morden soll, ist kognitiv sinnvoll. Genauso kann ich sinnvoll fragen, ob es wahr ist, dass eine Handlung verabscheuungswürdig ist oder eine bestimmte Norm Anerkennung verdient. Wenn eine bestimmte Norm anerkennungswürdig ist, ist es eine

61 Vgl. Pitcher (1977), 113.
62 Habermas (2009[c]), 21.
63 Habermas (2009[e]), 410f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tatsache, dass sie anerkennungswürdig ist.[64] Dann stellt sich als nächstes die Frage, wodurch diese Tatsache konstituiert wird, d. h. was diese bestimmte Norm zu einer anerkennungswürdigen macht. Wenn Habermas schreibt, dass moralischen Geltungsansprüchen der „Bezug zur objektiven Welt"[65] fehlt, ist zu klären, was unter den Begriff der objektiven Welt fällt und was nicht. Wenn man unter der objektiven Welt nur das versteht, was sich prinzipiell mit den Methoden der Naturwissenschaften feststellen lässt, ist Habermas' Diagnose zuzustimmen. Aber warum sollte man eine solche Einschränkung der objektiven Welt akzeptieren? Die Frage nach der Extension des Begriffs der objektiven Wirklichkeit ist eine ontologisch-metaphysische Frage, die einer ontologisch-metaphysischen Diskussion bedarf (in der linguistische Überlegungen zwar eine wichtige, aber nicht die alleinige Rolle spielen).

Es ist auch nicht offensichtlich, dass der „Sinn von ‚Richtigkeit' in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität"[66] aufgeht. Dagegen spricht u. a., dass sich an eine moralische Norm, über die unter (annährend) idealen Bedingungen Konsens erzielt wurde, noch einmal sinnvoll die Frage richten lässt, ob sie auch richtig ist. Diese offene Frage ließe sich aber nicht formulieren, wenn der ideale Konsens die Richtigkeit moralischer Urteile verbürgte oder gar konstituierte.[67] Habermas müsste jetzt zeigen, was an der prima facie sinnvollen Frage falsch ist (ohne seine diskurstheoretische Konzeption der Geltung moralischer Normen vorauszusetzen). Es ist nicht offensichtlich, dass moralisches Wissen nichts mit Tatsachenwissen zu tun haben *kann*.[68]

Diese Überlegungen lassen sich auch sprechakttheoretisch formulieren: Es ist zwischen einem konstativen und einem expressiven Sprechakt zu unterscheiden. Wenn Peter in Richtung Karl ruft „Du Schuft", möchte er nicht eine Aussage über Karls Charakter machen, sondern seiner Abscheu Ausdruck verleihen. Bei der Beurteilung dieses Ausrufs geht es primär darum, ob Peter tatsächlich Abscheu empfindet, ob sein Ausruf authentisch ist. Aber die Frage nach der Authentizität verweist indirekt auf die Wahrheits-

64 Hier soll nicht eine *bestimmte* Tatsache den prinzipiellen Geltungssinn von Richtigkeit erklären, sondern einzelnen Typen wahrer moralischer Urteile entsprechen Typen moralischer Tatsachen; vgl. ebd., 423.

65 Ebd., 409.

66 Ebd., 397.

67 Vgl. ebd., 411.

68 Möglicherweise gibt es für die moralische Geltung doch ein Äquivalent zur ontologischen Deutung der Wahrheitsgeltung: die Existenz moralischer Tatsachen; vgl. etwa Niederbacher (2021).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

frage und damit auf einen deskriptiv-konstativen Aspekt: Wir fragen, ob es *wirklich* der Fall war, dass Peter Abscheu empfand, d. h. ob der Satz „Peter empfindet Abscheu" wahr ist. Und es lässt sich weiterfragen: Ist Peters Abscheu die angemessene Reaktion auf Karls Verhalten? Diese sinnvolle Frage muss mit einem konstativen Sprechakt beantwortet werden. Diese Verweise auch nichtkonstativer Sprechakte auf Wahrheit gründen darin, dass jeder Sprechakt Gelingensbedingungen hat, von deren Erfüllung es abhängt, ob der Sprechakt gelingt oder misslingt. Diese Gelingensbedingungen lassen sich in Aussagenform formulieren, und ihre (Nicht-)Erfüllung lässt sich in wahren Aussagen konstatieren. Praktische und ästhetische Geltungsansprüche lassen sich daher nicht vollständig von dem Geltungsanspruch auf Wahrheit abtrennen.[69] Daher ist das In-Beziehung-Setzen der verschiedenen Arten von Geltungsansprüchen kein Einwand gegen Metaphysik.

Der Vorwurf der mangelnden rationalen Grundlagen und Kriterien der Metaphysik

Biografischer Hintergrund von Habermas' Absage an die Metaphysik ist der „Tenor des Eingeweihten", der ihn „von der Aura letzter Fragen abgeschreckt" hat und den er gegen den „egalitären Weg von Argumentation und Aufklärung" eintauschte.[70]

Habermas hat Recht, dass der „hohe Ton" der Künder und Seher unvereinbar ist mit einer kritisch-rationalen Philosophie. Aber er ist nicht notwendiger Bestandteil der Metaphysik. Zahlreiche Metaphysiker:innen geben rational nachvollziehbare Argumente für ihre Position und setzen diese der Kritik aus. Dass diese Argumente nicht ungeteilte Zustimmung finden, ist kein Spezifikum der Metaphysik, sondern gilt für jede philosophische These bzw. Argumentation. Habermas selbst gibt sich damit zufrieden, dass philosophische Argumente „*prima facie* als erwägenswert akzeptiert"[71] werden. Warum sollte sich nicht auch die Metaphysik damit zufriedengeben können? Dass sie nicht auf den Anspruch der Unfehlbarkeit festgelegt ist, wurde zu zeigen versucht.

Ein wichtiger Aspekt der methodologischen Bedenken Habermas' gegen die Metaphysik lässt sich wohl so formulieren: Die Metaphysik hat nicht

69 Habermas selbst weist auf die Beziehung zwischen den verschiedenen Arten von Geltungsansprüchen hin; etwa Habermas (2009[e]), 429.
70 Habermas (2009[c]), 11.
71 Habermas (2012), 7.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das notwendige Instrumentarium an der Hand, um metaphysische Fragen zuverlässig zu entscheiden. Daher entzieht die nachmetaphysische Philosophie umfassend-metaphysische Wirklichkeitsdeutungen der Kompetenz der Philosophie.[72] Es ist fraglich, ob sich eine solche Beschränkung rechtfertigen lässt,[73] d. h. was gegen die rationale Diskussion umfassender Wirklichkeitsdeutungen sprechen soll.

Zur Beantwortung dieser Frage ist zuerst Habermas' Rationalitätsverständnis zu eruieren. Im hier relevanten Sinn wurzelt für ihn die Rationalität einer Äußerung in ihrer argumentativen Kritisierbarkeit und Rechtfertigbarkeit, im Geben und Nehmen von Gründen.[74] Warum sollten sich metaphysische Thesen argumentativer Kritik und Rechtfertigung entziehen?

Die Frage nach Fundament, Methodologie und Kriteriologie der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie hat in den letzten Jahren zur Herausbildung der *Meta*Metaphysik geführt, die das kritische methodologische Bewusstsein zeitgenössischer Metaphysiker:innen belegt.[75] Für nichtrevisionäre Konzeptionen spielt die Alltags-/Lebenswelt als Basis metaphysischer Reflexion eine wichtige Rolle.[76] Allerdings lassen sich nach Habermas die Erkenntnisse der Naturwissenschaften schlecht mit unserem Alltagsverständnis und unserer Alltagspraxis vereinbaren. Daher könne die Alltagswelt nicht Basis metaphysischer Reflexion sein. Generell gelte: „Die […] Lebenswelt kann nicht als *ganze* auf die Objektseite gebracht und zum Gegenstand falliblen Wissens gemacht werden, ohne als orientierendes Hintergrundwissen zu zerfallen."[77] Wir könnten „als erkennende Subjekte nicht aus der ‚Haut' unserer Lebensform heraus"[78], denn diese „stiftet einen internen Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis"[79]. Es ist allerdings fraglich, ob wir für eine rationale Metaphysik diese Haut abstreifen müssen. Einerseits besteht die Möglichkeit der internen Kritik von Lebensformen, die sich an der Effektivität oder Ineffektivität der Verwirklichung der den

72 Vgl. Habermas (2009[f]), 204.
73 Siehe Lutz-Bachmann (2015), 88; mit Verweis auf Nagl-Docekal (2014), 160.
74 Vgl. Habermas (1984), 27; 44.
75 Vgl. Chalmers et al. (2013); Tahko (2015).
76 Das heißt nicht (notwendig), dass Metaphysik versucht, das Ganze der Lebenswelt „wie einen Gegenstand in der Welt vor Augen zu stellen" (Habermas (2021), 282). Metaphysik nimmt das Ganze der (empirischen) Wirklichkeit in den Blick und anerkennt, dass diese nicht Teil der (empirischen) Wirklichkeit sein kann.
77 Habermas (2019), II, 773.
78 Ebd., 774.
79 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensformen inhärenten Ziele bemisst.[80] Andererseits ist auch eine externe Kritik möglich als eine kritische Reflexion auf einzelne Bestandteile der Lebensform mithilfe anderer Elemente der Lebensform, allgemein akzeptierter Ergebnisse der Wissenschaften und rationaler Prinzipien etwa der formalen oder informalen Logik. So lassen sich nach und nach alle Elemente unserer Lebenswelt kritisch reflektieren, wenn auch vielleicht nicht die gesamte Lebenswelt auf einmal.[81] Eine solche (metaphysische) Kritik der Lebenswelt ist (auch im Rahmen einer deskriptiven Metaphysik) notwendig, wenn diese nicht zum Hort einer vor jeglicher Kritik gefeiten impliziten Metaphysik werden soll.

Neben semantischen Überlegungen und einem kritischen Ausgang bei der Lebenswelt lassen sich zur Beurteilung metaphysischer Hypothesen oder ganzer metaphysischer Systeme (M) folgende Kriterien formulieren:[82]

1. Interne Widerspruchsfreiheit: M muss in sich widerspruchsfrei sein.
2. Externe Widerspruchsfreiheit: M muss mit anderen gut bestätigten Hypothesen und Annahmen (etwa der Naturwissenschaften) widerspruchsfrei zusammenpassen.
3. Positive Gründe: Es müssen gute Gründe für die Wahrheit von M zur Verfügung stehen, etwa die Herstellung von Kohärenz und der Abbau von Inkohärenz in unserem Überzeugungssystem mithilfe integrativer Erklärungen: M muss bisherigen (bestätigten) Erfahrungen und anerkannten Erkenntnissen gerecht werden und zwischen ihnen, v. a. durch die Herausarbeitung allgemeiner Strukturen der Wirklichkeit, positive inferentielle Beziehungen ermöglichen. Eine wichtige Argumentationsform in diesem Unternehmen ist, neben transzendentalen Argumenten in einem weiten Sinn, der Schluss auf die beste Erklärung, in dem von der höheren Erklärungsleistung einer Hypothese H auf die Wahrheit von H geschlossen wird.[83] Dabei spielen Kriterien wie das Einfachheitskriterium eine wichtige Rolle.
4. Fehlen von Entkräftern: Es dürfen keine besseren Gründe gegen die Wahrheit von M (oder die Zuverlässigkeit der positiven Gründe für M) sprechen als dafür. Gedankenexperimente können unter bestimmten

80 Vgl. Jaeggi (2014).
81 Allerdings setzt eine solche Form der Kritik von Lebensformen eine substanzielle Rationalitätskonzeption voraus, welche die Beurteilung von letzten Handlungszielen ermöglicht.
82 Für einen Überblick über Methoden, Argumentformen und Kriterien der Metaphysik vgl. Teil VII in Schrenk (2017).
83 Vgl. Lipton (2004).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bedingungen eine quasi-experimentelle Überprüfungsinstanz metaphysischer Hypothesen bilden.
5. Offenheit: M muss neue Erfahrungen/Erkenntnisse auf Dauer integrieren können oder nachvollziehbar zeigen können, warum diese Erfahrungen/Erkenntnisse epistemisch unzuverlässig oder aus anderen Gründen vernachlässigbar sind.

Insgesamt empfiehlt es sich, metaphysische Entwürfe und vor allem ihre Aufgabe der Entwicklung integrativer Erklärungen als Forschungsprogramme zu verstehen, d. h. sie nicht allein anhand ihres jeweiligen Standes zu beurteilen, sondern auch danach, ob in ihrer Entwicklung Anzeichen dafür sprechen, dass es sich um ein progressives Forschungsprogramm handelt.

Die genannten Kriterien entsprechen im Wesentlichen den in der Philosophie üblichen Kriterien. Es scheint nicht, dass methodologisch-kriteriologisch die Ontologie/Metaphysik schlechter dasteht als andere Gebiete der Philosophie.

3. Ein epistemisches Problem des nachmetaphysischen Denkens

Bisher wurde versucht, Gründe dafür zu nennen, dass Habermas' These der prinzipiellen Illegitimität der Metaphysik im Horizont der Moderne nicht hinreichend begründet ist. Im Folgenden soll ein Grund skizziert werden, dass der Verzicht auf Metaphysik zu zwei Problemen in Habermas' Philosophie führt.

Etwas überspitzt gesagt, finden sich bei Habermas verschiedene Geltungsbereiche bzw. Perspektiven auf die Wirklichkeit, die (bzw. deren Implikationen) nur in einem schwachen Sinn (wenn überhaupt) miteinander positiv inferentiell verbunden sind oder sogar in inferentieller Spannung zueinander stehen, sich also gegenseitig infrage stellen. Habermas spricht vom hartnäckigen Problem des Dualismus von Human- und Naturwissenschaften und mindestens ebenso problematisch erscheint die Beziehung zwischen der hermeneutisch-lebensweltlichen und der (natur-)wissenschaftlichen Perspektive auf die Welt, da der hermeneutische Zugang zur Lebenswelt sich nicht durch einen anderen ersetzen lasse.[84] Jedenfalls herrscht nach Habermas zwischen

84 Vgl. Habermas (2009[f]), 263; vgl. auch Habermas (2021), 286.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> einem aus der Beobachterperspektive vorgenommenen Zugang zur Welt der physikalisch meßbaren Zustände und Ereignisse und einem an die Teilnehmerperspektive gebundenen hermeneutischen Zugang zu symbolischen Gegenständen und Praktiken der Lebenswelt […] eine epistemische Kluft[85],

sodass wir einem „Dualismus von Wissensperspektiven"[86] gegenüberstehen und uns mit „der Pluralität von einigen tief verankerten welterschließenden Perspektiven abfinden"[87] müssen, die sich in miteinander prima facie inkompatiblen Gruppen von Aussagen niederschlagen.[88] Laut Habermas stehen wir also dem Dilemma gegenüber, „daß uns die Unterstellung einer objektiven Welt zu einer monistischen Beschreibung drängt, an der uns ein epistemischer Dualismus hindert"[89]. Dies ist für eine Position, die sich an der Frage abarbeitet, „wie die Philosophie auch unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens einen Beitrag zur rationalen Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses leisten kann"[90], und die von der Prämisse ausgeht, dass die Philosophie ihr Proprium verraten würde, wenn sie „den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe"[91], ein ernstzunehmendes Problem, denn dieser holistische Bezug weist bei Habermas eine wesentliche Leerstelle auf: die integrierende Klärung der Beziehung zwischen Lebenswelt, Natur- und Humanwissenschaften.[92] Habermas' Philosophie wird ihrem eigenen Anspruch des rationalen Beitrags zu einer Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses nicht völlig gerecht.

Noch ernster ist ein epistemisches Problem, das sich aus diesem starken Dualismus ergibt und es fraglich erscheinen lässt, ob das letzte Wort zu unserem „gespaltenen kognitiven Zugang zur Welt" sein kann, dass man sich damit abfinden muss, dass „die Welt selbst in den Partikularismus lebensweltlich relevanter Weltausschnitte" zerfällt.[93] Dieser Partikularismus führt dazu, dass das menschliche Überzeugungssystem (als Gesamtheit

85 Habermas (2009[c]), 26.
86 Habermas (2009[a]), 273.
87 Habermas (2009[f]), 267.
88 „In einer physikalisch begriffenen Welt tritt das Mentale als eine *einstweilen* nicht aufgelöste Dissonanz auf" (ebd., 262).
89 Ebd., 264.
90 Habermas (2021), 282.
91 Habermas (2019), I, 13.
92 Für Habermas' Versuch, mit diesem Problem zu Rande zu kommen, vgl. Habermas (2009[c]), 26; Habermas (2019), II, 746–748.
93 Beide Zitate: Habermas (2009[f]), 267.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Überzeugungen eines epistemischen Subjekts) in verbindungslose oder sogar inkompatible Teilsysteme zerfällt. Dies ist unter der Rücksicht des positiven epistemischen Status sowohl des ganzen Überzeugungssystems als auch seiner einzelnen Elemente problematisch. Auch außerhalb von rein kohärentistischen Theorien gilt Kohärenz als ein wichtiger positiver Faktor der epistemischen Rechtfertigung, und entsprechend mangelnde Kohärenz als negativer Faktor. Dabei ist zwischen System- und relationaler Kohärenz zu unterscheiden. Ein Überzeugungssystem M ist ceteris paribus umso kohärenter, je mehr und je stärkere positive inferentielle Beziehungen die Elemente von M miteinander verbinden (Systemkohärenz), und umso inkohärenter, in je mehr voneinander isolierte oder miteinander inkompatible Teilsysteme M zerfällt. Eine einzelne Überzeugung Ü ist umso kohärenter zu M (relationale Kohärenz), je mehr Überzeugungen von M zu Ü in je stärkeren positiven inferentiellen Beziehungen stehen bzw. je mehr und je stärkere positive inferentielle Beziehungen Ü zwischen den einzelnen Elementen von M stiftet. Dabei hängen Maß und Gewicht der relationalen Kohärenz von dem Maß der Systemkohärenz von M ab. Der Grad der relationalen Kohärenz einzelner Überzeugungen und damit deren epistemischer Rechtfertigungsstatus hängen also von dem Maß der relevanten Systemkohärenz ab. Gehört Ü einem nur schwach (system-)kohärenten Überzeugungssystem an, kann Ü auch im Fall einer vergleichsweise hohen relationalen Kohärenz nur schwach epistemisch gerechtfertigt sein (wenn überhaupt).[94] Daraus folgt, dass ein nur schwach systemkohärentes Überzeugungssystem nicht nur nicht selbst epistemisch gut gerechtfertigt sein kann, sondern auch seine einzelnen Überzeugungselemente nur schwach epistemisch gerechtfertigt sein können. Wenn ein Überzeugungssystem in miteinander nur lose oder gar nicht positiv verbundene oder sogar in miteinander in inferentieller Spannung stehende Teilsysteme zerfällt, wie dies nach Habermas bei der Beziehung zwischen unseren Überzeugungen über die Lebenswelt bzw. aus ihr hervorgehenden Überzeugungen einerseits und unseren Überzeugungen über die (Natur-)Wissenschaften bzw. aus den Naturwissenschaften stammenden Überzeugungen andererseits der Fall zu sein scheint, sind das Überzeugungssystem, aber auch seine Teilsysteme (einschließlich des lebensweltlichen und des (natur-)wissenschaftlichen Teilsystems) und die einzelnen Überzeugungen höchstens schwach episte-

94 In einem nur schwach global-kohärenten Überzeugungssystem kann eine einzelne Überzeugung nicht zu *vielen* anderen Überzeugungen positive inferentielle Beziehungen haben.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

misch gerechtfertigt. Wir haben keinen guten Grund, sie für wahr zu halten. Damit ist die Rationalität unseres Handelns in der Welt, unseres Deutens der Wirklichkeit und unserer Orientierung in der Welt massiv infrage gestellt, weil sie auf einer epistemisch nur unzureichend gerechtfertigten Grundlage beruhen. Wir scheinen nicht viele gute (epistemischen) Gründe zu haben, unsere Überzeugungen, einschließlich der philosophischen Konzeption nachmetaphysischen Denkens, für wahr zu halten. Die Konzeption des nachmetaphysischen Denkens erscheint (potenziell) schwach selbstentkräftend: Wenn sie wahr sein sollte, sprechen nicht viele gute Gründe für ihre Wahrheit, und die rechtfertigende Kraft der Gründe für ihre Wahrheit ist eingeschränkt. Diese Selbstentkräftung kann nur durch die Behebung der Inkohärenz des Überzeugungssystems umgangen werden. Die Verhinderung (systemisch) inkohärenter Überzeugungssysteme via die Integration unserer grundlegenden Überzeugungen in eine kohärente Weltanschauung/Weltsicht ist gerade Aufgabe der Metaphysik. Eine deskriptive Metaphysik könnte bei dem skizzierten Inkohärenzproblem Abhilfe schaffen. Sie würde erstens auf den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und einer naturalistischen Deutung der Wirklichkeit hinweisen, also einen (metaphysischen) Universalitätsanspruch von Naturwissenschaften auf die restlose Erklärung der gesamten Wirklichkeit begründet zurückweisen und damit die Spannung zwischen Lebenswelt und (Natur-)Wissenschaften und so die Systeminkohärenz unseres Überzeugungssystems von vornherein minimieren. Zweitens würde sie Angebote zur Integration der beiden großen Wirklichkeitsperspektiven machen, also positiv zu einer Steigerung der Systemkohärenz unseres Überzeugungssystems beitragen, ohne die Lebenswelt unkritisch als alleinige und unhinterfragte Basis ihrer Reflexionen vorauszusetzen.

Mit der Auseinandersetzung zwischen deskriptiven und naturalistisch-revisionären Entwürfen kommt zudem ein weiterer Grund für die Notwendigkeit metaphysischer Überlegungen auch für Habermas' nachmetaphysisches Denken in den Blick. Habermas muss Voraussetzungen machen, wie die nicht vollständige Reduzierbarkeit der Lebenswelt auf die drittpersonale Beschreibung, für die in strikt naturalistischen Metaphysikentwürfen kein Platz ist. Um diese Voraussetzungen zu verteidigen, genügt es nicht, entgegengesetzte metaphysische Konzeptionen zu kritisieren (was auch schon metaphysische Überlegungen erfordert), sondern es muss sich zumindest die Möglichkeit zeigen lassen, wie unser mentales Leben auf kohärente Weise Platz in unserem Wirklichkeitsverständnis finden kann; es muss also eine metaphysische Konzeption formuliert werden.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Falls diese skizzenhaften Überlegungen nicht völlig aus der Luft gegriffen sind, nähren sie wenigstens den Anfangsverdacht, dass die Konzeption des nachmetaphysischen Denkens schwach selbstentkräftend ist. Es scheint, dass die grundsätzliche Bestreitung der Metaphysik als einer zeitgemäßen Gestalt des Geistes hohe philosophische Kosten verursacht. Die Konzeption eines nachmetaphysischen Denkens scheint daher kein guter Grund für die Abstinenz von ontologisch-metaphysischen Überlegungen bei der philosophischen Reflexion auf die Gottesfrage zu sein.

Allerdings könnte Habermas einwenden, dass Entwürfe einer metaphysisch fundierten philosophischen Theologie oder einer theistischen Metaphysik nicht mehr zur „agnostisch bleibenden Philosophie", sondern auf die Seite der „Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln"[95] gehören, die für Habermas keine Philosophie ist, sondern sich nur philosophischer Mittel *bedient*. Aber warum sollen Apologet:innen qua Apologet:innen keine Philosoph:innen sein, oder anders gefragt: Warum nennt Habermas Philosophie und Agnostizismus in einem Atemzug? Hört jemand wie Holm Tetens auf, Philosoph zu sein, wenn er durch philosophisches Nachdenken dazu kommt, die Existenz des theistischen Gottes als ernsthafte philosophische Möglichkeit in Betracht zu ziehen und sie aus philosophischen Gründen der Alternative des Naturalismus vorzieht (im Gegensatz zu der Zeit, als er selbst einen naturalistischen Standpunkt vertrat)?

Zudem sind die apologetischen und die rein philosophischen Elemente (wenn man sie terminologisch so unterscheiden will) konkreter philosophischer Positionen selten sauber voneinander zu trennen. Alvin Plantingas antinaturalistisches evolutionäres Argument etwa, nach dem unter den Bedingungen der Evolutionstheorie ein metaphysischer Naturalismus zum Erkenntnisskeptizismus führt, sodass der gewöhnliche Naturalismus selbstentkräftend ist,[96] ist in Habermas' Kategorien sicherlich ein Beispiel für eine Apologetik des Glaubens mit philosophischen Mitteln. Andererseits ist es organischer Bestandteil von Plantingas naturalistischer Erkenntnistheorie, die wesentlich von dem Gettier-Problem und nicht von apologetischen Interessen geleitet ist.[97]

95 Beide Zitate Habermas (2005[b]), 149f.

96 Vgl. Plantinga (1993), Kap. 12.

97 Es muss aus Habermas' Perspektive erstaunlich wirken, dass dieses seiner Meinung nach wohl apologetische Argument auch von rein säkularen Philosoph:innen, religiös unbescholtenen Söhnen und Töchtern der Moderne, ernsthaft diskutiert wird; vgl. Beilby (2002).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für den Status als Philosophie ist nicht der Inhalt einer philosophischen These entscheidend, sondern, dass diese (im weiten Sinn) zum Kanon der philosophischen Fragen gehört und mit philosophischen Methoden diskutiert wird, also mit begrifflicher Präzision und argumentativer Klarheit und Schärfe. Wenn man Apologetik nicht in dem pejorativen Sinn der Verteidigung einer Position auch gegen bessere Einsicht versteht, ist nicht ersichtlich, warum apologetische „Philosophie" nicht wirkliche Philosophie sein soll. Man bleibt dann philosophisch redlich, wenn man allein dem besseren Argument folgt, gleich in welche Richtung es führt. Habermas' Aussortierung „apologetischer Philosophie" aus dem Kreis „eigentlicher Philosophie" kann nicht das letzte Wort sein.

4. Schluss

Aus den unterschiedlichen Konzeptionen des philosophischen Nachdenkens über Gott ergeben sich markante Unterschiede in Themenwahl und Herangehensweise. Diese Unterschiede zwischen Religionsphilosophie im engen Sinn und der philosophischen Theologie (als Fortsetzung der *metaphysica specialis*) überschneiden sich teilweise mit der Unterscheidung zwischen „kontinentaler" und „analytischer" Religionsphilosophie. In diesem Aufsatz sollte nicht einer Fortsetzung dieser Trennung, sondern ihrer Relativierung das Wort geredet werden. Thomas M. Schmidt hat früh zu einer Überwindung dieses garstigen Grabens beigetragen, was sich nicht nur an der bunten Schar seiner Schüler:innen zeigt, sondern auch an der thematischen und methodischen Weite seiner Schriften. Nicht zuletzt dafür gebührt ihm Dank. Dabei hat ihn nicht zuletzt die Wahrnehmung der Gefahr einer fundamentalistischen Instrumentalisierung von Religion für politisch-gesellschaftliche Zwecke und die damit oft einhergehende Anthropomorphisierung Gottes geleitet, welche die kritischen Potenziale von Religion und theistischem Gottesglauben unterschlagen. Diese Gefahren bleiben virulent und ich möchte mit dem Zitat eines Alumnus jener Hochschule schließen, an der auch der mit diesem Beitrag hoffentlich gewürdigte Jubilar und sein unheilbar metaphysisch infizierter Schüler eine kurze Zeit gemeinsam studiert haben:

> Wie haben wir den Herrgott in die Grenzen und Schranken unserer Nützlichkeit, unserer Eigenart, unseres Empfindens, unserer Selbstverwirklichung usw. eingesperrt […]. Gott wurde wie alles Höhere und

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geistige und Heilige nur insoweit anerkannt, als er uns bestätigte und uns in unserem Eigensinn und Eigenwillen förderte.[98]

Literatur

Beilby, James: Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism, Ithaca/London 2002.

Breul, Martin: Jürgen Habermas, in: ders./Aaron Langenfeld (Hrsg.): Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Leiden 2007, S. 297–302.

Breul, Martin: Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Regensburg 2019.

Breul, Martin: Eine Kritik des metaphysischen Realismus, in: Saskia Wendel/Martin Breul: Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2020, S. 157–269.

Brüntrup, Godehard: Wahrheit vom Gottesstandpunkt? Zur Semantik theologischer Aussagen, in: ZTP 144 (2022), S. 96–110.

Chalmers, David J./Manley, David/Wasserman, Ryan (Hrsg.): Metametaphysics. New Essays on the Foundation of Ontology, Oxford 2013.

Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hrsg.): Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, Tübingen 2014.

Delp, Alfred: Meditationen „Gestalten der Weihnacht", in: ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein, Bd. 4: Aus dem Gefängnis, Frankfurt am Main 1984.

Deuser, Hermann (Hrsg.): Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs, Gütersloh 2007.

Esfeld, Michael: Naturphilosophie als Metaphysik der Natur, Frankfurt am Main 2008.

Habermas, Jürgen: Theorie kommunikativen Handelns I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1984.

Habermas, Jürgen: Replik auf Einwände (1980), in: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1995, S. 475–570.

Habermas, Jürgen: Begründete Enthaltsamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben"?, in: ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005[a], S. 11–33.

Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005[b], S. 119–154.

98 Delp (1984), 200. Alfred Delp SJ hat von 1936 bis 1939 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main studiert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie läßt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[a], S. 271–341.

Habermas, Jürgen: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[b], S. 117–154.

Habermas, Jürgen: Einleitung, in: ders.: Philosophische Texte 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt am Main 2009[c], S. 9–32.

Habermas, Jürgen: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende, in: ders.: Philosophische Texte 2: Rationalitäts- und Sprachtheorie, Frankfurt am Main 2009[d], S. 316–375.

Habermas, Jürgen: Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: ders: Philosophische Texte 3: Diskursethik, Frankfurt am Main 2009[e], S. 382–434.

Habermas, Jürgen: Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in: ders.: Philosophische Texte V, Frankfurt am Main 2009[f].

Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorwortes, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, S. 7–18.

Habermas, Jürgen: Der Horizont der Moderne verschiebt sich, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[a], S. 11–17.

Habermas, Jürgen: Metaphysik nach Kant, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[b], S. 18–34.

Habermas, Jürgen: Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2013[c], S. 35–60.

Habermas, Jürgen: Rückkehr zur Metaphysik? Eine Sammelrezension, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, 6. Auflage, Frankfurt am 2013[d], S. 263–278.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt am Main 2019.

Habermas, Jürgen: Replik, in: DZPhil 69 (2021), S. 281–294.

Henrich, Daniel C.: Jürgen Habermas. Philosoph ohne metaphysische Rückendeckung?, in: DZPhil 55 (2007), S. 389–402.

Herzberg, Stephan: Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum *bios theoretikos* bei Aristoteles, Heidelberg 2013.

Herzberg, Stephan: Ethischer Realismus. Zum Ethik-Konzept Josef Piepers, Münster 2020.

Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.

Krüger, Hans-Peter/Demmerling, Christoph/Habermas, Jürgen: Kommunikative Vernunft. Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, in: DZPhil 64 (2016), S. 806–827.

Lewis, David: Philosophical Papers II, Oxford 1986, IX.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lipton, Peter: Inference to the Best Explanation, 2. Auflage, London/New York 2004.

Lowe, Jonathan E.: The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science, Oxford 2006.

Lutz-Bachmann, Matthias: Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), S. 414–425.

Lutz-Bachmann, Matthias: Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft, in: ders. (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2015, S. 79–97.

Nagl-Docekal, Herta: Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014.

Niederbacher, Bruno: Metaethik, Stuttgart 2021.

Ollig, Hans-Ludwig: Das unerledigte Metaphysikproblem. Anmerkungen zur jüngsten Metaphysikdiskussion im deutschen Sprachraum, in: ThPh 64 (1989), S. 31–68.

Pitcher, George: Berkeley, London 1977.

Plantinga, Alvin: Warrant and Proper Function, Oxford/New York 1993.

Runggaldier, Edmund: Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?, in: Stimmen der Zeit 4 (2010), S. 214–252.

Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: Ermengildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hrsg.): Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008.

Schmidt, Thomas M.: Der Sinn von Unbedingtheit. Skizzen zu einem nachmetaphysischen Begriff des Absoluten, in: Edmund Runggaldier/Benedikt Schick (Hrsg.): Letztbegründungen und Gott, Berlin/New York 2011, S. 100–114.

Schnädelbach, Herbert: Metaphysik und Religion heute, in: ders.: Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt am Main 1992, S. 137–157.

Schrenk, Markus (Hrsg.): Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017.

Tahko, Tuomas, An Introduction to Metametaphysics, Cambridge 2015.

Tetens, Holm: Kants „Kritik der reinen Vernunft". Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006.

Willaschek, Marcus: Was ist „schlechte Metaphysik"?, in: Uwe J. Wenzel (Hrsg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt am Main 1998, S. 131–150.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Falsche Hoffnungen

Über ein apologetisches Gedankenexperiment und die Konsequenzen seines Scheiterns

Heiko Schulz

Sei still und schlafe, warte
Und träume nichts und warte,
zu hoffen ist kein Grund.
Hinweggerollt sind Meere,
Kulissen, schwarze Leere,
in der sich öffnet Gottes Mund.

Christian Lehnert

Abstract: Christlicher Glaube, so die theologische Leitüberzeugung des vorliegenden Textes, vermittelt Trost, nicht Sinn, er verheißt die Überwindung als Ende und nicht als Verstehen des Leidens. Aus dieser Behauptung folgt allerdings keine christlich sanktionierte Verabschiedung von Hoffnung oder Glaubenszuversicht. Im Gegenteil: Theologisch verstanden verheißt, eröffnet und gewährt nur der Glaube die Möglichkeit eines Hoffens im absoluten, eschatologischen und d. h. zugleich nicht enttäuschungsanfälligen Sinn. Ob zu Recht oder Unrecht, bleibt allerdings objektiv unausweisbar. Diesen Befund flankiert die philosophisch-phänomenologische Einsicht, dass recht verstanden jegliches Hoffen bereits vom Zweifel an dessen Sinn lebt: Mit dem Zweifel an der Erfüllung des Erhofften steht immer zugleich dies Hoffen selbst, stehen seine Möglichkeit und Sinnhaftigkeit auf dem Spiel. Umso mehr aber die eschatologische Hoffnung des Glaubens. Grund zu absoluter Hoffnung hat demnach nur, wer sie, in ihrer sinnteleologisch-relativen Form nämlich, begraben kann. Dieser an sich rein binnentheologischen Thesenverknüpfung soll im vorliegenden Text zusätzliche philosophische Plausibilität verliehen werden, und zwar exemplarisch, d. h. mit Bezug auf eine Debatte, in der ein nach Meinung des Verfassers allzu leichtfertiger Apologet des Glaubens entschieden falsche Hoffnungen in Richtung auf die Sinn- und Rationalitätsfähigkeit des christlichen Glaubens weckt. Diese Hoffnungen werden im Rückgriff auf analytische (R. Swinburne, J. L. Mackie) und wahrscheinlichkeitstheoretische Ressourcen widerlegt. In concreto handelt es sich um ein im Internet zugängliches Gedankenexperiment, das (ohne sich explizit auf sie zu beziehen) Vorgänger bzw. Vorbilder hat: zunächst und vor allem in (Polkinghornes Variante von) John Leslies sog. Hinrichtungsparabel sowie dem daraus abgeleiteten Gottesargument.

Keywords: Hoffnung (absolut und relativ), Glaube, Sinn, Zufall, Eschatologie, Hinrichtungsparabel, C-induktives Argument

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I. Vorbemerkung

(1.) Im Schatten der Corona-Pandemie wurden 2023 zwei Sammelbände publiziert, die ihre potenziellen Leser, aber auch die Autoren und Autorinnen der einzelnen Artikel durch ein thematisch beziehungsreiches Titelstichwort orientierten: Zuversichtsargumente.[1] Es darf vermutet werden, dass der Herausgeber, als Theologe und Exeget, mit dieser Begriffsprägung vier mindestens untergründig leitende Grundannahmen verband: erstens, dass (nicht nur, aber vor allem) in Zeiten von Pandemien, kriegerischen Konflikten und anderen Ursachen weltweiten Leidens Hoffnung und Zuversicht bitter *nötig*, ja beinahe nötiger sind als alles andere; zweitens, dass diese Not gewendet werden kann, weil recht verstanden *Grund* zur Hoffnung besteht; drittens, dass sich diese Behauptung jedenfalls aus *christlicher* bzw. christlich-theologischer Perspektive – und d. h. zugleich viertens: mit Blick auf eine ganz *bestimmte* Hoffnung und deren Grund – nahelegt.

Biblisch korrespondiert diesen, in jedem Fall aber den beiden zuletzt genannten Leitannahmen, eine vielfach beanspruchte Doppelthese: Es ist der christliche *Glaube*, möglicherweise auch nur dieser, der erstens ontischen und zweitens epistemischen Grund zur Hoffnung, genauer: zu einer ganz bestimmten, nämlich eschatologischen Hoffnung, bietet. Einerseits nämlich ist dieser Glaube (gr. pístis), nach der Übersetzung Luthers, als „feste Zuversicht [hypóstasis] dessen, was man hofft [elpizoménon]" (Hebr 11,1), zu beschreiben, wobei jene Glaubenszuversicht nach biblischem Verständnis selbst als Bedingung oder ontische Grundlage sowie als subjektives Medium für die Realisierung des Erhofften fungiert. Andererseits erfüllt der so verstandene Glaube zugleich alle erforderlichen Voraussetzungen für die Möglichkeit jener *epistemischen Verantwortung*, die zu übernehmen jedem Christen immer dann auferlegt ist, wenn jemand „Rechenschaft [lógon] fordert über die Hoffnung [elpídos]" (1. Petr 3,15), aus der jener lebt. In und aus der Verschränkung dieser beiden Thesen darf man zum einen schließen, dass der semantische Ausgangsbefund, wonach *jedes* Hoffen Glauben einschließt,[2] im Spezialfall des christlichen Glaubens konvertiert werden kann – dieser richtet sich, im Blick auf seinen Gegenstand, ipso facto auf die Verwirklichung eines Verheißenen bzw. (eschatologisch) *Erhofften*. Zum anderen folgt daraus, dass dieser Glaube im Medium seiner theologischen Selbstreflexion Mittel zur Verfügung zu stellen bzw. als vorhanden auszu-

1 Vgl. Alkier (2023).
2 Vgl. dazu Schulz (2020), 156f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weisen beansprucht, die ihn selbst bzw. das in ihm Erhoffte, als solches, (auch) den Gegnern des Glaubens gegenüber vernünftig *rechtfertigen* können.

(2.) Vor allem zur letzteren These habe ich mich an anderer Stelle kritisch geäußert, d. h. mit der Absicht, diesbezüglich allzu hohe Erwartungen zu dämpfen:[3] Die christlich-eschatologische Hoffnung schließt, wie immer sonst beschreibbar, in jedem Fall den Glauben an einen Zustand endgültiger Leidensfreiheit ein. Apologetisch motivierte Versuche, sie als vernünftig auszuweisen, verfahren in der Regel – ich neige zu der Annahme: ausnahmslos, wenngleich nicht selten stillschweigend – teleologisch bzw. sinntheoretisch. Auf diese Weise, so meine Kritik, werden nolens volens nicht nur und in *philosophischer* Hinsicht die Wirklichkeit und/oder Möglichkeit des Zweckwidrigen vorschnell, ja häufig wider eigenes Beteuern, instrumentalisiert und verharmlost.[4] Vielmehr sind alle derartigen Versuche zugleich *theologisch* heterodox: Sie leugnen oder ignorieren, dass der christliche Glaube das Leiden nicht durch einen Zustand aufheben zu können hofft, in dem dieses ex post als sinnvoll erscheint, sondern durch einen Zustand, in dem das Leiden schlicht *aufhört* – und zwar aufhört, *ohne* im (u. a. prospektiven) Rückblick als sinnvoll zu erscheinen.[5] Dementsprechend nimmt der präsentische *Vorschein* dieses Zustandes, an dem der Christ im Medium der eschatologischen Zuversicht bzw. der gläubig hoffenden Antizipation teilhat, im Dienste seiner eigenen Möglichkeit ebenfalls nicht den oder irgendeinen *Sinn* des Ganzen vorweg; vielmehr weiß er sich recht verstanden im und angesichts des (eigenen wie des solidarischen Mit-)Leidens durch eine göttlich verheißene Aussicht auf dessen *Ende*, und durch nichts sonst, getröstet. Zugespitzt formuliert: Christlicher

3 Vgl. Schulz (2020).

4 Ich sehe mich in dieser Diagnose auch außerphilosophisch, nämlich von Seiten einer durch den Ukrainekrieg veranlassten Artikelserie in DIE ZEIT bestätigt, insbesondere durch den Beitrag von Schiemenz (2022).

5 Der einzig genuine Beitrag des Christentums zur Lösung des sog. Theodizeeproblems besteht daher m. E. in der Verheißung, dass das Leid ein *Ende* haben wird (vgl. Offb 21,4). Das scheint ein philosophischer Offenbarungseid, aber vielleicht trügt der Schein; denn das bloße *Ende* des Leidens zu *verheißen* statt es durch Nachweis seiner vermeintlichen Unvermeidbarkeit (ergo *Sinnhaftigkeit*) zynisch zu *verklären*, ist eine und vielleicht die einzige Weise, in der man beides haben und tun kann: Böses und/oder Übel ernstnehmen und – entmachten. Denn man kann nur dasjenige Übel entmachten, das man ernstnimmt; und man kann nur dasjenige Übel ernstnehmen, auf dessen Rechtfertigung man verzichten kann – und de facto verzichtet. Vgl. dazu Schulz (2025).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Glaube vermittelt *Trost*, nicht Sinn, er verheißt die Überwindung als Ende und nicht als *Verstehen* des Leidens.[6]

Ich möchte die fundamentaltheologisch-prinzipientheoretischen Überlegungen jenes früheren Textes, der die soeben genannte These entfaltet, im Folgenden ein Stück weiterführen, und zwar exemplarisch, d. h. mit Blick auf eine Debatte, in der der apologetisch gesonnene Gesprächspartner nach meinem Dafürhalten entschieden *falsche Hoffnungen* in Richtung auf die Rationalitätsfähigkeit des christlichen Glaubens weckt. In concreto handelt es sich dabei um ein (im Internet zugängliches) Gedankenexperiment[7], das (ohne sich explizit auf sie zu beziehen) Vorgänger bzw. Vorbilder hat: zunächst und vor allem in (John Polkinghornes Variante von) John Leslies sog. Hinrichtungsparabel sowie dem daraus abgeleiteten Gottesargument.[8] Ich werde im Folgenden in aller Kürze zunächst diesen Ausgangspunkt skizzieren, um im Anschluss das Gedankenexperiment selbst zu erläutern (II.). Eine ausführliche Diskussion schließt sich an (III.), die in abschließende und mindestens umrisshaft weiterführende Überlegungen mündet (IV.). Trotz aller Kritik an einer aus meiner Sicht missverstandenen Apologetik des christlichen und/oder religiösen Glaubens verstehe ich meine nachfolgenden Überlegungen ebenfalls als Argumentationsversuch zu dessen Verteidigung, wobei ich mich einem Verständnis des Glaubens sowie dessen Erkenntnisansprüchen und -grenzen grundsätzlich anschließe, das Thomas Schmidt prägnant formuliert hat: „Religiöser Glaube, der sich als Wissen […] versteht, überzieht seinen Kredit. Religiöser Glaube, der hingegen vollkommen auf Ansprüche intersubjektiver Rechtfertigung verzichtet, regrediert auf eine willkürliche, tendenziell irrationale Ausdrucksgestalt religiösen Erlebens."[9] Ganz in diesem Sinne versuchen die nachfolgenden Überlegungen, sich auf dem schmalen Grat zwischen Hypertrophie (Selbst-

6 Luthers These vom *lumen gloriae* oder *Licht der Herrlichkeit* (vgl. Luther (2006), 654f.) als einem eschatischen Medium der Auflösung und Verklärung vermeintlich sinnresistenter Widrigkeiten kann ich mich nicht anschließen – und das nicht nur aus theologischen Gründen. Die These von einer *prospektiv*, im Medium des die Ewigkeit antizipierenden Glaubens vorweggenommenen *Retrospektion* auf den Sinn allen Leidens und aller Zweckwidrigkeit lässt sich m. E. nur dann retten, wenn man (theologisch durchaus zu Recht, wie ich meine) annimmt, dass der Sinn des Leidens in nichts Anderem *besteht* als dessen Ende – und dass eben dieses Ende, nicht aber ein von ihm *unterschiedener* Sinn im Medium der visio beatifica als solches und ferner als sinnvoll konstatiert werden wird. Vgl. dazu Schulz (2020), 173f.

7 Vgl. Premier on Demand (abgerufen: 2022).

8 Vgl. Leslie (1990).

9 Schmidt (2019), 392.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwechslung des Glaubens mit Wissen) und dessen Selbstimmunisierung (Leugnung seiner intersubjektiven Rechtfertigungsbedürftigkeit) zu halten – ohne freilich zwecks Vermeidung dieser Aberrationen den spekulativen Ausweg für nötig und/oder gangbar zu halten, den Schmidt empfiehlt.[10]

II. Zwei Gedankenexperimente: Die Hinrichtungsparabel und ihre wahrscheinlichkeitstheoretische Adaption

(1.) Hier zunächst Polkinghornes Kurzform der auf John Leslie zurückgehenden Parabel:

> Du sollst hingerichtet werden. Du bist an einen Pfahl gebunden. Deine Augen sind dir verbunden und zehn Gewehre in der Hand von ausgebildeten Henkern sind auf dich gerichtet. Der Hauptmann gibt den Befehl zu schießen, und die Gewehre krachen […] Du erkennst, du hast überlebt! […] Ein so außergewöhnliches Ereignis verlangt eine Erklärung […] Eine ist, dass sehr, sehr viele Hinrichtungen […] stattfinden. Auch die besten Schützen verfehlen einmal ihr Ziel, und Du warst in der glücklichen Lage, dass sie alle verfehlten. Die andere Erklärung ist, dass sich mehr ereignete als du gewahr wurdest. Die Schützen waren auf deiner Seite, und sie verfehlten auf Anordnung ihr Ziel.[11]

Was Polkinghorne zufolge nach einer Erklärung verlangt, ist – im übertragenen Sinne – die unter den gegebenen Umständen extrem unwahrscheinliche Entstehung, genauer: Entwicklung eines Universums, das nicht nur Leben, sondern bewusstes und selbstbewusstes (kurz: menschliches) Leben möglich gemacht hat und d. h. unter anderem: eine Lebensform, die die so bestimmte Welt wahrheitsfähig zu *beschreiben* vermag, in der letztere sich folglich selber ansichtig werden kann. Gesucht wird also ein *anthropisches Prinzip*, das diesen überraschenden Tatbestand erklärt, mindestens erklären

10 „Die Weigerung, den Übergang vom vorstellenden zum begreifenden Bewusstsein, vom Glauben zum Wissen zu vollziehen, ist eine Form von Reflexionsverweigerung. Diese Regression reduziert den religiösen Glauben tendenziell auf ein irrationales Gefühl und die philosophische Vernunft auf einen flachen Szientismus." (Ebd., 401.) Nach meinem Dafürhalten ist erstens kein spekulativer Vernunftbegriff vonnöten, um Schmidts zu Recht gebrandmarkte Doppelregression mit Gründen *kritisieren* zu können; und zweitens ist, wie die nachfolgenden Überlegungen hoffentlich zeigen, ein solcher Vernunftbegriff auch nicht nötig, um jene doppelte Regression zu *vermeiden*.

11 Polkinghorne (2001), 55; Auslassungen in Zitaten werden hier und im Folgenden durch drei Punkte in eckigen Klammern […] markiert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hilft. Die hier als Gedankenexperiment[12] genutzte Parabel deutet bereits an, dass Polkinghorne zufolge zwei und nur zwei konkurrierende Ansätze in diesem Zusammenhang denk- bzw. verfügbar sind: eine, die auf den Zufall, und eine andere, die auf (göttliche) Anordnung setzt. Flankierend hierzu lassen sich die beiden Erklärungen

> in einen Vielweltenansatz und einen […] [Ein-Welten-]Ansatz […] übersetzen. Wenn es sehr, sehr viele *verschiedene* Universen gibt, jedes mit seinen eigenen Anfangsbedingungen und Naturgesetzen, dann können in *einem* Universum durch *Zufall* genau jene Bedingungen herrschen, die für die Entwicklung von […] Leben notwendig sind […]. Wenn es aber nur *ein* Universum gibt, kann man in dessen Feinabstimmung [fine-tuning] jenes fruchtbare Potential erkennen, mit dem der *Schöpfer*, der will, dass die Geschichte seiner Schöpfung lebensförderlich ist, seine Schöpfung ausgestattet hat.[13]

Übersetzt man die Einzelzüge der Parabel, die sich gewissermaßen auf der Bildhälfte ergeben, in die beiden Erklärungsoptionen und deren jeweilige Aufbaumomente auf der Sachhälfte, ergibt sich folgendes Schema:

Bildhälfte	**Sachhälfte, Option 1: Der Vielweltenansatz**	**Sachhälfte, Option 2: Der Eine-Welt-Ansatz**
1. Verurteilter	1. vorfindliche Welt ohne anthropisches Prinzip (AP)	1. vorfindliche Welt ohne AP
2. Exekutionskommando	2. Naturgesetze, die das AP ausschließen	2. Naturgesetze, die das AP ausschließen
3. Hinrichtung	3. Wirksamkeit der o. g. Naturgesetze, u. a. mit dem Resultat des Ausschlusses der Möglichkeit selbstbewussten Lebens	3. Wirksamkeit der o. g. Naturgesetze, u. a. mit dem Resultat des Ausschlusses der Möglichkeit selbstbewussten Lebens
4. Verschonung des Verurteilten	4. Vorfindliche Welt unter Einschluss des durch ein AP Ermöglichten (u. a. selbstbewusstes Leben)	4. Vorfindliche Welt unter Einschluss des durch ein AP Ermöglichten (u. a. selbstbewusstes Leben)
5. Grund der Verschonung	5. *Zufall* als Ermöglichungsgrund des AP	5. *Gott* als Ermöglichungsgrund des AP

Tabelle 1: Die Einzelzüge der Hinrichtungsparabel und ihre hermeneutische Übertragung

12 Vgl. zu Eigenart, Typen, Funktion(-en) und Problemen von Gedankenexperimenten Brown/Fehige (2023).

13 Polkinghorne (2001), 56 (Hervorhebungen H. S.). Umfassend rekonstruiert und in systematischer Absicht diskutiert werden diese Optionen in Schleiff (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Polkinghorne schließt sich Option zwei an, wobei er allerdings, sicher zu Recht, mit Blick auf die Voraussetzungen *beider* Optionen von vornherein einräumt, dass die entsprechenden Erklärungshypothesen (Zufall oder Gott) „von *metaphysischem* Charakter" sind und als solche notwendig „über das hinaus[gehen], was uns die Naturwissenschaften allein sagen können".[14] Offen bleibt dabei allerdings, ob die Gotteshypothese (Option 2) aus Polkinghornes Sicht im Sinne eines schwachen/schwächeren oder eines starken/stärkeren Erklärungsansatzes bezüglich der *ex hypothesi* durch Gott ermöglichten Wirksamkeit des anthropischen Prinzips zu interpretieren sein soll. Zwischen schwächstem (1) und stärkstem Erklärungsanspruch (4) wären de facto vier Varianten denkbar:

(1) *Immer dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(2) *Nur dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(3) *Am ehesten dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(4) *Immer und nur dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet bzw. einer Feinabstimmung (engl. *fine-tuning*) unterzogen hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: selbstbewusstem menschlichen) Leben kommt und kommen konnte.

Wie viele andere schwankt auch Polkinghorne in diesem Punkt. Auf der einen Seite heißt es, dass die mit der Zufallsidee verknüpfte Vielweltentheorie und der theistische Schöpfungsgedanke „*gleich* plausible Erklärungen"[15]

14 Polkinghorne (2001), 56.
15 Ebd., 105 (Hervorhebung H. S.).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein scheinen; demnach träfe Deutung (1) zu: Beide Ansätze müssen als erklärungshinreichend, aber weder als notwendig noch auch nur als nur wahrscheinlich gelten. Auf der anderen Seite neigt er – wie die meisten seiner apologetisch gestimmten Kollegen – im Sinne eines *argument to the best explanation*[16] Deutung (3) und damit einer Auffassung zu, wonach die Existenz einer vom anthropischen Prinzip ermöglichten und begünstigten Welt *am ehesten*, nämlich im Vergleich aller bekannten bzw. verfügbaren Alternativ- und Konkurrenzhypothesen, dann erwartet werden kann, wenn (der) *Gott* (des Theismus) existiert. Dafür spricht der Hinweis, dass die Antworten des letzteren im Vergleich mit der Konkurrenzhypothese von Polkinghorne als „einsichtsvoll und intellektuell befriedigend"[17] bezeichnet werden. Die Konsequenzen dieses Schwankens müssen aufgrund des propädeutischen Charakters der vorliegenden Skizze hier nicht erörtert werden. Immerhin bereitet ihre Paraphrase den heuristischen Boden für den bereits avisierten nächsten Schritt: die Erläuterung eines wahrscheinlichkeitstheoretischen Gedankenexperimentes, das die Hinrichtungsparabel und deren apologetische Konsequenz, die Stützung der Gotteshypothese, auf mathematischem Wege bestätigen soll.

(2.) In concreto geht es auch dabei um ein Gedankenexperiment: Mithilfe eines *Würfels*, genauer gesagt mit dem Resultat imaginierter Würfe und deren wahrscheinlichkeitstheoretischen Implikationen soll die Rationalität der Gotteshypothese bzw. der Behauptung, dass Gott qua Schöpfer und Designer im Sinne des anthropischen Prinzips die Erde bzw. unsere vorfindliche Galaxie unter Einschluss von Leben und Bewusstsein ermöglicht bzw. feinjustiert hat, veranschaulicht und untermauert werden.[18] Demnach entspricht die Wahrscheinlichkeit einer aus bloßem *Zufall* – statt durch Gottes Handeln – entstandenen anthropischen, d. h. menschengerechten oder -geeigneten Welt[19] exakt der Wahrscheinlichkeit, mit der jemand beim Würfeln siebzigmal hintereinander eine 6 erzielen würde. Aus der enormen Unwahrscheinlichkeit, dass eine solche Serie, *wenn* sie denn vorläge, auf bloßem Zufall beruht – der entsprechende Faktor beträgt laut Auskunft des Autors 1 zu 10^{55} – wird in einem zweiten Schritt auf die Existenz eines Schöpfer- und Designergottes als der wenn nicht einzig denkbaren,

16 Von Swinburne C-induktives Argument genannt (vgl. Swinburne (1987), 16f.); ich komme darauf zurück.
17 Polkinghorne (2001), 107; vgl. ebd., 114.
18 Vgl. Premier on Demand (abgerufen: 2022).
19 Genauer: einem Universum, dessen Expansionsrate die Genese (selbst-)bewussten Lebens ermöglicht hat.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so doch am ehesten plausiblen Konkurrenzhypothese geschlossen. Dass *Gott* nicht würfelt, gilt seit Albert Einstein als sprichwörtlich; dass auch das Universum selbst (zumal als ein bewusste bzw. selbstbeobachtende Lebensformen ermöglichendes) nicht auf *auto*poietischem Wege entstanden sein bzw. als so entstanden gedacht werden kann, soll das vorliegende Gedankenexperiment demonstrieren – eben damit aber die These stützen, dass ein absichtsvoll planender Gott die Welt nicht nur geschaffen, sondern auch (nämlich teleologisch) geordnet hat.

III. Zur Kritik des Experimentes

Der aus dem dargestellten Gedankenexperiment gezogene Schluss ist m. E. voreilig und steht in mehrfacher Hinsicht auf tönernen Füßen. Dabei soll, um Missverständnissen vorzubeugen, meine nachfolgende Kritik weder der Zufallshypothese, die ganz eigene Probleme aufwirft, noch der Annahme das Wort reden, dass zwecks Statuierung und Erklärung des anthropischen Prinzips nicht mehr als *zwei* Hypothesen (Zufall oder Gott) zur Disposition stehen – ein Punkt, auf den ich noch zurückkomme. Meine kritischen Anfragen, die im Gegenteil (oder bis zum Beweis des Gegenteils) mit der Möglichkeit rechnen, dass im genannten Erklärungskontext tatsächlich noch andere und möglicherweise plausiblere Erklärungshypothesen denkbar sind, lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen, wobei sich die letzten drei als Varianten ein und desselben Grundproblems interpretieren lassen (daher 3.1–3.3 anstatt 3.–5.).

1.

Der erste wirkt eher unscheinbar, ist aber folgenreich. Die beinahe rhetorische Frage lautet: Warum wird zwecks Veranschaulichung des apologetischen Grundgedankens im Bild des Würfels die Zahl *6* gewählt – und nicht irgendeine andere zwischen 1 und 5? Ganz klar: die 6 *gewinnt*. Die Bevorzugung dieser Zahl suggeriert also, und soll zweifellos suggerieren, dass das Universum (genauer: die Entstehung und Entwicklung unserer als anthropoaffin erfahrenen Galaxie[20]) als *Erfolgsgeschichte* zu interpretieren ist. Diese hat das Leben im Allgemeinen und das selbstbewusste menschli-

20 Ich verwende hier und im Folgenden bevorzugt den Terminus Galaxie, weil er – im Unterschied zu dem der Welt oder des Universums – nicht nur mit der Annahme

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Dasein als Spiegel des Universums im Besonderen angeblich nicht nur möglich gemacht, sondern scheint den Menschen teleologisch zu *meinen*, dem Leben auf dieser Erde gewissermaßen göttlich prästabilierten *Sinn* zu verleihen. Im Fahrwasser der aufklärerischen Religionskritik hat vor allem Nietzsches *Genealogie der Moral* dieses teleologisierende Vorurteil ebenso prägnant wie beißend kritisiert:

> Die Natur ansehn, *als ob* sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie *als ob* Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das *Gewissen* gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Femininismus, Schwachheit, Feigheit.[21]

Nietzsche zeigt sich hier offenkundig weniger bestrebt, ein theoretisches – sei es wissenschaftlich, sei es philosophisch begründendes – Argument vorzutragen, sondern protestiert vielmehr im Namen jenes Prinzips *geistiger Hygiene* gegen den verdeckten Nihilismus einer dem Untergang geweihten platonisch-christlichen Kultur, von dem er im Sinne seines übergeordneten Genealogieprojektes zugleich behauptet, dass er in Gestalt des Wahrhaftigkeitsideals auf dem Boden derselben Kultur allererst gewachsen und mit dem Ergebnis möglich gemacht wurde, dass sie am Ende an ihr selbst zugrunde gehen wird.[22]

Nicht zuletzt aufgrund ihres pragmatisch-appellartigen Charakters mutet Nietzsches polemische Diagnose dabei allerdings nicht minder dogmatisch an als jene Apologie, gegen die sie sich wendet. Wesentlich besonnener urteilt Kierkegaards Pseudonym Johannes Climacus: „Ich betrachte die Natur, um Gott zu finden; ich sehe ja auch Allmacht und Weisheit darin, aber ich sehe zugleich vieles andere, was ängstigt und stört. Der Inbegriff (summa summarum) hiervon ist die objektive Ungewißheit“[23]. Rein theoretisch

---

kompatibel ist, sondern diese schlicht impliziert, dass seine Extension größer ist als eins: Es gibt per definitionem mehr als *eine* Galaxie, aber es existiert und kann streng genommen nur ein einziges Universum (wörtlich: das in *Eines* Gewendete) existieren – und, jedenfalls im nichtmetaphorischen Sinne, auch nur eine einzige Welt.

21 Nietzsche (1980), 410 (= 3. Abh., § 27; Hervorhebungen H. S.).

22 Vgl. ebd., 409ff.

23 Kierkegaard (1957), 195; vgl. Kierkegaard (1960), 41f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

behält demnach der Skeptiker, präziser der Agnostiker, Recht: Objektiv gesehen bleibt schlechterdings unentscheidbar, ob die Welt als ganze einen in sich geschlossenen, teleologisch strukturierten und vor allem anthropieaffinen Organismus darstellt oder nicht.

Doch weder darauf noch auf die Konsequenzen dieses Tatbestandes kommt es an dieser Stelle an. Entscheidend ist allein, dass die im Horizont des anthropischen Prinzips als selbstverständlich ausgegebene Vorstellung des Naturprozesses als einer teleologischen Erfolgsgeschichte subrept erscheint: Die Erfahrung der tiefen und unaufhebbaren *Zweideutigkeit* allen Lebens straft nachhaltig jede derartige Teleologie- und Sinnprätention Lügen. Von daher gibt es in der Tat keinen vernünftigen Grund, das zu Erklärende – die vorfindliche Welt unter Einschluss von Leben und Bewusstsein – prima facie als Ausdruck einer *6* (i. S. v. *Gewinn* oder *Erfolg*, also als wünschenswertestes Ergebnis) auszugeben statt etwa als eine im Geiste Schopenhauers attestierte *4* (i. S. v. *gerade noch hinreichend*) – was immer das in concreto heißen würde.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich *teile* die Auffassung, dass der Mensch phänomenologisch und ontologisch ein (vermutlich das einzige) unbedingt sinngenerierendes Tier ist; allein, die Frage, ob dieser Tatbestand geltungstheoretisch eher mit Nietzsche[24] und d. h. im Sinne einer (und zwar unheilbaren) *Krankheit* interpretiert werden muss oder im Gegenteil als etwas, das seiner Möglichkeit und Genese nach nur (zumindest aber am ehesten dann) einleuchtet, wenn man annimmt, dass die offenbar unauslöschliche menschliche Sinnprätention zu *Recht* besteht,[25] muss m. E. bis auf Weiteres offenbleiben;[26] die Frage kann jedenfalls nicht, wie im Falle des Würfel-Apologeten, entweder schlicht ignoriert oder als affirmativ zu beantwortende naiverweise vorausgesetzt werden.

2.

Selbst *wenn* aber die Entscheidung, zwecks gedankenexperimenteller Veranschaulichung der oben beschriebenen Kernidee auf die Zahl 6 und alle mit ihr einhergehenden Deutungsimplikationen zu rekurrieren, legitim wäre – mit welchem Recht kann dann und darüber hinaus postuliert werden,

24 Vgl. z. B. Nietzsche (1980), 411f.
25 So z. B. Gerhard (2014).
26 Vgl. dazu Schulz (2015).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass damit de facto Dasein und Entwicklung der faktischen, d. h. von *uns* bewohnten Erde bzw. jener Galaxie, deren Teil sie ist, beschrieben und veranschaulicht werden, und zwar sie allein? Diesseits jeder metaphysisch-kosmologischen Spekulation genügt als Gegenargument der Verweis auf die bloße Denk*möglichkeit*, dass mit gleichermaßen unbestimmter (ja unbestimmbarer) Ausgangs(-un-)wahrscheinlichkeit galaktische Lebensräume vorhanden sind und sich nach eigenen Gesetzen entwickelt haben, in denen, unter anderem, empfindungsfähige Wesen entweder völlig leidens*frei* oder zumindest stark leidensvermindert existieren; es wären demnach eben *diese*, die Gott unter und zu diesen Daseinsbedingungen als erfolgreich designt und feinabgestimmt, die anderen hingegen (unter Einschluss des unsrigen) als z. B. erste und weitgehend misslungene Schöpfungs- und Ordnungsversuche sich selbst überlassen hat. Sowenig es – um eine analoge These John L. Mackies zu bemühen – „logisch unmöglich ist, daß ein Gott Wesen schafft, welche so geartet sind, daß sie immer frei das Gute wählen“[27] (ein Gedanke, der biblisch immerhin im Handeln Jesu sinnfällig wird), ebensowenig ist eine Welt oder ein galaktischer Lebensraum undenkbar, der entweder gar keine oder zumindest erheblich weniger Übel enthielte als der von uns als einzig und wirklich erfahrene: mit der Folge, dass Gott mit eben *jener* Welt statt mit der unsrigen eine bzw. *die wahre 6* (zwar nicht gewürfelt, wohl aber und zwar mit Absicht) realisiert hätte. Lag der erste Fehler des Würfelargumentes also in der naiven Unterstellung, dass die Entwicklung unserer Galaxie (allenfalls der uns bekannten und beobachtbaren Galaxien) als *Erfolgsgeschichte* zu rekonstruieren sei, so der zweite in der nicht minder vorschnellen Annahme, dass die angebliche Erfolgsgeschichte die *unserer* Galaxie – und zwar einzig und allein dieser – sei, während in Wahrheit eine Vielzahl intergalaktischer Lebensräume denkbar ist, auf die bzw. deren Entwicklung das Prädikat „erfolgreich“ mit sehr viel größerem Recht zuträfe bzw. zutreffen könnte.

3.1.

Argumentationslogisch entscheidender sind die drei folgenden, im engeren Sinne wahrscheinlichkeitstheoretischen Einwände: sie bleiben selbst dann in Geltung, wenn die beiden erstgenannten Probleme *nicht* bestünden bzw. gelöst wären. Der erste lautet: Auch *andere* aus der im Prinzip beliebigen bzw.

27 Mackie (1987), 260–264 u. 274–281.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unendlichen (!) Anzahl von denkbaren Kombinationen als die beschriebene Sechserkombination können *exakt dieselbe* Ausgangswahrscheinlichkeit besitzen wie die letztere – ohne dass dieser Umstand zum Teleologiepostulat oder zur Annahme des benevolenten Designergottes nötigen bzw. jenes Postulat legitimieren würde. Die Sechserkombination fordert: Siebzigmal hintereinander fällt die 6. Wie stünde es im Gegenzug mit einer entsprechenden Viererkombination: Siebzigmal hintereinander fällt eine 4? Diese Kombination könnte auf vielfache Weise interpretiert werden, ich nenne nur zwei, mehr oder minder willkürlich herausgegriffene, Optionen: (a) „Es existiert eine rein anorganische Welt und diese hätte nicht entstehen können, wenn der Faktor X nur um ein Geringfügiges größer oder kleiner gewesen wäre als er faktisch war." (b) „Es existiert eine Welt, in denen es allen Schlechten gut und allen Guten schlecht geht; wenn der Faktor X nur um ein Geringfügiges größer oder kleiner wäre, verhielte es sich genau umgekehrt."

In beiden Fällen könnte und müsste man just (ebenso wie im apologetisch motivierten Fall der Sechserkombination) für absolut unwahrscheinlich erklären, dass eine derartige Welt durch bloßen Zufall entstanden und so wie beschrieben beschaffen ist, folglich eine göttliche Ursache postuliert werden muss. Zugleich aber, und das ist der springende Punkt, wäre in beiden Fällen ausgeschlossen, diese Ursache als benevolent oder *anthropieaffin* zu denken. Daraus resultiert ein für den Apologeten kaum lösbares Dilemma: Entweder er hat *kein* Recht, in den beiden zuletzt genannten Fällen (Viererkombination) auf einen Designer zurückzuschließen; dann ist auch der erste, religionsapologetisch motivierte Rückschluss (Sechserkombination) auf diesen erschlichen. Oder es besteht die Möglichkeit oder sogar die *Nötigung* eines solchen Rückschlusses; dann besteht kein vernünftiger Grund zu der Annahme, einen solchen Designer als benevolent, d. h. sinn- und anthropieaffin, zu denken.[28]

3.2.

Nicht minder beziehungsreich ist eine wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegung, die statt bei einer einzelnen Zahl (z. B. 6 oder 4) bei Zahlen*kombinationen* ansetzt. Über die vom Apologeten genannte Sechservariante hinaus wären ja beliebig viele andere Kombinationen, und zwar mit

28 Im zuletzt genannten Fall könnte bzw. müsste man ihn sogar als diabolischen Designer denken.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeweils *unterschiedlichen* Wahrscheinlichkeitswerten, denkbar. Ich nenne zwei willkürlich gewählte Beispiele: (a) 713-mal lautet die Zahlenfolge 1, 5, 2; (b) 13 mal hintereinander fällt die 5, danach 87 mal die 2 sowie 14 mal die 6 – sodann jeweils das Ganze von vorn, ad nauseam. Selbst wenn geklärt wäre, welcher Wahrscheinlichkeitswert diesen oder anderen, gleichfalls möglichen Kombinationen zugeschrieben werden kann;[29] ja mehr noch, selbst wenn begreifbar wäre, was deren (hier rein hypothetisch angenommenes) Vorliegen überhaupt sollte veranschaulichen können, bleibt ein entscheidendes Problem, das sich ganz simpel im Rekurs auf das klassische Lotterieprinzip veranschaulichen lässt: Es ist sehr wahrscheinlich, dass *irgendjemand* gewinnt, aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Glückspilz Günter K. aus F. sein wird; denn *jeder* kann gewinnen, aber nicht *alle*. Oder anders gesagt: Selbst *wenn* die vorgenannten Kombinationen – oder irgendeine andere, von der wir gar nichts wissen (können) oder die wir jedenfalls bislang nicht in Betracht gezogen haben – ungleich *un*wahrscheinlicher wäre als die apologiefunktionale Sechserkombination, könnte wider die erklärte Absicht ihres Proponenten, obschon de facto vom Boden seiner eigenen Prämissen aus, nicht ausgeschlossen werden, dass irgendeine Galaxie tatsächlich *existiert*, in der die durch die jeweilige Punktekombination veranschaulichten Bedingungen herrschen. Auch dieses Resultat besiegelt also auf seine Weise das Scheitern der Würfelapologie: nämlich mit erneutem Verweis auf deren offenkundige Willkür.

3.3.

Das fünfte und letzte Problem betrifft die nicht spezifizierbare *Ausgangswahrscheinlichkeit* der Zufallshypothese – ein Umstand, der zur Folge hat, dass ihr gegenüber der Konkurrenz- qua Gotteshypothese nicht der erwünschte wahrscheinlichkeitstheoretische Vorzug eingeräumt werden kann.[30] Mit welchem Ziel, so ist zunächst zu fragen, behauptet der Verteidiger der Gotteshypothese, dass die Unwahrscheinlichkeit der Genese einer anthropisch strukturierten Welt derjenigen entspricht, mit der man 70-mal

29 Ein professioneller Stochastiker könnte die konkreten Werte selbstverständlich berechnen; ich kann sie hier ignorieren, und zwar zum einen deshalb, weil es sich um Fantasiebeispiele zu bloßen Veranschaulichungszwecken handelt, und weil zum anderen, eben deshalb, der argumentativ entscheidende Punkt davon bzw. von den individuell berechneten Werten unabhängig ist.

30 Wie sich zeigen wird, gilt das Umgekehrte freilich auch, sodass recht verstanden ein argumentationslogisches Patt entsteht.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hintereinander eine 6 würfelt? Ganz klar: Die extrem hohe Unwahrscheinlichkeit suggeriert den Schluss, dass eine so beschriebene Welt unmöglich durch *Zufall* entstanden, mindestens aber ihre anthropische Struktur erhalten hat. Bereits an dieser Stelle wäre Grund und Anlass für mindestens zwei kritische Rückfragen. Erstens: Weshalb ausgerechnet *70*-mal hintereinander eine 6? Ist selbst dieser Wert möglicherweise nicht viel zu gering, um im Blick auf das Beweisziel wirklich überzeugen zu können, sodass im Gegenteil ein höherer Quotient (z. B. *468*-mal hintereinander eine 6) zu postulieren wäre? Dieser Einwand scheint mindestens intuitiv plausibel, aber ich verzichte an dieser Stelle auf seine Detailprüfung mit Verweis auf meine stochastische Inkompetenz; d. h. ich setze bis auf Weiteres voraus, dass der angegebene Wert bzw. der korrespondierende Quotient (1 zu 10^{55}) zutreffend ist. Zweitens könnte man bezweifeln, dass sich mindestens im vorliegenden Fall, wenn nicht generell, das Unwahrscheinliche tatsächlich umgekehrt proportional zum Zufälligen verhält, sodass gilt: Je *unwahrscheinlicher* ein Ereignis – zumindest eines der hier beschriebenen Art (also die Genese und Wirksamkeit anthropischer Prinzipien und Strukturen) –, desto unwahrscheinlicher, dass es *zufällig* und umgekehrt, desto wahrscheinlicher, dass es z. B. durch Gott oder ein Wunder geschah. Auch diesem intuitiv berechtigten Zweifel gehe ich, vor allem aus Vereinfachungsgründen, hier nicht nach, sondern setze bis auf Weiteres hermeneutisch und epistemisch benevolent voraus, dass die vom Verteidiger der Gotteshypothese ins Feld geführten Proportionalitätsverhältnisse tatsächlich vorliegen. Der einzige, hier und im Folgenden jedenfalls einzig *entscheidende* Kritikpunkt ist der, dass die Argumentation des Würfelapologeten zu Unrecht unterstellt, dass dem Zufall als Konkurrenzoption zur Gotteshypothese eine präzise berechenbare (Ausgangs-)Unwahrscheinlichkeit zugeschrieben bzw. dieser selbst durch diese konkrete Zahl *als solcher*, d. h. als Zufall bestimmt werden kann – eine solche Berechnung aber argumentationsfunktional nötig wäre.

Zur Erläuterung und Begründung meiner These ist ein Exkurs zu einer argumentationstypologisch zentralen Unterscheidung Swinburnes hilfreich[31], die von dessen Kritiker Mackie aufgenommen und im Zusammenhang der Diskussion des kosmologischen Gottesbeweises gegen ihren Urheber gewendet wurde.[32] Gemeint ist die Unterscheidung zwischen einem guten C-induktiven (CiA) und einem guten bzw. triftigen P-induktiven Argument (PiA). Letzteres setzt, um erfolgreich zu sein, ersteres voraus

31 Vgl. Swinburne (1987), 16f.
32 Vgl. Mackie (1987), 152–162.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und ist daher anspruchsvoller bzw. seltener erfolgreich. Zunächst: Ein gutes CiA führt, indem ein spezifisches Hintergrundwissen (HW) auf bestimmte Sachverhalte bezogen wird, die dadurch zu Indizien bzw. Beweismaterial (B) werden, zur bloßen *Bestätigung* (engl. *confirmation*, daher das „C") einer gegebenen Hypothese (H1) im Vergleich zu einer oder mehreren jeweils in Betracht gezogenen Konkurrenzhypothese(-n) (H2, H3 … Hn). Diese Bestätigung erfolgt durch den Nachweis, dass das Vorliegen von B im Lichte von HW mit größerer Wahrscheinlichkeit dann zu erwarten ist bzw. war, wenn statt H2 (oder H3 … Hn) H1 zutrifft. Indem also H1 das Vorliegen von B *eher* erwartbar erscheinen lässt als H2 etc., wird das Vorliegen von B umgekehrt zur Bestätigung oder zum Indiz für die Wahrheit von H1.[33] So könnte sich z. B. im Rahmen der polizeilichen Untersuchung eines Mordfalles folgende Faktorenkonstellation ergeben[34]:

	Beispiel I
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2 (= Konkurrenzhypothese): „Henry ist der Täter."
Beweismaterial (B)	„Hier sind Schuhabdrücke der Größe 41."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."

Tabelle 2: Faktorenkonstellation am Beispiel einer polizeilichen Ermittlung

Es ist deutlich, dass das vorliegende B in Kombination mit dem verfügbaren HW die Annahme bestätigt, dass H1 statt H2 der Wahrheit entspricht. Aber es ist ebenso deutlich, dass der interne Wahrscheinlichkeitsvergleich von H1 und H2 nichts darüber aussagt, ob H1 *an sich* oder unabhängig von diesem Vergleich als wahrscheinlich gelten kann: Da zahlreiche Menschen Schuhgröße 41 haben und unter diesen immer noch viele zum fraglichen Zeitpunkt am fraglichen Ort hätten sein können, würde ein ermittelnder Kommissar kaum als kompetent gelten, wenn er unterstellte, aus dem vorliegenden HW plus B – und allein daraus – schließen zu dürfen, dass Fred

33 Die Regel lautet, in Mackies Worten: Der „Beweisgrund erhöht die Wahrscheinlichkeit der *Hypothese* genau dann, wenn die Hinzufügung der Hypothese die vorausgehende Wahrscheinlichkeit des *Beweisgrunds* erhöht." (Ebd., 154, Hervorhebungen H. S.) Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung eben dieser *vorausgehenden* Wahrscheinlichkeit, d. h. dann, wenn bzw. solange „die anfängliche Wahrscheinlichkeit der Hypothese in Beziehung zum Hintergrundwissen […] nicht gleich Null ist" (ebd.).

34 Vgl. ebd., 154f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Täter und niemand anderes Urheber der fraglichen Schuhabdrücke sei. Unter den gegebenen Umständen bietet H1 (im Unterschied zu H2) zwar immerhin *hinreichende* Bedingungen für die Aufklärung der Tat, aber weder notwendige noch auch nur wahrscheinliche.

Die hier offengebliebene epistemische Lücke kann durch ein PiA (und nur so) geschlossen werden. Diese Argumentationsform bietet im Unterschied zum CiA Gründe für die Wahrheit bzw. *Wahrscheinlichkeit* (engl. *probability*, daher das „P") von H1, genauer dafür, dass diese Hypothese *an sich* und jenseits ihrer Vergleichstaxierung mit der Konkurrenzhypothese „eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich"[35] ist. Eine kommentierte Version des Ausgangsbeispiels macht den Unterschied deutlich:

	Beispiel I
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2 (Konkurrenzhypothese): „Henry ist der Täter."
Beweismaterial (B)	„Am Tatort finden sich Schuhabdrücke der Größe 41."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."
Kommentar 1	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes *C-induktives* (CiA), aber noch kein triftiges *P-induktives* Argument (PiA) vor; denn im Prinzip könnten außer Fred noch viele andere Personen mit Schuhgröße 41 zur fraglichen Zeit am Tatort gewesen sein.
Kommentar 2	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „die Schuhabdrücke weisen ein charakteristisches Profil auf, das exakt dem von Freds Schuhen entspricht") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein *Motiv*, gestern Nachmittag am Tatort zu sein") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.
Kommentar 3	Im vorliegenden Fall trifft (*ex hypothesi*) (b) zu: „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein Motiv, gestern Nachmittag am Tatort zu sein."

Tabelle 3: Kommentierte Faktorenkonstellation

35 Ebd., 155.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf den vorliegenden, kosmologisch-apologetischen Problemkontext übertragen folgt daraus zweierlei: erstens, dass die vom Würfelapologeten statuierte Gotteshypothese (H1) allenfalls dann plausibel ist, wenn sie als gutes PiA rekonstruiert werden kann; zweitens, dass hierfür mindestens zwei weitere Bedingungen erfüllt sein müssen: zum einen die vergleichende *Bestätigung* der Hypothese nach Maßgabe der Bedingungen eines guten CiA und zum anderen jene – im vorliegenden Kontext ausschließlich durch das einschlägige *Hintergrundwissen* ermöglichte[36] – Taxierung ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit, die ihre Chancen, aller Wahrscheinlichkeit nach *wahr* zu sein, im Vergleich zu H2 signifikant erhöht. Eine direkte Gegenüberstellung beider Beispiele ergibt dann folgendes Bild:

	Beispiel I	**Beispiel II**
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2: „Henry ist der Täter."	H1: „Existenz und Ordnungsprinzipien der vorfindlichen Welt verdanken sich dem Handeln Gottes." H2: „Existenz und Ordnungsprinzipien der vorfindlichen Welt verdanken sich der Wirksamkeit des Zufalls."
Beweismaterial (B)	„Am Tatort finden sich Schuhabdrücke der Größe 41."	„Die vorfindliche Welt weist anthropische Ordnungsprinzipien auf."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."	„Die Erklärbarkeit (des Vorliegens) einer Welt, die anthropische Ordnungsprinzipien aufweist, wird durch die Annahme göttlichen Handelns mindestens hinreichend, durch die der Wirksamkeit des Zufalls bestenfalls zufällig bedingt, schlimmstenfalls ausgeschlossen."
Kommentar 1	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes CiA, aber noch kein triftiges PiA vor.	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes CiA, aber noch kein triftiges PiA vor.
Kommentar 2	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „die Schuhabdrücke weisen ein charakteristisches Profil auf, das exakt dem von Freds Schuhen entspricht") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „auch unabhängig von ihrer anthropischen Funktionalität entspricht die vorfindliche Welt exakt dem, was unter Annahme der Existenz eines Schöpfergottes zu er-

36 Option (a) („es liegen neue Beweisgründe vor") wird hier deshalb ignoriert, weil sie, jedenfalls nach meinem Wissen, vom Würfelapologeten nicht ins Spiel gebracht bzw. in Anspruch genommen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	Beispiel I	**Beispiel II**
	gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein *Motiv*, gestern Nachmittag am Tatort zu sein") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.	warten wäre") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „im Unterschied zum Zufall oder anderen denkbaren Konkurrenzhypothesen kann nur Gott ein *Motiv* zur Hervorbringung einer anthropisch geordneten Welt unterstellt werden") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.
Kommentar 3	Im vorliegenden Fall trifft (*ex hypothesi*) (b) zu: „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein Motiv, gestern Nachmittag am Tatort zu sein."	Im vorliegenden Fall trifft[37] (c) zu: „Auch unabhängig von ihrer anthropischen Funktionalität entspricht die vorfindliche Welt exakt dem, was unter Annahme der Existenz eines Schöpfergottes zu erwarten wäre; außerdem kann nur Gott ein Motiv zur Hervorbringung einer anthropisch geordneten Welt unterstellt werden."

Tabelle 4: Kommentierte Faktorenkonstellation und deren kosmologische Übertragung

Tatsächlich besteht nun, wie die schematische Darstellung zeigt, im Falle von Beispiel I die Möglichkeit, das gute CiA in ein triftiges PiA zu überführen bzw. durch dieses zu ergänzen und zu vervollständigen; und das gilt eben hier und generell immer, aber auch nur dann, wenn ein Sachverhalt wie der in den Kommentaren 1 und 2 genannte de facto vorliegt und als vorliegend bekannt ist, was hier *for the sake of the argument* schlicht vorausgesetzt wird. Erfüllt werden muss aber darüber hinaus noch eine zweite Bedingung und eben dieser Umstand lässt in der Konsequenz die Analogie zwischen Beispiel I und II kollabieren: Den beiden (oder mehreren) jeweiligen Konkurrenzhypothesen muss bereits *für sich* genommen eine gewisse Ausgangswahrscheinlichkeit zugeschrieben werden können – genauer, eine Ausgangswahrscheinlichkeit, die einerseits *größer ist als Null*, und die andererseits und zu Vergleichszwecken *spezifiziert* werden kann (z. B. durch die

37 Der Klammerzusatz *ex hypothesi* wird hier mit Absicht weggelassen, um anzudeuten, dass die angeführte These nach meiner Lesart nicht nur der möglichen, sondern der *tatsächlichen* Auffassung des Würfelapologeten entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aussage, dass Fred, und nur er, ein *Motiv* hatte, zur bezeichneten Zeit am Tatort zu sein).

Ob jene Bedingung, derzufolge die Wahrscheinlichkeit größer als Null sein muss, im Einzelfall erfüllt ist oder nicht, kann zumindest auf negativem Wege überprüft werden. In Beispiel I würde das z. B. dann *nicht* der Fall sein, wenn Fred bereits längere Zeit verstorben ist und daher „gestern Nachmittag" unmöglich am fraglichen Ort Schuhabdrücke hinterlassen haben kann.[38] Gemessen an reinen CiA-Standards würde somit angesichts des vorhandenen B (Schuhabdrücke Größe 41) H1 auf den ersten Blick zwar nach wie vor plausibler erscheinen als H2 – denn Henry hat Schuhgröße 39; aber diese Prima-facie-Plausibilität wird durch ein HW zunichte gemacht, das H1 aufgrund von Freds frühem Tod als unmöglich erweist und dieser Hypothese deshalb eine Ausgangswahrscheinlichkeit von 0 attestieren muss.

Argumentationsstrategisch entscheidend ist nun, dass die Möglichkeit zur Taxierung einer solchen Ausgangswahrscheinlichkeit im Falle von Beispiel II schlicht fehlt – wobei freilich von vornherein einzuräumen ist, dass hier ein Patt vorliegt: Der Zufallshypothese haftet de facto derselbe argumentationslogisch prinzipielle Mangel an wie der Gotteshypothese – ein Umstand, den schon Mackie an Swinburnes Versuch zur Verteidigung der Gotteshypothese mithilfe von guten CiA bzw. triftigen PiA bemerkt und mit aller wünschenswerten Klarheit beschrieben hat.[39] Derartige Argumente sind, nochmals gesagt, allenfalls dann triftig, wenn der jeweiligen Ausgangshypothese bereits *an sich*, d. h. noch vor und unabhängig von ihrer beabsichtigten Stützung durch entsprechende Beweisgründe, eine gewisse Ausgangswahrscheinlichkeit zukommt und d. h. eine Wahrscheinlichkeit, die zum einen *größer ist als Null* und die zum anderen im Vergleich zu den jeweils vorliegenden Konkurrenzhypothesen *spezifiziert* werden kann. Entscheidend ist nun: So wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Falle der Gotteshypothese scheitert und scheitern muss, ebenso und analog bezüglich der Zufallshypothese,[40] d. h. der Annahme eines oder mehrerer schlechthin kontingenter, als solcher aber durch sich selbst existierender und überdies komplexer, da vielfältige Regularitäten ausbildender Universen. Da jedoch das apologetische Gedankenexperiment apagogisch verfährt, d. h. vermittelt über die Widerlegung

38 Vgl. Mackie (1987), 155.
39 Vgl. ebd., 155–158.
40 Die hier im Übrigen auch aus anderen Gründen Probleme aufwirft: vgl. Schulz (2010), Abschn. III. 4.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der gegnerischen Zufallshypothese; und da eben diese Widerlegung (u. a.) aus dem soeben genannten Grund der wahrscheinlichkeitstheoretischen Nichtspezifizierbarkeit jener Hypothese scheitert – und zwar selbst dann scheitert, wenn man an der hier nicht eigens diskutierten Prämisse von lediglich *zwei* Deutungsoptionen (H1 und H2) bis auf Weiteres festhält –, scheitert auch der entsprechende Widerlegungsversuch.

IV. Fazit und Ausblick

(1.) In gewisser Weise dient meine kritische Auseinandersetzung mit der apologetisch motivierten Würfelhypothese nur dem heuristischen Zweck, die Antwort auf eine prinzipiell wie theologisch weitreichende Frage vorzubereiten: Wie ist Hoffnung, oder präziser: wahre Hoffnung, möglich? Sollten die zuvor angeführten Argumente zur Kritik der genannten Hypothese zumindest im Ensemble als plausibel gelten können, legt sich der Verdacht nahe, dass letztere zur Beantwortung der gestellten Frage nichts oder jedenfalls kaum Substanzielles beizutragen hat, und zwar vor allem aufgrund der Tatsache, dass sie entschieden *falsche* Hoffnungen nährt: Erstens hat sich die Annahme, dass die Welt anthropischen und *a fortiori* teleologisch-sinnfunktionalen Ordnungsprinzipien unterliegt (zwar nicht notwendigerweise als falsch, aber) als hoch voraussetzungsreiche und bis auf Weiteres objektiv unausgewiesene, ja möglicherweise unausweis*bare* Vorannahme herausgestellt. Zweitens muss, wie sich unter Rückgriff auf Swinburnes Argumentationstypologie und deren kritische Aufnahme bei Mackie gezeigt hat, der mithilfe des beschriebenen Gedankenexperimentes durchgeführte Versuch als gescheitert gelten, im Abgleich der behandelten Konkurrenzhypothesen zur Erklärung der *ex hypothesi* vorhandenen anthropischen Struktur (Gott versus Zufall) die Gotteshypothese als die argumentativ stärkere auszuweisen. Und drittens scheint die Präferierung der letzteren auch deshalb vorschnell, weil das Würfelexperiment (wenn überhaupt) allenfalls binnenkomparative Ergebnisse liefert, in vergleichsexterner Hinsicht aber völlig offenlässt, ob jenseits von Gott und Zufall nicht auch andere, möglicherweise plausiblere Erklärungshypothesen denkbar sind.[41]

(2.) Ich möchte dieses kritische Resultat durch zwei abschließende Argumente im Dienste der avisierten Bedingungsanalyse einer *wahren* im Unter-

41 Auf ein viertes Problem – die Usurpierung des Zufallsbegriffs – habe ich en passant hingewiesen, ich komme abschließend darauf zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schied zur *falschen* Hoffnung ergänzen und weiterführen. Mit dem ersten, epistemisch-phänomenologischen Argument knüpfe ich bei einer weiteren Prämisse des geschilderten Gedankenexperimentes an; sie findet sich im Übrigen auch in Polkinghornes Fassung von Leslies Hinrichtungsparabel und darüber hinaus in fast allen, insbesondere kosmologisch orientierten Apologiekonzeptionen. Gemeint ist die stillschweigende Vorannahme, dass sich der Wahrscheinlichkeitsgrad, der der Realisierung des jeweils Erhofften zugeschrieben werden kann und/oder wird, und die Stärke bzw. Unerschütterlichkeit der beschriebenen Hoffnung selbst direkt proportional zueinander verhalten: Hoffnung, so wird unterstellt, ist immer dann am schwächsten, wenn nichts oder nur wenig für ihre Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit spricht, und sie kann und wird umgekehrt immer dann stark und unerschütterlich sein, wenn die Erfüllung gewiss scheint. Dabei soll dies sowohl genetisch wie epistemisch, ferner aus der Erste- wie der Dritte-Person-Perspektive gelten: Selbst wenn Peter zu *Unrecht* an die Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit des von ihm Erhofften glaubt, wird sich, so die Erwartung, seine Hoffnung stärker erweisen als wenn jene ihm zweifelhaft erscheint; umgekehrt wird seine Hoffnung unter Voraussetzung dieses Zweifels selbst dann nur schwach ausgebildet sein, wenn das Eintreffen des Erhofften objektiv *gewiss* ist.

Ist diese Proportionalitätsthese zutreffend? Fällt das Hoffen tatsächlich leichter, wenn wir wissen, dass das, was ihr subjektiv entgegensteht – Resignation, Leiden, Verzweiflung – objektiv grundlos ist? Oder wird sie eher durch den *Zweifel* an ebendieser Grundlosigkeit (zumindest mit-)geweckt und genährt? Schließen, stärker noch, Verzweiflung, Leiden, Resignation den fraglichen Zweifel nicht vielmehr *ein* – den Zweifel nämlich an ihrem eigenen Recht und Sinn? Dann jedenfalls *könnten* wir, im Medium des *Wissens* nämlich, dass (eigenes wie fremdes) Leiden jeglicher Vernunft entbehrt, nicht leiden, und Leiden wäre umgekehrt nur möglich, sofern und solange zugleich dessen Sinn auf dem Spiel und in Zweifel steht. Und in der Tat, so verhält es sich, woraus umgekehrt folgt: Wer hoffen will, muss, und sei es zu Unrecht, glauben, dass die Erfüllung des Erhofften möglich ist – und zugleich *ungewiss*. Denn dass man leiden und verzweifeln *kann*, beweist umgekehrt, dass das Erhoffte gerade *nicht* gewiss, viel weniger gewusst – freilich: ein bis auf Weiteres Geglaubtes ist.[42]

42 Eben deshalb definiert Hebr 11,1 den Glauben in diesem Sinne als eine „feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht": Subjektiv gewiss richtet sich der Glaube auf ein Erhofftes im Sinne der Realisierung

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die *Möglichkeit* der Hoffnung lebt also vom Zweifel an deren *Sinn*. Daher steht mit dem Zweifel an der Erfüllung des Erhofften immer zugleich dies Hoffen selbst, stehen seine Möglichkeit und Sinnhaftigkeit selbst auf dem Spiel. Man kann das simpel am Verhalten eines Kindes ablesen, das auf die Erfüllung eines leidenschaftlichen Wunsches durch die Eltern hofft. Wenn letztere permanent Erfüllungsaufschub signalisieren und Geduld anmahnen, wird das Kind früher oder später *verzweifeln*; d. h. es wird, je nach Stärke des Wunsches, in einen leidenschaftlichen Zwiespalt mit sich selbst geraten: Soll es weiterhin auf die *Erfüllung* des Wunsches hoffen? Das zöge die fatale Nötigung nach sich, auszuharren zu müssen – sich *in Geduld zu üben* – und ebendies scheint unerträglich. Oder soll es, ganz wörtlich, *die Hoffnung aufgeben*, nämlich *als solche*, und damit zugleich dem Erwünschten (*als* einem Erhofften) entsagen? Das erscheint als subjektiv nicht minder inakzeptable Alternative. Das Kind kann folglich nicht nur am Erhofften wie an seiner Hoffnung festhalten, sondern es kann beidem zugleich entsagen und d. h. immer auch: die Hoffnung selbst aufgeben. Das beweist aber, dass (auch und unter anderem) Hoffnung nur *als solche* möglich ist, also als eine propositionale Einstellung erstens zu etwas – *als* dem Erhofften –, in der sich deren Subjekt zweitens zugleich *zu* dieser Einstellung (zu deren Eigenart und Sinn etc.) und drittens zu *sich selbst* als deren Vollzugssubjekt verhält. Wie lernt, um auf das genannte Beispiel zurückzukommen, das Kind hier und in vergleichbaren Zusammenhängen sich selbst kennen? Antwort: Indem es sich als ein mit sich selbst in Zwiespalt geratenes, sich selbst fremd Gewordenes und als fremd sich selbst Gegenüberstehendes erfährt: „Bin ich der (und soll ich der sein), der so leidenschaftlich an seinem Wunsch hängt? Bin ich der, der an der allem Anschein nach ausbleibenden Wunscherfüllung verzweifelt? Bin ich der, der den Wunsch aufzugeben sich genötigt sieht? Oder bin ich der, in dem bzw. in dessen Bewusstsein sich diese Möglichkeiten – unter anderem: als konkurrierende – spiegeln?“

Diese exkursartigen Zusatzbemerkungen zum Hoffnungsphänomen[43] zeigen nicht nur, dass in jedem Akt der Hoffnung diese selbst und als solche auf dem Spiel steht, sondern dass sie, so bestimmt, in jedem Augen-

eines Verheißenen, das – als solches wie als Zukünftiges – freilich *unsichtbar*, d. h. objektiv ungewiss ist.

43 Vgl. zu den semantischen und phänomenologischen Aufbaumomenten des Hoffnungsbegriffs im Detail Schulz (2020), 155–160; ferner Dalferth (2023), Abschn. II.3 [nach II.3 bitte ein Komma] sowie von Sass (2023), Abschn. II.4 und 5.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

blick vom Zweifel – theologisch gesprochen: von Anfechtung – bedroht ist. Wer also auf die Möglichkeit einer zweifelsfrei gewissen und im Blick auf deren Erfüllung gleichsam objektiv gesicherten Hoffnung hofft (!), sitzt einer Illusion bzw. einer *trügerischen* Hoffnung auf. Natürlich verbinde ich mit diesen, *in toto* zweifellos skizzenhaften Überlegungen nicht den Anspruch, eine vollständige und regelrechte Widerlegung des Würfelexperiments oder ähnlicher apologetischer Argumentationen geliefert zu haben, und das gilt weder auf intern-epistemischer, wie im vorangegangenen, noch auf extern-einstellungstheoretischer Ebene wie im vorliegenden Abschnitt. Es geht mir lediglich darum, das Bewusstsein zu schärfen für die tiefe Ambivalenz einer am kosmologisch-wahrscheinlichkeitstheoretischen Paradigma orientierten Verteidigung der Gotteshypothese, ferner um den Hinweis auf das mit dieser eng, vielleicht unauflöslich eng verknüpfte Problem einer immer nur vermeintlich objektiven Hoffnungsbegründung. Darüber hinaus leuchtet ein, dass eine systematisch erschöpfende Konfrontation des *objektivistischen* (bzw. am Sinnparadigma orientierten) Apologieansatzes mit dem (bzw. meiner Lesart des) Begriff(s) christlich-eschatologischer Hoffnung eine weitaus nuanciertere Darstellung und Rekonstruktion des letzteren erfordern würde als die in meiner Einleitung gebotene sowie hier fortsetzungsweise angedeutete.[44]

Ungeachtet dessen dürften meine Überlegungen zumindest für den unvoreingenommenen Leser glaubhaft machen, dass mir in keiner Weise an einer Blockierung der Forschung gelegen ist: Sollte sich herausstellen, dass die von mir diagnostizierten (oder weitere, von mir unerkannte oder jedenfalls nicht thematisierte) Schwächen im Argumentationsansatz des Würfelexperimentes behoben werden können, würde ich dies – schon um der damit verbundenen Herausforderung meiner eigenen, möglicherweise idiosynkratischen Lesart dessen, was christliche Hoffnung heißen können soll – vorbehaltlos begrüßen. Dass ich die mit der Wahrnehmung dieser Herausforderung verbundene Bereitschaft zur Befürwortung und Einhaltung bestimmter, mit Recht als unhintergehbar und verbindlich erachteter Argumentationsstandards durchaus aufbringe, mag unter anderem der folgende Hinweis belegen: Man könnte, um der voranstehenden Kritik zusätzlich Nachdruck zu verleihen, die in den Grenzen meines eigenen Interpretationsansatzes beschriebene *christliche* Hoffnung als Konkurrenzhypothese zu einer aus dem *Würfelexperiment* resultierenden Hoffnungsbegründung

44 Erneut kann ich für Details nur auf frühere Überlegungen in Schulz (2020) verweisen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

interpretieren und mit der Statuierung dieses Konkurrenzverhältnisses ein gutes C-induktives Argument i. S. Swinburnes verknüpfen. Ein solches Argument ließe sich z. B. wie folgt ausformulieren: Da am ehesten dann zu erwarten ist, dass sich wahre Hoffnung, anstatt auf metaphysische Sinnversprechen zu bauen, durch eine göttliche Verheißung auf das Ende allen Leidens trösten lässt, wenn Hoffnung im Element und aus der Perspektive des (hier: christlichen) *Glaubens* statt des philosophischen *Wissens* beschrieben und begründet wird, avanciert das Faktum einer durch Trost- statt Sinnbezug konstituierten Hoffnung umgekehrt zum Indiz für die Wahrheit jenes Glaubens; ersteres trifft zu, ergo ist auch letzteres der Fall.

(3.) Meine Schlussbemerkung bezieht sich auf den im Nachhinein auch für mich durchaus überraschenden *theologischen* Ertrag der im Voranstehenden geführten Diskussion; er zeichnet sich an einer unerwarteten Parallele in der Grammatik des Gottes- und Zufallsbegriffs ab. Mackies Kritik an Swinburnes Versuch, sein bestätigungstheoretisches Argument (CiA) für die Gotteshypothese in ein probabilistisches (PiA) zu überführen, hatte u. a. zum Aufweis einer folgenreichen Gemeinsamkeit zwischen dieser und der Zufallshypothese geführt: Beiden kann kein konkreter Quotient oder Wert bezüglich ihrer jeweiligen Ausgangswahrscheinlichkeit zugeordnet werden. So gesehen ergibt sich an dieser Stelle ein argumentationslogisches Patt, aus dem, als solchen, allerdings keine Seite apologetischen Profit schlagen kann. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber nicht dieser argumentationslogische Aspekt von Interesse, sondern die (u. a.) theologisch beziehungsreiche Konsequenz des genannten Befundes. Man kann diesen erneut zum Ausgangspunkt eines bestätigungstheoretischen Argumentes machen: Die beschriebene und durchaus unerwartete Problemparallele zwischen Gottes- und Zufallshypothese lässt sich immer, freilich auch am ehesten durch die Annahme erklären, dass es sich in beiden Fällen um Begriffe handelt, die *Ereignisse* (bzw. Erfahrungen von etwas *als* Ereignis) bezeichnen; verhält sich dies aber so[45], dann wird das Faktum jener Parallele umgekehrt zu einem Indiz für die Richtigkeit dieser Annahme.

Nun hatte ich bereits en passant auf die an anderer Stelle[46] im Detail diskutierten Probleme des *Zufalls*begriffs hingewiesen. Wichtig ist dabei im vorliegenden Zusammenhang nur ein einziger Punkt: Das Wort Zufall bezeichnet (analog zu dem der göttlichen Selbstoffenbarung) keine Ereig-

45 Was ich hier und im Folgenden, d. h. bis zum Beweis des Gegenteils voraussetze, da mir keine Konkurrenzhypothesen bekannt sind.

46 Vgl. Schulz (2010), Abschn. III. 4.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nis*ursache*, sondern eine Ereignis*art*. Dieser Umstand wird in den meisten metaphysisch und/oder naturwissenschaftlich profilierten Verwendungen des Zufallsbegriffs übersehen, mindestens ignoriert: Dieser tritt hier – gewissermaßen als ‚vermummter Agent' – überall dort auf den Plan, wo man sich genötigt und berechtigt sieht, Zuflucht zur Statuierung einer ansonsten unbekannten (und d. h. zugleich: im Blick auf deren Wirkungsweise prognoseresistenten) Kausalursache zu nehmen. Jene Vertreter eines (zumindest der Absicht nach) konsequenten Naturalismus, die sich in den entsprechenden Erklärungszusammenhängen nur allzu gern auf den Zufallsbegriff berufen[47], während sie gleichzeitig die *Gotteshypothese* mit dem Argument desavouieren zu können meinen, dass diese nichts weiter sei als ein letztes und natürlich vergebliches *asylum ignorantiae* weltanschaulicher Un- oder Halbbildung, sucht die Nemesis der Ironie mit unbestechlicher Gerechtigkeit gleichsam hinterrücks heim: Die Hypostasierung des Zufalls zur unbekannten, obschon als wirksam prätendierten Ereignisursache läuft theorietypologisch exakt auf eben jenen Obskurantismus hinaus, den man im Gegenzug, durchaus mit Recht, der *God of the gaps*-Figur attestiert hatte.

Erst und immer dann, wenn man bereit ist, den Zufall als Ereignis*art* zu interpretieren, ergibt sich ein aporiefreies und m. E. vor allem phänomenologisch sachgemäßeres Bild. Ereignisse sind – *sit venia verbo* – Entitäten, deren Wirklichkeit ihre eigene Möglichkeit bedingt und daraus folgt, dass erstere ontologisch wie epistemisch ausschließlich auf sie selbst zurückgeführt, nicht aber naturwissenschaftlich, wahrscheinlichkeitstheoretisch oder metaphysisch (im Falle Gottes etwa durch die Explikation des Begriffs *ens a se* durch den des *ens necessarium*) in ihren Möglichkeitsbedingungen beschrieben und erklärt werden kann.[48] Das Zufällige ist dann

47 Vgl. z. B. Dawkins (2007), 223: „Im Prinzip könnte eine Art Multiversumtheorie in der Physik die gleiche Erklärungsarbeit leisten wie der Darwinismus in der Biologie. Auf den ersten Blick ist eine solche Erklärung weniger befriedigend als die biologische Version des Darwinismus, weil sie größere Anforderungen an den Zufall stellt. Aber wegen des anthropischen Prinzips dürfen wir viel mehr Zufall postulieren, als es unserer begrenzten menschlichen Intuition angenehm erscheint […]. Wenn man die[se] Argumentation […] anerkennt, ist die Grundvoraussetzung der Religion – die Gotteshypothese – nicht mehr haltbar. Gott existiert mit ziemlicher Sicherheit nicht."

48 Diese These ist nicht als schlichte Repristination der megarischen Modaltheorie zu lesen, derzufolge alles, aber – im Gegensatz zur aristotelischen These – auch *nur* das Wirkliche, möglich ist (vgl. dazu Hartmann (1937)). Mir schwebt stattdessen ein beide Standpunkte vermittelnder und zugleich aufhebender Ansatz vor: Demnach ist (a) einiges Mögliche erst als *Wirkliches* möglich (nämlich qua Ereignis); (b) einiges, aber

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Bedeutsamkeitsereignis, oder genauer: im Sinne der Wirklichkeit des Bedeutsamen, als eines solchen nämlich, bestimmbar.[49] Von daher sind Zufälle subjekt- und bewusstseinsabhängig: Es gibt (kein Ereignis und *a fortiori*) keinen Zufall ohne Zeugen, Zufälle sind nur *als solche* möglich. Da ferner jedes Ereignis wirklich und jeder Zufall Ereignis ist, ist auch jeder Zufall wirklich – primär und unter anderem: *als* Ereignis. Umgekehrt ist nicht jedes Ereignis Zufall: Auch Wunder sind per definitionem Ereignisse, allerdings nicht nur transitorisch oder bedingt, sondern ewig und unbedingt bedeutsame. Ihr Begriff steht für und behauptet die Wirklichkeit dessen, was – im Unterschied zum Ereignis simpliciter bzw. zum Zufälligen – seine eigene Möglichkeit *als* eine (z. B. metaphysisch) *un*mögliche bedingt.

Mit dem zuletzt Gesagten ist die Grenze zum Religiösen berührt und de facto überschritten. Denn von Religion kann recht verstanden nur, aber auch immer da gesprochen werden, wo etwas, qua Ereignis, mit dem Anspruch *unbedingter* Bedeutsamkeit ins menschliche Dasein tritt oder besser: einbricht. Mit *Gott* bekommt es der Mensch demzufolge nur im Medium von (etwas als) dessen wie auch immer gearteter Selbstoffenbarung zu tun und diese hat zwangsläufig die Form eines als gleichermaßen bedeutsam wie unvordenklich erfahrenen, folglich nur *ex post* und aus der Perspektive des Glaubens zu konstatierenden, Ereignisses. Mit Verweis auf das soeben genannte Schwellenphänomen des Wunders kann derselbe Sachverhalt in den Worten Kierkegaards auch so ausgedrückt werden: „Nur im Wunder kann Gott sich dem Menschen zeigen, d.h. sobald er Gott sieht, sieht er ein Wunder."[50]

(4.) Meine an diesen Befund anknüpfende Abschlussthese statuiert eine mindestens theologisch weitreichende Analogie: So wie das Unbedingtheitsereignis der göttlichen Selbstoffenbarung (d. h. das Wunder im strengen Sinne) das bzw. den Sinn für das zufällige Ereignis *voraussetzt*, ebenso basiert jene *absolute* oder unbedingte Hoffnung, die sich im Angesicht konsequenten Sinnverzichtes allein durch die göttliche Verheißung auf ein eschatisches Leiden*sende* trösten lässt, auf der Fähigkeit des Menschen, in jenem *relativen*, bedingten oder vorläufigen Sinne zu hoffen, der dem Ver-

nicht *nur* das Mögliche wirklich, sondern gelegentlich auch das in einem spezifischen Sinne Unmögliche (nämlich qua Wunder).

49 Zu Geschichte und Gehalt des Bedeutsamkeitsbegriffs vgl. im Übrigen die problemgeschichtlich nahezu erschöpfende Darstellung von Trusheim (2024).

50 Kierkegaard, DSKE, Bd. 2, 234 (= Journal JJ:270).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

such entspringt und entspricht, der Bedeutsamkeit des als zufällig Erfahrenen bzw. Widerfahrenen *Sinn* zu verleihen.[51] Freilich gilt in beiden Fällen, dass die absolute Ereignis- bzw. Bedeutsamkeitsdimension genetisch, ontologisch, kategorial und/oder epistemisch gegenüber der jeweils relativen irreduzibel ist. Trifft dies aber zu, dann gibt es m. E. gute Gründe, die zumindest *ex negativo* nahelegen, dass jeder Versuch scheitert und scheitern muss, die absolute Hoffnungsdimension – und damit zugleich: den genuin religiösen Existenzbezug – ein für alle Mal zu verabschieden. Falls ein konsequenter Nihilismus überhaupt möglich ist, dann nur oder zumindest am ehesten und bestenfalls als vorzugsweise uneingestandene Verzweiflung über seine *Un*möglichkeit. Wem *nichts heilig* ist, belügt sich selbst: Denn er heiligt entweder die Illusion oder aber das trotzige Insistieren darauf, *dass* ihm nichts heilig ist. Auch in diesem Sinne stirbt die Hoffnung zuletzt – in der Hoffnung nämlich, verzweifeln und dieser Verzweiflung jeglicher Hoffnung verzweifelt den Abschied geben zu können und zu dürfen.

Wenn aber der Mensch ein *absolutes* Hoffnungsbedürfnis erstens nicht ein für alle Mal loswerden *kann*; und wenn zweitens jede im Sinngedanken gegründete Hoffnung in dem Sinne leer bleibt, dass sie jenes Bedürfnis *unbefriedigt* lässt und lassen muss; und wenn, drittens, allein die religiöse Hoffnung *nicht* im Sinngedanken gründet, dann kann die religiöse bzw. religiös begründete Hoffnung zwar nach wie vor falsch oder trügerisch – aber jedenfalls nur sie: *absolut* sein. Unter dieser Voraussetzung gäbe es in der Tat gute Gründe, ja mehr noch, es bestünde Grund zur Hoffnung – oder wenn man lieber will: zur Verzweiflung (s. o.) –, dass *wahre* Hoffnung *nur* im Religiösen, allemal aber im christlichen Glauben zu finden ist. Allerdings nur und in jedem Fall als *absolute*, d. h. um den Preis des Verzichtes auf jene als bodenlos erkannte Sinnprätention, die, wann immer es ernst wird, noch stets vertröstet anstatt Trost gespendet hat. Doch ist dies ganz in seiner Ordnung, denn strenggenommen hat, jedenfalls nach Maßgabe des im Voranstehenden entfalteten *Zuversichtsargumentes*, nur derjenige Grund zur Hoffnung, der sie begraben kann.

51 Da Handlungen ebenfalls in die Klasse von Ereignissen fallen, können auch sie durch ihren jeweiligen Adressaten und/oder Zeugen als – z. B. im Kriegsfall: entsetzliches – Widerfahrnis bzw. als ein die Sinnfrage provozierender Zufall erlebt und gedeutet werden; dies gilt auch und selbst dann, wenn der Betroffene dem Bewirkten (im Normalfall: ganz zu Recht) Absichten unterstellt.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Alkier, Stefan (Hrsg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. 2 Bände, Paderborn 2023.

Brown, James R./Fehige, Yiftach: Thought Experiments, in: Edward N. Zalta/Uri Nodelman (Hrsg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition 2023).

URL=plato.stanford.edu/entries/thought-experiment [zuletzt abgerufen: 30.03.2022]

Dalferth, Ingolf U.: The Passion of Possibility. Studies on Kierkegaard's Post-Metaphysical Theology, Berlin/Boston 2023.

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, 2. Auflage, Berlin 2007.

Gerhard, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

Hartmann, Nicolai: Der megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems, Berlin 1937.

Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. Übers. von Hans Martin Junghans. Hrsg. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1957.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken/De omnibus dubitandum est. Übers. u. hrsg. von Emanuel Hirsch, 2. Auflage, Düsseldorf/Köln 1960.

Kierkegaard, Sören: Deutsche Sören Kierkegaard Edition (DSKE), Bd. 1ff, hrsg. u. übers. von Heinrich Anz et al., Berlin/New York 2005ff. (Zitation: DSKE, Bd., Seitenzahl.)

Leslie, John: Universes, London 1990.

Luther, Martin: De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen (1525), in: ders.: Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von Willfried Härle. Leipzig 2006, S. 219–661.

Mackie, John L.: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übers. von Rudolf Ginters. Stuttgart 1987.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hrsg. von Georgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 245–412.

Polkinghorne, John: Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung, Gütersloh 2001.

Premier on Demand: How a Dice can Show that God Exists,

URL=https://www.youtube.com/watch?v=yy6kaDaeDT8&t=1s, [zuletzt abgerufen: 19.03.2022].

Sass, Hartmut von: Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie, Tübingen 2023.

Schiemenz, Juliane: Alles hat sein Gutes – was für ein Unsinn!, in: DIE ZEIT, 07. April 2022.

Schleiff, Matthias: Schöpfung, Zufall oder viele Universen? Ein teleologisches Argument aus der Feinabstimmung der Naturkonstanten, Tübingen 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Glauben und Wissen. Religiöse Epistemologie und spekulative Religionsphilosophie, in: Gerhard Schreiber (Hrsg.): Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität, Berlin/Boston 2019, S. 383–401.

Schulz, Heiko: Alter Wein in neuen Schläuchen. Zur Kritik des sog. Neuen Atheismus, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 135 (2010), S. 1–19.

Schulz, Heiko: Sein und Geschehen. Tillichs Metaphysikverständnis der 1920er Jahre, in: Gerhard Schreiber/Heiko Schulz (Hrsg.): Kritische Theologie. Paul Tillich in Frankfurt (1929–1933), Berlin/Boston 2015, S. 269–288.

Schulz, Heiko: Trost oder Sinn? Zur eschatologischen Grammatik der christlichen Hoffnung, in: ders. (Hrsg.): Natur – Freiheit – Sinn. Drei Leitbegriffe religiöser Selbstpositionierung im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2020, S. 151–174.

Schulz, Heiko: Art. „Theodizee", in: ders./Knut Wenzel/Christian Wiese (Hrsg.): Handbuch Religionsphilosophie. Geschichte – Konzepte – Kontroversen, Stuttgart 2025, S. 339–356.

Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes. Übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart 1987.

Trusheim, Jens: Bedeutsamkeit. Studien zu einem Grundbegriff hermeneutischer Religionsphilosophie, Bd. 1 (Begriffsgeschichte und Phänomene der Bedeutsamkeit), Berlin/Boston 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was nicht gesagt werden kann und was nicht gesagt werden darf

Die Diskursivierung des Sakralen aus der Perspektive der Modallogik und der deontischen Logik

Hartmut Westermann

Abstract: Für die Bearbeitung der Frage nach einer *Diskursivierung des Sakralen* bieten sich zwei unterschiedliche Methoden an: Verwendet die erste Herangehensweise *Modalbegriffe* (wie „möglich" und „notwendig"), so gebraucht die zweite eine *deontische* Terminologie und behandelt normative Thesen (wie etwa die vom Verbot einer Diskursivierung des Sakralen). Zwecks Klärung der *logischen Syntax* untersucht der Beitrag zunächst, welche Thesen in Anbetracht der gewählten Begrifflichkeit jeweils formulierbar sind und in welchen Relationen diese Thesen zueinander stehen. In der Folge wird das Verhältnis zwischen beiden Herangehensweisen genauer taxiert und zugunsten einer Position argumentiert, wonach (i) die modalen und die deontischen Thesen zwar als *logisch unabhängig* voneinander zu begreifen sind, da andernfalls ein Verstoß gegen *Humes Gesetz* drohen würde, (ii) zugleich allerdings – wie der Rechtsgrundsatz vom *impossibilium nulla est obligatio* und der Topos vom Unsagbaren zeigen – relevante *pragmatische Präsuppositionen* zu beachten sind.

Keywords: Diskursivierung, Versprachlichung, das Sakrale, das Heilige, das Unsagbare (*arrhēton*), deontische Logik, Modallogik, Implikationen, Präsuppositionen, Platon, Humes Gesetz

Einleitung

Stellt man – wie die vorliegende Festschrift – die Frage nach einer Diskursivierung des Sakralen, so bieten sich zur genaueren Ausarbeitung des Themas zwei unterschiedliche Methoden an, die aus logischer Perspektive streng voneinander zu unterscheiden sind. Die erste Herangehensweise verwendet eine *modale* Begrifflichkeit und fragt entsprechend, ob es möglich, unmöglich oder in gewissem Sinne sogar notwendig ist, das Sakrale zu diskursivieren. Demgegenüber gebraucht die zweite Methode eine *deontische* Terminologie und behandelt normative Sätze wie die vom Verbot, vom Gebot oder von der Erlaubtheit einer Diskursivierung des Sakralen.[1]

1 Diese Dualität möglicher Herangehensweisen zeigt sich exemplarisch im Konzeptionstext des vorliegenden Bandes, der für die Formulierung der „Paradoxie, die den Umgang des Menschen mit der Welt im Ganzen prägt", sowohl modale als auch deontische Begriffe verwendet: „Auf der einen Seite ist es *notwendig* bzw. *geboten*, unser Erleben begrifflich zu verarbeiten, da es andernfalls blind und folgenlos bliebe und sich damit zugleich dem Anspruch moralischer Rechtfertigung entzöge. Auf der anderen Seite

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich die modale, im zweiten Teil die deontische Herangehensweise an das Thema skizzieren und jeweils darlegen, welche Thesen in Abhängigkeit von der gewählten Terminologie grundsätzlich formulierbar sind und in welchen logischen Relationen die betreffenden Thesen zueinander stehen. Dabei geht es mir nicht um eine argumentative Taxierung und inhaltliche Diskussion bestimmter Thesen, sondern lediglich um eine Sichtung des Tableaus dessen, was prinzipiell behauptet werden *kann*. Der Beitrag zielt also nur darauf, die Grundzüge der *logischen Syntax* einer modal und einer deontisch operierenden Thematisierung zu klären, er behandelt weder die *Semantik* der verwendeten Terme (wie der Rede von der „Diskursivierung", der „Versprachlichung", dem „Sakralen", dem „Heiligen" etc.)[2], deren Bedeutungen hier nicht präzisiert, sondern unanalysiert vorausgesetzt werden, noch die *pragmatischen* Aspekte religiöser Sprachspiele im Kontext einer pluralistischen Öffentlichkeit. Der dritte Teil meines Beitrags thematisiert das Verhältnis zwischen den beiden genannten Herangehensweisen und entwickelt die Position, dass zwar eine *logische Unabhängigkeit* zwischen den modalen und den deontischen Thesen besteht, zugleich aber *pragmatische Präsuppositionen* zu berücksichtigen sind. Im abschließenden vierten Teil analysiere ich anhand des klassischen Konzepts vom *arrhēton* und unter Bezug auf den philosophischen Exkurs im *Siebten Brief* Platons die ambivalente Rede vom Unsagbaren bzw. von dem, was nicht zu sagen ist, die einerseits dasjenige meint, was nicht gesagt werden *kann*, und andererseits dasjenige, was nicht gesagt werden *darf*. Zugespitzt wird die Problematik in der Frage, ob das Verbot einer Versprachlichung pragmatisch überhaupt sinnvoll sein kann, wenn man eine Versprachlichung zugleich für unmöglich hält, sodass das betreffende Verbot *in praxi* gar nicht übertreten werden kann.

Zwecks leichterer Lesbarkeit des Beitrags werde ich möglichst wenig Formalsprache verwenden und mich auf die Instrumente und Vorgaben der klassischen Logik aristotelischer Provenienz beschränken.

---

ist eine solche Verarbeitung *unmöglich* bzw. *verwerflich*, insofern unsere Begriffe dem Erleben strukturell nicht gewachsen sind und das, worum es geht, unzureichend oder gar verzerrend wiedergeben." (Hervorh. H.W.)

2 Die zitierten Ausdrücke sind dem Konzeptionstext des vorliegenden Bandes entnommen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Die modale Herangehensweise

Zu den Modalbegriffen, die in der Logik auch als Modaloperatoren oder Modalisatoren bezeichnet werden, zählen die Begriffe der Möglichkeit (M), der Notwendigkeit (N), der Negation der Möglichkeit (¬M) und der Negation der Notwendigkeit (¬N). Einen Spezialfall bildet der modallogisch ebenfalls relevante Begriff der Kontingenz, unter dem üblicherweise das verstanden wird, was weder notwendig noch unmöglich ist, so dass er logisch als Konjunktion von „nicht notwendig" und „nicht nicht möglich" resp. „möglich" gefasst werden kann (¬N und ¬¬M) bzw. (¬N und M)[3].

Wendet man die Modaloperatoren M und ¬M auf die Rede von der „Diskursivierung des Sakralen" (*p*) und deren Negation (¬*p*) an, so ergeben sich insgesamt vier Aussagen, die sich mithilfe der Ausdrücke „möglich" und „nicht möglich" formulieren und damit im Grundsatz (d. h. in Absehung von ihrer genaueren inhaltlichen Ausdeutung und ihrer jeweiligen argumentativen Stärke) auch thematisch vertreten lassen:

Aussage M1:	M*p*	„Es ist möglich, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage M2:	M¬*p*	„Es ist möglich, das Sakrale nicht zu diskursivieren."
Aussage M3:	¬M*p*	„Es ist nicht möglich, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage M4:	¬M¬*p*	„Es ist nicht möglich, das Sakrale nicht zu diskursivieren."

Ebenfalls vier aus logischer Sicht mögliche Aussagen ergeben sich, wenn man statt der Modaloperatoren M und ¬M die Modaloperatoren N und ¬N auf die Rede von der „Diskursivierung des Sakralen" (*p*) und deren Negation (¬*p*) anwendet und zur Formulierung die Ausdrücke „notwendig" und „nicht notwendig" gebraucht:

Aussage N1:	N*p*	„Es ist notwendig, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage N2:	N¬*p*	„Es ist notwendig, das Sakrale nicht zu diskursivieren."
Aussage N3:	¬N*p*	„Es ist nicht notwendig, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage N4:	¬N¬*p*	„Es ist nicht notwendig, das Sakrale nicht zu diskursivieren."

Zwischen den Aussagen M1 bis M4, die mithilfe des Möglichkeitsoperators, und den Aussagen N1 bis N4, die mithilfe des Notwendigkeitsoperators gebildet werden, bestehen die folgenden Äquivalenzbeziehungen:

3 Die Substituierbarkeit von ¬¬M durch M wird hier vorausgesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aussage M1: M*p*	⟺	Aussage N4: ¬N¬*p*
Aussage M2: M¬*p*	⟺	Aussage N3: ¬N*p*
Aussage M3: ¬M*p*	⟺	Aussage N2: N¬*p*
Aussage M4: ¬M¬*p*	⟺	Aussage N1: N*p*

In Anbetracht dieser Äquivalenzen kann festgehalten werden, dass es im betreffenden Themenfeld nur vier modale Thesen gibt, die formal zu unterscheiden sind und die einerseits als Möglichkeitsaussagen (M1 bis M4) und andererseits als Notwendigkeitsaussagen (N1 bis N4) verbalisiert werden können.

Modale These I:	N*p* resp. ¬M¬*p*
Modale These II:	N¬*p* resp. ¬M*p*
Modale These III:	¬N¬*p* resp. M*p*
Modale These IV:	¬N*p* resp. M¬*p*

Der oben genannte Begriff der Kontingenz bringt keine weitere, keine fünfte modale These ins Spiel, sondern kombiniert lediglich These IV, welche die Notwendigkeit einer Diskursivierung des Sakralen negiert, und These III, welche die Unmöglichkeit einer Diskursivierung des Sakralen verneint (¬N*p* und ¬N¬*p*). Kontingent ist eine Diskursivierung des Sakralen also genau dann, wenn sie weder notwendig noch unmöglich ist.

Wenden wir uns nun der Frage zu, welche logischen Relationen zwischen den modalen Thesen I bis IV veranschlagt werden können. Zwischen These I (N*p* resp. ¬M¬*p*) und These II (N¬*p* resp. ¬M*p*) besteht ein Widerspruch. Präziser gesagt: These I und II verhalten sich *konträr* zueinander, sie können also nicht zugleich wahr, wohl aber zugleich falsch sein. Zwischen These I (N*p* resp. ¬M¬*p*) und These IV (¬N*p* resp. M¬*p*) besteht ebenfalls ein Widerspruch, doch ist dieser nicht als *Kontrarietät*, sondern als *Kontradiktion* zu verstehen: These I und IV können weder zugleich wahr noch zugleich falsch sein. Analoges gilt für die logische Relation zwischen These II (N¬*p* resp. ¬M*p*) und These III (¬N¬*p* resp. M*p)*, die sich ebenfalls *kontradiktorisch* zueinander verhalten, da sie weder zugleich wahr noch zugleich falsch sein können.

Zwischen These I (N*p* resp. ¬M¬*p*) und These III (¬N¬*p* resp. M*p)* besteht die logische Relation der *Implikation*, insofern aus der Wahrheit von These I die Wahrheit von These III folgt, nicht aber umgekehrt. Dieselbe logische Relation besteht zwischen den Thesen II und IV: Die Wahrheit von These II (N¬*p* resp. ¬M*p*) *impliziert* die Wahrheit von These IV (¬N*p* resp. M¬*p*), nicht aber umgekehrt. Die Relation zwischen These I und

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III sowie zwischen These II und IV kann auch als *modale Abschwächung* bezeichnet werden, insofern jeweils vom Notwendigen auf das Mögliche geschlossen resp. „abgeschwächt" wird.

Die letzte logische Relation, die es zu klären gilt, ist die zwischen These III (¬N¬*p* resp. M*p)* und These IV (¬N*p* resp. M¬*p*). Beide Thesen können nicht zugleich falsch, wohl aber zugleich wahr sein. Eine solche Relation, bei der sich nicht die Wahrheit, sondern die Falschheit der betreffenden Thesen wechselseitig ausschließt, bezeichnet man als *Subkontrarietät*. Dieser Ausdruck verdankt sich der Positionierung der so benannten logischen Relation im logischen Quadrat, einem in der mittelalterlichen Dialektik[4] entwickelten Darstellungsschema, das sich gut zur Veranschaulichung der eben skizzierten logischen Relationen eignet:[5]

These I N*p* resp. ¬M¬*p* „Es ist notwendig, das Sakrale zu diskursivieren."	*Kontrarietät* Relation zwischen These I und II	These II N¬*p* resp. ¬M*p* „Es ist notwendig, das Sakrale nicht zu diskursivieren."
Implikation/Subalternität Relation zwischen These I und III	*Kontradiktion* Relation zwischen These I und IV sowie zwischen These II und III	*Implikation/Subalternität* Relation zwischen These II und IV
These III ¬N¬*p* resp. M*p* „Es ist möglich, das Sakrale zu diskursivieren."	*Subkontrarietät* Relation zwischen These III und IV	These IV ¬N*p* resp. M¬*p* „Es ist möglich, das Sakrale nicht zu diskursivieren."

In der klassischen Logik gilt die bereits oben genannte modale Abschwächung gemeinhin als unproblematisch. So kann man zum einen von der Notwendigkeit auf die Wirklichkeit und zum anderen von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit schließen. „Alles Notwendige ist wirklich (wahr), manches Wirkliche notwendig. Alles Wirkliche ist möglich, manches Mögliche ist wirklich."[6] Akzeptiert man die Zulässigkeit modaler Abschwächungen, so lässt sich im Umkehrschluss mittels *Kontraposition* zeigen, dass etwas,

4 Vgl. etwa die *Introductiones in logicam* (I 225–237) des William of Sherwood, eines englischen Logikers des 13. Jahrhunderts. Anstelle des von mir verwendeten Begriffs der Implikation spricht William von Subalternität, in der Sache gemeint ist dasselbe.

5 Für die Verbalisierung der vier Thesen verwende ich nur eine der beiden prinzipiell möglichen Formulierungsweisen. Ich wähle dabei jeweils diejenige, die mir die verständlichere bzw. weniger umständliche zu sein scheint.

6 Jacobi (1973), 932.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das nicht möglich ist, auch nicht wirklich ist, und dass etwas, das nicht wirklich ist, auch nicht notwendig ist.

$Np \rightarrow p \rightarrow Mp$ $\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad\quad$ $\neg Mp \rightarrow \neg p \rightarrow \neg Np$

Für unseren thematischen Zusammenhang heißt dies, dass aus der Notwendigkeit einer Diskursivierung des Sakralen ihre Wirklichkeit und aus dieser wiederum ihre Möglichkeit folgt, während aus der Unmöglichkeit einer Diskursivierung des Sakralen ihre Nichtwirklichkeit und aus dieser wiederum ihre Nichtnotwendigkeit folgt. Diese Bemerkung mag trivial wirken, doch scheint sie mir – angesichts des im Anschluss durchzuführenden Vergleichs mit der deontischen Herangehensweise ans Thema – dennoch wert, notiert zu werden.

Ein weiterer Punkt, den ich – den Abschnitt zur modalen Herangehensweise abschließend – eigens festhalten möchte, betrifft den grundsätzlichen Charakter der Aussagen und Thesen, die sich unter der Verwendung von Modalbegriffen formulieren lassen. Wer über die Möglichkeit und die Nichtmöglichkeit, über die Notwendigkeit und die Nichtnotwendigkeit einer Diskursivierung des Sakralen nachdenkt und entsprechende Thesen argumentativ erörtert, verhält sich reflektierend zur *deskriptiv* beschreibbaren Wirklichkeit. Der modalen Herangehensweise geht es – allgemein gesprochen – angesichts dessen, was ist, und angesichts dessen, was nicht ist, um das, was sein kann, und um das, was nicht sein kann, und es geht ihr nicht um das, was sein soll, oder um das, was nicht sein soll. Das heißt: Die modale Herangehensweise ist nicht *normativ*.

2. Die deontische Herangehensweise

Zu den Grundbegriffen der deontischen Logik gehören die Begriffe des Gebots (G), des Verbots (V), der Negation des Gebots (¬G) und der Negation des Verbots (¬V). Der Begriff der Erlaubnis ist ein Spezialfall, der gerne als das deontische Gegenstück zum Modalbegriff der Kontingenz verstanden und als *normative Kontingenz* begriffen wird: Nach dieser Deutung ist dasjenige erlaubt, was weder geboten noch verboten ist (¬G und ¬V). Allerdings kann der Begriff der Erlaubnis auch weiter gefasst und unter einer Erlaubnis alles verstanden werden, was nicht verboten ist, unabhängig davon, ob es geboten oder nicht geboten ist (¬V).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Analogien zwischen der Modallogik und der deontischen Logik sind beträchtlich.[7] Dies zeigt sich, wenn wir die betreffenden Operatoren wieder auf die Rede von der „Diskursivierung des Sakralen" (p) und deren Negation ($\neg p$) anwenden. Im Falle der deontischen Operatoren G und ¬G ergeben sich die folgenden vier – jeweils mittels der Ausdrücke „geboten" und „nicht geboten" formulierten – Aussagen:

Aussage G1:	Gp	„Es ist geboten, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage G2:	G$\neg p$	„Es ist geboten, das Sakrale nicht zu diskursivieren."
Aussage G3:	$\neg$Gp	„Es ist nicht geboten, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage G4:	$\neg$G$\neg p$	„Es ist nicht geboten, das Sakrale nicht zu diskursivieren."

Im Falle der deontischen Operatoren V und ¬V ergeben sich vier weitere Aussagen, deren Formulierung nun die Ausdrücke „verboten" und „nicht verboten" gebraucht:

Aussage V1:	Vp	„Es ist verboten, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage V2:	V$\neg p$	„Es ist verboten, das Sakrale nicht zu diskursivieren."
Aussage V3:	$\neg$Vp	„Es ist nicht verboten, das Sakrale zu diskursivieren."
Aussage V4:	$\neg$V$\neg p$	„Es ist nicht verboten, das Sakrale nicht zu diskursivieren."

Analog zu den oben ausgeführten Äquivalenzen in der Modallogik bestehen auch zwischen den Aussagen G1 bis G4 und den Aussagen V1 bis V4 einschlägige Äquivalenzbeziehungen:

Aussage G1: Gp	$\Longleftrightarrow$	Aussage V2: V$\neg p$
Aussage G2: G$\neg p$	$\Longleftrightarrow$	Aussage V1: Vp
Aussage G3: $\neg$Gp	$\Longleftrightarrow$	Aussage V4: $\neg$V$\neg p$
Aussage G4: $\neg$G$\neg p$	$\Longleftrightarrow$	Aussage V3: $\neg$Vp

Damit lässt sich auch mit Blick auf die deontische Herangehensweise konstatieren, dass es im betreffenden Themenfeld nur vier logisch mögliche Thesen gibt und es freisteht, ob man für deren Verbalisierung die Ausdrücke „geboten" und „nicht geboten" oder die Ausdrücke „verboten" und „nicht verboten" verwendet.

7 Mitunter wird die deontische Logik sogar als bloße Unterart der Modallogik verstanden. Dieser Auffassung möchte ich mich wegen der (später genauer auszuführenden) Disanalogien zwischen deontischer und Modallogik allerdings nicht anschließen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Deontische These I:	G*p* resp. V¬*p*
Deontische These II:	G¬*p* resp. V*p*
Deontische These III:	¬G¬*p* resp. ¬V*p*
Deontische These IV:	¬G*p* resp. ¬V¬*p*

Sowenig wie der Begriff der Kontingenz in der Modallogik bringt der deontische Begriff der Erlaubnis gegenüber den vier genannten eine weitere These ins Spiel. Versteht man den Begriff der Erlaubnis (E) nämlich analog zu dem modallogischen Begriff der Kontingenz, so fällt unter ihn das, was weder verboten noch geboten ist. Eine entsprechende These E*p* ist als bloße Konjunktion der Thesen III und IV zu erachten (¬V*p* und ¬G*p*). Versteht man gemäß der weiteren Fassung des Begriffs dagegen all das als erlaubt, was nicht verboten ist, dann ist die so gelesene These E*p* mit These III (¬V*p*) schlicht identisch.

Auch eine Bestimmung der logischen Relationen zwischen den deontischen Thesen I bis IV kann analog zu den obigen Ausführungen zur modalen Herangehensweise erfolgen. Um Redundanzen zu vermeiden, verzichte ich hier auf eine detaillierte Darlegung und Erläuterung der logischen Relationen und skizziere zwecks Veranschaulichung lediglich eine deontische Spielart des logischen Quadrats:[8]

These I G*p* resp. V¬*p* „Es ist geboten, das Sakrale zu diskursivieren.“	*Kontrarietät* Relation zwischen These I und II	These II G¬*p* resp. V*p* „Es ist verboten, das Sakrale zu diskursivieren.“
Implikation/Subalternität Relation zwischen These I und III	*Kontradiktion* Relation zwischen These I und IV sowie zwischen These II und III	*Implikation/Subalternität* Relation zwischen These II und IV
These III ¬G¬*p* resp. ¬V*p* „Es ist nicht verboten, das Sakrale zu diskursivieren.“	*Subkontrarietät* Relation zwischen These III und IV	These IV ¬G*p* resp. ¬V¬*p* „Es ist nicht geboten, das Sakrale zu diskursivieren.“

Die Analogien zwischen der modalen und der deontischen Herangehensweise reichen also sehr weit, doch darf darüber nicht übersehen werden, dass es auch signifikante Disanalogien gibt.[9] Eine für unseren thematischen

8 Auch zur Verbalisierung der vier deontischen Thesen verwende ich wiederum nur eine der beiden prinzipiell möglichen Formulierungen.

9 Eine weitere zwar wichtige, in unserem Thematisierungszusammenhang aber ausblendbare Disanalogie besteht darin, dass bei deontischen Thesen (anders als bei modalen Thesen) strittig ist, ob ihnen (wegen ihres normativen Charakters) überhaupt

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zusammenhang besonders relevante Disanalogie lässt sich anhand der Frage aufzeigen, ob es in der deontischen Logik ein Gegenstück zur modalen Abschwächung gibt. Nach Maßgabe der klassischen Modallogik darf, wie bereits ausgeführt, vom Notwendigen auf das Wirkliche und vom Wirklichen auf das Mögliche sowie vom Nichtmöglichen auf das Nichtwirkliche und vom Nichtwirklichen auf das Nichtnotwendige geschlossen werden.

Formulieren wir versuchsweise ein deontisches Pendant: Darf – so wie vom Notwendigen – auch vom Gebotenen auf das Wirkliche geschlossen werden? Offensichtlich nicht. Schließlich ist es möglich, Gebote trotz ihrer Geltung faktisch nicht zu befolgen. Daher funktioniert der Schluss vom Gebotenen auf das Wirkliche nicht. Darf nun vom Verbotenen auf das Nichtwirkliche oder (qua Kontraposition) vom Wirklichen auf das Nichtverbotene geschlossen werden? Offensichtlich ebenfalls nicht. Schließlich ist es grundsätzlich möglich, Verbote trotz ihrer Geltung faktisch zu übertreten. Daher funktioniert auch der Schluss vom Verbotenen auf das Nichtwirkliche und vom Wirklichen auf das Nichtverbotene nicht. Wer gleichwohl zugunsten der Zulässigkeit einer „deontischen Abschwächung" argumentieren möchte, muss also den Bereich des Wirklichen konsequent außen vor lassen und sich auf die logischen Relationen zwischen rein normativen Sätzen beschränken. Hier gibt es in der Tat korrekte Schlussverfahren, die sich als Abschwächung verstehen lassen. So darf, wie im logischen Quadrat zu sehen ist, vom Gebotenen auf das Nichtverbotene (und in diesem Sinne Erlaubte) geschlossen werden: Gp impliziert ¬Vp, und G¬p impliziert ¬V¬p.

Für unseren thematischen Zusammenhang heißt dies: Aus einem Verbot der Diskursivierung des Sakralen folgt selbstverständlich nicht, dass dem Verbot auch faktisch Folge geleistet und Sakrales nicht diskursiviert wird. Ebenso wenig ist aus einem Gebot der Diskursivierung des Sakralen ableitbar, dass dem Gebot faktisch gefolgt und das Sakrale in der Tat diskursiviert wird. Erlaubt ist mithin nur, vom Gebot einer Diskursivierung (oder Nicht-Diskursivierung) des Sakralen darauf zu schließen, dass eine solche Diskursivierung (oder Nicht-Diskursivierung) nicht verboten ist.

Die aufgezeigte Disanalogie zwischen den modallogischen Thesen, die qua Abschwächung gewisse Schlüsse auf das Wirkliche erlauben, und den normativen deontischen Thesen, die gerade keine Schlüsse auf das Wirkli-

ein Wahrheitswert zugeschrieben werden kann. Ohne eine solche Zuschreibung aber wäre die oben ja gerade mittels der Wahrheitswerte vorgenommene Klärung der logischen Relationen zwischen den deontischen Thesen (und auch deren Positionierung im logischen Quadrat) überhaupt nicht durchführbar.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che zulassen, hat zur Folge, dass eine logische Unabhängigkeit zwischen den modalen Thesen I bis IV einerseits und den deontischen Thesen I bis IV andererseits besteht. Ausgehend von diesem Befund werde ich im dritten Teil meines Beitrags das Verhältnis zwischen der modalen und der deontischen Herangehensweise genauer analysieren.

3. Das Verhältnis zwischen der modalen und der deontischen Herangehensweise

Die bereits konstatierte logische Unabhängigkeit zwischen den modalen und den deontischen Thesen ist so zu verstehen, dass es keinerlei Implikationsbeziehungen zwischen einer der modalen Thesen I bis IV und einer der deontischen Thesen I bis IV gibt. Die deontische These I beispielsweise ist also mit jeder der vier modalen Thesen vereinbar und kombinierbar. Daraus resultiert mathematisch, dass im Falle einer Kombination der modalen mit der deontischen Herangehensweise insgesamt 16 logisch konsistente Positionen zu berücksichtigen sind. So kann etwa die deontische These I mit der modalen These III kombiniert und entsprechend die (komplexe) Position vertreten werden, dass eine Diskursivierung des Sakralen geboten und zugleich auch *in praxi* möglich ist. Eine solche Positionierung, die zum einen eine normative und zum anderen eine nicht-normative These beinhaltet, ist unproblematisch, da sie Normatives und Nicht-Normatives ja nur *kombiniert*, sodass eine Analyse in ihre normativen und nicht-normativen Bestandteile möglich bleibt, und beides nicht miteinander *kontaminiert*.

Dagegen läge eine Kontaminierung vor, wenn man die logische Unabhängigkeit zwischen normativen und nicht-normativen Thesen nicht hinreichend beachten und beispielsweise aus dem Gebot einer Diskursivierung des Sakralen (deontische These I) auf ihre Notwendigkeit (modale These I) schließen würde. Da man von der Notwendigkeit wiederum auf die Wirklichkeit einer Diskursivierung des Sakralen folgern darf, würde sich der Wirklichkeitsbezug, den die modale, nicht aber die deontische Herangehensweise eröffnet, fälschlicherweise auf die normative Thematisierung übertragen. Wie wichtig es ist, eine solche Vermengung von modaler und deontischer Herangehensweise und eine Kontaminierung der Thesen zu vermeiden, zeigt sich an der scharfen Kritik, die andernfalls möglich wäre. Schließt man nämlich – wie eben vorgeführt – vom Gebot einer Diskursivierung des Sakralen (fehlerhaft) auf ihre Notwendigkeit und über diese

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vermittelt auf ihre Wirklichkeit, so ist ein signifikanter Verstoß gegen *Humes Gesetz*[10] zu attestieren, insofern die Sein-Sollen-Dichotomie ignoriert oder – je nach genauerer Ausführung – sogar gezielt unterminiert wird.

Dass bei der Diskursivierung des Sakralen zwischen einer modalen und einer deontischen Herangehensweise zu unterscheiden und – unter Anerkennung von Humes Gesetz und der Sein-Sollen-Dichotomie – die logische Unabhängigkeit von modalen und deontischen Thesen zu beachten ist, mag zwar als richtig, zugleich aber auch als recht trivial erscheinen. Um den Trivialitätsverdacht zu entkräften, versuche ich im Folgenden zu zeigen, dass die von mir vertretene Behauptung einer logischen Unabhängigkeit keineswegs so selbstverständlich und unstrittig ist, wie es zunächst vielleicht den Anschein hat.

In dem obigen Beispiel wurde die deontische These I mit der modalen These III kombiniert, woraus sich die in der Sache unproblematische und intuitiv durchaus plausible Position ergab, dass eine Diskursivierung des Sakralen geboten und zugleich möglich ist. Dass die Kombination anderer Thesen jedoch zu Positionen führen kann, die prima facie alles andere als unproblematisch sind, zeigen die beiden folgenden Beispiele:

(a) Nehmen wir zunächst wieder die deontische These I, also das *Gebot* einer Diskursivierung des Sakralen, und kombinieren diese nun mit der modalen These II, die die *Unmöglichkeit* einer solchen Diskursivierung zum Ausdruck bringt. Sind beide Thesen miteinander kompatibel? Gegen eine Vereinbarkeit von Gebot und Unmöglichkeit scheint das bekannte *Sollen impliziert Können*-Prinzip zu sprechen: Setzt das *Gebot*, Sakrales zu diskursivieren, nicht zwingend voraus, dass es zumindest *möglich* sein muss, dieser Vorgabe *in praxi* zu folgen?

(b) Nehmen wir nun die deontische These II, also das *Verbot* einer Diskursivierung des Sakralen, und kombinieren diese mit der modalen These I, die die *Notwendigkeit* einer solchen Diskursivierung zum Ausdruck bringt. Bei dieser Kombination zeigt sich ein vergleichbares Problem, das sich auf so etwas wie ein *Nichtdürfen impliziert Nichtmüssen*-Prinzip berufen könnte. Schließlich scheint das Verbot doch vorauszusetzen, dass man

10 Ein die logische Unabhängigkeit zwischen normativen und nicht-normativen Thesen nicht beachtender Schluss wird nicht selten als *naturalistischer Fehlschluss* bezeichnet, doch bezieht sich dieser Begriff streng genommen nicht auf Schlussverfahren bzw. Argumentationen, sondern auf Begriffsexplikationen und entsprechend auf die Kontaminierung normativer und nicht-normativer Begriffsmerkmale. Daher bevorzuge ich hier die Rede von *Humes Gesetz*.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Vorgabe auch *in praxi* folgen kann und also nicht *gezwungen* ist, das Verbot zu verletzen.

Damit scheinen beide Beispiele Belege dafür zu liefern, dass eben doch nicht alle Kombinationen zwischen deontischen und modalen Thesen möglich sind und stattdessen Implikationsbeziehungen zwischen bestimmten deontischen und bestimmten modalen Thesen bestehen: Gelten das *Sollen impliziert Können*-Prinzip und das *Nichtdürfen impliziert Nichtmüssen*-Prinzip, dann folgt – so könnte man argumentieren – doch M*p* aus G*p* (bzw. ¬G*p* aus ¬M*p*) und ¬N*p* aus V*p* (bzw. ¬V*p* aus N*p*). Entsprechend müsste die von mir vertretene Behauptung einer logischen Unabhängigkeit modaler und deontischer Thesen aufgegeben werden.

Zur Verteidigung meiner Position schlage ich eine Deutung des *Sollen impliziert Können*-Prinzips vor, wonach die in dieser Formulierung gebrauchte Rede von „Implikation" eine Façon de parler ist, die nicht dem logischen Begriff der Implikation entspricht. Historisch geht die heutige Rede vom „Sollen impliziert Können" auf einen Rechtsgrundsatz zurück, der bereits im römischen Recht[11] formuliert und etabliert wurde. Das klassische Diktum *impossibilium nulla est obligatio* bringt zum Ausdruck, dass es im Bereich des Unmöglichen keine Pflicht und kein Gebot gibt. In den Formulierungen *ultra posse nemo obligatur* und *ad impossibilia nemo tenetur* besagt dieser Rechtsgrundsatz, dass niemand über das Können/über das Mögliche hinaus verpflichtet ist und niemand zu Unmöglichem angehalten/genötigt wird.

Taxiert man den Charakter dieses Rechtsgrundsatzes genauer, so scheint es plausibel, ihn nicht deskriptiv, sondern selbst normativ zu verstehen. Nach dieser Lesart behauptet der Rechtsgrundsatz also nicht, dass realiter kein Gebot *existiert*, welches den Bereich des Möglichen übersteigt und zu etwas Unmöglichem verpflichtet, sondern besagt (im Sinne einer Normativität zweiter Stufe), dass es ein derartiges Gebot nicht geben *soll*. Entsprechend besteht auch keine Möglichkeit, mittels dieses Rechtsgrundsatzes den Hiat zwischen deontischen und modalen Thesen zu überbrücken und aus G*p* auf *M*p zu schließen oder aus *V*p auf ¬N*p*. resp. M¬*p*.

Der skizzierte Rechtsgrundsatz und die auf ihn rekurrierende Rede vom *Sollen impliziert Können* inauguriert also keine *logischen Implikationsbeziehungen*, sondern bringt lediglich *pragmatische Präsuppositionen* zum

11 Die Formulierung findet sich im 50. Buch der *Pandekten* bzw. *Digesten*, einer spätantiken Kompilation von Rechtstexten der römischen Kaiserzeit. Vgl. Dig. 50, 17, 185 (Celsus 8 Dig.): „Inpossibilium nulla obligatio est." Online verfügbar unter Digest of Justinian: Liber L.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausdruck. Demnach ist ein bestimmtes Gebot (G*p*) nur dann *sinnvoll*, wenn die entsprechende Möglichkeit (M*p*) vorausgesetzt werden kann. G*p* sollte also (wieder im Sinne einer Normativität zweiter Stufe) nur dann Geltungskraft besitzen, wenn die Voraussetzung *M*p tatsächlich erfüllt ist. Aus der faktischen Geltung von G*p* allein darf offensichtlich nicht auf M*p* geschlossen werden, da ja nicht auszuschließen ist, dass G*p* gerade nicht sinnvoll und die genannte Voraussetzung nicht erfüllt ist. Analog gilt, dass ein bestimmtes Verbot (*V*p) nur dann als sinnvoll zu erachten ist, wenn M¬*p* pragmatisch *präsupponiert* werden kann, ohne dass damit die faktische Geltung von *V*p allein die Erfülltheit der Voraussetzung M¬*p* logisch *implizieren* würde.

4. Das arrhēton: Was nicht gesagt werden kann und was nicht gesagt werden darf

Die heutige Rede von einer Diskursivierung des Sakralen steht in einer begriffs- und ideengeschichtlichen Tradition, die unter Verwendung des Konzepts vom Unsagbaren bzw. Unaussprechlichen (*arrhēton* bzw. *ineffabile*) das ontologische Optimum (je nach konkretem Theoriekontext benannt als *das Heilige*, *das Erhabene*, *das Höchste*, *das Absolute*, *das Eine* etc.) nicht nur als das begreift, was nicht gesagt werden *kann*, sondern zugleich als das, was nicht gesagt werden *darf*. Für unseren Thematisierungszusammenhang ist daher die bislang noch nicht berücksichtigte Kombination der modalen These II (¬M*p*) mit der deontischen These II (V*p*) von besonderer Relevanz.

Eine solche Thesenkombination kann irritieren: Weshalb sollte man so etwas wie die Diskursivierung des Sakralen verbieten, wenn es doch ohnehin gar nicht möglich ist, sie zu praktizieren? Was ist – allgemein gesprochen – der Sinn eines Verbots von Unmöglichem? Oder terminologisch gefragt: Setzt V*p* nicht M*p* voraus, so dass eine Kombination von V*p* und ¬M*p* aberwitzig erscheinen muss? Intuitiv scheint es jedenfalls recht plausibel, eine Art *Nichtdürfen impliziert Können*-Prinzip einzuführen. Wie bei den beiden oben behandelten Problemfällen wäre wiederum der Hinweis angebracht, dass zwischen den Thesen V*p* und M*p* zwar keine logische Implikation besteht, wohl aber eine pragmatische Präsupposition zu konstatieren ist. Nach dieser Deutung dürfte zwar nicht von V*p* auf M*p* geschlossen werden, doch wäre V*p* nur dann sinnvoll, wenn M*p* vorausgesetzt werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So plausibel es klingen mag, M*p* als pragmatische Präsupposition von V*p* zu charakterisieren, fällt mit Blick auf die angesprochene begriffs- und ideenhistorische Tradition auf, dass diese aus heutiger Sicht so naheliegende Positionierung eben gerade nicht vorgenommen und stattdessen die Unsagbarkeit (des ontologischen Optimums) ohne genauere Problematisierung als das begriffen wird, was weder gesagt werden kann noch gesagt werden darf. Um zu prüfen, ob hier nur von mangelnder Problemsensibilität auszugehen ist und die Ambivalenz der Rede von dem, was nicht zu sagen ist, schlicht übersehen wird oder ob es vielleicht doch auch gute Gründe für die intuitiv absurd wirkende Kombination von V*p* mit ¬M*p* gibt, möchte ich gegen Ende meines Beitrags einen *locus classicus* der genannten Tradition in den Blick nehmen.

In seinem (in der heutigen Forschung weitgehend als authentisch betrachteten) *Siebten Brief* äußert sich Platon kritisch über seinen früheren Schüler Dionysios, den Tyrannen von Syrakus, weil dieser meinte, die bedeutendsten Inhalte der Philosophie (*ta megista*) hinreichend verstanden zu haben und darüber sogar Schriften verfasste. Seine eigene Schrift- und allgemeine Sprachskepsis hinsichtlich der *megista* formuliert Platon wie folgt:

> Das zumindest kann ich wahrlich über alle verkünden, die darüber schon geschrieben haben und noch schreiben werden und die zu kennen behaupten, worum ich mir Mühe mache, ob sie es nun von mir gehört oder von anderen oder selbst herausgefunden haben wollen. Die können nach meiner Auffassung von der Sache nichts verstehen. Es gibt ja auch von mir darüber keine Schrift und kann auch niemals eine geben; denn es lässt sich keineswegs in Worte fassen wie andre Lerngegenstände (*mathēmata*) […]. Wenn ich jedoch die Ansicht gehabt hätte, es könne für weite Kreise hinreichend geschrieben und gesagt werden, was hätte ich dann Herrlicheres tun können in meinem Leben, als dies niederzuschreiben zum großen Nutzen für die Menschen und allen die wahre Natur ans Licht zu ziehen. Doch ich meine, dass für die Menschen ein Versuch in der beschriebenen Art nicht gut wäre, außer für einige wenige […]. Alle übrigen würden sich entweder mit unaufrichtiger Geringschätzung aufblasen und damit der Sache nicht gerecht werden oder mit der hohen eitlen Hoffnung, sie hätten irgendetwas Erhabenes gelernt.[12]

12 Ep 7, 341b-342a. Die Übersetzung stammt von Friedrich Schleiermacher.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In meiner Auslegung dieser Passage beschränke ich mich auf die drei Punkte, die mir in unserem thematischen Kontext die wichtigsten zu sein scheinen:

(a) Platon präzisiert die These ¬M*p* dahingehend, dass es nicht möglich ist, die *megista* in *adäquater* Weise zur Sprache zu bringen. Was hingegen praktisch unternommen werden kann, ist der notwendigerweise scheiternde *Versuch*, die *megista* in angemessener Weise zu versprachlichen. Mit anderen Worten: Unmöglich ist – so Platon – nur eine adäquate Versprachlichung der *megista*, eine inadäquate Versprachlichung ist hingegen möglich.

(b) Platons Kritik bezieht sich zwar auf nicht weniger als alle Versuche einer Versprachlichung der *megista*, dies aber nur, weil er die Möglichkeit einer *adäquaten* Versprachlichung für grundsätzlich ausgeschlossen erachtet. Wäre eine solche möglich, könnte Platon nach eigener Aussage „nichts Herrlicheres tun […] als dies niederzuschreiben zum großen Nutzen für die Menschen". Entsprechend ist auch These V*p* zu präzisieren: Was unter negative normative Vorgaben gestellt wird, ist die inadäquate Versprachlichung der *megista*, während eine (bedauerlicherweise nicht praktizierbare) adäquate Versprachlichung unter ganz anderen normativen Vorzeichen stehen würde.

(c) In seiner Kritik an der (notwendig inadäquat bleibenden) Versprachlichung der *megista* macht Platon – grob gesprochen – von zwei Argumenten Gebrauch: Zum einen schadet die inadäquate Versprachlichung ihren Adressaten, die aufgrund eines bloßen Scheinwissens zu „unaufrichtiger Geringschätzung" oder „eitler Hoffnung" motiviert werden, zum anderen schadet sie aber auch den thematisierten Gegenständen, den *megista*, da sie diesen nicht gerecht wird und gar nicht gerecht werden kann. Die Versprachlichung der *megista* ist also in hohem Maße kritikwürdig, weil sie weder sachangemessen noch adressatenadäquat ist.

Folgt man der vorgeschlagenen Deutung, so scheint die zunächst absurd wirkende Kombination von V*p* mit ¬M*p* eine gewisse pragmatische Plausibilität zu gewinnen: Zu kritisieren und ggf. zu verbieten ist eine Versprachlichung der *megista* (oder analog: eine Diskursivierung des Sakralen etc.) gerade deshalb, weil ihre angemessene Realisierung *unmöglich* ist und eine inadäquate Versprachlichung sowohl zum Nachteil der Adressaten als auch zur Lädierung der thematisierten Gegenstände führt. Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass sich die deontische These vom Verbot der Versprachlichung und die modale These von der Unmöglichkeit der Versprachlichung *stricto sensu* nicht auf dasselbe beziehen. Die modale These referiert auf eine adäquate, die deontische These dagegen auf eine

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

inadäquate Versprachlichung der *megista*. Entsprechend sollte auch die verwendete Formalisierung modifiziert und die von Platon vertretene Position nicht mit der Kombination von V*p* und ¬M*p,* sondern besser mit der Kombination von Vp^1 und ¬Mp^2 wiedergegeben werden, wobei p^1 für eine inadäquate und p^2 für eine adäquate Versprachlichung der *megista* steht.

Vor dem begriffs- und ideenhistorischen Hintergrund des Unsagbarkeitstopos hat der Blick auf Platons *Siebten Brief* exemplarisch gezeigt, wie wichtig es ist, bei Ausdrücken wie „versprachlichen" und „diskursivieren" auf die jeweiligen Vollzugsmodi zu achten und insbesondere zwischen Formen der Adäquatheit und Inadäquatheit, des Gelingens und Misslingens etc. zu unterscheiden. Da sich der damit deutlich gewordene Präzisierungsbedarf bereits auf die genauere semantische Auslegung dessen richtet, was mit Termen wie „Versprachlichung", „Diskursivierung" etc. gemeint ist, bin ich ans Ende meines Beitrags angelangt, der sich – wie einleitend gesagt – auf eine logisch-syntaktische Klärung aus der Perspektive der Modal- und der deontischen Logik beschränken möchte.

Schluss

Wer es unternimmt, ein begrifflich derart heikles Thema wie die Diskursivierung des Sakralen zu untersuchen, tut gerade angesichts der Dualität von modaler und deontischer Herangehensweise gut daran, vorab die eigene Methodik und Terminologie zu klären. Andernfalls droht, wie ich in meinem Beitrag zu zeigen versucht habe, eine Kontaminierung normativer und nicht-normativer Thesen und damit nichts Geringeres als ein Verstoß gegen *Humes Gesetz*. Demgegenüber erlaubt die Unterscheidung zwischen logischen Implikationen und pragmatischen Präsuppositionen eine komplexe Thematisierung, die die beiden genannten Herangehensweisen nicht kontaminiert, sondern so kombiniert, dass man die zwischen dem Modalen und dem Deontischen changierende Rede vom Unsagbaren bzw. Unaussprechlichen analysieren kann, ohne – um mit Wittgenstein zu sprechen – einer „Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache"[13] zu erliegen.

13 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* § 109.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Jacobi, Klaus: Möglichkeit, in: Hermann Krings et al. (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. IV, München 1973, S. 930–947.

William of Sherwood: Introductiones in logicam/Einführung in die Logik. Lateinisch – deutsche Ausgabe, textkritisch hrsg., übers., eingeleitet und mit Anm. vers. von Hartmut Brands und Christoph Kann, Hamburg 1995.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Splitter einer „Versprachlichung des Sakralen“

Religionsphilosophische Perspektiven im Anschluss an Habermas und Brandom

Thomas Hanke

Abstract: J. Habermas hat in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) und erneut in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) das Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen“ zum Einsatz gebracht. Es ermöglicht, den Beitrag, den religiöse Formationen für das Selbstverständnis und den sozialen Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften leisten konnten und können, unter Einhaltung metaphysischer Enthaltsamkeit zu würdigen. Dieser Aufsatz legt dar, dass sich auch in R. Brandoms *A Spirit of Trust* (2019) verwandte Motive identifizieren lassen. Sie sind dort allerdings zersplittert, denn Brandoms „romantisches“ Bild von Religionen blendet deren rationale Ressourcen aus. Wenn letztere jedoch stärker gewichtet werden, so die These, ergeben sich durchaus konstruktive Anknüpfungspunkte für eine mögliche Religionsphilosophie.

Keywords: Religion, Moderne, sakraler Komplex, Raum der Gründe, Genealogie, Anti-Reduktionismus

Ein wichtiges Motiv soziologisch informierter und pragmatistisch inspirierter Religionsphilosophien besteht im Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen“. Damit lässt sich – unter Einhaltung strikter metaphysischer Enthaltsamkeit – der Beitrag, den religiöse Formationen für das Selbstverständnis und den sozialen Zusammenhalt menschlicher Gemeinschaften in der Vergangenheit leisten konnten und potenziell auch heute noch leisten können, einordnen und würdigen. Als Champion des Einsatzes dieses Konzepts darf Jürgen Habermas gelten. In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, inwieweit dieses Konzept auch in der Philosophie Robert Brandoms eine Rolle spielt. Meine These ist, dass sich durchaus verwandte Motive identifizieren lassen, jedoch im Endeffekt festzuhalten ist: Von dem Konzept der Versprachlichung des Sakralen, das bei Habermas aus einem Guss ist, sind bei Brandom lediglich Splitter zu finden. Um dies darzulegen, erinnere ich zunächst an die erstgenannte Version (1), um mich dann in zwei Schritten an Brandoms Variante anzunähern (2 und 3). Abschließend gebe ich einen Ausblick, wie von dem zuvor erhobenen Befund aus weiterzudenken sei (4).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Habermas' ursprüngliche Einsicht

Den Impuls Émile Durkheims ursprünglich aufnehmend und umwandelnd, hat Habermas das Konzept einer „Versprachlichung des Sakralen" an entscheidender Stelle seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) verankert, um die eigentümliche Bindungskraft moderner Gesellschaften verständlich zu machen:

> Bei der Beantwortung dieser Frage [nach normengeleitetem Handeln] lasse ich mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten Grundeinverständnisses*; und damit geht die Einbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.[1]

Sosehr hier eine Ablösung der säkularen Gesellschaft von ihrer religiösen Vorgeschichte und mit ihr die grundständige Legitimität des modernen Rechtsstaats in Gestalt seiner eigenen diskursiven Prozeduren behauptet werden, fällt doch auf, dass die Dimension des Sakralen auch aus der Perspektive ihrer Versprachlichung heraus ihren besonderen Glanz nicht verloren hat. Denn es bleibt, sozusagen durch die Zeiten hindurch, eine fundamentale Gemeinsamkeit bestehen: Sowohl die bannende Kraft des Heiligen als auch die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche erzeugen einen eigenen normativen Raum, der sich nicht auf verdinglichende Beschreibungen reduzieren lässt. Der Fortschritt, der mit der Versprachlichung des Sakralen angezeigt wird, ist gerade nicht identisch mit dem Fortschritt instrumenteller Natur- und Weltbeherrschung. Vielmehr wahrt

1 Habermas (1981), 118f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die säkulare kommunikative Vernunft eine Distanz zur verwalteten Welt instrumenteller Vernunft, wie es ihrerseits die sakrale Praxis tat und tut.[2]

In diesem Gedanken scheint mir in der Tat ein entscheidender Beitrag der These von der Versprachlichung des Sakralen zu liegen. Sie ist sowohl säkularitätstheoretisch als auch religionsphilosophisch bedeutsam und erstreckt sich dabei auf Geschichte und Gegenwart gleichermaßen. Sie erlaubt (a) eine Unabhängigkeit der Geltung und Kraft säkularer, diskursiver, demokratischer Normativität von religiösen Vorgaben und versteht es zugleich, das Phänomen der Religion in zweierlei Hinsicht zu integrieren: Sie kann (b) die religiösen Motive in der langen Genese der modernen Welt würdigen und darüber hinaus (c) anerkennen, dass religiöse Formationen auch im Zusammenhang der säkularen Welt nicht nur faktisch vorkommen, sondern auch im fruchtbaren Austausch mit ihr bleiben können. Die Verschlingung dieser beiden religionsphilosophischen Stränge kennzeichnen Habermas' Werk seit der Jahrtausendwende. Die Arbeit an der Genealogie ist monumental durchgeführt in *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). Bereits zuvor hat Habermas instruktive Vorschläge zum wechselseitigen Lernen zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen im säkularen Staat gemacht.[3] Den Zusammenhang beider Unterfangen benennt er auf halbem Wege treffend wie folgt:

> Nun bedürfte es einer Untersuchung zur Genealogie von Glauben und Wissen, um die reflexive Verflüssigung, Sublimierung und Verschiebung semantischer Potentiale ursprünglich ritueller Herkunft wenigstens in wichtigen Stationen, also in Umrissen der Weltbildentwicklung plausibel zu machen. […] [D]ie Idee einer solchen, bisher unausgeführten Genealogie mag erklären, warum ich überhaupt die Tatsache einer vitalen Zeitgenossenschaft religiöser Überzeugungen und Praktiken als eine Herausforderung für die Philosophie begreife.[4]

In dieser Äußerung ist auch angedeutet, was Habermas als eine Erweiterung seiner ursprünglichen These von der Versprachlichung des Sakralen ansieht: Die bannende Kraft des Heiligen kann nicht unmittelbar in die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche sublimiert und veralltäg-

2 Dies ist offensichtlich rein formal gemeint: Dass sich material betrachtet die sakrale Praxis instrumentell verkehren lässt und dass auch die kommunikative Vernunft zumindest faktisch nicht vor dem Sog der „entgleisenden Moderne“ gefeit ist, steht offensichtlich außer Frage.

3 Vgl. etwa Habermas (2005[b]).

4 Habermas (2012[b]), 16.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licht werden, sondern bedarf des Zwischenschritts einer Überführung der rituellen Praxen in mythische Erzählungen und ebensolche Weltbilder.[5] Die Arbeit an diesem „sakralen Komplex" aus Ritus und Mythos ist Gegenstand des ersten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in dem Habermas unter Rückgriff auf Studien von Bellah, Tomasello, Riesebroth und anderen eine Art phylogenetische Herleitung kommunikativen Handelns entwickelt.[6] Dass dies alles jedoch nichts mit einer (altersbedingten) religiösen Wende zu tun hat, sondern einer philosophischen Kontinuität zwischen dem Habermas von 1981 und dem des 21. Jahrhunderts folgt, darauf hat Thomas M. Schmidt immer wieder mit Nachdruck hingewiesen.[7]

2. Zur Versöhnung zweier Helden: Habermas und Brandom

Im weiteren Verlauf soll nun überprüft werden, inwieweit sich Habermas' konzeptuelle Vorgabe einer Versprachlichung des Sakralen auch auf das Werk von Robert Brandom anwenden lässt. Global betrachtet stehen beide Sprachphilosophen in einem bloß lockeren Verhältnis zueinander, sie grüßen sich gewissermaßen von ferne. Sie haben zwar gemeinsam, dass sie die eigentümliche Normativität des kommunikativen Handelns in sozialen Bezügen im Zentrum ihres jeweiligen Philosophierens platzieren; sie unterscheiden sich aber deutlich in ihrem jeweiligen Erkenntnisinteresse. Während Habermas von einem Vorrang des Praktischen und insbesondere Politischen vor der Welterklärung ausgeht, ist Brandom bei aller sozialen Einbettung seines Ansatzes gerade kein politischer Denker. Sein pragmatistischer Inferentialismus ist vielmehr theoretisch orientiert. Es geht ihm darum zu begründen, dass behauptendes Sprechen tatsächlich darauf Anspruch erheben kann und darf, zur Erkenntnis der Welt in ihrer Objektivität zu gelangen. Diesen Zug zur Objektivität, der über eine Interpretation der intersubjektiv geteilten Lebenswelt hinausdrängt, hat Habermas bereits früh gesehen und als Schwenk von einem nachmetaphysischen Kantianismus zum „objektiven Idealismus" hegelianischer Tradition kritisiert.[8] Gegenüber dieser Kritik hat Brandom eine irenische Strategie verfolgt und

5 Vgl. ebd., 13f.
6 Vgl. Habermas (2019[a]), 136–306.
7 Vgl. etwa Schmidt (2015), 34.
8 Vgl. Habermas (2004). Dieser Text, ursprünglich vom Ende der 1990er-Jahre, ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Brandoms *Making It Explicit* (1994).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versucht, die Differenzen herunterzuspielen bzw. Habermas mit Hegel zu „versöhnen“.[9]

Interessanterweise ist ein Teil dieses Versöhnungsangebots seinerseits religionsphilosophisch modelliert. Brandom unterstreicht nämlich, dass seine Übernahme und Anverwandlung des hegelschen „Begriffs des Begriffs“ bzw. der „absoluten Idee“ bzw. des „Geistes“ gerade nicht als ein „Rechtshegelianismus“ misszuverstehen sei.[10] Darunter versteht Brandom die „Fehllektüre, […] den hegelschen Geist als eine Art göttlichen Geist [zu] verstehen, als ein soziales Subjekt, das in einer (mehr oder weniger) cartesischen Weise selbstbewusst“[11] sei. Das Absolute werde dabei zu einer „Art überindividuellem Denker“[12]. So hätten die britischen Idealisten gedacht, und es stelle „immer noch einen Teil des populären Hegel-Bildes von Nicht-Philosophen dar“[13]. Der prinzipielle Fehler dieser Deutung bestehe darin, dass unter Geist bzw. Selbstbewusstsein, im endlichen wie im absoluten Falle, eine besondere mentale Entität verstanden werde. Tatsächlich aber habe Hegels fundamentale Einsicht in einer „nicht-mentalistischen und nicht-psychologischen, normativen Konzeption von Selbstbewusstsein“ bestanden, und zwar „als einer sozialen Errungenschaft, die außerhalb des Schädels des einzelnen Organismus stattfindet“[14]. Mit anderen Worten: Brandom beharrt hier auf *seiner* Version einer Theorie des kommunikativen Handelns, seinem Angang von der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen zum Zwecke der Erkenntnis der Welt, innerhalb derer – also innerhalb der Praxis wie innerhalb der Welt – ein Mensch seinen normativen Status als wissendes Subjekt erwirbt. Insofern dies eine Theorie nicht nur über die Struktur der Praxis, sondern auch über die Struktur der Welt ist, die selbst als intelligibel und begrifflich gegliedert gedacht wird, halte ich es für sinnvoll, Brandoms Position in einem qualifizierten Sinne als eine (idealistische) Metaphysik zu bezeichnen.[15] Daher vermute ich, dass die Beteuerung, eine solche Lesart sei „habermasianisch“, weil sie Hegel gerade

9 Vgl. Brandom (2016).
10 Vgl. ebd., insb. 266–271.
11 Ebd., 266.
12 Ebd.
13 Ebd.
14 Ebd., 266f.
15 Vgl. Hanke (2020).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht als „Bewusstseinsphilosoph“[16], sondern in der angedeuteten Weise interpretiere, bei dem Angesprochenen nicht ganz verfangen dürfte.

Für die Zwecke dieses Beitrags möchte ich allerdings festhalten: Auch wenn Brandom stärker als Habermas in eine Metaphysik von Begriff und Welt hineinsteuert, so macht seine Abgrenzung von der Position, die er „Rechtshegelianismus“ nennt, unmissverständlich deutlich, dass mit dieser Metaphysik gerade kein Theismus eingekauft werden soll. In religionsphilosophischer Hinsicht wäre dies dann doch wieder eine Gemeinsamkeit: Auch wenn in einem solchen Zuschnitt konkret über Religionen und ihre Rolle in Geschichte und Gegenwart gesprochen wird, so bleibt dies immer insofern metaphysisch enthaltsam, als dass die Auswahl der Auseinandersetzung mit bestimmten Religionen ausschließlich pragmatisch, nicht mit Verweis auf vermeintlich übernatürliche Tatsachen erfolgen kann.

3. Versprachlichung des Sakralen im Geiste des Vertrauens

Als die drei Elemente von Habermas’ Theorie einer Versprachlichung des Sakralen sind oben benannt worden: (a) die grundständige Geltung und Bindekraft diskursiver Normen in der säkularen Welt, unabhängig von religiösen Vorgaben – (b) die genealogische Herkunft dieser modernen Fassung vernünftiger Normativität aus religiösem Ritus und Mythos – (c) die sich im Bewusstsein dieser Genealogie nahelegende Akzeptanz der bleibenden Präsenz von Religionen in heutigen Gesellschaften und die Offenheit für einen möglicherweise intellektuell und moralisch fruchtbaren Austausch. In diesem Abschnitt möchte ich zeigen, dass sich diese drei Elemente in der Tat bei Brandom wiederfinden, wenn auch zersplittert.

Dass Brandom überhaupt etwas zur Religionsthematik sagen würde, war über lange Jahre hinweg nicht ersichtlich. Erst im Rahmen des dritten Teils von *A Spirit of Trust* (2019) hat sie ihren Auftritt.[17] Dort kommentiert Brandom das Geistkapitel aus Hegels *Phänomenologie* und entwickelt Ansätze einer Geschichtsphilosophie. Dabei macht er zunächst deutlich, dass Hegel der Denker gewesen sei, der als erster die alles entscheidende Trans-

16 Brandom (2016), 267.

17 Ich zitiere im Folgenden im Normalfall aus der offiziellen Übersetzung Brandom (2021). Es lohnt sich, an einigen Stellen auch das Original Brandom (2019) zu vergleichen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

formation des Geistes im „Anbruch der Moderne“[18] umfassend durchdacht und verstanden habe. Unter Hegels Begriff „*Geist*“ versteht Brandom „alle unsere Eigenschaften, Handlungen und Institutionen, die in einem geeigneten *normativen* Vokabular spezifiziert werden“[19]. Zugleich habe Hegel aber auch die Defizite dieser angebrochenen Moderne gesehen und daher „eine zweite, weitreichende strukturelle Verwandlung des Geistes, seinen Übergang über die Moderne hinaus in eine radikal neue Form“[20] in den Blick genommen.

Brandom unterscheidet also insgesamt drei Phasen der Konzeption von Normativität. Im weiteren Verlauf spricht er sie als die „traditionelle“, die „moderne“ und die „postmoderne“ an. Diese Dreiteilung prägt den gesamten III. Teil seines Kommentars. Zusammenfassend kann man sie wie folgt erläutern. In der ersten, der vormodernen Phase wird Normativität allein *status*abhängig verstanden: Die Menschen gehen davon aus, dass Normen objektiv in der Welt vorliegen würden, vom Willen Gottes oder einer sonstigen umfassenden Ordnung instituiert, ohne dass man diese Vorgabe in Frage stellen würde. Dieser selbstverständliche und zugleich unverstandene Vollzug wird in der *Phänomenologie* auch mit dem Begriff „Sittlichkeit“ bezeichnet. – Die Phase der Moderne hingegen, insbesondere in der Aufklärung und bei Kant, ist zum „Selbstbewusstsein“ gelangt: Sie leitet ihre Normen nicht mehr aus einer höheren Ordnung ab, sondern hat eingesehen, dass Normen durch Subjekte instituiert werden. Autorität erhalten Normen nur durch subjektive Zustimmung. Normativität wird hier also *einstellungs*abhängig verstanden. Darin besteht für Brandom die entscheidende Einsicht der Moderne. Jedoch droht in dieser Phase, das sittliche Zusammengehörigkeitsgefühl verloren zu gehen, mit der Konsequenz der „Entfremdung“. – Mit Hegel schließlich seien wir in die dritte Phase eingetreten, die von Brandom teilweise als „postmodern“ bezeichnet wird.[21] Das Besondere an ihr sei die Korrelation von Status- und Einstellungsabhängigkeit. Mit Kant und der Aufklärung vertrete Hegel, dass Normen von Subjekten gemacht seien bzw. für ihre Autorität die Zustimmung von Subjekten erforderten. Gegen Kant und die Aufklärung weise Hegel darauf hin, dass die von Subjekten gemachten Normen ihrerseits eine Wirklich-

18 Brandom (2021), 728.
19 Ebd., 727.
20 Ebd., 729.
21 Diese Bezeichnung halte ich für eher irreführend, weil mit ihr gerade nicht die Postmoderne gemeint ist, für die Nietzsche, Freud oder Foucault stehen. Gegen sie grenzt sich Brandom immer wieder ab, vgl. etwa ebd., 865–874.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit darstellten, die über die subjektive Einstellung hinausgehe, indem sie bestimmte Gehalte angenommen und soziale Status erschaffen hätten, aus denen Subjekte nicht einfach wieder aussteigen könnten. Während die moderne Aufklärung subjektivistisch und formalistisch bleibe, rette diese austarierende postmoderne Position einen wichtigen Aspekt der vormodernen „Sittlichkeit". Brandom sagt es auch so:

> Auf der ersten Stufe liegt also Sittlichkeit vor, jedoch keine moderne Subjektivität. Auf der zweiten Stufe herrscht Entfremdung und moderne Subjektivität. Auf der dritten Stufe ist Sittlichkeit in einer neuen, mit der Subjektivität kompatiblen Form zurückgewonnen und es besteht moderne Subjektivität in einer neuen sittlichen Form.[22]

Indem Brandom locker am hegelschen Text orientiert durch das Geistkapitel voranschreitet, stößt er auch auf den „*Glauben*" bzw. die „*Religion*"[23] sowie im Anschluss auf die „*Aufklärung*" und ihren „*Kampf* […] *mit dem Aberglauben*".[24] Was zuvor allgemeiner über Sittlichkeit und Entfremdung gesagt wurde, wird nun religionsphilosophisch ausbuchstabiert. Hegels Vorlage und Brandoms Interpretation sehen die Aufklärung in ihrem Kampf gegen die Religion – welche in der Perspektive der Aufklärung zum bloßen Aberglauben wird – zum Teil im Recht, zum Teil aber auch im Unrecht. Die Verhältnisbestimmung scheint mir bei Hegel komplexer zu sein als die Lesart, die Brandom anbietet, ich beschränke mich hier jedoch auf letztere.

Brandom zufolge kritisiert die Aufklärung zu Recht, dass Religionen so auftreten, als hätten sie Einsicht in eine „objektivistische metaphysische Grundlage"[25] als übernatürliche Quelle des Inhalts wie der Verbindlichkeit von Normen. Wo Religion mit solchen Ansprüchen auftrete, sei sie ein Relikt der traditionellen, vormodernen Konzeption von Normativität. Allerdings übersehe die Aufklärung, dass Religion in *praktischer* Hinsicht etwas leiste, für das sie selbst nach einer vollends erfolgreichen Kritik keinen adäquaten Ersatz bieten könne. Im Unterschied zur Aufklärung gelingt der Religion nämlich die Stiftung einer Gemeinschaft, deren Mitglieder einander wie selbstverständlich vertrauen:

22 Ebd., 731.
23 Hegel (1968), 287f.
24 Vgl. ebd., 292ff. – Auf das Religionskapitel geht Brandom hingegen nicht ein, ebenso nicht auf das Kapitel über das absolute Wissen. In beiden Fällen würde nur rekapituliert, was im Geistkapitel bereits gesagt worden sei. Vgl. Brandom (2021), 900f.
25 Ebd., 825.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Der Glaube und die Aufklärung haben jeweils sowohl eine Erkenntnisdimension bzw. theoretische Dimension als auch eine Anerkennungsdimension bzw. praktische Dimension. Der Glaube irrt sich in seinen Erkenntniseinstellungen, da er seinen Gegenstand und seine Beziehung zu diesem Gegenstand missversteht. Indem er aber eine Vertrauensgemeinschaft erschafft, ist er mit seinen Anerkennungspraktiken erfolgreich. Die Aufklärung hat Recht in ihren Erkenntniseinstellungen, da sie einsieht, dass die in Frage stehende Normativität nicht unabhängig von unseren Einstellungen und Tätigkeiten ist. Sie scheitert jedoch an der praktischen Seite, der Seite der Anerkennung. […] Die Aufklärung […] erzeugt keine solche Gemeinschaft.[26]

Brandom macht das besonders an einem Zitat fest, das er auf die Beziehung der Mitglieder der religiösen Gemeinde untereinander hin deutet (bei Hegel selbst ist es eigentlich auf das Verhältnis des glaubenden Bewusstseins zu seinem Gott bezogen): „Wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner* selbst, ist mir die *Gewißheit meiner* selbst; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist"[27]. In diesem Vertrauen liege die von der modernen Kritik verfehlte Wahrheit religiöser Einstellungen. Die Stärke der Religion bestand unter traditionellen Bedingungen in ihrer erbaulichen, d. h. eine Gesellschaft aufbauenden Kraft. Für Brandom besteht nun die Herausforderung darin, diese aufbauende Kraft auch für die Gegenwart zu retten bzw. in seiner Nomenklatur die Moderne in die Postmoderne zu überführen:

> Zur Überwindung dieser [modernen] Entfremdung müssen die humanistische *Metaphysik* der Aufklärung (mit ihrer erkenntnistheoretischen Betonung des Beitrags individueller Selbstbewusstseine) und die *Vertrauensgemeinschaft* des Glaubens (mit ihrer anerkennungspraktischen Betonung des Beitrags individueller Selbstbewusstseine, die den Normen zustimmen, Dienst an ihnen üben und sich durch Aufopferung mit ihnen identifizieren) miteinander verbunden werden.[28]

Dieses Programm wird mittels der Interpretation weiterer Motive aus dem Geistkapitel der *Phänomenologie* durchgeführt. Dabei handelt es sich durchaus um Ergänzungen, die Brandom gegenüber seinen früheren Texten vornimmt. Ausgangspunkt bleibt das behauptende Sprechen als Spiel

26 Brandom (2021), 825f.
27 Hegel (1968), 297, erstmals zum Einsatz gebracht bei Brandom (2021), 818.
28 Ebd., 831.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Gebens und Nehmens von Gründen, bei dem wir uns gegenseitig zur Verantwortung ziehen und einander für die unzutreffende Verwendung von Begriffen sanktionieren. Neu kommt nun das Eingeständnis hinzu, dass wir dabei nie einen perfekten Zustand erreichen, weil all unser Begriffsgebrauch endlich ist und durch bisher nicht durchschaute Faktoren eingeschränkt sein kann. Anstatt aber „*niederträchtig*" wie der „Kammerdiener", für den es „keinen Helden" gibt, sondern der nur eine „essende, trinkende, sich kleidende"[29] Person sieht, dem sprachphilosophischen Defaitismus zu verfallen, gelte es, sich gegenseitig seine Fehler einzugestehen und sie einander zu vergeben. Dies ist die Meta-Einstellung des zuvor beschworenen *Vertrauens* oder auch der „Edelmütigkeit" („magnanimity").[30] Für Brandom ist genau dies nichts anderes als Hegels „absolutes Wissen", welches somit weit entfernt davon ist, eitler Größenwahn zu sein. Vielmehr wird es hier als das vertrauensvolle Eingeständnis der Unvollkommenheit all unserer Wissensansprüche und die würdigende Erinnerung („recollection") an den zurückgelegten holprigen Weg verstanden, dem so bei all seiner Endlichkeit doch eine fortschreitende Rationalität zugesprochen werden kann.

Was ist in dieser postmodernen Welt aus der Religion geworden? Das wird nicht ganz deutlich. Einerseits darf man sagen, dass Brandoms Theorie keine durchweg ablehnende Beziehung zur Religion unterhält. *Per se* tritt Religion hier nicht als „conversation-stopper" wie bei Rorty auf, zumindest solange sie nicht in theoretischer Absicht auf übernatürlichen Wissensansprüchen beharrt. In praktischer Hinsicht kann sie sogar als eine Institution betrachtet werden, die das Gespräch auch im Falle „begriff-

29 Alle Zitate Hegel (1968), 358f.

30 Vgl. dazu Brandom (2021), 845ff. Die Übersetzer verwenden teilweise „großherzig" als Rückübersetzung von „magnanimous", etwa im Titel auf S. 957, was sich tatsächlich besser anhört und die Sache verständlicher macht. Allerdings verwendet Brandom im Original häufig „Edelmütigkeit" bzw. „edelmütig" auf Deutsch, um daran zu erinnern, dass es sich um eine Hegel-Interpretation handeln soll. Womöglich verbiegt er dabei aber Hegels eigentliche Intention: Bei der Erörterung von Einstellungen zur Staatsmacht und zum Reichtum wird das edelmütige Bewusstsein zwar als dem niederträchtigen Bewusstsein entgegengesetzt eingeführt (vgl. Hegel (1968), 273) – es erweist sich aber als seinerseits ambivalent. Schnell kann man sich auf einer abschüssigen Bahn vom Edelmut über die gespielte Demut bis hin zur Niedertracht wiederfinden. Der edelmütige Adel z. B. verausgabt sich im kernigen Dienst für den Monarchen, zugleich ist er alles andere als abgeneigt, dadurch in erster Linie dem persönlichen Ruhm und der eigenen Dynastie zu dienen. Dieses Beispiel Hegels ist hilfreich kommentiert bei Stekeler (2014), insb. 338f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

licher Verfehlungen" durch die Kultivierung von Vertrauen und Vergebung in Gang hält.[31] Andererseits spricht die vorgestellte Fortschrittsgeschichte dafür, Religion letztlich doch als ein Relikt aus der traditionellen Phase menschlichen Selbstverständnisses aufzufassen. Sie speist in diese Geschichte zwar etwas ein, das die aufklärerische Kritik zu Recht überdauert hat bzw. überdauern soll. Ob sie dabei sie selbst bleibt oder nicht eher zugunsten einer anderen Institution, nämlich der postmodernen Sprachgemeinschaft, gänzlich beiseitetreten sollte, bleibt offen.

Bemerkenswert ist allerdings, dass die postmoderne Gesellschaft, welche die gutartigen Aspekte von Aufklärung und Religion miteinander versöhnt, in einigen der Spitzenaussagen über sich selbst von vormals religiöser Sprache durchdrungen bleibt. Brandom lässt sich diese Eigentümlichkeit nicht nur von Hegels Text vorgeben – wie z. B. dessen Aufgreifen der biblischen Rede[32] vom „Wort der Versöhnung"[33] –, sondern führt weitere, noch stärkere Verbindungen zur Religion ein. Was am meisten ins Auge springt, ist natürlich der Titel des Buches: *A Spirit of Trust*. Damit verwendet Brandom zur Charakterisierung des ganzen Projekts, das er zusammen mit Hegel vorantreiben will, einen Begriff, den er explizit deshalb gewählt habe, weil er der religiösen Tradition entstammt. Unter Rückbezug auf das obige Zitat über den Zustand des religiösen Bewusstseins hält er nämlich fest:

> Meine Wahl des Ausdrucks „Vertrauen" ist von der Verwendung Hegels motiviert, der mit ihm das Fortschrittliche am Glauben beschreibt, nämlich die von Gegenseitigkeit geprägte Anerkennungsstruktur der religiösen Gemeinschaft, unbenommen der durch die Aufklärung verurteilten erkenntnistheoretischen Irrtümer des Glaubens.[34]

Direkt im Anschluss identifiziert Brandom dieses Verständnis des religiösen wie nicht-religiösen Vertrauens mit der Wendung, mit der Hegel den Begriff des Geistes terminologisch einführt: dem „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist"[35]. Das Eingeständnis der Endlichkeit unseres Begriffsgebrauchs und seine Abhängigkeit von kontingenten Faktoren kleidet Brandom derweil in ein veritables *Confiteor* (ich zitiere das Original, in dem die Ähnlichkeit noch deutlicher zum Ausdruck kommt):

---

31 Dies darf man also als Antwort auf die religionskritische Interpretation Brandoms bei Rorty (2008) lesen.
32 Vgl. 2 Kor 5,19.
33 Hegel (1968), 361, zit. bei Brandom (2021), 923.
34 Brandom (2021), 958.
35 Hegel (1968), 108, wie beschrieben zum Einsatz gebracht bei Brandom (2021), 959.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> I confess that my judgments and actions have not been just what I was obliged or permitted (committed or entitled) to do by the norms implicit in the concepts applied therein; they were not simply responses acknowledging the normative necessity embodied in those concepts. They also express, reflect, and are sensitive to my subjective attitudes – the doxastic and practical commitments, the particular contingent course of experience I have undergone, the beliefs that I have contingently acquired and rejected or retained during this historical-experiential process of development, my contingent practical ends, projects, and plans and their evolution – everything that makes me the distinctive individual I am. They are, in the end, *my* commitments, *my* attitudes, shot through and through with particularity that is not a mere reflection of the universals I took myself to be applying.[36]

Angesichts solcher Bekenntnisse werde die in der dargelegten Weise auf Vertrauen basierende postmoderne Gesellschaft schließlich zu einer solchen, in der alle ihre Mitglieder wechselseitig zueinander sagen könnten: „*Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern*."[37]

Versuchen wir, diese durch seine Lektüre der *Phänomenologie* inspirierte Theorie Brandoms mit Habermas' Konzept einer Versprachlichung des Sakralen abzugleichen. In einem ersten Schritt darf eine fundamentale Gemeinsamkeit festgehalten werden: Sowohl Habermas als auch Brandom machen Theorieangebote, welche (a) die grundständige Geltung und Bindekraft diskursiver Normen in der säkularen Welt, unabhängig von religiösen Vorgaben, begründen und verteidigen. Zugleich tun sie dies in einer Weise, welche an entscheidenden Stellen eine Reflexion auf die Rolle der Religion integriert hat. Unter dem Strich darf man diese Reflexion sicherlich wohlwollend nennen, sie ist nicht kämpferisch säkularistisch.[38] Bemerkbar macht sie sich in beiden Fällen durch (b) geschichtsphilosophisch-genealogische Erwägungen. Diese erfolgen jedoch bei Habermas weitaus ausführlicher als bei Brandom. Dies wird bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* deutlich, wo das Konzept der Versprachlichung des Sakralen in der ausführlichen Auseinandersetzung mit Durkheim erzeugt wird, sowie in der noch ausführlicheren Behandlung der Thematik im Anschluss an Bellah, Tomasello, Riesebroth und andere im ersten Band

36 Brandom (2019), 592f. Vgl. Brandom (2021), 915.
37 Brandom (2021), 1150. Vgl. ebd., 957.
38 Für die Unterscheidung von „säkular" und „säkularistisch" vgl. Habermas (2012[a]), 324.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von *Auch eine Geschichte der Philosophie*.[39] In Brandoms Theorie geht es nur um die Umstellung von der vormodernen auf die moderne/postmoderne Phase. Eine solche kennt Habermas selbstverständlich auch, sie ist Gegenstand des zweiten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie*.[40] Zuvor aber geht es ihm um die letztlich phylogenetische Absicherung seiner These in der Untersuchung des „sakralen Komplexes“ aus Ritus und Mythos in archaischer und achsenzeitlicher Epoche. Insofern lernt man bei Habermas tatsächlich mehr über Religionen als eine – dem Menschen nicht fremde – Kombination aus körperlichen, symbolischen Tätigkeiten und sprachlich verfassten Weltbildern, als dies bei Brandom der Fall ist. Schauen wir schließlich auf (c) die Akzeptanz der bleibenden Präsenz von Religionen in heutigen Gesellschaften und die Offenheit für einen möglicherweise intellektuell und moralisch fruchtbaren Austausch als drittes Element einer Versprachlichung des Sakralen, so ist hier ebenfalls ein Auseinanderdriften von Brandom und Habermas festzustellen. Letzterer hat detaillierte Vorschläge gemacht, in welcher Weise es zu einem wechselseitigen Lernprozess und zu einer Kooperation zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen im säkularen Staat kommen könne. Wie tragfähig sie sind, muss selbstverständlich eigens diskutiert werden.[41] Brandom hingegen wird in dieser Frage nicht hinreichend konkret. Es bleibt offen, welche Rolle Religionen bzw. religiöse Menschen in der von ihm so genannten postmodernen Gesellschaft spielen könnten. Zudem irritiert, dass entscheidende Schaltstellen dieser postmodernen Sprachgemeinschaft mit religiöser Terminologie bzw. mit religiös anmutenden Sprechakten besetzt werden. Diese sind wohlgemerkt etwas ganz anderes als das, was Habermas „rettende Übersetzung“[42] nennt.

Angesichts dieses Befundes scheint es mir einerseits treffend zu sein, das habermasianische Konzept der Versprachlichung des Sakralen auch für die (späte) Philosophie Brandoms zu veranschlagen. Anderseits gilt auch: Was bei Habermas aus einem Guss entwickelt ist, findet sich bei Brandom nur noch in einzelnen Splittern wieder.

39 Vgl. Habermas (2019[a]).
40 Vgl. Habermas (2019[b]).
41 Vgl. etwa Langthaler/Nagl-Docekal (2007); Wenzel/Schmidt (2009).
42 Habermas (2005[a]), 32.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Die Splitter kitten: Bausteine für eine mögliche Religionsphilosophie

Aus den Splittern lässt sich gleichwohl etwas aufbauen. Deswegen möchte ich zum Schluss zwei Gedanken festhalten, in denen ich mögliche Anknüpfungspunkte in religionsphilosophischer Absicht sehe.

Ein Motiv, das Brandom mit Habermas im Allgemeinen und ihre jeweilige Verhältnisbestimmung von Religion und säkularer Welt im Besonderen verbindet, ist die aktive Frontstellung gegen unterschiedliche Formen einer Reduktion des Menschen auf seine bloß natürlich-materiellen Impulse bzw. rein funktional-instrumentell zu erklärenden Interessen. Die Betonung der herausragenden Stellung des Diskurses, des normativen Raums der Gründe im Unterschied zur naturwissenschaftlich beschreibbaren Welt ist genau dazu da. *Es gibt mehr*, unser menschliches Leben und Zusammenleben zeichnet mehr aus, als der reduktive Naturalismus uns glauben machen will. Habermas verbindet dabei explizit die bannende Kraft des Sakralen mit der bindenden Kraft des Normativen, um sich so der Vorherrschaft instrumenteller Natur- und Weltbeherrschung zu entziehen. Auch Brandoms mit Hegel vorgetragene Kritik an der Aufklärung geht in diese Richtung. Habermas' Diktum von der „Säkularisierung, die nicht vernichtet"[43] – also weder *eo ipso* Religionen noch *tout court* Menschen vernichtet – lässt sich auch auf Brandoms Projekt anwenden. Es lohnt sich meines Erachtens, den besagten Anti-Reduktionismus als Gemeinsamkeit von Religion und Raum der Gründe festzuhalten.

Mit Blick auf Brandoms Bestimmung des Begriffs der Religion ist oben bereits kritisch angedeutet worden, dass er letztlich unterkomplex bleibt. Es sieht so aus, als würden alle theoretischen Ansprüche der Religion als irrelevant bzw. indiskutabel verabschiedet. Brandom lobt allein den internen sozialen Zusammenhalt religiöser Gemeinschaften mit dem wechselseitigen Vertrauensvorschuss der Gläubigen untereinander sowie deren Bereitschaft zur Vergebung. Einer Andeutung von Brandom folgend, könnte man dies eine „romantische" Auffassung von Religion nennen.[44] Sie steht jedoch in einem eigentümlichen Kontrast zu dem rationalistischen Anliegen, das Brandom insgesamt verfolgt. Denn was sollen das für Gemeinschaften sein, deren Mitglieder sich zwar zueinander verhalten, aber niemals miteinander im Modus des Behauptens sprechen? Konsequent wäre es meines Erachtens, Religionen als Gebilde zu sehen, die nicht nur Verhalten kondi-

43 Habermas (2003), 261.

44 Brandom nennt das Einklagen vormoderner Sittlichkeit gegenüber der Aufklärung deren „romantische[] Kritik": Brandom (2021), 731.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tionieren oder Gefühle kultivieren, sondern die, weil sie aus Menschen bestehen, die Begriffe verwenden, selbst begrifflich gegliedert sind und für gewisse propositionale Gehalte einstehen. Selbstverständlich sind solche propositionalen Gehalte dann auch anfechtbar und haben sich im Raum der Gründe zu bewähren.

Es ist gerade die Kombination von körperlich-rituellen Praxen und fortschreitender begrifflicher Bestimmung und entsprechender diskursiver Anschlussfähigkeit, welche den Religionsbegriff in Habermas' Konzept der Versprachlichung des Sakralen so attraktiv macht. Es scheint mir auch der Witz von Hegels Behandlung der Religion zu sein, sie als ein begriffliches Gebilde zu verstehen. Deshalb widmet er ihr ein eigenes Kapitel der *Phänomenologie* und arbeitet diese Gedanken schließlich systematisch in seinen Berliner Vorlesungen aus.[45] Heute steht für eine solche an Hegel, Habermas und Brandom konstruktiv anschließende Religionsphilosophie das Werk von Thomas M. Schmidt.[46]

Literatur

Brandom, Robert B.: Zur Versöhnung zweier Helden: Habermas und Hegel, in: Philip Hogh/Stefan Deines (Hrsg.): Sprache und Kritische Theorie, Frankfurt am Main/New York 2016, S. 253–274.

Brandom, Robert B.: A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology, Cambridge (MA)/London 2019.

Brandom, Robert B.: Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der Phänomenologie des Geistes, Berlin 2021.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981.

45 So notiert er im Manuskript zur Vorlesung von 1821: „[N]ur im und für das Denken ist Gott. – Deßwegen hat nur *der Mensch wesentlich Religion* – das Thier hat Empfindung Gefühl – aber durchs Denken unterscheidet sich der Mensch von dem Thier – und darum hat er Religion. – Man sieht hieraus was es mit dem gewöhnlichen Gerede auf sich hat, *daß die Religion ausser, unabhängig,* – dem Denken fremd sey – ja das *Denken der Religion zuwider* und nachtheilig sey; – es ist mit dem Denken eben so in Ansehung *des Rechts, der Sittlichkeit* beschaffen […] – Es ist einer der ärgsten und gröbsten Irrthümer unsrer Zeit, *das Denken* in Allem diesen nicht als das Element und wesentliche Form, wie als den einzigen Grundinhalt zu erkennen", Hegel (1987), 50f.

46 Vgl. programmatisch Schmidt (2010). Dieser Text, ursprünglich ein Vortrag auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Salzburg 2009, hat mich schon damals nachdrücklich geprägt und nun zum vorliegenden Beitrag inspiriert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders.: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt am Main 2003, S. 249–262.

Habermas, Jürgen: Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik, in: ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze (Erweiterte Ausgabe), Frankfurt am Main 2004, S. 138–185.

Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Joseph Ratzinger: Dialektik der Aufklärung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005[a], S. 15–37.

Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005[b].

Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit der ‚postsäkularen' Gesellschaft, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012[a], S. 308–327.

Habermas, Jürgen: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012[b], S. 7–18.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019[a].

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019[b].

Hanke, Thomas: Normativität als Metaphysik. Brandom und die Performanz der Philosophiegeschichte, Berlin/Boston 2020.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, ediert in: Wolfgang Bonsiepen/Reinhard Heede (Hrsg.): Hegel. Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungsmanuskripte I, ediert in: Walter Jaeschke (Hrsg.): Hegel. Gesammelte Werke, Bd. 17, Hamburg 1987.

Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.): Glauben und Wissen. Ein Symposion mit Jürgen Habermas, Wien 2007.

Rorty, Richard: Kulturpolitik und die Frage der Existenz Gottes, in: ders.: Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt am Main 2008, S. 15–55.

Schmidt, Thomas M.: Absolutheit und Unbedingtheit. Idealistische und pragmatistische Strategien der Gottesrede, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010), S. 339–350.

Schmidt, Thomas M.: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen, in: ders./Annette Pitschmann (Hrsg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2015, S. 20–35.

Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Bd. 2: Geist und Religion, Hamburg 2014.

Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hrsg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Existenzfragen

Religionsphilosophische Anmerkungen zur Anthropologie des Selbstwerdens

Ingolf U. Dalferth

Abstract: Philosophy of religion is mostly concerned with the conceptual processing of experience. In this article, I discuss Michel Houellebecq's attempt to do this narratively. In comparison with Kierkegaard, it becomes clear to what extent his presupposed anthropology, which is oriented towards the alternative of rationality and sensuality, is deficient. Kierkegaard's expansion of the duality of rationality and sensuality through recourse to the spirit and the relationship to the third (God) allows a more differentiated and thus much better examination of the problems of human existence.

Keywords: experience, anthropology, existence, Houellebecq, Kierkegaard, philosophy of religion, sensuality, rationality, spirit

1.

In der Regel verarbeiten wir Erfahrungen nicht im Begriff. Wir erzählen sie, rufen sie in Erinnerung, sprechen von ihnen, machen andere auf etwas aufmerksam, was sie nicht erfahren haben oder auch erfahren sollten. Lebensweltlich teilen wir vieles mit anderen, aber wie sie haben auch wir unsere Lebenswelten immer schon verlassen und bewegen uns in Alltag und Beruf in theoriedurchsetzten Zusammenhängen. Wir leben zwar unter ähnlichen gesellschaftlichen Bedingungen, aber wir haben nicht alle die gleichen sozialen Rollen, ökonomischen Möglichkeiten, politischen Positionen und kulturellen Interessen, sehen die gemeinsame Welt, die anderen und uns selbst also nicht in derselben Weise oder in der gleichen Perspektive und können daher nicht davon ausgehen, dass andere das Gleiche erleben wie wir, oder es auf dieselbe Weise erfahren wie wir, dass ihr Erleben also unserem Erleben entspricht und unser Erfahren ihrem Erfahren. Wo wir Probleme sehen, sehen andere Chancen, Glücksfälle oder gar nichts. Was uns beeindruckt, finden andere belanglos. Und wofür wir uns einsetzen, wird von anderen abgelehnt. Und umgekehrt. Jenseits der Lebenswelt unterscheidet uns nicht nur unser jeweiliges Erleben, sondern auch unser oft gegenläufiges Erfahren. Wir teilen Erfahrungen und streiten

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns um ihren Sinn, aber manchmal meinen wir auch, das Gleiche zu sehen oder zu verstehen, und stellen dann fest, dass wir von ganz verschiedenen Erfahrungen reden und es aus unterschiedlichen Interessen und mit gegenteiligen Absichten tun.

Erfahrung nennen wir alles, was wir so erleben, dass wir es mit anderen teilen und in der Perspektive der dritten Person darüber sprechen können. Nicht alles Erleben lässt das zu. Was die einen aufwühlt oder in Angst und Schrecken versetzt, lässt die anderen kalt. Was den einen Freude macht oder Schmerz bereitet, lässt die anderen unberührt. Wir alle erleben, wie wir leben, und weil jeder auf seine Weise lebt, erlebt auch jeder auf seine Weise, wie er lebt. Erleben ist unser Welt-und Selbstbezug im Modus der ersten Person. Erfahren geht darüber hinaus, weil es um Erleben und Erlebtes geht, das sich auch im Modus der dritten Person kommunizieren und von anderen nachvollziehen lässt. Wer lebt, erlebt, aber nur wer so erlebt, dass auch andere das an ihrem Ort und unter ihren Bedingungen nach- und mitvollziehen können, erfährt.

2.

Nicht das Erleben, wohl aber das Erfahren ruft daher nach dem Begriff. Erfahrungen sind für andere nachvollziehbar, wenn man nicht nur von der ersten in die dritte Person wechselt, also sagt „Es ist kalt" und nicht nur „Ich friere" oder „Mir ist kalt", sondern wenn man in präzisen Begriffen sagt, was man meint, wenn man sagt, es sei kalt und so anderen gestattet, das auch zu beurteilen. Wenn die Temperatur im Arbeitszimmer unter 15 Grad Celsius fällt, ist es kalt. Wenn sie in der Antarktis 15 Grad Celsius beträgt, ist es viel zu warm. In beiden Fällen kann ich frieren. Aber nicht in beiden Fällen ist es kalt. Zu Begriffen gehören daher immer paradigmatische Situationen, in denen ihre Verwendung definiert ist, sodass der Begriff semantisch klar (oder hinreichend klar) bestimmt ist. Werden so bestimmte Begriffe in anderen Situationen verwendet, erlauben sie oft nicht, die Erfahrung, die man mit ihrer Hilfe zu formulieren sucht, präzise zum Ausdruck zu bringen und zu kommunizieren. Die Begriffe werden dann andeutend und vage, ihre Semantik franst an den Rändern aus und legt irreführende Analogien nahe, die zu falschen und manchmal gefährlichen Schlussfolgerungen führen können. Wer die Auflehnung gegen die Apartheid in Südafrika zur Folie macht, die Auflehnung der Palästinenser gegen Israel als antikolonialen Freiheitskrieg zu verstehen, versteht sie gründlich

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

falsch. Israel ist keine Kolonialmacht, die gegen die indigene palästinensische Bevölkerung einen Ausbeutungskrieg führt, und die Hamas ist keine antikolonialistische Befreiungsarmee des palästinensischen Volkes, sondern eine Terrororganisation, die sich der Palästinenser bedient, um ihre Ziele zu verfolgen, und die ausblendet, dass sie selbst als Instrument anderer Mächte missbraucht wird.

Die begriffliche Präzisierung von Erfahrung macht es daher leichter, sie von anderem zu unterscheiden und gegen anderes abzugrenzen. Mit ihr wächst aber auch die Gefahr, dass man die Begriffe anstelle der Erfahrung, die sie kommunizieren, ins Zentrum stellt und sie abgehoben von den konkreten Erfahrungskontexten verwendet, in denen sie geprägt und bestimmt werden. Man hat dann zwar klar bestimmte Begriffe, aber man verwendet sie, um in anderen Zusammenhängen Erfahrungen zu konstruieren, die so niemand hat, oder zieht Schlüsse aus ihnen, die keinen Bezug zur realen Welt mehr haben. Es ist dann zwar vermeintlich präzise von etwas die Rede, entfaltet werden aber weder Erfahrungen noch Erkenntnisse, sondern man verknüpft nur mehr oder weniger überzeugend Begriffe zum Entwurf einer möglichen Welt. Damit löst man kein einziges Problem, sondern schafft oft unnötige neue. Die „philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert"[1], wie Wittgenstein sagte – und die theologischen auch. Die so konstruierten erfahrungsbasierten ‚Erkenntnisse' oder ‚Einsichten' sind nichts anderes als Scheinerfahrungen, die aus dem Missbrauch von Begriffen resultieren, oder Wunschwelten, die man begrifflich imaginiert. Man beschreibt keine Erfahrungen, sondern entfaltet Vorstellungen, beschäftigt sich also nicht mit Wirklichem, sondern mit Möglichem.

Um diese Unterschiede nicht zu verwischen, kann man Metabegriffe, Begriffsgrammatiken oder Theorien entwickeln, die zu regeln suchen, wie man bestimmte Begriffe korrekt verwendet, wenn man sie von einer Situation auf andere überträgt, um scheinbar Ähnliches tatsächlich als Fälle von Gleichem zu erklären. Man definiert damit Diskursfelder, in denen Begriffe wie „Feld", „Diskurs", „Intelligenz", „Energie", „Geist", „Technik", „Subjekt", „Religion", „Erfahrung" usf. deskriptiv verwendet werden können und unterscheidet sie von anderen, wo sie nur analog oder heuristisch oder gar nicht sinnvoll fungieren können. Aber man kann auch ganz anders verfahren und die Verwendung von Begriffen nicht begrifflich regulieren, sondern narrativ konkretisieren, also keine Theorien oder Grammatiken entwerfen, sondern Geschichten erzählen, die Erfahrungen, um die es bei

1 Wittgenstein (2001), §38.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesen Begriffen geht, exemplarisch darstellen oder durchspielen. Es geht dann nicht um das Verallgemeinern von Begriffenem und Erklären von Wirklichem, aber auch nicht um das Imaginieren und Erkunden von Möglichem, sondern um das Exemplifizieren und Konkretisieren von Erfahrungen, die andere auch kennen und mitvollziehen können, ohne sie selbst so gemacht zu haben. Man sucht nicht erfahrungsanalytisch nach dem treffendsten Begriff oder der besten Erklärung, sondern erfahrungsverdichtend nach dem packendsten Bild und der überzeugendsten Erzählung. Im Denken und Dichten geht es um Erfahrung, aber auf verschiedene Weisen.

3.

Nicht nur die Wissenschaften haben die Lebenswelt hinter sich gelassen. Es gibt auch andere Weisen, aus ihr auszuziehen. Neben der Wissenschaft hat es schon immer die Dichtkunst gegeben, die das Erleben und Erfahren von Menschen für andere zugänglich und nachvollziehbar gemacht hat. Beides steht nicht in Konkurrenz. Wissenschaft und Forschung schlagen den Weg von der Erfahrung zum Begriff und vom Leben zur Theorie ein, indem sie Wirklichkeit genau beobachten und in methodisch kontrollierter Weise nach dem Gemeinsamen und Regelhaften in unterschiedlichen Erfahrungen fragen. Dichter dagegen gehen vom konkreten Erleben und den darin sich zeigenden Möglichkeiten aus und suchen das Einmalige in einer Sprache zum Ausdruck zu bringen, die dann gelungen ist, wenn sie das Übliche unterbricht und anderes Erleben und Erfahren möglich macht, das einem bisher verschlossen war oder das man verkannt hat, weil man es nicht beachtete. Steht dort das Gemeinsame und Wirkliche im Blick, so geht es hier um das Individuelle und Mögliche – nicht an sich und als solches, sondern in seiner paradigmatischen Form. Oft macht ein gelungenes Beispiel deutlicher, was ein theoretischer Diskurs nur umständlich und nie erschöpfend verdeutlichen könnte. Man muss nicht immer alles sagen, damit das Leben durchsichtiger und etwas Erinnerungswürdiges klar wird. Manchmal genügt es, sich mit einem Haiku Zeit zu lassen, auch wenn man meint, dazu jetzt keine Zeit zu haben. Und manchmal wird einem gerade dann das Entscheidende klar, wenn einem klar wird, dass auf diesem Weg nichts klar werden kann.

Das gilt auch im Bereich von Religion und Theologie. Man kann die christologische Kernformel vom wahren Gott und wahren Menschen meditieren oder man kann ein theologisches Theoriegebäude errichten, das

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Geheimnisse auszuloten sucht, die mit dieser vieldimensionalen Formel angesprochen werden. Beides kann scheitern, aber auf verschiedene Weise. Das erste kann nicht nur ins Erkennen, sondern ins Zweifeln münden, und das zweite kann, wie beim Aquinaten, zur Einsicht führen, dass jeder theoretische Versuch unendlich hinter dem zurückbleibt, was er zu erhellen sucht, und man kaum über einige tastende Schritte im Dunkeln hinauskommt. Beides ist mit Enttäuschung und Erschöpfung verbunden, weil nicht gelingt, was man versucht. Ginge es nur um ein theoretisches oder intellektuelles Problem, könnte man es dabei belassen, nach einer besseren Lösung suchen oder sich anderen Aufgaben zuwenden. Doch in Religion und Theologie geht es nicht primär um intellektuelle Herausforderungen, die es zu bewältigen gilt, sondern um das Leben, das man leben muss und in dem man sich vorfindet, ohne danach gefragt worden zu sein. Nicht Theorieprobleme, sondern Existenzfragen sind die eigentliche Herausforderung von Theologie und Philosophie – und das sind Fragen, die das Leben auch dann umtreiben, wenn man sie nicht beachtet, und die sich mit jeder Antwort immer wieder neu stellen. Sie kennen keine definitive Lösung wie ein Rätsel oder ein mathematisches Problem, sondern stellen sich, weil man lebt, und werden dadurch beantwortet, dass man in bestimmter Weise lebt. Und eben dadurch werden sie wieder aufgeworfen.

4.

Dieser Eigenart von Existenzfragen wird noch nicht zureichend Rechnung getragen, wenn man Meditation und Theorie so verknüpft, wie es Anselm in seinem *Proslogion* oder Descartes in seinen *Meditationen* versucht hat. Es wird dann zwar deutlich, dass es bei Existenzfragen immer auch um mich geht und nicht nur um ein gemeinsames Sachproblem, das wir alle haben. Aber die Rückbindung der thematisierten Fragen an den Fragenden und die Einbeziehung der Fragenden in ihre Fragen zeigt nur, dass Existenzfragen keine Probleme sind, die man lösen kann, ohne sich selbst verändern zu müssen. Es geht um keine theoretischen Probleme, die sich durch schärferes Denken lösen lassen, aber auch nicht um praktische Probleme, die man durch besseres Handeln lösen könnte, sondern um existenzielle Fragen, die durch jede Antwort, die man meint, gefunden zu haben, neu aufgeworfen werden.

Nicht von ungefähr gehört die sokratische Erkenntnis – zu wissen, dass man nichts weiß – zu den grundlegenden Einsichten der europäischen Phi-

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

losophietradition. Sie bezeichnet den Punkt, an dem sich Wissenschaft und Philosophie trennen, weil die Philosophie keine Probleme klärende und Phänomene erklärende Lebenstheorie ist, sondern die Praxis des Umgangs mit unserem Nichtwissen. Auch die Denkbemühungen der Philosophie in Metaphysik und Epistemologie, Ethik und Ästhetik haben ihre Pointe deshalb in der Einsicht, dass sie sich im konkreten Vollzug des Lebens eines jeden Einzelnen bewähren müssen, genau daran aber stets scheitern, weil sich das Leben nicht ins Denken, die Erfahrung nicht in den Begriff und die Existenz nicht in die Thematisierung von Existenz aufheben lassen, sondern stets darüber hinausgehen. Existenz („Ich *bin da*"), Leben („Ich bin da *als Mensch*"), und Erfahrung („Ich bin da als Mensch *und erfahre mich und meine Welt so und so* …"), lokalisieren uns in der Wirklichkeit; Denken, Reflexion und Theorie als Vollzugsweisen menschlichen Lebens distanzieren uns dagegen von dieser Verankerung und erschließen uns Bereiche der Möglichkeit. Sie sind nur möglich, weil wir wirklich sind, aber wir sind nicht wirklich, weil sie möglich sind, sondern weil wir existieren, also nicht nur existieren können, sondern tatsächlich da sind.

Doch nicht erst im Nachdenken über das Leben, sondern im Leben selbst stellen sich die existenziellen Grundfragen des Lebens. Und nicht im Nachdenken über das Leben, sondern im Leben selbst werden sie gelöst – dadurch, wie man lebt. Sie werden in der Regel nicht gelöst, indem man Bestimmtes denkt oder in bestimmter Weise handelt, sondern nicht selten dadurch, dass man aufhört zu meinen, sie handelnd lösen zu können oder zu müssen. Wir sind da, ohne uns dazu bestimmt, dafür entschieden oder dazu befähigt zu haben. Jeder Versuch, unserer Existenz theoretisch oder praktisch Herr zu werden, sie zu erklären, zu rechtfertigen, oder zu verstehen, warum wir da sind und nicht vielmehr nicht und was es für uns heißt, da zu sein, obwohl wir auch nicht da sein könnten, nicht immer da waren und bald nicht mehr da sein werden, führt in Enttäuschung oder Verzweiflung, weil er das in Anspruch nehmen muss, was er erklären, rechtfertigen oder verstehen will, und die Fragen wieder aufwirft, die er zu beantworten suchte. Nicht das sokratische Wissen, dass man nichts weiß, ist der Höhepunkt philosophischer Erkenntnis, sondern die existenzielle Einsicht, grundlos zu leben, ohne angeben zu können, warum man dafür keinen Grund angeben kann oder einen Grund angeben sollte. Es gibt zwar viele Ursachen des eigenen Lebens und viele Gründe, das Beste aus seinem Leben zu machen und anderen und sich selbst ein besseres Leben zu ermöglichen, als man hat – aber keinen zureichenden Grund, warum man

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lebt und nicht vielmehr nicht, und keinen zureichenden Grund, warum es keinen zureichenden Grund dafür gibt. „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“[2] – so weit kann man kommen, wenn man den Sinn seiner Existenz zu erhellen sucht. Aber warum bin ich? Wer bin ich? Wozu bin ich da? Was sind und wollen die anderen? Was werden wir, wenn wir werden? Und warum sollten wir das werden wollen und nicht irgendetwas anderes?

Wer spät nachts, früh am Morgen oder mitten am Tag in solche Fragen verfällt, will keine theoretischen Erklärungen oder praktischen Handlungsanweisungen, sondern sich in seinem Leben zurechtfinden. Existenzfragen sind Orientierungsfragen und diese Fragen stellt man nicht ans Leben, sondern sie werden einem vom Leben gestellt. Nicht wir stellen sie, sondern sie stellen sich uns. Zum Glück nicht ständig, sonst wären wir nicht in der Lage, die Last und die Lust eines jeden Tages zu ertragen. Aber immer wieder brechen diese Fragen auf, weil man erlebt, wie man lebt, und sich fragt, warum alles so ist wie es ist, und ob es nicht anders sein sollte, wenn es auch anders sein könnte.

Man kann Fragen dieser Art theoretisch erörtern, aber nicht lösen, man kann sie und mögliche Antworten aber auch narrativ durchspielen, ohne daraus Handlungs- oder Verhaltensanweisungen abzuleiten. Man sucht dann nicht nach Gründen, warum das Leben ist, wie es ist, und gibt auch keine Anweisungen, wie es sein sollte und könnte, sondern führt am Beispiel vor Augen, wie es ist. Das lädt zum Sehen ein und dadurch auch zum Denken. Doch während das Denken in den Bereich des Möglichen führt, bleibt das Sehen im Raum des Wirklichen, in dem auch wir existieren. Hier stellen sich die Existenzfragen, die uns beschäftigen oder bedrängen, und hier können Beispiele, die wir sehen, dazu führen, uns selbst anders und neu zu sehen. Man lernt etwas über sich selbst, und nicht nur über das, was man sieht oder hört oder liest oder wovon einem erzählt wird.

5.

Einen bemerkenswerten Versuch dieser Art hat Michel Houellebecq mit seinem Roman *Elementarteilchen* vorgelegt. Houellebecq überführt nicht

2 Bloch (1973), 11. Und er fährt (ebd.) fort: „Das Bin ist innen. Alles Innen ist an sich dunkel. Um sich zu sehen oder gar was um es ist, muß es aus sich heraus“ – heraus zu anderen, mit denen zusammen man ein Wir ist.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrung in Begriffe, sondern Begriffe in narrativ entfaltete Erfahrung – im vorliegenden Fall den Begriff des Menschen. Wie kann man vom Menschen erzählen, wenn man, wie Hölderlins Hyperion klagt, in Deutschland – und Ähnliches gilt auch anderswo – zwar Handwerker sieht, „aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen"?[3] Wie kann man vom Menschen erzählen, wenn es von ihm nichts zu erzählen gibt, weil es immer nur Handwerker, Denker, Priester, Herren, Knechte, Junge, Alte, Frauen, Männer usw. sind, von denen man etwas erzählen kann?

Houellebecq tut es. Der letzte Satz seines Romans *Elementarteilchen* lautet: „Dieses Buch ist dem Menschen gewidmet."[4] Das ist keine Leerformel. Houellebecq geht es von der ersten bis zur letzten Seite um die Menschen, für die er schreibt, nicht um die beiden Protagonisten Bruno und Michel, deren Leben er erzählt, um das Potenzial des Menschseins am Ende des 20. Jahrhunderts auszuloten. Sie sind das Beispiel, nicht das Thema, und er erzählt ihr Leben so, dass seinen Lesern ihr eigenes Menschsein in den Blick rückt. Das Buch hat Houellebecq zu Recht bekannt gemacht. Aber er scheitert grandios – nicht im Erzählen (er ist ein glänzender Schriftsteller), sondern aufgrund seiner unzureichenden Anthropologie.

Houellebecq versteht den Menschen ganz traditionell als Einheit von Sinnlichkeit (Animalität) und Vernunft (Rationalität), als *animal rationale*.[5] Beide Momente, das Animalische und das Rationale, verselbständigt er in den beiden zentralen Figuren seines Romans, den Halbbrüdern Bruno und Michel. Sie lernen sich erst spät im Leben kennen. „Ihre Mutter, eine radikale Jüngerin der 68er-Ideale, widmet sich ganz ihrer sexuellen Selbstverwirklichung und sorgt dafür, daß das Leben ihrer Söhne von kalter Einsamkeit geprägt ist."[6] Beide wachsen ohne menschliche Nähe zu ihrer Mutter oder ihren Vätern bei ihren Großmüttern auf. Als Individuen sind sie auf sich selbst gestellt und werden zu dem, wozu sie sich machen, machen lassen und gemacht werden. Gerade so sind beide die anthropolo-

3 Hölderlin (1989), 738.

4 Houellebecq (1998). Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung Houellebecq (2001), 357.

5 Ich werde im Folgenden nicht zwischen Vernunft, Verstand, Intellekt, Rationalität und Geist (*mind*) differenzieren, weil überall nur das Andere der Sinnlichkeit gemeint ist. Dass dadurch wichtige Differenzen und Probleme übersehen werden, ist eben Teil meiner Kritik an Houellebecqs narrativem Experiment.

6 Voranzeige zu Houellebecq (2001).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gischen Elementarteilchen, die das menschliche Potenzial der Animalität und Rationalität jeweils in einseitiger Weise exemplarisch repräsentieren und so zusammen darstellen, was den Menschen zum Menschen macht. Denn – so sagt es der Pfarrer mitten im Buch bei einem Traugottesdienst – „[w]enn zwei Elementarteilchen vereint worden sind, bilden sie fortan ein unteilbares Ganzes."[7]

Allerdings ergänzen sie sich nicht wie zwei halbe Wirklichkeiten, die nur zusammen die ganze Wirklichkeit sind. Jedes Elementarteilchen trägt vielmehr in Ansätzen auch die andere Seite in sich. Bruno, dessen ganzes Sein von Sexualität und Sinnlichkeit bestimmt ist, ist eben auch ein Lehrer, der Essays schreibt und sich kluge Gedanken über Geist, Religion und Kirche macht.[8] Und Michel, der Molekularbiologe und rationale Wissenschaftler, dessen Forschungen die Grundlagen legen für die Abschaffung des Menschen und seine Ersetzung durch ein geschlechtsloses, transhumanes Wesen, hat schließlich doch eine Liebesbeziehung zu einer Frau, die aber Gebärmutterkrebs bekommt und sich das Leben nimmt. Jeder Mensch, das zeigen Bruno und Michel auf je ihre Weise, ist von Sinnlichkeit und Rationalität bestimmt, wenn auch in ganz unterschiedlicher Mischung. Das war jedenfalls bisher so. Die transhumane Zukunft der Menschen dagegen, die Michels Forschungen einleitet, wird die Zukunft eines Wesens sein, das in beiden Hinsichten rein negativ bestimmt ist, das sein Potenzial nicht in seiner Sinnlichkeit und Sexualität hat, aber auch nicht in seiner autistischen Rationalität und Vernunft, sondern das eine sich selbst reproduzierende Wiederholung des Immergleichen sein wird.

Das ist Michels, nicht Houellebecqs Sicht des Menschen. Houellebecq distanziert sich von dieser Vision, indem er seinen Roman gerade „dem Menschen" und nicht dessen transhumaner Folgefigur widmet. Was er damit meint, kann nur erahnt werden. Es ist vermutlich ein Wesen, das durch die Spannung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft geprägt ist und diese nicht in die eine oder die andere Richtung auflöst. Sein Roman thematisiert diese existenzielle Grundspannung des Menschseins auf drei Ebenen: biografisch-narrativ in jedem einzelnen Protagonisten als Spannung zwischen Sinnlichkeit und Rationalität; zeitlich-narrativ in der Entgegensetzung zwischen dem Leben dieser beiden Figuren in der Gegenwart und dem, was der wissenschaftliche Verstandesmensch Michel als transhumane Zukunft des Menschen möglich macht; und pragmatisch-narrativ als Ge-

7 Ebd., 196.
8 Vgl. ebd., 208–210 u. 248–250.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gensatz zwischen dem erzählten Menschsein der beiden Elementarteilchen-Menschen und dem, wofür sich der Autor des Romans in Zustimmung heischender Weise bei seiner Leserschaft als Fürsprecher des Menschen gegenüber der entmenschlichenden Gegenwart und der transhumanen Zukunftsvision des Postmenschlichen einsetzt. Die Sicht des Menschseins, an die der Autor hier appelliert, wird aber nicht mehr erzählt. Es bleibt beim Appell, sodass jeder gefordert wird, sich selbst darüber klar zu werden, was es heißt, Mensch zu sein und als Mensch zu leben.

6.

Houellebecq erzählt die Geschichte der beiden Protagonisten Bruno und Michel anhand der Entwicklungen der westlichen Gesellschaft seit den 60er-Jahren. Er will zeigen, wie es dazu kommen konnte, dass sich die Menschheit rühmen darf „die erste Spezies der bekannten Welt zu sein, die die Bedingungen geschaffen hat, sich selbst zu ersetzen."[9] Seine Antwort ist komplex. Jeder der beiden Elementar-Menschen macht deutlich, dass seine Grundbestimmung zugleich mit einer spezifischen Gefährdung einhergeht. Brunos sinnlich-sexuelles Lebensprojekt wird vor allem durch die Zeit infrage gestellt: Lustmomente sind immer nur kurz und sie werden mit zunehmendem Alter immer seltener. Alter, Krankheit und Tod sorgen unaufhaltsam dafür, dass ein ganz der Sexualität gewidmetes Leben nicht nur sehr bald an seine biologischen Grenzen kommt, sondern unwiderruflich scheitern muss. Irgendwann kann man nicht mehr kopulieren und das Leben hat seinen Sinn verloren.

Im Fall Michels dagegen sind es nicht nur die autistische Selbstbezogenheit und der asoziale Wissenschaftsegoismus, die sein Lebensprojekt gefährden, sondern der von seiner Rationalität vorangetriebene Wille zur Selbstabschaffung: Der „neue Mensch" muss frei sein von den existenziellen Konflikten des 20. Jahrhunderts. Er ist das Produkt gezielten rationalen Handelns und wird nur noch aus identischen Individuen und nicht

9 Ebd., 356. Sich selbst zu ersetzen, ist etwas anderes, als sich selbst zu vernichten. Houellebecqs Frage betrifft nicht den bekannten Sachverhalt, dass Menschen mit der waffentechnischen Verwendung der Kernspaltung die technischen Möglichkeiten geschaffen haben, sich selbst und alles übrige Leben auf der Erde auszulöschen. Ihm geht es vielmehr darum, dass wir im Begriff stehen, uns durch eigenes gentechnisches Handeln als Menschen abzuschaffen und durch ein von uns selbst geschaffenes trans- oder posthumanes Folgewesen zu ersetzen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr aus Gruppen von Verschiedenen bestehen. Sexuelle Unterschiede wird es ebenso wenig geben wie genetische Vielfalt. Alle werden „denselben genetischen Code besitzen“[10]. Das heißt nicht, dass es keine Individuen mehr geben wird, sondern dass es nur noch Individuen der immer gleichen Art geben wird, die allerdings, wie das „Beispiel von eineiigen Zwillingen“ zeigt, „trotz einer in allen Einzelheiten identischen Erbmasse durch ihren individuellen Lebensweg völlig eigenständige Persönlichkeiten entwickeln“ können.[11] Die „Abschaffung der sexuellen Unterschiede“ [12] wird daher kein Verlust sein. Sie hat im Gegenteil nur Vorteile. Es geht ja „nicht darum […], das Menschengeschlecht in all seinen Merkmalen zu perpetuieren, sondern darum, eine neue, vernunftbegabte Spezies zu schaffen.“[13]

Die radikale Vernunftbestimmtheit der neuen Art zeigt sich schon an der mathematischen Struktur der künftigen Spezies. Die „Zahl der Individuen der neuen Spezies [muss] stets eine Primzahl darstellen; man [muss] also erst ein Individuum schaffen, dann zwei, dann drei, dann fünf … Das Ziel dieser Maßnahme“, so erläutert der Erzähler, „bestand natürlich darin, eine Anzahl von Individuen zu schaffen, die nur durch sich selbst und durch Eins teilbar ist, um damit symbolisch auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die die Bildung separater Gruppierungen innerhalb jeder Gesellschaft bedeutet.“[14] Wenn es nur noch genetisch identische Individuen gibt, sind sektiererische Gruppenbildungen in der Gesellschaft in Zukunft ausgeschlossen.

Das hat revolutionäre Folgen. Die alte These, „daß keine Gesellschaft ohne die kohäsive Funktion einer Religion überleben kann“[15], kann damit endgültig ad acta gelegt werden. Man braucht keine Religion mehr, es genügt die Wissenschaft. Mit der Religion wird auch die ganze „abstoßende Mischung aus rückwärtsgewandter Ökologie, der Vorliebe für traditionelle Denkweisen und das ‚Heilige‘“[16] in der New Age-Bewegung und darüber hinaus überwunden. Die Denk- und Lebensweise des 20. Jahrhunderts mit „seiner Unmoral, seinem Individualismus und seinem libertären, antisozialen Charakter“[17] ist damit endgültig Vergangenheit. Es bedarf zu ihrer

10 Ebd., 353.
11 Ebd.
12 Ebd., 352.
13 Ebd.
14 Ebd., 353.
15 Ebd., 351.
16 Ebd.
17 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kritik keiner rückwärtsorientierten Bemühung um gesellschaftliche Veränderung mehr, „die auf glaubhafte Weise den Sinn für die Kollektivität, die Kontinuität und das Heilige wiederherstellen würde."[18] Man braucht auch keine neue Philosophie, kein neues Denken und keine neue Ideologie mehr.

> Das weltweite Gespött, dem die Arbeiten von Foucault, Lacan, Derrida und Deleuze über Nacht zum Opfer gefallen waren, nachdem man sie jahrzehntelang total überschätzt hatte, sollte zu diesem Zeitpunkt keinen Raum für eine neue Philosophie lassen, sondern im Gegenteil sämtliche Intellektuelle diskreditieren, die sich auf die „Humanwissenschaften" beriefen; der zunehmende Einfluß der Naturwissenschaftler in allen Bereichen des Denkens war von da an unvermeidlich geworden.[19]

Jede Berufung auf einen „aus ‚alten spirituellen Traditionen' stammenden Glauben"[20] ist künftig absurd, unnötig und grenzt an Schizophrenie. Niemand benötigt noch Religion und Ethik, es genügen Wissenschaft und Technik. Alle sind nicht nur genetisch identisch, sondern „zutiefst davon überzeugt, daß die Lösung aller Probleme – einschließlich der psychologischen, soziologischen und gemeinhin menschlichen Probleme – nur technischer Art sein könne."[21] Man benötigt keinen kritischen Glauben und kein neues Denken mehr, um den gesellschaftlichen Wandel voranzubringen. Denn, so lautet die Kurzformel des ganzen Transhumanismus-Projekts, „DIE WANDLUNG FINDET NICHT IM GEIST STATT, SODERN IN DEN GENEN."[22]

Beide Lebensprojekte, das von Bruno und das von Michel, scheitern als menschliche Lebensentwürfe. Sie enden im Tod oder in der Selbstabschaffung des Menschen. Bruno scheitert an der Zeit, weil er für etwas lebt, das keine Dauer hat. Michel scheitert an der Vernunft, die sich selbst abschafft, indem sie den Geist durch die Manipulation der Gene überflüssig macht. Dem ersten zeigt der Tod, dass er auf Dauer nichts mehr tun kann, der andere gebraucht (oder missbraucht) sein Leben, um dafür zu sorgen, dass er nichts mehr tun muss. Beide bringe sich durch ihre jeweiligen Aktivitäten um die Möglichkeit, als Menschen zu leben. Beide belegen aber auch, dass sie nur im Bezug auf andere wirklich Menschen sind, dass sie aber gerade diesen Bezug selbst nicht garantieren oder aufrechterhalten

18 Ebd., 354.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd., 355.
22 Ebd. (Großschreibung im Orig.).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

können, weil die Partner (Mutter, Ehefrauen, Geliebte, Kinder) sich nicht festhalten lassen, sie verlassen, sterben oder sich umbringen. Allein kann man sich nicht zum Menschen machen. Man braucht andere. Aber auch die kann man sich nicht selbst schaffen. Deshalb kann man sich auch nicht selbst sein eigenes Menschsein schaffen oder garantieren. Michels Versuch, es in die Gene zu verlegen und die Menschheit durch genetische Manipulation zu einer sich selbst identisch reproduzierenden Art von Individuen umzugestalten, ist keine Lösung, weil das zwar identische Körperwesen, aber keine menschlichen Individuen bzw. Personen hervorbringt. Eine Gesellschaft biologisch identischer Körper ist keine menschliche Gesellschaft, sondern ein belebtes Wachsfigurenkabinett. Es gibt dort viel Menschliches, aber keine Menschen.

7.

Houellebecqs narratives Gedankenexperiment endet in einer dystopischen Aporie zwischen Selbsterschöpfung und Selbstabschaffung. Sieht man das Potenzial des Menschen vor allem in seiner Sinnlichkeit, endet alles mit dem Tod. Besteht es dagegen vorwiegend oder ausschließlich in seiner Rationalität, sorgt der Mensch aus Vernunftgründen selbst dafür, dass er aus der Geschichte verschwindet. Einen wirklichen Lichtblick, der Hoffnung machen könnte, gibt es nicht.

Aber das ist keine überzeugende Alternative, sondern die Folge einer verkürzenden Abstraktion. Das Potenzial des Menschen lässt sich nicht auf den Gegensatz zwischen Donjuanismus und Transhumanismus, Selbsterschöpfung durch triebhafte Dauer-Wiederholung oder Selbstzerstörung durch wissenschaftliche Selbstabschaffung reduzieren. Wird das Potenzial des Menschen in seiner Sinnlichkeit gesehen und als Sexualität ausgelebt, dann endet das Menschsein durch die Erschöpfung aller Kräfte im Tod. Wird es dagegen in der Rationalität gesehen und diese sich selbst überlassen, dann endet das Menschsein in der Selbstabschaffung des Menschen durch die Ersetzung des Geistes durch die Gene. Dauersex und genetische Selbstabschaffung sind Formen der Selbstzerstörung durch Fokussierung auf eigene Aktivitäten. Man tut, was man tut, solange man kann. Oder man tut alles, um zu verhindern, dass man künftig noch etwas tun muss.

Doch der Mensch ist nicht nur Sinnlichkeit und Rationalität, sondern er könnte das gar nicht sein, wenn er nicht mehr wäre. Der wunde Punkt in der Anlage von Houellebecqs narrativem Experiment ist der fehlende

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezug auf das Dritte. Ohne Bezug auf ein Drittes, das von anderer Art ist als der Mensch, aber ohne das kein Wesen irgendeiner Art ein menschliches Individuum werden könnte, gibt es keine menschliche Zukunft des Menschen. Doch ein solches Drittes gibt es nicht bei Houellebecq. Der Bezug darauf spielt keine Rolle in der Geschichte von Bruno und Michel. Sie sind Elementarteilchen des Menschen, weil sie je eine seiner beiden zentralen Seiten (Sinnlichkeit und Rationalität) in radikaler Einseitigkeit verwirklichen. Aber weder je für sich genommen noch in der brüderlichen Doppelgestalt kann so ein wirklicher Mensch entstehen. Es genügt nicht, als zeitgenössischer Don Juan seine Sexualität im Exzess auszuleben, und es genügt auch nicht, als monomaner Wissenschaftler Vernunftmonster genetisch zu schaffen. Ohne ein von beiden verschiedenes Drittes lässt sich aus diesen Elementarteilen kein Ganzes fügen, das als Mensch angesprochen zu werden verdient. Houellebecqs narratives Gedankenexperiment hält seinen Lesern einen Spiegel vor, in dem sie sich und ihre Zeit in mannigfachen Variationen erkennen können. Aber dieser Spiegel hat einen blinden Fleck, weil er nur die beiden klassischen Dimensionen des Menschen, seiner Sinnlichkeit und seiner Rationalität, ins Licht rückt und diese nicht in einem Dritten verankert, durch das und von dem her sie erst zu einem wirklich menschlichen Individuum verbunden werden. Es fehlt die Vermittlung, und deshalb führt auch die Addition der Elementarteilchen nicht zu einem menschlichen Ganzen.

8.

Damit fällt die postmoderne Anlage von Houellebecqs narrativem Experiment hinter die anthropologischen Einsichten der Moderne zurück. Dass die Menschen durch den Dual von Sinnlichkeit und Vernunft geprägt sind, ist altbekannt, ebenso die Unmöglichkeit, das Menschsein von einer dieser beiden Seiten aus (oder von beiden zusammen) zureichend zu entwickeln. Will man nicht nur einen Begriff des Menschen denken (der Mensch ist ein *vernünftiges Lebewesen*), sondern die Wirklichkeit eines so verstandenen Menschen (dieser Mensch *existiert* als ein vernünftiges Lebewesen), muss ein Drittes beachtet werden, das keine Näherbestimmung oder Ergänzung der Sinnlichkeit oder Vernunft des Menschen ist, sondern auf das diese bezogen und durch das sie so verbunden werden, dass Menschen, die tatsächlich existieren, dadurch charakterisiert oder beschrieben werden. Es geht nicht um eine Näherbestimmung dessen, *was* Menschen sind, sondern

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass sie sind, um eine Qualifizierung ihrer Existenz oder Wirklichkeit und nicht ihrer Natur oder ihres Wesens.

Formal ist dieses Dritte also kein weiterer semantischer Deskriptor (beschreibendes Prädikat), sondern ein indexikalischer Lokalisator (lokalisierender Operator). Es fungiert nicht auf derselben begrifflich-semantischen Ebene wie die Bestimmungen der Sinnlichkeit und Vernunft in der Definition des Menschen als *animal rationale*, ist also kein weiteres „reales Prädikat" der Form „*a* ist F" (der Gegenstand a hat die Eigenschaft F), wie Kant sagte[23], das den Begriff des Menschen definiert und das auch dann zutreffen könnte, wenn es gar keinen wirklichen Menschen gäbe. Das gesuchte Dritte muss den Menschen vielmehr konkret im Hier und Jetzt der Wirklichkeit setzen oder lokalisieren, also ein „logisches Prädikat"[24] oder indexikalischer Operator wie „existiert" in „a existiert" sein, das den Gegenstand a nicht näher bestimmt, sondern in der Wirklichkeit setzt, also sagt, sein Begriff sei konkret instanziiert und es gebe a samt all seinen Bestimmungen in der Wirklichkeit, zu der auch der gehört, der dieses Urteil fällt. Zur Debatte steht die Existenz („Es gibt Menschen"), nicht die Bestimmung des Wesens oder der Natur des Menschen („Menschen sind sinnliche Vernunftwesen bzw. vernünftige Sinnenwesen").

Es geht beim Dritten also nicht um eine genauere Bestimmung des Begriffs des Menschen, sondern um den Fokuswechsel vom Begriff zur Wirklichkeit des Menschen, in der Sinnlichkeit und Vernunft in konkreter Weise vermittelt sind. Kant hatte dieses lokalisierende Dritte *Einbildungskraft* genannt, Schiller hatte es als *Schönheit* präzisiert, Hegel hat es zunächst als *Liebe*, dann als *Geist* bestimmt, und Kierkegaard hat diesen Geist als endliches *Selbst* konkretisiert, das den Menschen im Dasein lokalisiert und ihn in der Unterscheidung von der unendlichen Wirklichkeit, der er sein Dasein verdankt, zur Selbstwerdung befähigt, die sein Menschsein auszeichnet. Unter „Geist" wird hier also kein „Etwas" verstanden, kein Gegenstand (im logischen Sinne) und keine Bestimmung eines Gegenstands, sondern ein „Wie" bzw. ein Modus des Existierens. Er bezeichnet das dynamische Wirklichkeitskorrelat der Existenz, dem diese ihr Dasein und ihren Modus verdankt, und markiert damit die Weise, in der Menschen existieren, wenn sie ein Selbst werden – also nicht nur ein *idem*, das in der Perspektive der dritten Person zu unterschiedlichen Zeiten als derselbe identifiziert werden kann, sondern ein *ipse,* das in der Perspektive der ersten und zweiten

23 Kant (1787), AA III, 401.
24 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Person als *ich* und als *du* konkret mit anderen interagiert. Menschen, die ein Selbst (*ipse*) werden, existieren *als* Geist oder *im* Geist oder *geistig*, nicht weil sie nicht sinnlicher Leib und endliche Vernunft wären, sondern weil sie das nur sind als Näherbestimmungen des Selbst, das sie nicht sind, sondern werden.

In allen genannten Fällen präzisiert das Dritte nicht den Begriff des Menschen, sondern seine existenzielle Wirklichkeit. Als individuelles Selbst ist der Mensch durch sein *Dasein*, sein *Menschsein* und seine *Selbstwerdung* in der Wirklichkeit verankert: In seinem Dasein ist er auf die unendliche schöpferische Wirklichkeit bezogen, der sich seine endliche geschaffene Wirklichkeit verdankt; das Bezogensein seines Daseins auf Gott ist der Ermöglichungsgrund seines Menschseins in der Verbindung von Sinnlichkeit und Vernunft in der Welt der Dinge und Mit-Lebewesen; und sein Verhalten zu diesem Bezogensein ist der Kern und das Kriterium seiner Selbstwerdung. Menschen *sind* keine Synthese von Sinnlichkeit und Rationalität, Endlichkeit und Unendlichkeit, Leib und Seele, sie müssen eine solche vielmehr immer erst *werden,* und sie werden es als konkreter Geist, der sie zum endlichen Selbst (*ipse*) in der Unterscheidung vom unendlichen Gott macht.

Das anthropologisch Entscheidende zum Verstehen des Menschseins ist daher nicht die Sinnlichkeit des Menschen, aber auch nicht seine Rationalität, sondern sein Geist und damit seine nicht körperliche, sondern geistige Existenzbeziehung zu Gott und dessen Beziehung zum Menschen. Diese lokalisiert jeden Menschen als Geschöpf unter Geschöpfen in einer Welt, die ihre Möglichkeit der schöpferischen „Wirklichkeit des Möglichen" verdankt, wie Kierkegaard Gott nennt. Denn Gott ist kein Gedankengebilde, sondern der, ohne den es nichts Mögliches und damit auch nichts Wirkliches, nichts Zeitliches und nichts Endliches gäbe.

Der Schlüssel zum Verstehen des Menschen ist deshalb weder ein radikaler Donjuanismus, der ganz auf der Sexualisierung des Lebens und der iterativ ausgelebten Sinnlichkeit des Körpers basiert, noch ein radikaler Transhumanismus, der alles auf eine wissenschaftliche Rationalität setzt, die sich selbst abzuschaffen nicht nur in der Lage, sondern auch willens ist und das durch genetische Experimente auch tut. Man muss vielmehr über beides hinausgehen zu einem religionsphilosophischen Existenzialismus, der sich anthropologisch auf etwas Drittes bezieht, das sich weder vom Körper noch von der Vernunft noch von einer bloßen Kombination beider her fassen lässt, sondern ganz vom Geist her gedacht wird, der sich selbst von dem unterscheidet, dem er sich verdankt, und das Selbst

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstituiert, das sich ihm verdankt. Vom Geist aus kommt das Menschsein nicht nur als exzessive sinnliche oder rationale Aktivität (in der Perspektive der ersten Person), sondern auch als radikale Passivität (in der Perspektive der zweiten Person) in den Blick und damit als konkrete – also nicht nur mögliche, aber auch nicht notwendige, sondern kontingent wirkliche – Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft (in der Perspektive der dritten Person). Der Mensch ist nicht nur Sinnlichkeit (Körper, Endlichkeit, Leib) und Rationalität (Vernunft, Unendlichkeit, Seele), sondern vor allem Geist, der beides in der konkreten Einheit des Menschen als Leib (*mein* Körper) und als Seele (*meine* Vernunft) vermittelt, indem er es hier und jetzt in der Wirklichkeit der Welt lokalisiert und als kontingente Existenz von seiner Beziehung zur Wirklichkeit des Möglichen her versteht.

Für Kierkegaard ist der konkrete einzelne Mensch daher „eine Synthesis des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthesis ist nicht denkbar, wenn die zwei nicht in einem Dritten vereinigt werden. Dies Dritte ist der Geist“[25]. Insofern gilt: „Der Mensch ist Geist“, nicht weil er nur Geist wäre, sondern weil er nur durch den Geist ein Mensch ist und ein Selbst werden kann.

> Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.[26]

Nicht die Relate als solche (Sinnlichkeit und Rationalität) und auch nicht die Relation zwischen ihnen ist also das Entscheidende, sondern *dass diese Relation besteht*, also eine kontingente Wirklichkeit ist. Das aber lässt sich weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Rationalität allein heraus entwickeln. Jeder derartige Versuch wäre nur ein Fortbestimmungs- und Entfaltungsschritt im Möglichkeitsraum der Sinnlichkeit oder im Möglichkeitsraum der Vernunft und würde nicht die Wirklichkeit dieser beiden dynamischen Entwicklungs- und Bestimmungsräume des Menschen verständlich machen. Dass wir *da* sind, ist nicht das Resultat unserer eigenen Aktivität, auch wenn wir nicht da sein können, ohne sinnlich und denkend aktiv zu sein. Es ist die Tiefenpassivität unseres Daseins, die dazu nötigt, beim Versuch, uns selbst zu verstehen, nicht nur von Sinnlichkeit und

25 Kierkegaard (1952[a]), 41 (*SKS* 4, 315).
26 Kierkegaard (1954), 8 (*SKS* 11, 127).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunft, sondern von *Geist* zu reden. Erst wo wir beginnen, uns zu dieser Gabe unseres Daseins so zu verhalten, dass wir sie als Aufgabe unserer Selbstwerdung begreifen, werden wir im aktiven Umgang mit unserer Passivität das Selbst werden, das wir als Menschen sein können und sollen.

Um dieses Werden zu ermöglichen, bedarf es eines Dritten, dem wir unser Dasein, unser Menschsein und die Aufgabe und Möglichkeit unseres Selbstwerdens verdanken. Wir könnten nichts, ohne die Gabe des Daseins, die wir nicht uns selbst zuschreiben können, und wir können nicht da sein ohne die Aufgabe, ein Selbst zu werden. Zu dieser Aufgabe müssen wir uns verhalten, ob wir wollen oder nicht. Weder unser Dasein (*dass* wir da sind) noch unser Menschsein (dass wir *als Menschen* da sind) noch die Aufgabe des Selbstwerdens (dass wir als Menschen, die real existieren, *Selbste* sein können und werden sollen) ist Gegenstand unserer freien Wahl und Entscheidung. Wir sind da, aber nicht durch uns; wir sind Menschen, aber wir haben das nicht selbst gewählt; wir sollen ein Selbst werden und können uns dieser Aufgabe nicht entziehen, ob wir sie erfüllen oder nicht. Es gibt hier keine dritte Option, weil auch die Ausblendung, Ablehnung oder Bestreitung dieser Aufgabe eine Weise ist, sich ihr zu stellen.

Die Fremdsetzung unseres Daseins stellt jeden Menschen daher vor die Aufgabe der Selbstwerdung, aber sie löst sie nicht. Sie macht die Synthese zwischen den Gliedern der Relation möglich – also nicht einfach *wirklich* in dem Sinne, dass die Synthese dadurch bewerkstelligt würde, sondern *möglich* im Sinne einer damit gesetzten Aufgabe, diese Synthese zu verwirklichen, denn wenn wir das sollen, dann muss es auch möglich sein, auch wenn wir es selbst von uns aus nicht können.[27] Es ist die dem Menschen gestellte Aufgabe, nicht nur da zu sein, sondern ein Selbst zu werden, also sich so zu seinem Dasein zu verhalten, dass er eine Einheit aus Sinnlichkeit und Rationalität wird. Unser Dasein ist eine Gabe, aber unser Leben hat eine Aufgabe. Beides verdankt sich weder seiner Sinnlichkeit noch seiner Vernunft, sondern der wirksamen Wirklichkeit des Dritten, das Kierkegaard (wie Hegel) *Geist* nennt. Anti-Climacus formuliert es so:

> Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichem und dem Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz

27 Dass es möglich ist, etwas zu sein oder zu tun, heißt nicht, dass man selbst die Fähigkeit hat, es zu sein oder zu tun. Es ist möglich, zu existieren (wie unsere Wirklichkeit belegt), aber wir haben keine Fähigkeit, zu existieren, die uns erlauben würde, von einem Zustand möglicher Existenz in den der wirklichen Existenz zu wechseln. Dass wir existieren, ist nicht das Resultat unseres Tuns.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> eine Synthesis. Eine Synthesis ist ein Verhältnis zwischen Zweien. Auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. / In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis; so ist z. B. unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. / Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein. / Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. / Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.[28]

Indem wir ein Selbst werden durch die Art und Weise, wie wir uns als Menschen zu unserem Dasein und als Existierende zu unserem Menschsein verhalten, verhalten wir uns zugleich zu dem, dem sich unser Dasein und Menschsein verdankt. Wir werden das Selbst, das wir sein können und sollen, indem wir werden, was wir sind: Geschöpfe Gottes, die wissen können, dass sie sich nicht sich selbst, sondern Gott verdanken, und so leben sollten, dass es auch anderen möglich wird, so zu leben.

9.

Selbsterfahrung im Sinne Kierkegaards ist daher nie nur eine Erfahrung von etwas, was der Fall ist (keine gegenständliche Erfahrung meiner selbst), auch kein präreflexives Bewusstsein von etwas, das all meinem Erkennen, Erleiden und Handeln vorausgeht und es begleitet (kein unmittelbares Selbstbewusstsein), sondern die Erkenntnis, dass ich etwas sein soll und sein kann, was ich sein könnte und sollte. Es geht nicht um die Erfahrung eines Seins, sondern eines Werdens, einer Möglichkeit, die sein kann und soll, aber nicht einer Wirklichkeit, die ist und nur erkannt werden müsste. Wir müssen werden, wer wir sind, und nur so können wir uns auch erfahren: als Werdende, die weder die Gabe ihres Daseins (ihre Existenz) noch

28 Ebd., 8–9 (*SKS* 11, 127–128).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Aufgabe ihres Lebens (ihr Selbstwerden) sich selbst verdanken, sondern dem, der sie geschaffen hat und ihnen diese Möglichkeiten zuspielt.

Nicht wer meint, ohne Gott ein menschliches Leben führen zu können, sondern wer erkennt, dass er ohne Gott nicht da wäre, kein Mensch wäre und kein Selbst werden könnte, ist deshalb vollkommener Mensch. Gottes zu bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit, wie Kierkegaard sagt, nicht seine Vernunftfähigkeit oder seine Sinnlichkeit und Sexualpotenz.[29] Das schließt immer ein, seine Endlichkeit, Kontingenz und Bedürftigkeit, seine Angewiesenheit auf andere, seine eigene Leidensfähigkeit und die Empathie für das Leiden anderer nicht als Unvollkommenheit zu verstehen, sondern als Ausdruck der eigenen Verankerung in der Wirklichkeit Gottes, die sich im Wirken des Geistes manifestiert. Wir werden nicht vollkommen, wenn wir unsere endliche Subjektivität überwinden, sondern wenn wir sie als Korrelat der Verankerung in Gottes unendlicher Wirklichkeit verstehen. Wir könnten auch nicht sein. Aber wir sind. Und weil wir nicht durch uns selbst oder durch andere sind, wie wir sind, sondern durch den Geist, der sich Gott verdankt, haben wir die Aufgabe, *coram deo* die zu werden, die wir sein können und sollen (als *ipse*) und auch *coram mundo* so zu leben, wie wir *coram deo* als *ipse* existieren.

Selbstwerdung ist damit eine bestimmte Weise des Daseins, die jedem offensteht, aber nicht vielen gelingt. Zum Selbst wird man durch die Akzeptanz seiner Endlichkeit, nicht durch den Versuch, sie zu überwinden, und durch die Zustimmung zur eigenen Geschöpflichkeit, nicht durch deren Bestreitung. Wir sind, aber wir haben uns nicht selbst gemacht, deshalb sind wir nur das, was wir durch den Geist geworden sind und werden können. Ohne den Geist wären wir nicht da, ohne den Geist hätten wir nicht die Möglichkeiten, die wir als Menschen zum Leben brauchen, und ohne den Geist könnten wir nicht erkennen, dass er unsere Existenz (Dasein) und unser Menschsein (Wassein) ermöglicht. Dem Geist verdanken wir die Tatsache, dass es uns gibt, dass wir als Menschen existieren, und dass wir das erkennen und kommunizieren können.

Alles, was wir in unserer Lebenswelt und ihren wissenschaftlichen und kulturellen Folgewelten über uns in Erfahrung bringen, setzt das voraus. Stets wird davon ausgegangen, dass wir da sind, also *existieren*, dass wir *als Menschen* zusammen mit anderen da sind, die – wie wir – auch nicht immer existieren, und dass wir nur deshalb erfahren, erkennen und kommunizieren können, dass und was wir sind. *Dass* wir da sind und *als was*

29 Vgl. Kierkegaard (1952[b]), 5–34 (*SKS* 5, 81–105).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir da sind, verdanken wir nicht uns, sondern Gott, ohne den es nicht möglich wäre, dass wir existieren (er ist unser Schöpfer) und als Menschen existieren können (wir sind diejenigen Geschöpfe, die sich an seiner Gegenwart ausrichten können). Gott ist das Korrelat der Tiefenpassivität unserer Existenz und der Möglichkeiten unseres Menschseins. Ohne ihn gäbe es nichts und niemanden außer ihn, nicht uns, nicht andere Menschen, keine anderen Geschöpfe. *Wie* wir zu Menschen geworden sind, verdanken wir dagegen der biologischen Evolution, die uns zu dem gemacht hat, was wir heute sein können („erste Natur"), und unseren eigenen kulturellen Schöpfungen, die uns zu dem gemacht haben, was wir heute sind („zweite Natur"). Aber die Art und Weise, wie wir als Menschen in unserer jeweiligen Kultur existieren (Sosein), verdanken wir nicht nur den natürlichen und kulturellen Umwelten unserer ersten und zweiten Natur, in die wir eingebettet sind, sondern immer auch uns selbst in Abgrenzung zu ihnen und in Beziehung zu ihnen: Als natürliche und kulturelle Wesen können wir innerhalb bestimmter Parameter so oder so leben, und wir sind mitverantwortlich dafür, wie wir als Menschen unser Zusammenleben mit anderen Menschen und Lebewesen gestalten. Nicht alles ist jederzeit jedem möglich. Wir können die Grenzen unserer Möglichkeiten nur ausloten, indem wir versuchen, sie zu überschreiten. Aber wir müssen aufpassen, dass wir dies nicht in einer Weise tun, die die Möglichkeiten, dies tun zu können, zerstört. Wir sind vergängliche Körper und endliche Vernunftwesen, und das wird sich auch bei allem technischen Fortschritt und allen technischen Errungenschaften nicht grundsätzlich ändern. Wir können unseren Körper technisch verbessern und unsere Vernunftfähigkeiten technologisch erweitern. Aber wir sind nur hier, weil wir existieren, und wir existieren nur, weil wir nicht nur Körper- und Vernunftwesen sind, sondern Geschöpfe, die sich dem Schöpfer verdanken.

Wer ein vernünftiges, eigenständiges und urteilsfähiges Selbst werden will, kann das nicht ignorieren und ausblenden. Im Gegenteil, man wird nur das Selbst, das man werden kann und soll, wenn man nicht nur seine *idem*–Identität durch Abgrenzung von anderen am Leitfaden der Unterscheidung *ich/andere* konstituiert, sondern auch und vor allem seine *ipse*–Identität am Leitfaden der Unterscheidung *Geschöpf/Schöpfer* durch die Ausrichtung seines Lebens an der Beziehung zum Schöpfer, der man, wie jeder andere auch, sein Dasein, sein Menschsein und seine Aufgabe der Selbstwerdung verdankt.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Religionsphilosophie, die das zu durchdenken sucht, wird eine Art von Existenzphilosophie sein müssen und sich nicht auf die Analyse religiöser Traditionen am Leitfaden alethischer, ethischer oder ästhetischer Kriterien beschränken können. Nicht die Auseinandersetzung mit Religion und Religionen steht in ihrem Zentrum, sondern die Bemühung, durch die Auseinandersetzung mit Religion und Religionen den Charakter und die Bedingungen menschlicher Existenz und menschlichen Selbstwerdens zu erhellen.[30] Sie ist keine Religionswissenschaft, erweitert durch die Wahrheits- und Gerechtigkeitsfrage, sondern eine Existenzphilosophie, vertieft durch die Gottesthematik. Das jedenfalls könnte sie sein. Und wenn sie es könnte, dann sollte sie es auch.

Literatur

Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie I, 8. Auflage, Frankfurt am Main, 1973.

Dalferth, Ingolf U.: Von der Religion zur Existenz. Zur normativen Aufgabe einer kritischen Religionsphilosophie, in: ThLZ 149 (2024), S. 583–614.

Hölderlin, Friedrich: Hyperion, in: ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Günter Miet, Bd. I, 5. Auflage, München/Wien 1989, S. 481–767.

Houellebecq, Michel: Les particules élémentaires, Paris 1998.

Houellebecq, Michel: Elementarteilchen. Übersetzt von Uli Wittmann, 2. Auflage, München 2001.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, in: Gesammelte Schriften (AA), herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 bzw. 1911ff.), Bd. III (1973).

Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952[a].

Kierkegaard, Søren: Gottes Bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit, in: ders.: Erbauliche Reden 1844/45. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1952[b].

Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Herausgegeben von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2001.

30 Vgl. Dalferth (2024).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit – Sprache – Transzendenz

Wie man auf den Gedanken kommen kann, (an) den Gottesgedanken zu denken

Hans-Joachim Höhn

Abstract: Gibt es für die Religionsphilosophie noch einen plausiblen Grund, den Gottesgedanken nicht nur wegen seiner ideengeschichtlichen Bedeutung zu bedenken, sondern auch bei der Reflexion gegenwartsrelevanter Fragen einzusetzen? Thomas M. Schmidt hat angeregt, das Vernunftsubjekt mit seinem Vermögen der reflexiven Bezugnahme auf eigene Bewusstseinsvollzüge in den Fokus zu rücken und dabei nach Aspekten der Unabdingbarkeit und Unverfügbarkeit zu fragen. Die Grundintuition dieses Vorschlags lässt sich plausibel machen mit dem Blick auf die Grammatik der Sprache, die Denk- und Sprechakte sinnhaft strukturiert und ein eigenes Moment von Unbedingtheit aufweist. Wer dabei dem Konnex von Zeit und Sinn nachgeht, entdeckt nicht nur die Vergänglichkeit des Wirklichen im Tempus von Präteritum und Plusquamperfekt, sondern auch ein Indiz dessen, was die Zeit transzendiert: die Unvergänglichkeit seines Wahr- und Gewesenseins im Futur II.

Keywords: Gottesbegriff, Grammatik, Futur Ii

In der zeitgenössischen Religionsphilosophie scheint die Gottesfrage nur noch für wenige Autorinnen und Autoren ein Thema von monographischer Bedeutung zu sein. Die Sparte einer philosophischen Gotteslehre wird nur noch gelegentlich mit Neuerscheinungen bestückt.[1] Überblickt man die Buchproduktion der letzten Jahre, „so drängt sich der Eindruck auf, dass der philosophische Diskurs über Religion in der Regel unter bewusster Ausklammerung philosophischer Gottesbegriffe geführt wird".[2]

1 Zu diesen Ausnahmen zählen etwa Göcke (2025); Schaeffler (2022); Carls (2020); Sans (2018); Tetens (2015); Gerhardt (2014); Tegtmeyer (2014); Sass (2013); Wucherer-Huldenfeld (2011ff.); Wendel (2011); Rentsch (2005); Schmidt (2003); Müller (2001).

2 Schmidt (2008), 9. Gleichsam unter „falscher Flagge" operiert der Band von Detel (2023). Hier tritt die Arbeit an einem „allgemeinen" Religionsbegriff in den Hintergrund. Vornehmlich diskutiert Detel unterschiedliche Gottesbegriffe und Gottesbeweise im Theismus sowie ihre Kritik seitens des Atheismus und Agnostizismus. Zudem irritiert der Autor durch groteske Behauptungen zum Verhältnis des Katholizismus zum Anliegen und Anspruch „rationaler Theologie" (ebd., 20–21) und zur weitgehenden „Unterdrückung der rationalen Theologie in den offiziellen Dokumenten der abrahamitischen Religionen" (ebd., 27). Die von Detel zitierte Enzyklika „Fides et Ratio" (1998) von Papst Johannes Paul II. hätte ihn bei tatsächlicher Lektüre zu einem anderen Urteil geführt.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Gottesgedanke ist für die Arbeit am Religionsbegriff offensichtlich eher hinderlich. Denn er zieht den Radius zu eng, wenn es darum geht, den Gegenstandsbereich der Religionsforschung durch maximale Reichweite und optimale Trennschärfe zu bestimmen.[3] Wer nach dem gesellschaftlichen Ort oder der sozio-kulturellen Funktion von Religion fragt, kommt ohne ihn aus.[4] Für Letztbegründungsversuche im Bereich der Ethik und Erkenntnistheorie hat er sich als ungeeignet erwiesen. Einer „nachmetaphysischen" Religionsphilosophie bietet ein metaphysischer Theismus nur noch im Modus der Abgrenzung eine Diskursofferte.[5] Und wo sich posttheistische Spiritualitäten ausbreiten, begegnet man auch empirisch einer Gott losgewordenen Religiosität. Noch größer ist das Phänomen religiöser Indifferenz, das die Herausforderung verschärft, Gott mit einer Welt zusammenzudenken, die ohne ihn gedacht werden will.[6]

Die Zeiten sind offenkundig vorbei, in denen die Rede von Gott etwas meinte, das zu denken notwendig war: Im Rahmen einer Weltentstehungstheorie trat er auf als weltjenseitiger Grund alles Seienden. Als solcher konnte er auch in Fragen der Normenbegründung als letzte Instanz angerufen oder für die Legitimation von Herrschaft, Recht und Gesetz in Anspruch genommen werden. Für all diese Notwendigkeiten gilt der Rekurs auf Gott längst als obsolet. Für ihre Bewältigung stellt die autonome Vernunft andere Referenzgrößen zur Verfügung. Sollte man sich angesichts dieser vielfältigen Entbehrlichkeitsindizien dem Vorschlag Richard Rortys anschließen und die Frage nach Gott durch die Frage nach der kulturellen Erwünschtheit bzw. Verzichtbarkeit des Redens über Gott ersetzen?[7] Falls nicht, welche Verwendungsmöglichkeiten gibt es noch für das Wort „Gott"?

3 Vgl. Höhn (2015), 170–173. Ohne einen klaren Religionsbegriff ist es unmöglich, dass die Religionsphilosophie gleichermaßen ihren rekonstruktiven und kritischen Aufgaben nachkommen kann, und a) religiöse Phänomene von anderen Formen und Formaten sinnhaften Handelns zu unterscheiden und jenen Phänomenbereich an Ästhetiken und Praktiken mitsamt seiner Selbstthematisierung trennscharf zu umreißen, der das Gegenstandsfeld der empirischen Religionsforschung ausmachen soll; b) religiöse Transformationsprozesse in einer diachronen Perspektive zu betrachten und dabei Momente der Säkularisierung und Säkularisierungsresistenz zu identifizieren; c) als „religiös" angesehene Phänomene einer kritischen Beurteilung hinsichtlich ihres kulturell regressiven oder modernitätskompatiblen Charakters zu unterziehen.

4 Vgl. Schmidt/Müller (2013).

5 Vgl. Schmidt (2009).

6 Vgl. Loffeld (2024); Höhn (2008).

7 „Anstatt zu fragen, ob Gott existiert, haben die Menschen in den letzten Jahrhunderten zu fragen begonnen, ob es eine gute Idee ist, weiter über ihn zu reden, und welchen menschlichen Zwecken dieses Reden dienen könne. Kurz, sie haben zu fragen

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie kann man auf den Gedanken kommen, an Gott zu denken? Gibt es für die philosophische Vernunft noch einen plausiblen Grund, den Gottesbegriff nicht nur wegen seiner ideen- und theoriegeschichtlichen Bedeutung in ihren Wörterbüchern vorkommen zu lassen, sondern auch bei der Reflexion gegenwartsrelevanter philosophischer Fragen einzusetzen?

Eine solche Möglichkeit besteht nach Thomas M. Schmidt durchaus, wenn dabei das Anspruchsniveau eines modernitätskompatiblen religiösen Bewusstseins beachtet wird. Dabei geht es um Vollzüge, in denen ein Mensch Freiheitsräume des Wählens, Entscheidens und Handelns sondiert und „die je konkreten Wahlmöglichkeiten auf einen letzten umfassenden Möglichkeitshorizont bezieht“[8]. Wenn dieses Bewusstsein buchstäblich „aufs Ganze“ geht, kommt es zum „Ausgriff auf die Gesamtheit aller Möglichkeiten und die logische Totalität ihrer Bedingungen“.[9] Das spezifisch religiöse Moment dieses Ausgriffs assoziiert Schmidt mit dem Unbedingtheitscharakter dieser Totalität. Ein solcher Begriff von Unbedingtheit, der sich aus einer Strukturanalyse von Bewusstseinsvollzügen gewinnen lässt, kann nach Schmidt auch als formaler Gottesbegriff gedeutet werden. Philosophisch vertretbar ist diese Deutung jedoch nur dann, wenn bei der Analyse von Vollzug und Gehalt dieses Ausgriffs der Standpunkt der Vernunft eingenommen und nur mit den Mitteln der Vernunft operiert wird.

Mit dem Verweis auf ein mögliches „Anderes“ der Vernunft sollte beim philosophischen Nachdenken über Gott äußerst zurückhaltend umgegangen werden. Nicht dort, wo sich Schwächen der Vernunft zeigen, ist anzusetzen. Vielmehr gilt es, die Stärken der Vernunft zu nutzen, um sie auf den Gedanken zu bringen, (an) „Gott“ zu denken. Dabei liegt es nahe, das Vernunftsubjekt mit seinem Vermögen der reflexiven Bezugnahme auf eigene Bewusstseinsvollzüge in den Fokus zu rücken. Als ein sinnvolles Thema der Philosophie könnte ein Gottesgedanke dann „im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden“.[10] Tragfähigkeit und Ertrag dieses Ansatzes hat Thomas M. Schmidt exemplarisch sondiert und konkretisiert über eine Rekonstruktion von (religiösen) Erfahrungen und deren Deutungen, in denen ein Unbedingtheitsmoment thematisiert wird.[11]

---

begonnen, welchen Nutzen der Gottesbegriff für die Menschen haben könne“ (Rorty (2008), 37).

8 Schmidt (2008), 12. Vgl. hierzu auch Schmidt (2011; 2010[b]; 2010[a]).

9 Schmidt (2008), 12.

10 Ebd., 13.

11 Vgl. Schmidt (2010[b]). Siehe hierzu auch Höhn (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Folgenden soll die Grundintuition dieses Konzeptes auf einer anderen Fährte erprobt und die Strukturanalyse eines religiösen Bewusstseins mit einer Strukturanalyse des bewussten Sprachvollzuges verknüpft werden. Im Zentrum steht dabei die Grammatik der Sprache, die Denken, Sprechen und Handeln sinnhaft strukturiert und – wie zu zeigen ist – ein eigenes Moment von Unbedingtheit aufweist, dem eine „nachmetaphysische" Religionsphilosophie nachgehen könnte. Dieser Nachgang bewegt sich allerdings nicht in der Richtung, die Jürgen Habermas mit der Formel „Versprachlichung des Sakralen" in den Blick nimmt.[12] Es geht nicht um semantische Potenziale, die von religiösen Traditionen in einem fortwährenden Säkularisierungsprozess noch übrig geblieben sind und einen Sinn für Unbedingtheit wahren. Vielmehr geht es um die spezifische Säkularisierungsresistenz eines Ausgriffs auf Unbedingtheit, welche die Grammatik offenbart, wenn es um die Versprachlichung dessen geht, was wirklich wahr und wahrhaft wirklich ist. Anders formuliert: Wenn man grammatisch dem Konnex von Zeit und Sinn nachgeht, entdeckt man nicht nur die Vergänglichkeit des Bedeutsamen im Tempus von Präteritum und Plusquamperfekt, sondern auch seine Unvergänglichkeit im Futur II.

Zeit und Sprache: Gegen das Vergehen angehen

Mit der Erfindung der Schrift hat der Mensch ein Medium hervorgebracht, das eine zeit- und raumübergreifende Interaktion ermöglicht. Sie eröffnet Abwesenden die Chance der Kommunikation. Was Menschen hinterlassen, die längst gestorben sind, kann irgendwann von Menschen gelesen werden, die noch nicht geboren sind. Ebenso vermag die Schrift Abwesendes gegenwärtig zu setzen. Das Geschriebene ist nicht identisch mit dem Beschriebenen, aber verschafft ihm Präsenz. Mit der Schriftsprache scheint dem Menschen zudem etwas zu gelingen, was ihm ansonsten als Ding der Unmöglichkeit erscheint: Er unterläuft seine eigene Vergänglichkeit. Wer schreibt, der bleibt – sofern er nicht in den Sand schreibt, sondern etwas Bleibendes in etwas Bleibendem hinterlässt. Aber von welcher Art ist diese Bleibe, die sich der Mensch in der Sprache sucht? Wie weit kommt man mit ihr, wenn man schreibend gegen die Vergänglichkeit angeht?

Vergänglichkeit ist vielfach ein Synonym für Vergeblichkeit. Es wird in ferner Zukunft keinen Unterschied machen, ob und was etwas gewesen ist

12 Vgl. Schmidt (2014).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder nicht. Der Mensch bildet dabei keine Ausnahme. In ferner Zukunft wird nichts mehr an ihn erinnern und es wird unerheblich sein, ob es ihn gab oder nicht. Wir mögen jetzt von uns selbst großes Aufheben machen und auf dem Unterschied bestehen, dass es uns jetzt gibt und nicht vielmehr nicht. Aber es würde nur dann einen Unterschied machen, ob es einen Menschen jemals gegeben hat, wenn dieser Unterschied für alle Zeit gewahrt und bewusst bliebe.

Die Hoffnung, dass diesem Vergessen etwas widerstreiten kann, nährt ausgerechnet die Grammatik. Sie kennt nicht nur die Zeit- und Sprachform von Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft des Vergangenen. Robert Spaemann hat darauf aufmerksam gemacht, dass wir dank des Futur II eine spezifische Form der Verewigung des Erfassens von Wirklichkeit und Wahrheit vornehmen können: Es wird niemals gewesen sein, dass es uns nicht gab – wenn es wirklich wahr ist, dass wir jetzt sind. Die Aussage, etwas werde in Zukunft nicht gewesen sein, ist identisch mit dem Satz, dass es jetzt nicht (wirklich) ist.[13] Auch in ferner Zukunft wird der FC Bayern München nicht Deutscher Fußballmeister im Jahr 2024 gewesen sein.

Während das Plusquamperfekt die Abgeschlossenheit, Unabänderbarkeit und Unwiderruflichkeit eines vergangenen Geschehens festhält, eröffnet ihm Futur II eine Zukunft. Denn Futur II steht für die Ermöglichung einer sprachlich-grammatischen Verewigung des wirklich Wahren und wahrhaft Wirklichen. Die Möglichkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass alle „Ist-Aussagen" der Alltagssprache temporal formatiert sind – und zwar als Präsenz- und Präsensaussagen. Ein wahrer Satz, der beginnt mit „Es wird einmal gewesen sein, dass x → y", bleibt immer wahr, sofern es einmal einen Augenblick gegeben hat, in dem die Aussage „Jetzt ist x → y" wahr gewesen ist. Sätze im Futur II sind wahr, wenn von einem entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er wirklich wahr ist. Ein gegenwärtiges Ereignis, von dem wir dagegen sagen müssten, es werde einmal nicht gewesen sein, würde schon jetzt als gegenwärtiges „entwirklicht". Diese Implikation gilt auch in umgekehrter Richtung. Nur was später gewesen sein wird, ist jetzt. Die Aussage, etwas werde künftig nicht gewesen sein, behauptet, dass es auch jetzt nicht in Wahrheit ist. Sie streicht quasi die Gegenwart auf dem Weg der Grammatik zugleich ontologisch durch. Insofern verweist die Grammatik des Futur II auf eine Bedingung des wirk-

13 Das Folgende ist inspiriert von Spaemann (2007[b]). Zur Diskussion um diesen Ansatz siehe Buchheim (2008); Kreis (2011); Schnädelbach (2009), 71–75.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich Wahren. Das Futur II gehört somit zur Konstitution des Präsens. Wer das Futur II beseitigt, beseitigt auch das Präsens. Die „futurische" Negation des Präsens läuft daher auf eine „Annullierung" der Gegenwart hinaus. Wir müssten sagen, dass das, was jetzt ist, einmal nicht gewesen sein wird, anstatt zu sagen: Es wird einmal gewesen sein! Jeder wahre Satz muss also, um überhaupt wahr zu sein, auf ewig wahr sein. Das ewige Gewesensein des Vergangenen und das ewige Wahrsein eines jeden wahren Satzes können aber über alle Zeiten hinweg nur präsent gehalten werden von einem Bewusstsein, in dem die Unvergänglichkeit dieser Wirklichkeit und Wahrheit aufgehoben ist. Das Futur II verewigt Wirklichkeit und Wahrheit.

> Indem alles Präsentische zugleich ein solches ist, das gewesen sein wird – und zwar für immer und ewig –, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Als Künftiges wird es gegenwärtig, als Gegenwärtiges wird es zum Vergangenen, aber als Vergangenes wird es für alle Zukunft bleiben.[14]

Existenz und Bedeutung: Zukünftiges Gewesensein

Was der Vergänglichkeit enthoben sein soll, bedarf der „Aufhebung" (im hegelschen Sinn) ins Bewahrte. Dies gilt auch auf dem Feld der Moral. Wer etwas in Angriff nimmt, das ohne Wenn und Aber gutzuheißen ist, kann dabei scheitern. Aber dieser Misserfolg wird nichts daran ändern, etwas schlechthin Gutes unternommen zu haben. Wer einen Ertrinkenden zu retten versucht, aber bei diesem Versuch selbst ums Leben kommt, ist keinen sinnlosen Tod gestorben. Man wird ihn in Ehren halten und seiner Tat dankbar gedenken, denn es wird immer gut sein, dass er einen Rettungsversuch unternommen hat. Wenn in diesem Versuch etwas schlechthin und „in sich" Sinnvolles zu sehen ist, dann wird dieser Sinn nicht durch den Misserfolg zunichtegemacht. Das Scheitern ist nicht wiedergutzumachen, ebenso wenig darf der Rettungsversuch im Nachhinein schlechtgeredet werden. Zwar muss man es „tragisch" nennen, wenn ein Mensch das Leben eines anderen zu retten versucht und dabei beide zu Tode kommen. Aber dies tilgt nicht die Bedeutsamkeit und moralische Qualität des Rettungsversuches. Und der Misserfolg ebnet nicht den Unterschied zum Unterlassen einer Hilfeleistung ein, obwohl der empirische Ausgang des Versuches vom Ergebnis des Unterlassens nicht mehr zu unterscheiden ist. Was empirisch

14 Spaemann (1996), 130.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keinen Unterschied macht, weist dennoch hinsichtlich der Sinndimension des Handelns und der Beziehungsdimension der Beteiligten einen erheblichen Unterschied auf.

Um diese Differenz geht es auch, wenn nach der Sinndimension des Lebens im Ganzen gefragt wird. Es macht nur dann einen Unterschied, ob es einen Menschen jemals gegeben hat oder nicht, wenn dieser Unterschied (bzw. seine Bedeutung) für alle Zeit gewahrt und bewusst bleibt. Es mag sein, dass ein Mensch in der Generationenfolge bald vergessen ist und sich seiner niemand erinnert. Wenn es dennoch für immer wahr sein soll, dass er wirklich existierte, bedarf es eines Bewusstseins, das den Unterschied zwischen Dasein und Nichtsein und die Wahrheit seines Gewesenseins für alle Zeit wahrt. Ein solches Bewusstsein verdient „allwissend" genannt zu werden. Allwissenheit aber ist ein Gottesprädikat.

Eine ähnliche Konstellation besteht nach Hans Jonas hinsichtlich der Problematik von Wahrheit und Wirklichkeit im Blick auf das, was angesichts des Gewesenen als richtig und falsch aussagbar ist: Einerseits ist das, was einst war, vergangen, ins Nichts versunken und fortan ein Nichtseiendes. Über Nichtseiendes sind keine Tatbestände angebbar. Andererseits können und wollen wir beim Reden über Vergangenes nicht auf die Unterscheidung verzichten, dass von ihm Wahres oder Falsches ausgesagt werden kann, obwohl für eine Verifikation (im Sinne einer „adaequatio intellectus ad rem") dem Aussagesatz ad hoc kein real existierender Sachverhalt mehr gegenübergestellt werden kann.[15] Hier besteht auch nicht die Möglichkeit, dass von einem Tatbestand über einen entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er wirklich wahr ist. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, gleichsam retrospektiv über Vergangenes falsifizierende oder verifizierende Aussagen zu machen. Ein triviales Beispiel liefert die Diskussion über die Echtheit von Kunstwerken. Kann ein Bild einem bestimmten Maler oder nur seiner Werkstatt zugeordnet werden? Kann eventuell sogar ein verschollenes Gemälde durch neue Indizien als Fälschung entlarvt werden, obwohl es für lange Zeit als „echter Picasso" gehandelt wurde? Nicht bloß angesichts seines Marktwertes besteht ein Interesse an der Authentizität des Gemäldes, das vielleicht seit geraumer Zeit im Safe eines Milliardärs verschwunden ist. Die Frage „echt oder unecht?" ist auch um der Wahrheit willen zu klären. Und ebenso geht es um den Realitätsstatus der Wahrheit. Wenn der Tatbestand der Fälschung

15 Vgl. Jonas (1994), 173–189.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die eigentliche Wahrheit ist, dann war sie es auch in dem Zeitraum, in dem man eine gegenteilige Auffassung vertrat. Und wenn in einem anderen Fall ein verschollenes Gemälde allen bisherigen Zweifeln zum Trotz dennoch von Picasso stammen sollte, wird seine Autorschaft auch in der Zeit der Bestreitung wahr und wirklich gewesen sein. Offenkundig muss man für das fragliche Gemälde eine Sphäre des wirklich Wahren bzw. wahrhaft Wirklichen annehmen, die zum einen sein wirkliches Gewesensein und zum anderen die Persistenz seines Wahrseins umfasst. Wenn diese Persistenz nicht in einem Weiterexistieren der Dinge selbst besteht, muss sie in einem Bewusstsein fortbestehen, „dessen immerwährende Gegenwart die Anwendung des Wahrheitsbegriffs auf Vergangenes überhaupt legitimiert“[16]. Daraus ergibt sich für Jonas das Vernunftpostulat,

> daß die Bedingung der Möglichkeit einer Unterscheidung von wahr und unwahr für Vergangenes die postulierte Präsenz dieser Vergangenheit in einem absoluten Geist ist. Da die Unterscheidung selbst unabdingbar ist, ist das Postulat, das ihre Berechtigung, ja ihren Sinn möglich machen soll, keine leichtfertige „Schwärmerei der Vernunft“ und nicht leicht wieder loszuwerden.[17]

Sich einen theologischen Reim auf eine grammatische Besonderheit zu machen, ist gleichwohl ein riskantes Unterfangen.[18] Zwar kann man ihm keinen direkten Verstoß gegen Sprach- und Denkregeln vorwerfen. Allenfalls kann man gegen Spaemann einwenden, dass er die Verewigung eines wirklich wahren Sachverhaltes an die Bedingung knüpft, dass diese Verewigung im Modus der Erinnerung besteht. Ohne die Erinnerung eines wahren Satzes über einen wirklich wahren Sachverhalt kommt dem Verewigten keine Wirklichkeit zu. Ein wahrer Satz über eine Tatsache verlangt daher um seiner Wahrheit willen, dass diese Tatsache auch in alle Zukunft erinnert wird. Aber eingefleischten Religionskritikern und Atheisten wird dieses Postulat dennoch als ein Kurzschluss vorkommen, dessen man sich möglichst rasch entledigen sollte. Allerdings dürfte gegen diese Entledigung wiederum die Grammatik ein Veto einlegen. Bei Friedrich Nietzsche findet sich sowohl das Bemühen, Gott endlich loszuwerden, als auch das Eingeständnis eines

16 Ebd., 187.

17 Ebd., 189. Zum Ganzen siehe auch Seidel (2021).

18 Aus dem Postulat eines Bewusstseins, in dem alles, was geschieht, für immer „aufgehoben“ ist, bereits eine Vorlage für eschatologische Vollendungs- und Gerichtsgedanken zu machen, kann aus philosophischer Perspektive als Ausdruck theologischen Übermuts gedeutet werden. Vgl. auf dieser Linie Tück (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grammatischen Widerstandes: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“[19].

Der Versuch, Gott loszuwerden, scheitert, wenn es nicht gelingt, das Futur II loszuwerden. Denn das Futur II nötigt dazu, die Verewigung des wirklich Wahren zu unterstellen. Und mit dieser Verewigung stößt man in eine Sphäre vor, die alles Vergängliche transzendiert. Man mag dies zunächst nur für eine sprachimmanente Transzendenz halten. Aber gerade das Achten auf die Sprache und ihre Grammatik sensibilisiert für Sachverhalte, die etwas signalisieren, das ihrem Regelwerk ermöglichend vorausgeht und es regulativ übersteigt.[20] Wenn nun für den Gottesgedanken der Transzendenzgedanke mitkonstitutiv ist, wird man den Nexus von Sprache und Transzendenz nicht übersehen dürfen. Ohne die Sensibilität für sinnkonstitutive Unverfügbarkeit wird der Gottesgedanke nur schwerlich als belangvoll für die existenzielle Wahrheits- und Sinnthematik erweisbar sein.

Transzendenz und Grammatik: Sinnkonstitutive Unverfügbarkeit

In der Grammatik sind die Gelingensbedingungen sprachlicher Verständigung verkörpert. Denn jeder Versuch von Menschen, sich über Ereignisse und Sachverhalte sowie deren Bedeutung auszutauschen, ist auf wechselseitig bekannte und anerkannte Regeln angewiesen, welche die Bedeutung und Verknüpfung von Zeichen dauerhaft regulieren. Gäbe es keine Regeln zum sinnvollen Zusammenfügen von Worten und zum Aufbau von Sätzen, wäre es unmöglich, zeitlich frühere Ereignisse des Aufzeichnens von Ereignissen und des Deutens von Tatbeständen über die Zeit hinweg zu überliefern, zu vergegenwärtigen oder in neue Deutungskontexte zu übersetzen.

Der Mensch lebt in einer Welt, deren Elemente und Bereiche er mit Deutungen und Bedeutungen ausstattet und in der er selbst Bedeutsames hervorbringt. Und nicht zuletzt entdeckt, entwickelt und verwendet er dabei Regeln des Zeigens, Deutens und Vereinbarens, die zum einen seinem Sprechen ermöglichend vorausgehen und zum anderen aus diesem Sprechen

19 Nietzsche (1980), 78. Vgl. hierzu auch Spaemann (2007[a]), 37–53. Zu einem Vergleich von Jonas’ und Spaemanns Überlegungen vor diesem Hintergrund vgl. Nitsche (2022).

20 Die Sprache als Ort und Medium von Transzendenz zu rekonstruieren, ist auch Anliegen und Ziel von Rentsch (2011); Höhn (2025).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hervorgehen, um die Bezugnahme auf Deutbares und Bedeutsames konkret auszuformen. Diese Regeln stecken einen interpersonalen Zwischenraum ab, in dem die Sinngehalte der Kommunikation präsent werden. Zugleich ermöglichen sie eine Übereinkunft im Verstehen dieser Gehalte. Ihnen ist es zu verdanken, dass Feststellungen einer Übereinkunft im Erfassen, Vermitteln und Deuten von bedeutsamen Sachverhalten möglich sind.[21]

Viele dieser Regeln sind das Ergebnis von Konventionen. Allerdings sind dabei auch Momente von Unverfügbarkeit im Spiel, die sich als sinnkonstitutiv erweisen. Es gibt ein „Sinnapriori" des Sprechens, das sich etwa darin zeigt, dass es zu den Ermöglichungsbedingungen von Versprechen und Verträgen gehört, nicht durch Versprechen und Verträge zu gewährleisten, dass Versprechen und Verträge zu halten sind. Man kann sich ihrer Verlässlichkeit nicht dadurch versichern, dass die Beteiligten einander versprechen, dass sie das Versprechen halten werden, ein Versprechen zu halten. Ein Versprechen bindet, ohne dass es weiterer Versprechen bedarf, die sicherstellen sollen, dass ein Versprechen gehalten wird. Ebenso wenig kann man das Regelhafte einer Regel zum Gegenstand einer Regulierung machen. Was auch immer Menschen regeln wollen, was eine Regel logisch, formal und funktional zur Regel macht, muss als allen Regulierungsversuchen vorausgehend verstanden und anerkannt werden. Im Akt des Versprechens wie in der Anwendung von Regeln wirkt etwas Unverfügbares und Unableitbares, das ihnen ermöglichend vorausliegt. Auch an diesen Beispielen zeigt sich, dass eine Analyse von Logik und Struktur der Sprache zur Entdeckung unverfügbarer, dem Sprechen voraus- und zugrundeliegender Größen der Sinnkonstitution führt. Deren Unverfügbarkeit lässt sich als grammatisches Korrelat des Transzendenzgedankens deuten, wenn man unter „Transzendenz" den Ausgriff auf das sich in Bewusstseins- und Sprachvollzügen frei Gewährende und dem Zugriff sich zugleich Entziehende versteht.[22] Ineins damit wird auch die Unabdingbarkeit des Unverfügbaren für das Gelingen sinnvollen Denkens und Sprechens deutlich.

Zum selben Ergebnis führt die Reflexion auf die Temporalstruktur des Sprechens über wirklich Wahres und wahrhaft Wirkliches. Über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit, Unabdingbarkeit und Transzendenz nachzudenken, führt die Philosophie keineswegs auf Abwege. Würde sie es unterlassen, käme sie einer ureigenen Aufgabe bei der Beschäftigung mit dem

21 Vgl. hierzu den informativen Überblick von Daston (2023).

22 Zur Streuungsbreite des Transzendenzbegriffs siehe etwa Dalferth et al. (2015); Sirovátka (2012).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Phänomen Sprache nicht nach. Aber es wäre voreilig, diesen Zugang zur Grammatik bereits als einen Denkweg zu Gott zu deklarieren.[23] Allenfalls befindet man sich dabei auf einem proto-theologischen Terrain.[24] Auf diesem Feld ist zu klären, was bedacht und geklärt werden muss, damit der Gottesgedanke von und vor der Vernunft thematisiert werden kann. Dazu gehört auch die Frage nach einem möglichen existenziellen Bezugsproblem, das jemanden auf einen solchen Gedanken bringt. Vielleicht ist ein entsprechender Auslöser das Nachdenken eines Menschen über den Unterschied, ob es ihn gegeben haben wird oder nicht. An diesem Unterschied muss auch ein Denken interessiert sein, das aufs Ganze geht und wissen will, wie bedeutsam letztlich die Bedeutung ist, die sich ein Mensch zeit seines Lebens zuschreibt. Dieses Interesse mag durchaus zeitabhängig sein. Erste und letzte Fragen sind vermutlich nicht jederzeit für ein Vernunftsubjekt an der Zeit. Nach einem gängigen Vorurteil wächst das existenzielle Interesse an Gedanken, die über die Zeit hinausweisen, je näher das Ende der Lebenszeit rückt. Intellektuell interessant sind sie aber auch schon lange vorher. Es lohnt sich, ihnen beizeiten nachzugehen.

Literatur

Buchheim, Thomas: Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum*, in: Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.): Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, S. 37–53.

Carls, Rainer: Mensch und Gott. Eine Religionsphilosophie, Leiden/Paderborn 2020.

Dalferth, Ingolf U./Bühler, Pierre/Hunziker, Andreas (Hrsg.): Hermeneutik der Transzendenz, Tübingen 2015.

Daston, Lorraine: Regeln. Eine kurze Geschichte, Berlin 2023.

23 Mehr als semantische Entsprechungen zur religiösen Rede von Gott sind zunächst nicht erkennbar. In der religiösen Sprache sind Unverfügbarkeit und Unbedingtheit wichtige Gottesprädikate: Nur jene Größe verdient „Gott" genannt zu werden, die nicht zum Bereich des Zuhandenen und Verfügbaren, des Dinghaften und Bedingten zählt. „Gott" meint jene Wirklichkeit, die allem, was (bedeutsam) ist, bedingend und ermöglichend vorausgeht und der gegenüber sich der Mensch nichts ausbedingen kann. Vgl. hierzu ausführlicher Höhn (2017).

24 „Die Prototheologie versucht, diejenigen Transzendenzaspekte des Lebens aufzuweisen, die in ihrer Totalität, Gleichursprünglichkeit und fundamentalen Lebensbedeutsamkeit für die authentisch-alltägliche, die religiöse, die mystische wie die negativkritische und praktisch begriffene metaphysische Vernunftperspektive offen sind" (Rentsch (2005), 49). Vgl. hierzu auch Demmerling (2014); Theunissen (1996).

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Demmerling, Christoph: Die Neuerfindung Gottes. Prototheologie und Philosophische Theologie, in: Constanze Demuth/Nele Schneidereit (Hrsg.): Interexistentialität und Unverfügbarkeit. Leben in einer menschlichen Welt, Freiburg/München 2014, S. 107–130.

Detel, Wolfgang: Philosophie der Religion, Stuttgart 2023.

Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

Göcke, Benedikt Paul: Gott existiert. Analytische Theologie und die Frage nach dem Ursprung der Wirklichkeit, Hamburg 2015.

Höhn, Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.

Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

Höhn, Hans-Joachim: „Deus semper maior". Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie, in: Theologie und Philosophie 92 (2017), H. 4, S. 481–508.

Höhn, Hans-Joachim: Phänomenologie des Unbedingten? Skizzen zu Logik und Struktur religiöser Erfahrung, in: Magnus Lerch/Christian Stoll (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie, Freiburg/Basel/Wien 2023, S. 186–208.

Höhn, Hans-Joachim: Wortgewand. Anders von Gott reden, Freiburg/Basel/Wien 2025.

Jonas, Hans: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt 1994.

Kreis, Guido: Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen, in: Joachim Bromand/Guido Kreis (Hrsg.): Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, Berlin 2011, S. 347–353.

Loffeld, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg/Basel/Wien 2024.

Müller, Klaus: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.

Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe VI, München 1980, S. 55–161.

Nitsche, Bernhard: Die Frage nach Gott, in: Benedikt Paul Göcke/Markus Knapp (Hrsg.): Gotteserkenntnis und Gottesbeweis. Philosophische und theologische Zugänge, Freiburg/Basel/Wien 2022, S. 43–83.

Rentsch, Thomas: Gott, Berlin/New York 2005.

Rentsch, Thomas: Transzendenz und Sprache. Der Mensch im Verhältnis zu Grenze und Sinngrund der Welt, in: ders.: Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin/New York 2011, S. 201–216.

Rorty, Richard: Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt 2008.

Sans, Georg: Philosophische Gotteslehre. Eine Einführung, Stuttgart 2018.

Sass, Hartmut von: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen 2013.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schaeffler, Richard: Transzendentale Theologie. Gott als Möglichkeitsgrund der Erfahrung, Baden-Baden 2022.

Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003.

Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: Ermenegildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hrsg.): Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, Darmstadt 2008, S. 9–26.

Schmidt, Thomas M.: Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft, in: Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg/Basel/Wien 2009, S. 10–32.

Schmidt, Thomas M.: Absolutheit und Unbedingtheit. Idealistische und pragmatistische Strategien der Gottesrede, in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2010[a]), S. 339–350.

Schmidt, Thomas M.: Religiöses Bewusstsein und philosophischer Gottesbegriff, in: ders./Siegfried Wiedenhofer (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg/München 2010[b], S. 197–217.

Schmidt, Thomas M.: Der Sinn von Unbedingtheit. Skizzen zu einem nachmetaphysischen Begriff des Absoluten, in: Edmund Runggaldier/Benedikt Schick (Hrsg.): Letztbegründungen und Gott, Berlin 2011, S. 100–114.

Schmidt, Thomas M./Müller, Tobias (Hrsg.): Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff, Paderborn 2013.

Schmidt, Thomas M.: Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen (Habermas), in: ders./Annette Pitschmann (Hrsg.): Religion und Säkularisierung, Stuttgart/Weimar 2014, S. 20–35.

Schnädelbach, Herbert: Religion in der modernen Welt, Frankfurt 2009.

Seidel, Roman: Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen (1991), in: Michael Bongardt/Holger Burckhardt/John-Stewart Gordon/Jürgen Nielsen-Sikora (Hrsg.): Hans Jonas-Handbuch, Berlin 2021, S. 197–200.

Sirovátka, Jakub (Hrsg.): Endlichkeit und Transzendenz, Hamburg 2012.

Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996.

Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007[a].

Spaemann, Robert: Der letzte Gottesbeweis, München 2007[b].

Tegtmeyer, Henning: Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie, Tübingen 2014.

Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, 6. Auflage, Stuttgart 2015.

Theunissen, Michael: Protophilosophische Theologie, in: Carmen Krieg/Thomas Kucharz/Miroslav Volf (Hrsg.): Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Gütersloh 1996, S. 346–362.

Tück, Jan-Heiner: Das „ewige Gedächtnis" als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte, in: Johanna Rahner/Thomas Söding (Hrsg.): Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog, Freiburg/Basel/Wien 2019, S. 427–443.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wendel, Saskia: Gott. Das Geheimnis des Anfangs, Freiburg 2011.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Philosophische Theologie im Umbruch (3 Bde.), Wien 2011ff.

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autor:innen

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Universität Wien und Sprecher des Forschungszentrums „Religion and Transformation in Contemporary Society"

Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth Danforth Professor Emeritus of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University und Professor em. für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich

Prof. Dr. Rainer Forst Professor für Politische Theorie und Philosophie und Direktor des Forschungszentrums „Normative Ordnungen" an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Jürgen Habermas Professor em. für Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Thomas Hanke Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn Professor em. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln

Prof. Dr. Axel Honneth Jack B. Weinstein Professor of the Humanities an der Columbia University New York

Prof. Dr. Christof Mandry Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Christoph Menke Professor i.R. für Praktische Philosophie mit Schwerpunkt Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Michael Moxter Professor i.R. für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Hamburg

Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal Professorin i.R. für Philosophie an der Universität Wien

Prof. Dr. Peter Niesen Professor für Politische Theorie an der Universität Hamburg

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Prof. Dr. Michael Reder Professor für Praktische Philosophie mit dem Schwerpunkt Völkerverständigung und Vizepräsident an der Hochschule für Philosophie München

Prof. Dr. Michael Rosenthal Grafenstein Professor of Jewish Philosophy an der Universität Toronto

Prof. Dr. Martin Saar Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Heiko Schulz Professor i.R. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Knut Wenzel Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Dr. Hartmut Westermann Dozent für Philosophiegeschichte des Mittelalters an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen

Prof. Dr. Dr. Oliver Wiertz Professor für Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herausgeber:innen

Prof. Dr. Annette Langner-Pitschmann Professorin für Theologie in globalisierter Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Prof. Dr. Tobias Müller Professor für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie an der Universität Rostock

Dr. Michael Roseneck Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und an der Professur Praktische Philosophie II an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783748952275 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY