

Pro Philosophia Évkönyv

2022–2023

Die Gestalten des Zweifels und die Aufklaerung
A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás

Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2024

Pro Philosophia Évkönyv – 2022/23

Sorozatszerkesztő

Garaczi Imre

Támogatók

Four Gates Hungary Kft., Veszprém

Pro Scientia Humana Vesprimiensi Alapítvány

Szakmai együttműködő partnerek

Magyar Tudományos Akadémia-VEAB Gazdaság-, Jog- és

Társadalomtudomány Szakbizottság

Veszprémi Pro Philosophia Műhely

Szerkesztő bizottság

**Csejtei Dezső, (SZTE) Gyenge Zoltán (SZTE), Kiss Endre (ELTE),
Szilágyi István (PTE), Paul Michael Lützel (St. Louis) Szergej Horuzsij
(Moszkva)**

Szerkesztette

Garaczi Imre

Kiss Endre

Lektorálta

Hudra Árpád

Címlapkép

**Emil Doerstling: Immanuel Kant barátai társaságában
(Részlet, forrás: Wikimédia)**

Felelős kiadó

Garaczi Imre

E-mail: garaczi.imre@gmail.com

ISSN 2060-100X

Nyomdai munkálatok

OOK-PRESS Nyomda, Veszprém

Einleitung

In diesem Band *Die Gestalten des Zweifels und die Aufklaerung* findet der Leser die neuesten philosophischen und literarischen Studien der Mitglieder der Benedikt-Gesellschaft.

Wir erinnern uns mit dieser Publikation an den Namensgeber Michael *Benedikt*, aber auch an den 2018 verstorbenen János *Rathmann*. Die Mehrheit der Texte besteht aus den Vortraegen, die die Mitglieder und die Gaeste der Benedikt-Gesellschaft an der Tagung *Die Gestalten des Zweifels und die Aufklaerung* am 1. Juni 2023 in Veszprém gehalten haben. Diese Vortraege wurden auch elektronisch fixiert und seitdem auch auf dem Internet zuganglich gemacht.

Besonderer Dank gilt Imre Garaczi, dem Vizepräsidenten des Akademischen Komitees von Veszprém, für seine Hilfe bei der Organisation der Konferenz und für seine finanzielle Unterstützung bei der Veröffentlichung dieses Jahrbuchs. Wir hoffen auch diesmal, dass unsere Arbeit einem breiteren Interesse begegnen wird.

Im Namen auch der Vize-Praesidentin Emese *Egyed*, sowie der Vize-Praesidenten Imre *Garaczi*, Árpád *Hudra* und Cornelius *Zehetner*

Endre Kiss

Budapest, den 20. Februar 2024

Bevezetés

A most közreadandó *A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás* című kötetben a Michael Benedikt Társaság legújabb filozófiai és irodalomtörténeti munkáit veheti kezébe az olvasó.

E publikációval is meg szeretnénk emlékezni Michael *Benediktről* és *Rathman Jánosról*. A kötet azoknak az előadásoknak az írott változatát tartalmazza, amelyeket a Társaság tagjai az *A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás* című konferencián 2023 június 1-én Veszprémben tartottak meg. Az előadásokról video-felvétel is készült, s így a teljes konferencia anyaga hozzáférhetővé vált az Interneten is. Külön köszönet Garaczi Imrének, a Veszprémi Akadémiai Bizottság alelnökének a konferencia színvonalas megszervezéséhez, és a jelen évkönyv kiadásához nyújtott finanszírozói segítségéhez. Reméljük, hogy munkáink egyre szélesebb körben keltenek majd érdeklődést.

Az alelnökök, *Egyed Emese*, *Garaczi Imre*, *Hudra Árpád* és *Cornelius Zehetner* nevében is

Kiss Endre

Budapest, 2024. február 20.

Inhalt/ Tartalomjegyzék

Einleitung / Bevezetés	3
------------------------------	---

I.

Egyed Emese: Voltaire-autográfia Kolozsváron?	5
Albrecht Betz: Fanatismus contra Toleranz	15
Hudra Árpád: Voltaire, a tudatlan filozófus	21
Kiss Endre: Ami az emberi viselkedésben örök (300 éve született Adam Smith)	25
Molnár László: A Habsburg Monarchia az 1749-es reformok előtt. Az abszolút monarchia problémája „Megjegyzések a tereziánus reformokról”	33

II.

Imre Garaczi: Horizonte der künstlerischen Erkenntnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart	49
András Lajos Kiss: Moses Mendelssohns Antwort auf die Frage: „Was heißt aufklären?“	57
Cornelius Zehetner: Friede und Universalität. Kants Religionsschrift als Beitrag zur transkulturellen Debatte über imperialistischen Uniformismus versus ethische Universalität und Michael Benedikts akzentuierte Weiterführung	65
Marc Sagnol: Das tragische Pathos der Vernunft bei Kant	77

III.

Terézia Jenei – Lajos András Kiss – Anna Shachina: Das Problem der Autorität in der Pädagogie – Immanuel Kant, Daniel Friedrich Schleiermacher und Erich Fromm	99
Cristiana Senigaglia: Der Demokratisierungsimpuls der Aufklärung und seine Rezeption in Kants Kurzschrift	109
Endre Kiss: Über die Geburt der Vernunft aus dem Geiste des Basler Friedens Die Jesus-Biographie des jungen Hegel	119

IV.

Kiss Ágnes: A haszkala a zsinagógai zenében	129
Jacques Poulain: Der philosophische Empirismus der Freiheit im globalisierten Neoliberalis- mus	143
Endre Kiss: Skizze über Foucault's Strategie	153

V.

Jacques Poulain: L'urgence d'un dialogue de vérité dans le néo-libéralisme mondialisé	173
Kiss Endre: A szkepszis erkölce és a bizonytalanság	179
Endre Kiss: Würdigung und Kritik Über Annamária Bíró's Monographie	193
Cornelius Zehetner: Otto Bauer Ausgewählte Schriften	197

VI.

Anhang/Függelék

Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit	205
--	-----

Egyed Emese

Voltaire-autográfia Kolozsváron?¹

Első olvasat

Penke Olga emlékének

ABSZTRAKT

A tanulmány egy ismeretlen Voltaire kézirat bemutatása. A francianyelvű Voltaire-autográfia a Román Állami Levéltár Kolozsvári Igazgatóságán őrzött vegyes, kéziratokat és rajzokat tartalmazó anyagában található, amely a helyi Református Kollégium levéltárával került jelenlegi helyére a 20. században. Két versről és egy versvázlatról (vagy töredékről) van szó. A szerző előbb röviden összefoglalja a 18. század versíró és vershasználati jellegzetességeit, külön beszél a versszerző Voltaire-ről. Aztán közli a verseket magyar nyersfordításukkal együtt, az egyes versek értelmezésére is röviden kitér. Az első költeményben az antiklerikális (itt éppen az egyházi rendeken gúnyolódó) Voltaire szatirikus hangját halljuk: *Sur La chap de la Menuiserie du Choeur Des Dames de port Royal des Camps, fait par les bernardins*. A második, a *Sonnet* tárgya joggyakorlat bírálata és a janzenizmus-vitához kapcsolható kegyelem (grâce) kérdése. A harmadik vers-vázlat a despotikus hatalomgyakorlat egyfajta bűnkatalógusa, valóságos verses vádirat.

Kulcsszavak: autográfia, vers, Voltaire, antiklerikalizmus, szatíra

ABSTRACT

The study presents a previously unknown Voltaire manuscript. The French-language autograph of Voltaire can be found in a miscellanea collection containing manuscripts and drawings held by the Cluj County Branch of the Romanian State Archives, taken into custody in the 20th century together with the archives of the local Reformed Colledge. The unit consists of two poems and a draft (or fragment) of a poem. The author first briefly summarises the characteristics of the 18th century in writing and using poetry, and discusses separately about the poet Voltaire. He then subsequently publishes the poems together with their Hungarian rough translations, and offers a brief interpretation for each poem. In the first poem we hear the satirical voice of the anti-clerical Voltaire: *Sur La chap de la Menuiserie du Choeur Des Dames de port Royal des Camps, fait par les bernardins* (mocking ecclesiastical orders in this particular instance). The second poem called *Sonnet*, is dedicated to the criticism of jurisprudence and the question of pardon (grâce) linked to the Jansenism debate. The third draft verse is a catalogue of crimes in the despotical exercise of power, a comprising a veritable verse indictment.

Keywords: autography, poem, Voltaire, anti-clericalism, satire

A kolozsvári Református Kollégiumnak a Román Állami Levéltár Kolozsvári Igazgatóságán (röviden Kolozsvári Állami Levéltár) őrzött anyagában 2023 februárjában Voltaire kézírását véltem felfedezni egyetlen papírszelet két oldalán. A Michael Benedikt Társaság konferenciája alkalmas esemény e lelet bemutatására, amelynek nem is filológiai-irodalomtörténeti jelentőségét szeretném hangsúlyozni, hiszen akár zsenyékről vagy versvariánsokról is szó lehet, inkább kérdéseimnek szakmai nyilvánosságot szerezve járulnék hozzá a Nyugat-Kelet szellemi mozgások történetének árnyalásához.

Előadásom első része a versek 18. századi használatának összefoglalása lesz, amelyben Voltaire versíró és -publikáló szokásaira is utalok.

A második rész a lelet rövid bemutatása – a Voltaire kézírásában megőrzött szövegé, a két teljes szövegű vers és a töredék magyarra való fordítását is ideértve. Egyézersmind az értelmezés kettős kísérlete lesz (ha a fordítás az egyik), bár a szövegek rövide, szokatlan pozíciója némileg be is határolja ezt a szándékot.

I. Versek a 18. századi Európában. A Voltaire-példa

Az európai 18. század irodalomban a latin nyelv térvesztését, nemzeteket összekapcsoló kommunikáció-formák keresését, a sajtó erejének felfedezését jelenti, hogy csak néhány jellemzőt soroljak fel. A szépirodalom egyre inkább külön terület lesz; kedvelt elfoglaltság a latin poétikák és retorikák alkalmazása nemzeti nyelvű művek megalkotására és ilyen művek közreadása vegyes tárgyú időszak kiadványokban vagy antológiákban. A Kelet-Európában a reneszánsztól kezdve népszerű szövegtípusok, mint a halotti versek vagy a lakodalmi költemények, az ünnepi köszöntők írása és használata szűnik meg, de egyre inkább rétegműfajjá válnak, és ezzel összefüggésben elvileg a tanítás egyre kevésbé ölt verses formát. Hiszen a didaktikus tartalmakban is bővelkedő egyházi és világi költemények mellé nagy versenytársként a szaktudományos és képekkel is argumentált próza kerül.

Ami a verseknek kedvez: a levelezésnek az egyre rendszeresebb postajáratokkal is összekapcsolható korabeli divatja (saját verseket vagy másokét is mellékelni lehet a levélhez) és a női olvasóközönség növekedése, sőt, a nőknek mint irodalompartolóknak, kritikusoknak, szerzőknek a hangsúlyosabb jelenléte is. Női szerzők is a korábbinál nagyobb számban jelentkeznek költeményekkel – ha nem mindig jutnak is el ezek a nyomtatásig. (Maga Voltaire is a nagy számú női verscímmel jelzi, hogy értő olvasókra számít a személyükben.² Ne felejtjük azonban el, hogy egyfajta cenzúra („levélvizsgálat”) a postaállomásokon is működött, így a versek utalásos, metaforikus nyelvezete némileg védhette a feladót és a címzettet, hasonlóképpen az álnévhasználat. Különös értékük a levelekhez mellékelte versek, vagy a levélbe illeszkedő versek, ahol is nem egyszer egyfajta értelmezési szempontot kapunk a vers gyakran csaknem rejtjelezéshez hasonló utalásaihoz. Ilyen például a Barcsay Abrahámnak Orczy Lőrincchez szóló levele, amely tartalmazza a Sajnovits János, Hell útitársa lapp-magyar nyelvhasznításának szatíráját.³

Bár nem minden episztola a postán keresztül jutott el a címzetthez és nem is mindig csak a megnevezett címzetthez szólt, a „levelek” – köztük versben megírtak – igen gyakran a legnagyobb nyilvánosságnak szóltak az alkalmiság ürügyén. A 18. században a publikált verses leveleknek is számba vehető olvasótáboruk van, ezt sugallja a trón várományosának a majdani II. Frigyesnek francia nyelvű korai kötete, az *Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci*, vagy akár Fekete Jánosé, a szerző neve nélkül publikált *Mes rapsodies ou recueil de differents essais de vers et de prose...* (Genève, 1781), vagy A Besenyei György Társasága (Bécs, 1777).

Másrészt népszerű az időszak sajtó (női közönséghez is eljut), de – és ez Franciaország nagyvárosaira, de különösen Párizsra jellemző – az egy-két leveles nyomtatványok, a brosúrák gyors reagálást tesznek lehetővé mind a politikai, mind a kulturális eseményekre. Ma antológiák, szerzői kötetek, időszak sajtóanyag és családi vagy intézményi hagyatékok állnak elvileg rendelkezésünkre és képezhetik a kutatás tárgyát, bár ez utóbbiak át- meg átrendezése bizonyos kutatásokat még ma sem tesz lehetővé. A fellelhető versek tudományos feldolgozása folyamatban van, a nemzeti nyelvű anyagok egyre inkább, mint a szerző származása szerinti „haza” kulturális örökségének elemei rónak feladatokat a szakma képviselőire.

Mégsem csak a franciáké Voltaire.

Voltaire verseinek vizsgálata kezdődhetne azzal, hogy ő maga egyre jobban felismerte a saját hatalmát, és a korban szokásos kézirat-sokszorosítás mellett minden alkalmat megragadott és a későbbiekben anyagi helyzete is megengedte, hogy szórólap formátumban, vagy „ellopott, más által kiadott” könyv alakban közreadja írásait, és ebben az esetben a versek sem tekintendők egyébnek, mint a közlésforma egy fajtájának, hiszen a műfaj és a ritmus kiválasztása után mondhatni, már ügyet sem vetett a poétikai gondosságra (ez alól verses tragédiái mégis kivételt képeznek). Tény, hogy a fordulatosság, a képes beszéd, a római típusú (ideológiai céljai közlésére a nyelvi durvaságot is bevető) verselés az övé.

Kérdés Voltaire versei esetében, hogy a nagykompozíciókról van-e szó (például A *Henriásról*, A *lisszaboni földrengés katasztrófájáról*, Az *Orléáni Szűzről*, hogy csak néhányat említsünk), esetleg a tragédiákról (amelyek mindenike verses formájú és csaknem mindenike ókori tárgyú), vagy rövidebb versekről, ezek sorában az általa legkedveltebb műfajról: a verses levélről, alkalmi satírákról vagy udvarló versekről. Ez utóbbiak száma is rendkívül nagy.

Sőt a Voltaire-kutatás 2021-ben egy egész kötetnyi költeményt is kiadott, amely a Voltaire-nek tulajdonított versek kritikai kiadását tartalmazza; ez azt jelzi, hogy igen terjedelmes az a szövegtömeg, amely legalábbis az ő nevéhez köthető, bár e versek szerzőségét minden kétséget kizáróan nem lehet megállapítani.⁴ A magyar irodalmi diskurzusban ezek a szerzőjükről mintegy leszakadt és többféleképpen is továbbírt versek közköltészeti alkotások gyűjtőnevet kaptak, a szépirodalom és a folklór határmezsgyéjén helyezhetők el.⁵

A francia költészet egyik kronologikus antológiája például⁶ – szerkesztette Maurice Allem, Garnier Flammarion 1966 – ugyan tartalmaz a 18. századi kötetében néhány Voltaire-verset (részletet a *Henriásból*, episztolákat, epigrammákat), de a kötet bevezetésében némi kelletlen magyarázkodás után az áll, hogy bár gyermekkorától haláláig elkísérte Voltaire-t a verselés szokása, éppen a versíráshoz volt legkevesebb tehetsége.

Az episztolák címzettjei Voltaire ő esetében vagy azok a személyek, akiknek verseit ajánlja, a legmagasabb rangúakkal kezdve (királyok, főpapok) a tudósokon át a hölgyekig és az újságírókig nagyon sokan vannak.

Sokszor – például az episztolák esetében – a címzett a neve mellett a versírás alkalmát részletezi mintegy argumentumként, így ezek a barokkos gyakran ironikus (alcím helyzetű mondatok nemcsak támpontokat nyújtanak a referenciális olvasathoz, hanem mikrotörténatként is működnek. Mintha kiszólna a versszerző szerepből, tájékoztatva az olvasót a helyes értelmezésről. Következzék egy példa: I. Györgynek, Anglia királyának címzett episztoła, amely mellett saját *Oedipe* című tragédiáját küldi. A király születése alapján az angolok ura, erényei révén azonban az unicum – így nem is a királynak, hanem a bölcsnek, a hősnek ír – hogy summázzuk a kibővített szonett formájú elógiumot:

Épître XVIII. Au roi d'Angleterre, George Ier, en lui envoyant la tragédie d'Oedipe (1719)

Toi que la France admire autant que l'Angleterre,
Qui de l'Europe en feu balances les destins;
Toi qui chéris la paix dans le sein de la guerre,
Et qui n'es armé du tonnerre
Que pour le bonheur des humains;
Grand roi, des rives de la Seine
J'ose te présenter ces tragiques essais:
Rien ne t'est étranger; les fils de Melpomène
Partout deviennent tes sujets.

Un véritable roi sait porter sa puissance
Plus loin que ses États renfermés par les mers:
Tu règues sur l'Anglais par le droit de naissance;
Par tes vertus, sur l'univers.

Daigne donc de ma muse accepter cet hommage
Parmi tant de tributs plus pompeux et plus grands
Ce n'est point au roi, c'est au sage,
C'est au héros que je le rends.⁷

Más versei, mint mikroportrék/mikroesszék olvasmányai közben születnek (például A méhek meséjéről: Mandeville: *Les abeilles*, fable; Miltonról: *Milton*; Ovidiusról: *Ovide*; Petrarcáról, *Petrarque*; Petroniusról: *Pétrone* stb.).⁸

Valósággal szórta a verseket (kézírásban, nyomtatásban egyaránt terjedtek), jelentős részük azonnali reakciónak tűnik. És ezekre igen gyakran (nemcsak a megszólított részéről) válaszok is születtek, tehát Voltaire maga volt a fáradhatatlan vitára sarkalló verseivel is, miközben terjedelmesebb művei dolgozott.

Ha a magyar irodalommal kapcsolatosan vizsgáljuk versműveit, a Fekete Jánossal váltott levelezésében is nyomozhatjuk poétikai szemléletének elemeit. A közlendő néha a kritikus-szatirikus filozófusétól eltérően a versekben pozitív érzelmekkel teli (elkesedés, meghatottság, joviális tréfálkozás). A formai megoldások nem bonyolultak. Drámai művei alexandrinusokból épülnek, az elbeszélő költeményei is kötött formájúak, a versrogtönzése azonban ritmikus sorokba tördelt, félrímes vagy párrímes sokszor előbeszédként ható mondatokból állnak.

II. Ismeretlen Voltaire-verskézirat

A kolozsvári Református Kollégium 18. századi vegyes anyagában rajzok, versek, tollpróbák között található egy papírlapocska, két oldalán verses szöveggel, Voltaire jellegzetes írásával.⁹ A három versszöveg közül kettőnek címe is van: „*Sur La Chap. de la menuiserie du Choeur Des Dames de Port-Royal des Champs, fait par les Bernardins*”, a másodiknak a címe (nem utalva a szöveg tartalmára) *Sonnet*, a harmadik befejezetlen és címtelen, amely látszólag a második vershez tartozik, de hangvétele és közlendője is különbözik amazétól.

Ezeket eredeti Voltaire-műveknek gondolom. A kézirat központosításán az átíráskor nem változtattam. Saját fordításaim a francia eredeti mellett tartalmi jellegűek, a formai megfeleltetésre itt nem törekedtem.

Az első költemény a janzenisták és a jezsuiták szembenállását teszi nevetségessé. Ő maga a jezsuiták neveltje, de tudvalevőleg erősen antiklerikális és a keresztény vallás tételeinek is időnként bírálója. A janzenisták székhelye erőszakos kiürítésének momentumát szállítja le az anekdota szintjére (a karzat padjait próbálják a bencések maguk számára megszerezni az erre az alkalomra szervezett kótyavetyén), folytatja a domonkosok ülésrendjének kétértelműségekkal való bírálatával, majd a visszavágással, amely szerint, ha a karzaton vannak, janzenistáknak, ha a gyóntatószékben, Molina-követőknek, azaz jezsuitáknak nézik őket... Szóval a dominikánusokról ehelyt igen-csak kritikus a véleménye. Ehelyütt talán nem is azért (ismerve Voltaire egyéb megnyilatkozásait), mert a történelem során inkvizítorok is kerültek ki a soraikból, hanem azon szórakozva, hogy gyűjtenek, hiszen a rend eredeti szabályai szerint nem lehetnek saját (sem a közösség által birtokolt) vagyontárgyaik.

Sur La chap de la Menuiserie du Choeur Des Dames de port Royal des Champs, fait par les bernardins Au temps qu'on fit ce fameux inventaire de port Royal, des pères bernardins virent des bancs, meubles du Monastere servant au Choeur de ces vieilles nonaines. Pere dit l'un voicy bien notre affaire c'est a quoi l'autre avoit aussi songé Personne qu'eux ny mettant Son Enchere En leur faveur le tout fut adjugé Or depuis peu la chose étant publique Un jesuite habile en arguments Qui rencontra les acheteurs de bancs Vous avés donc cette Emplette chez vous Ouy dirent-ils, En estes vous jaloux? Ce n'est pas là reprimand, l'enclouure Mais sur les bancs vous derriere placéz Ne sont ils pas une preuve tres sur au Jansénisme, a toute sa Sequelle que de tres près vous vous interessez Oh! oh! vrayment vous nous cherchez qu- erelle Secria l'un de ces bons bernardins de cette Erreur nous nous lavons les mains Tachons pourtant d'accomoder l'affaire on voit chez vous des Confessionaux qui désormais ne vous serviront guere Nous les payerons En bons Écus nouveaux Vendes les nous n'en faites pas mistere 199v afin qu'ayant Leurs bancs de Port Royal si l'on nous prend au Choeur pour jansénistes on puisse aussi nous croire Molinistes quand nous serons au Confessional.	A domonkosok által készült Asszonyok karzatáról a Port Royal de Champs rend- házban Midőn ama híres lajstrom készül vala, az a Port royal-i, a domonkos atyák ahajt megláttanak bizo- nyos padokat, ama kolostorból, aggott apácák karzata bútorait Atya, mondá egyik, csapjunk le rájuk, és a másik éppen ugyanerre gondolt A kőtyavetyén senki más nem kérte, Így hát nékik ítéltek mindahányat. Am mostanában az ügy kiderülvén Egy érvekben bő jezsuita szemben Találkozván e vásárlókkal: Nos hát szólt - maguknál vagyon e holmi? Igenis, mondták, netán irigyelné? Nem ott sántít a ló – fűzte a szót emez, De kegyelmetek hátul helyezkednek a padra Nem volna elég bizonyíték ez, hogy atyaságotok közéről érdeklődik a jan- zenizmus és pereputtya iránt Ó, ó, uram, ugyan veszekedni akar Kiáltott fel Bernát egy jámbor követője, tévedés, mi bizony mossuk a kezeink Egyengessük el mégis ezt a dolgot, láttunk maguknál több gyóntatószéket melyekre többé szükség nem is lészen. Új tallérokban rögvést kifizetjük Adják nekünk ne tévóazzanak Ha mieink Port Royal padjai, s a kóruson Janzen híveinek láttatnánk, lent a gyóntatás székében Molineus népének tűnhetünk.
---	--

A második költemény ugyanebben a gondolati körben maradva az (emberi) szabad akarat és a grace (az isteni kegyelem) kérdését vizsgálja. A 18. század első felében az ehhez a teológiai kérdéshez való viszonyulás a janzenisták pápai kiátkozását siettetette.

SONNET Le libre arbitre en vain superbe audacieux appuyé d'un grand Roy, d'un pape, d'un Jésuite, faisait voler partout la terreur de sa Suite Son orgueil soutenu triomphait en tous Lieux La grace ce thrésor si saint si précieux a cacher son visage étoit déjà réduit Les offenseurs étoient prescrits Bannis, Enfuite, Cet attentat armoit et La terre et Les Ci- eux , Mais le bras du seigneur terrible quand il frappe Dans un meme tombeau, n'est le decret du pape, Le Corp du grand Loüis, de tellier le Cre- dit La grace se servant de son pouvoir sup- reme montre a l'orgueil humain sa chute inter- dite qu'elle scait en tous tems vaincre par elle mesme	Az önkény fensége merészsége mellett ki- állt egy nagy király, a pápa, egy jezsuita, udvartartásuk mindig retteget szült mindenütt gögje volt az úr A kegyelem, e szent s oly drága kincs rákényszerített: elrejté ábrázatját Megsértői száműzve, kiátkozva, bújva Fegyverbe szólított e bűn Földet, Eget De félelmes az úr, ha odacsap a karja S egyforma véget ér pápai bréve, Nagy Lajos királyi teste, a földműves segélye A kegyelem tanít legfelső hatalmával: az emberi hívság a pusztulásba visz de le is bírható ugyanazon erőből
--	--

Másrészt a vers a törvény kiszolgáltatásának önkényességét hangoztatja, tehát a vi-
lági meg egyházi területen egyaránt talál velejéig romlott siserahaddal körülvett nagy-
ságos személyekre. Különös döntés, ahogy a leginkább szerelmi költeményekre hasz-
nált szonett-műfajt a szabad akarat és a kegyelem mibenlétének vizsgálatára használja.

A harmadik költeménynek csak a versszándékát jelezzük a nyersfordítással, tény,
hogy a fennmaradt kezdés a törvénytelenések gyors egymásutánja, erősen retorizált
gondolatritmust hoz létre.

Violer la nature aux depens d'une armée transporter sur les monts La Seine cour- rouchée Forcer le Laboureur a devenir Soldat Donner droit aux raillans de faire un Magistrat, Abolir la Noblesse. En faire de nouvelle Traiter le droit des gens en pure bagatelle Enfreindre leur traittés sans honneur et sans foy Croire que l'univers n'est créé que pour soy des bras d'un tendre Époux enlever une femme	A teremtést támadni hadsereggel Felkavart Szajrát hegyekre vezetni Földmívest kényszerítve katonának Hagyni a bíraskodást gúnyolókra Nemességet szüntetve- új nemessel A méltányosságot semmibe véve Ó törvény ellen becstelen, hitetlen Vélvén: a világ érte lett teremtvé a jó férj karjából rabolván az asszonyt
--	--

Ez az utóbbi francia költemény mintha csak az erdélyi nemesség 18. sérelmeinek katalógusa lenne. A sorkezdő főnévi igenevek a számonkérés törvényszéki jellegű jelentés árnyalatai hozza hangsúlyos mondatkezdő helyzetben főnévi igenevek sora: Violer (sérteni), forcer (kényszeríteni), donner droit (feljogosítani), abolir (eltörölni), traiter (kezelni), enfreindre (megszegni), croire (vélni) – illetőleg enlever (kiragadni, elrabolni).

A hatalom fogalmát kettéválasztja: a gondolkodóra és a bűnös végrehajtóra, ez utóbbi a suite, a király, a pápa és a tudós jezsuita erkölestelen környezete, a társadalmi bajok forrása tehát itt keresendő.

Óvatos feltételezésünk szerint ez az utóbbi francia költemény mintha csak az erdélyi nemesség 18. sérelmeinek katalógusa lenne. A Habsburg kormányzat a nemesség egykori előjogainak semmibe vevésével hátrányos helyzetbe hozta ezek egész családját az indigenátus szabályával és más eljárásokkal új kiváltságos rendet hozott létre. Az utolsó sor mintha éppen Teleki Sámuel menyasszonyának elrablására utalna.¹⁰ (Valaki mesélt ezekről Voltaire-nek s ő verset rögtönzött a témáról?).

A kézirat keltezetlen, de a közelében található, 1765. júniusi Lázár János-költemény¹¹ és a kézirat III. verse alapján úgy véljük, az 1760-as évek második felében keletkezhetett. Ezzel nem mondunk ellent annak a kutatónak sem, aki szerint bár jogi stúdiumokat is végzett (ha nem is lelkesen), Voltaire-t a jog franciaországi gyakorlata a Calas-ügyig nem érdekelte igazán.¹²

Összegzőképpen elmondható, hogy nemcsak a kézírás, hanem a versek szóhasználat, közlendője is Voltaire-re vall. Hogyan került mai helyére, a kolozsvári református kollégium állami levéltárban őrzött (a 20. század során is többször helyet változtatott, átcsoportosított) gyűjteményébe, további kutatásokat igényel. A francia nyelven való olvasás Erdély 18. századában a gyakorta jó nevelők által irányított, majd külföldi akadémiákra kijutott nemesek soraiban nem volt ritkaság. A Habsburg kormányzat tiltásai ellenére Voltaire műveit is sokan olvasták, műveinek ma is találhatók erdélyi könyvtárakban kéziratos fordításai – például azé, amelynek fordítóját Szilágyi Ferenc azonosította Desseffy József személyében, vagyis a *Le désastre de Lisbonne*-é.¹³ A szonett ritkaság Voltaire versei sorában. A másik két költemény inkább a pièce fugitif, korabeli magyar szóval futó gondolat – voltaképpen a vers formájú filozófiai esszé – műfajába tartozik, nevezzük verses filozófiai mikro-esszének.

(Voltaire kifogott rajtunk, újabb s újabb kérdéseivel.)

JEGYZETEK/NOTES

¹ A tanulmány a Michael Benedikt Társaság és az MTA VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottság 2023. évi, vészprémi szakmai tanácskozásán elhangzott előadás korrigált és kibővített változata.

² Sőt az állandó társulatok színésznőit is a versértők közé kell számolnunk, nemcsak memorizálásban kellett emberfeletti erőfeszítéseket tenniük (gondoljunk csak a hosszú verses tragédiák monológjaira, gyors dialógusaira), hanem sajátos dikció révén is érvényre kellett juttatniuk a versek tartalmi, hangzásbeli gazdagságát.

³ Közölve: Egyed Emese „Scythia vagyok” Kézírtos paskvillus a Demonstratióról – Sajnovitsnak. in Nyelvtudományi Közlemények 97. kötet (2000), 246-260.

⁴ Simon Davies, Helder Mendes Baiao, Georges Pilard, Martin Smith: Poésies attribuées à Voltaire. In Œuvres complètes de Voltaire 146, 2021. Poésies attribuées à Voltaire - Voltaire Foundation (ox.ac.uk)

⁵ Lásd Küllős Imola és Csörsz Rumen István

⁶ Anthologie poétique française. Choix, introduction et notices par Maurice Allem, Garnier Flammarion 1966, 126.

⁷ Oeuvres de Voltaire; 12-14. Poésies. T. 13 / Voltaire; avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot | Gallica (bnf.fr)

⁸ Oeuvres de Voltaire; 12-14. Poésies. T. 13 / Voltaire; avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot. Oeuvres de Voltaire; 12-14. Poésies. T. 13 / Voltaire; avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot | Gallica (bnf.fr)

⁹ Colectia Colegiului Reformat Cluj. Nr 12/1740-1926

¹⁰ 1767 július 15-én Bethlen Miklós erőszakkal Bécsbe a császári-királyi vitte a 13 éves Bánffy Ágnes, akire mint leendő feleségére Teleki Sámuel számított (két évvel korábban a leány anyjával szerződést kötött). Bánffy Ágnes katolizált, Eszterházy Nepomuk János felesége lett. Vö. Teleki Sámuel és a Teleki-Téka. A leveleket válogatta, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Deé Nagy Anikó. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1976. 23.

¹¹ Lázár János Voltaire műveinek ismerője, és egyes írásainak latinra fordítója volt.

¹² Contrairement à ce qu'il affirme plusieurs fois dans sa correspondance, Voltaire ne s'est pas du tout intéressé à la justice pendant la plus grande partie de sa vie. C'est seulement à soixante-huit ans, en 1762, qu'il commence à s'en préoccuper, à l'occasion de l'affaire Calas... GARNOT Benoît, «Voltaire et la justice d'Ancien Régime: la médiatisation d'une imposture intellectuelle», Le Temps des médias, 2010/2 (n 15), p. 26-37. DOI: 10.3917/tdm.015.0026. URL: <https://www.cairn.info/revue-le-temps-des-medias-2010-2-pa-ge-26.htm>

¹³ Szilágyi Ferenc: Egy nevezetes Voltaire-költemény ismeretlen fordítása a 18. századból (a Poème sur Le Désastre de Lisbonne Dessewffy József fordításában) a francia író születésének 300. évfordulójára. In Szilágyi Ferenc, „Az ész világa mellett ...” Tanulmányok a magyar felvilágosodás irodalmáról. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó Budapest 1998. 181-196.

Albrecht Betz

Fanatismus contra Toleranz

Voltaire – Goethe – Mohammed

ABSTRACT

There have been two attempts in recent decades to bring Voltaire's Mohammed back to the stage: in Geneva and in Freiburg. Both failed because of the protests of Islamic authorities: one should not add fuel to the fire in a mood that has already heated up in Europe due to the numerous Islamist attacks that deserve to be condemned. Voltaire had been realistic enough to attribute only a limited effect to his fight for tolerance and his warning against fanaticism during his lifetime and to hand over the self-imposed task of fighting to younger people: so that it could develop in the present and the future - however contradictory.

Keywords: Goethe, Voltaire, Ernst Bloch, Aufklärung, Jean-Paul Sartre

Vorbemerkung

Gleich nach dem islamistischen Attentat auf Charlie Hebdo¹, die Pariser Satire-Zeitschrift, die im Januar 2015 Mohammed-Karikaturen gedruckt hatte, legten kluge Buchhändler in Frankreich die Abhandlung Voltaires Über die Toleranz unmittelbar neben ihre Ladenkasse, dorthin, wo man sonst die Bestseller stapelt. Die Broschüre wurde zum Verkaufsschlager. Von diesem 250 Jahre alten Text des angeblichen Spöters - der es mit seinem Thema indes gründlich ernst meinte – wurden im ganzen Land 200 000 Exemplare verkauft.²

*

Zeitlich fast genau in der Mitte zwischen den beiden Eckdaten: 1741: Voltaires Mahomet wird in Lille uraufgeführt und 1800: Goethes Übersetzung des Mahomet wird in Weimar erstaufgeführt, schreibt der fast 80jährige Voltaire an Diderot: „Die wahre Philosophie gewinnt an Boden... aber unsere Feinde haben noch immer für sich den Tau des Himmels, die Erträge der Erde, die Mitra, den Geldschrank, das Schwert und das Gesindel. Alles was wir machen konnten, beschränkte sich darauf, in ganz Europa den anständigen Leuten zu sagen, daß wir Recht hatten, um die Sitten vielleicht etwas milder und anständiger zu machen... Das Schlimme ist, daß die Philosophen nie geeint sind und die Verfolger es immer sein werden... Leben Sie lange - schließt der Kämpfer Voltaire mit einem koketten understatement – und mögen Sie dem Monster, dem ich nur in die Ohren gebissen habe, tödliche Schläge verabreichen können.“³

So resümiert der Patriarch der lumières den status quo im noch sehr vor-revolutionären Frankreich von 1776: bescheidene Fortschritte im Prozeß der Zivilisation, aber Permanenz der bestehenden Machtgefüge und ihrer ererbten Ressourcen. Trotz der schwer erreichbaren Solidarität unter den ‚Philosophen‘ müsse man zäh und mit Mut weiterhin ins Feld ziehen, um dem Projekt Aufklärung und ihrem Vernunftbegriff endlich zum Sieg zu verhelfen.

Gegen das ‚Monster‘ hat Voltaire längst die Parole *Écrasez l'Infâme* / Vernichtet das Abscheuliche! ausgegeben. Das Infame kann viele Gesichter haben; im Kern ist wohl gemeint: das widerwärtige Konglomerat aus Fanatismus und Haß, aus Fundamentalismus, frommem Aberglauben und Priestertrug, aus perfider Tyrannei über die

Seelen dank klerikalem Mißbrauch – um das Volk im Zustand umfassender Unmündigkeit zu halten. In ersten Karikaturen erscheint es als Lastesel, auf dem Adel und Klerus reiten, gut gelaunt, da sie profitieren vom scheinbar ewigen Zustand der Resignation der Arbeitenden, gefügig gemacht und lebend in latenter Angst, für mögliche Sünden auch im Jenseits bestraft zu werden.

Diesen infamen Bewußtseinszustand aufzubrechen – für Voltaire ist die katholische Kirche in Frankreich die Hauptverantwortliche - steht dann für viele der ‚Philosophen‘ am Beginn. Sie nutzen im Verlauf das gesamte Arsenal literarischer und publizistischer Formen um den Strukturwandel der sich bildenden Öffentlichkeit (der *opinion publique*) zugleich zu nutzen und zu beschleunigen. Der Typus des französischen Oppositionellen, dessen Konturen hier sichtbar werden, wird später die Metamorphose zum engagierten Intellektuellen erfahren. Für ihn stehen – eineinhalb Jahrhundert später – Namen wie Emile Zola (Stichwort: Dreyfus-Affäre) oder Jean-Paul Sartre. Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz sind seither Kampfbegriffe.

Zwei Bemerkungen seien an dieser Stelle eingefügt:

Wenn von Aufklärung nicht nur als geistesgeschichtlicher Epoche die Rede ist, sondern von einem historischen Prozeß mit offenem Ausgang (der viel von dem vor sich herschiebt, was Ernst Bloch das Unabgegoltene nannte), ist immer im Auge zu behalten, daß es auch einen Prozeß der Gegen-Aufklärung gibt; er steht in feindlich-asyymetrischer Front gegenüber, findet sogar leichter Anklang, weil er sich weit stärker mit Bestehendem identifizieren kann.

Renegaten der Gegenseite sind ihm willkommen, ebenso Rückbewegungen des Fortschritts und der Emanzipation. Um den Spätaufklärer Saul Ascher – als Jude besonders wachsam gegenüber Gefahren – zu zitieren: „Niemand steht uns dafür, daß es vom hohen Gipfel der Kultur nicht rücklings mit uns gehen kann.“⁴

Zweitens: Der Name Voltaire ist inzwischen zur Chiffre für Anti-Fanatismus, für Toleranz geworden. Goethe blieb dem Ausdruck gegenüber skeptisch. In seinen Maximen und Reflexionen heißt es: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ Wer andere duldet, blickt womöglich von oben auf sie herab. Eine Problematik, die derzeit angesichts wachsender Emigrantenströme eine neue Aktualität gewinnt; auf sie kann hier jedoch nicht eingegangen werden.

Das bekannteste Zitat, wenn von Goethe – Voltaire, vom freien Geist und vom Freigeist die Rede ist, findet sich bei Heinrich Mann, in einem Essay von 1910: „Goethe hat zur Menschheit die hohe, ferne Liebe eines Gottes zu seiner Schöpfung; Voltaire kämpft für sie im Staub.“⁵ Gemeint sind die ebenso vehementen wie gefährlichen Kämpfe gegen das erwähnte infame Amalgam aus Niederträchtigem, verwaltet von der etablierten kirchlichen Autorität.

Das Sich-selbst-in-die-Kampfzone-begeben – man könnte hinzufügen: mit gezückter Waffe des Wortes und große Konflikte nicht scheuend - heißt Streit, Risiko und Verwundungen auf sich zu nehmen. Denn dieser Typus von intellektuellem Schriftsteller tritt in die Gesellschaft nicht als Vermittler und Friedensstifter, sondern als Aufrührer und Ordnungsstörer. Seine Kritik gilt Ungerechtigkeiten jeder Art. Als Spezialist für Ideenkämpfe sind seine polemisch zugespitzten Instrumente Satire, Hohn, Ironie, Sarkasmus; es geht

nicht zuletzt um den Umgang mit Feindbildern, das Entlarven von Heuchelei, kurz darum: Voraussetzungen herzustellen für einen besseren Weltzustand.

Auf dem Spiel steht nichts Geringeres als das Ringen um die Deutungshoheit der Geschichte und Zukunft eines Gemeinwesens, seine Werte und Leitbilder, seine Normen. Mit naivem Fortschrittsoptimismus, erst recht mit Zuversicht und frommem Gottvertrauen, ist wenig gewonnen. Um es mit Max Weber zu sagen: „Interessen (materielle und ideelle), nicht Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“⁶

In diesem Sinne kann man Voltaire sehen als Weichensteller für die Entwicklung eines antiautoritären Bewußtseins, das sich in Richtung auf die Revolution von 1789 hinbewegt. Notwendig antiklerikal auch darum, weil in seiner Epoche das gesamte Erziehungs- Bildungs- und Publikationswesen – natürlich auch die dogmatische Verkündigung der Religion - in der Hand der kontrollierenden und zensierenden Geistlichkeit liegt; mit dem Kardinal Fleury an der Spitze.

Da subversives Infragestellen der Hierarchie oder ihrer Repräsentanten mit Mißtrauen gesehen oder absolutistisch streng geahndet wird, bleibt für die Verbreitung neuer Ideen, das freie Wort, nur – mit allen Einschränkungen – das Theater der Städte.

Literaturgeschichtlich ist daran zu erinnern, daß Voltaire seinen Aufstieg zu europäischem Ruhm seinen heute - bis auf Mahomet - vergessenen Tragödien verdankt. Als „poète“ im französischen Sinne kann in seiner Zeit nur gelten, wer in Versen und Reimen dichtet, gerade auch für das Theater. Derart in ein sprachliches Korsett gezwängt, erschien manches bald als gekünstelt.

Außer als Tragödienautor hatte Voltaire zunächst als Bel esprit gegolten, als virtuoser, eleganter, bei aller Frivolität geschmackssicherer Rokokodichter. Erst mit den 1734 erschienenen Englischen Briefen, Frucht seines zweieinhalbjährigen Exils im damals fortschrittlichsten Land Europas, tritt er als Verfechter aufklärerischer Ideen hervor. Die Schilderung des religiösen Pluralismus in London läßt die bornierte Orthodoxie im eigenen Land als rückständig bis zum lächerlichen erscheinen. Die zentrale Passage lautet so:

„Kommen Sie in die Börse von London, einen Ort, der angesehener ist als die meisten Königshöfe. Sie finden da Abgeordnete aller Nationen zum Nutzen der Menschheit versammelt. Dort verhandeln Jude, Moslem und Christ miteinander, als hätten sie die gleiche Religion, und sie nennen nur den einen Ungläubigen, der Bankrott macht. Dort verläßt sich ein Presbyterianer auf einen Anabaptisten, und der Anglikaner nimmt den Schuldschein des Quäkers entgegen. Am Ende dieser freien Versammlungen gehen die einen zur Synagoge, die anderen eins trinken; dieser läßt sich in einem großen Bottich im Namen des Vaters vom Sohne für den Heiligen Geist taufen, jener läßt seinem Sohn die Vorhaut beschneiden, und über das Kind hebräische Wörter murmeln, die er überhaupt nicht versteht; die anderen gehen in ihre Kirche, um mit dem Hute auf dem Kopf die Inspiration Gottes zu erwarten, und alle sind zufrieden.“⁷

Eine Religion würde mithin Despotismus bedeuten, zwei den Bürgerkrieg, aber mit dreißig könne man in Frieden leben. – Der kritische Biß war spürbar geworden. Daß das Büchlein in Paris vom Henker öffentlich verbrannt wurde, war die Bestätigung. Dem folgte ein diesmal Jahrzehnte langes Exil, das aber Voltaires Produktivität keinen Abbruch tat und phasenweise – etwa als Gast Friedrichs II. in Potsdam-Sanssouci - unter sehr komfortablen

Umständen stattfand. Nur wenige Autoren können wie er - das sei bereits hier angemerkt - eine 60 Jahre lang durchgehaltene intellektuelle Anstrengung aufweisen.⁸

*

Zurecht war Voltaire stolz darauf, als erster ein menschenfeindliches Übel wie den Fanatismus schon 1741 auf die Bühne gebracht zu haben. Der Fanatismus als das Böse schlechthin - an anderem Ort spricht Voltaire von der „Seelenpest“ - rückt sogar, seit der zweiten Auflage des Textes, an den Beginn des Titels; der heißt künftig, um den Pamphletcharakter noch zu unterstreichen: *Le Fanatisme. Ou Mahomet le Prophète. Tragédie de Voltaire*. „Man hat ja gesehen“, schreibt er in einem ursprünglich als Widmung an den König in Preußen gewordenen Friedrich II. in einem Brief, „wie in eben dem Jahrhundert, in dem die Vernunft ihren Thron errichtete, der widersinnigste Fanatismus sich gleichzeitig seine Altäre baute.“⁹

Voltaire exponiert Mohammed als skrupellosen Massenverführer, der seine Anhänger zynisch manipuliert und despotisch seine Macht auszudehnen strebt. Daß er dem historischen Mohammed damit nicht gerecht wurde, wußte der Autor und nahm es in Kauf. In späteren Schriften hat er ihn durchaus sachlicher gewürdigt.

Voltaire legt seiner Tragödie den Konflikt zweier Religionen zugrunde; die alte, polytheistische, erscheint vergleichsweise human; die neue, monotheistische, erscheint, seit ihrer Gründung durch Mohammed - ein Heuchler, „ein Tartuffe mit dem Säbel in der Hand“ - betrügerisch instrumentalisiert: um Mekka und von dort aus die Welt zu erobern.

Melodramatisch eingewoben in das Stück sind Geschwisterliebe und Vatemord - der junge Séide ist der gläubige Fanatiker, von Mohammed zu blindem Gehorsam abgerichtet und von Voltaire als Opfer abgefeimter Einschüchterungen gezeigt: die eigentlich tragische Figur des Stückes, die zum „Mord im Auftrag Gottes“ verführt wird. Mohammed hingegen antizipiert den modernen Diktator, der die totale Unterwerfung unter seine Ideologie fordert; Personenkult und Denkverbot für seine Anhänger werden eins.

Mit der zentralen Aussage, daß blinde Unterwerfung unter eine angeblich göttliche Autorität zum Verbrechen führe und der religiöse Fanatismus ein unterdrücktes Volk und eine irregeleitete Jugend zur Folge habe - einziges Heilmittel dagegen sei die aufgeklärte Vernunft - führte Voltaire den ersten großen Angriff gegen die Vertreter des Obskurantismus und der Niedertracht, zwanzig Jahre bereits ehe er die Parole lancierte: *Ecrasez l'Infâme!* Noch waren in Paris die Devoten, vor allem also Kleriker, Jesuiten und Jansenisten einflußreich genug, um das skandalöse Stück nach wenigen Aufführungen absetzen zu lassen; sie witterten zurecht, daß hinter dem morgenländischen Dekor sie gemeint sein könnten. Erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der es zu einer stärkeren Radikalisierung aufklärerischer Ideen kam, konnte das Stück seine Jahrzehnte währende Siegeslaufbahn antreten. Hinzugefügt sei indes, daß, den Autor betreffend, eine extreme Polarisierung der Meinungen einsetzte: Voltaire wurde für die einen zur „Quelle des Lichts“, für die andern zum „Luzifer des Jahrhunderts.“ Seine Aversion gegen Offenbarungsreligionen jeder Art ließ ihm im historischen Verlauf unvermeidlich zur Zielscheibe aller „bienpensans“ werden.

*

Sechzig Jahre nach der Uraufführung von Voltaires Tragödie in Lille hat der Weimarer Theaterdirektor Goethe Voltaires Stück auf Wunsch seines Dienstherrn Carl August im Winter 1799/1800 übersetzt.¹⁰ Mit spürbar geringem Enthusiasmus. Religionsstreitigkeiten, Probleme wie Fanatismus und Aberglauben schienen im überwiegend protestantischen Thüringen passé. So blieb als wenig stichhaltige Begründung der Übertragung nur,

das Formbewußtsein der am Theater beteiligten zu schärfen, und sei es am Beispiel der – wie man damals abfällig sagte – französischen „Stelzentragödie“.

Goethe suchte in seiner Übertragung die eindeutig negative Charakterisierung der Hauptfigur abzuschwächen. In den Noten zum West-östlichen Diwan - der vielleicht schönsten deutschen Gedichtsammlung - entwirft er ein eher positives Bild des Religionsstifters als eines den weltlichen Lebensfreuden zugewandten Patriarchen, der Humanität und Liebe verströmt.¹¹ In seiner Voltaire-Übertragung unterdrückt Goethe den Schlußmonolog, in dem Mohammed seine Menschenverachtung komprimiert vorträgt und legt insgesamt mehr Gewicht auf die Liebesbeziehung zwischen den Geschwistern, was eine, allerdings nur relative, Poetisierung und Harmonisierung des Trauerspiels erlaubt.

In Goethes Maskenzug, den er auf Wunsch der russischen Erbprinzessin Maria Paulowna 1818 verfaßte, läßt er Mohammed an der Spitze der Gestalten aus seinen eigenen Werken auftreten, die Tragödie Mohammed als ‚Musterbild‘ des streng gebauten klassischen Dramas. Goethe läßt die Titelfigur Verse zitieren, die das Publikum, drei Jahre nach 1815, auch auf Napoleon beziehen konnte:

„Der Weltgeschichte wichtiges Ereigniß:
Erst Nationen angeregt, / Dann unterjocht
Und mit Propheten-Zeugniß
Ein neu Gesetz den Völkern auferlegt.“¹²

Das ist auch sprachlich eine ganz andere, gewichtigere Sphäre, als die Voltaires, bei der es um Tempo, rasante Zuspitzung der Gegensätze, wenn möglich um Spott und Ironie geht: esprit auch im Tragischen, auf daß keine Szene – und keine Seite im Text – je langweilig seien.

Coda

Es gab zwei Versuche in den letzten Jahrzehnten, Voltaires Mohammed erneut auf die Bühne zu bringen: in Genf und in Freiburg. Beide sind gescheitert am Protest islamischer Autoritäten: man möge nicht noch Öl ins Feuer gießen in einer in Europa bereits durch die zahlreichen zu verurteilenden islamistischen Attentate aufgeheizten Stimmung. Man verkünde einen Islam als Religion des Friedens und der Gerechtigkeit, dies Bild wolle man nicht von einzelnen Terroristen zerstören lassen.

Ausgerechnet im laizistischen Frankreich haben sich in den letzten Jahren diese mörderischen Aktionen gehäuft, man denke an Charlie Hebdo, Bataclan und andere.

Voltaire war realistisch genug gewesen, seinem Kampf für Toleranz und seiner Warnung vor Fanatismus eine zu seinen Lebzeiten nur begrenzte Wirkung zuzuschreiben und den selbstgewählten Auftrag zum Kampf an Jüngere zu übergeben: auf daß der sich in Gegenwart und Zukunft - wie widerspruchsvoll auch immer - entfalten könne.

Zu Recht kann Voltaire die Initialzündung für sich in Anspruch nehmen.

Anmerkungen/Notes

¹ Über die fernere Entwicklung – bis hin zum ‚Bataclan‘-Massaker und dessen Prozeß – vgl. Emmanuel Carrère, „V13, die Terroranschläge von Paris“. Berlin 2023

² Voltaire, *Traité sur la tolérance à l’occasion de la mort de Jean Calas*. In: *Mélanges, Pléiade*, Paris 1965, S. 563 ff.

³ Zit.n. Volker Reinhardt, *Voltaire. Das Abenteuer der Freiheit*, München 2022, S. 575

⁴ Saul Ascher, *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, 1802, S. 19. Vgl. auch: *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde (1815)*

⁵ Heinrich Mann, *Voltaire – Goethe (1910)*. In: *Essays*. Hamburg 1960, S.17

⁶ Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, Schriften 1918-1920, Tübingen 1989, S. 101

⁷ Zit. n. Horst Günther, *Voltaire. Leben und Werk*, Ffm. 1994, S. 25. Voltaires Ablehnung der monotheistischen Offenbarungsreligionen.

⁸ Dem tut eine andere Facette seiner Existenz – die des erfolgreichen Geschäftsmanns und Spekulanten – keinen Abbruch.

⁹ Der junge Carl August hatte während seiner Kavalierstour 1775 eine Aufführung des Stückes in Paris gesehen. Vgl. Theo Buck, *Goethe und Frankreich*, Köln 2019, S. 119 f.

¹⁰ *Voltaire-Friedrich der Grosse-Briefwechsel*, hg.v. H.Pleschinski, Zürich 1992, S. 216 f

¹¹ Goethe, *Berliner Ausgabe (BA)*, Weimar und Berlin 1965, Bd.3, S.145, 183 ff. Goethes – gemischte – Bewunderung des souveränen kritischen Bewußtseins und universalen aufklärerischen Anspruchs Voltaires ist auch vor dem Hintergrund der für ihn subjektivistischen Exzentritäten der jungen Romantiker zu sehen, deren zudem neo-religiöse, noch so Tendenzen er mit Mißtrauen beobachtete.

¹² BA, Bd.4, S.624 Hingewiesen sei auf die Neuübersetzung und Kommentierung des „Mohammed“ von Tobias Roth, Verlag Das Kulturelle Gedächtnis, Berlin 2017

Hudra Árpád

Voltaire, a tudatlan filozófus

ABSZTRAKT

Voltaire, a nagy francia felvilágosító, részese a XVIII. század antropológiai fordulának. Átveszi John Locke empirizmusát, de bírálja és túl is megy rajta. A világ számára is megkettőződik a Gondviselésre és az ember társadalmi világára. Voltaire Newton egyetemes természeti törvényeinek mintájára, a társadalom egyetemes törvényeit akarja kidolgozni. Ezt végül is az igazságosság és az igazságtalanság eszméjében találja meg.

Kulcsszavak: Felvilágosodás, antropológia, empirizmus, Gondviselés, józan ész, igazságosság, igazságtalanság

ABSTRACT

Voltaire, the great French enlightener was part of the anthropological turn of the 18th century. He embraced John Locke's empiricism but criticised it and moved past it. For him also, the world has a dual quality – we have Providence and the world of human society. Modelled after Newton's universal laws of nature, Voltaire tried to develop the universal laws of society. Eventually, he found these in the ideas of justice and injustice.

Keywords: Enlightenment, anthropology, empiricism, Providence, common sense, justice, injustice

Igazán erőteljes megfogalmazása a Kopernikuszéhoz hasonló fordulatnak, ahogyan a XVIII. századi nagy gondolkodóknál az antropológia kerül a filozófiai gondolkodás középpontjába: „Ki vagy? honnan jössz? mit teszel? mivé leszel?” – kérdezi Voltaire. „Nem király, de rab-szolgája vagyok mindannak, ami körülvesz, egyetlen pontra szorítkozom, körülöttem a végtelen mindenség, először azt kezdem kutatni, hogy én magam ki vagyok.” A gyenge lény, amely ugyan növekszik, de nem tudja, hogy milyen erő alapján. „... az alapelvekről ma éppúgy nem tudunk semmit, mint ahogyan nem tudtunk a bölcsőben sem”. A descartes-i anyagi-szellemi (lelki) szubsztancionális beállítottság már nem állja meg a helyét: „Ám miközben folyvást azon fáradoztam, hogy bebizonyítsam magamnak, hogy ketten vagyunk, homályosan éreztem, hogy ketten vagyunk, és ez az ellentmondás alaposan meggyötört” Voltaire megállapítja, hogy korlátoltak vagyunk, ám dacára ennek, változatlanul „kívánja a tudást” és „csalódott kíváncsisága” ellenére még mindig kénytelen volt megállapítani, hogy kíváncsisága még mindig kielégíthetetlen. A probléma világos, Voltaire, Locke nyomán, abból indul ki, hogy mindent a tapasztalatból mérítünk, ezért soha nem tudhatjuk meg, hogy mi is az anyag. Tapinthatjuk és láthatjuk a tulajdonságait, a mögöttes szubsztancia azonban soha nem tárul fel előttünk. Ezért azt sem tudhatjuk meg, hogy valójában mi a lélek. Tudjuk, hogy fel vagyunk ruházva értelemmel, de mi módon? Nem vagyunk képesek megragadni tehát semmiféle első mozgatót, princípiumot. Ez nyilvánvaló lemondás mindenféle metafizikai magyarázatról. A deizmus különféle változatai jelennek meg előttünk, minél inkább mélyítjük ezt a kettőséget. Gondviselés és kaland, gondviselés és szerencse, gondviselés és véletlen, gondviselés és csoda. Voltaire végül is feltöri „a legjobb”, azaz a leibnizi metafizika dióját is. Ez nem egyszerűen annak a gondolatnak az erőteljesen ironikus megsemmisítését jelenti

a *Candide* című közismert filozofikus regényben, hogy a mi világunk a lehető világok legjobbjika. Ezt a gondolatot sem sokan értik, de ez maradjon a gimnáziumim oktatás feladata. Voltaire itt valóban leleplez, a feje tetejéről a talpára állítja a dolgokat. Rámutat arra, hogy a leibnizi teodicea végső soron a világ tökéletlenségeit erősíti meg. A világ egészének tökéletessége ugyanis a létezés összefüggéseinek erős fonalai mentén mintegy visszafelé haladva a tökéletlenségekből sodródnak össze. Óhatatlanul eszébe jut ennek kapcsán József Attila immár közhelyszerűen idézett sora *Eszmélet* című verséből: „a törvény szövedéke mindig fölfeslik valahol”. De térjünk vissza Voltaire-hoz, akinek 1755-ben *A természeti törvényről* című poémájában, egy évvel a liszaboni földrengés előtt még a gondviselésben való hit tükröződik, amikor így ír: „Az égből kapja meg együtt az értelemmel a lelkiismeret zabláját minden ember, az értelemmel ez már együtt születik, s ezekből evidens, mit az erkölcs tanít. S itt még azt kérdezi:” Gyenge agyunkkal, hogy merjünk az isteni Törvényhez más törvényt hozzábiggyeszteni? A természeti teleológia itt még biztosítja az erkölcs lehetőségét. Voltaire világképe az 1756-os liszaboni földrengés következtében azonban az ellenkezőjébe fordul. Az abszolút szükségszerűség nem rejtőzhet a világ folyása mögött. A földrengésről írott versében ugyanis így fakad ki: „Nem, izgatott szívemnek ne hirdessétek A szükségszerűség változatlan törvényeit.” Továbbá: „Isten éppúgy tekint tirátok is, akár A főregre, amely hulláitokra vár.” „S azt hiszitek, hogy-e káoszból, sok külön Balsors összegeként a Boldogság kijön?” Más megfogalmazásban: „E szörnyű összevisszaságban, az egyes boldogtalanságából a tökély összegét” – feltételezték. Konklúziója, hogy „Tökéletes lényből rossz létre nem jöhet, De máshonnan se – mert minden Belőle lett. És mégis létezik – ó, fájdalom – a rossz. Mily döbbenetes ez, mennyire paradox!” Arra a kérdésre pedig, hogy a bűnösök közt a jó mért vezekel? A rosszat miért nem kerülheti el? – Voltaire is csak a kezeit tudja széttárni válaszul. Egyébként érdekes és fontos, hogy Rousseau a leírt Voltaire-i gondolati váltással is vitatkozva, levelet írt filozófustársának a *Természeti törvényről* és a *Liszaboni földrengésről* című verseiben foglaltakról. Ebből más elemzők által is kiemelt szöveget idéznénk: „Az isteni gondviselés csupán az egyetemes dolgokra érvényes, Isten beéri a nemek, a fajok fenntartásával és az egész fölötti gondoskodással, és nem törődik vele, hogy az egyének hogyan töltik le röpke életüket.” Az 1759-ben íródott filozofikus regény, a talán könyvtáryi elemzéssel rendelkező *Candide* mögött tehát már az világkép áll, amelyről utóbb írtunk. Nem kívánunk részletes elemzést adni a műről, csak a számunkra legfontosabb szempontokra térünk ki. Tudjuk, hogy *Candide* és *Kunigunda*, a szerelmesek szinte a világon át üldözik egymást, hogy találkozhassanak. Ez azonban nem végződik happy enddel, mert *Candide* addigra kiábrándul az egykor világszép, ám időközben megcsúnyult szerelméből. Tehát új értelmet kell keresnie életének, s ez a munka lesz. Ez azt jelenti, hogy a gondviselés és a véletlen közötti ellentét nem oldódik fel a boldogságkeresésben. Ahogy a mű egyik elemzője írja, a munka a lét elviselésének eszköze lesz. *Candide* világa isten nélküli, a véletlen és a kiszolgáltatottság világa. Voltaire világképe szekularizált, azaz etikája és kétségbeesése is. Számára az erény az, ami hasznos a társadalom számára, a bűn pedig, ami káros.” Lényegi megfogalmazása miatt szó szerint is idéznénk az említett irodalomtörténész összefoglaló gondolatait. „Voltaire és a XVIII. századi +optimizmus+ tagadja a pascali rosszat, és helyére a szekularizált rosszat állítja. A világ nem a bűnbeesés miatt rossz, hanem azért, mert nem eléggé adminisztrált, mert az emberek nem eléggé ismerik fel érdekeiket, mert kegyencek uralkodnak, mert államok vannak az államban (egyház, parlament). Nem az ima, nem az aszkézis, nem az önmegvetés, nem a különböző keresztényi erények segítenek, hanem a munka.” A *Candide* nyomán meg kell már említenünk, hogy Voltaire újat hozott a történet-

írásban is. A történelmet térben kiterjesztette, hiszen e műben is Kínát, Indiát, az iszlám világot és érintőlegesen Japánt is szerepelteti. De nemcsak térbeli kiterjesztésről van szó, hanem mélységében is újat hoz az erkölcsök, szokások, intézmények, mesterségek, a tudományok és művészetek vizsgálatával. Egyébként is azt mondhatjuk, azáltal, hogy a gondviselés fedője lekerült a világról, ez megnyitotta a különböző szellemi területek előtt a kibontakozás lehetőségét, amelyek szinte mindegyikénél Voltaire kezdeményező szerepet játszott.

Az, hogy a felvilágosodás egy befejezetlen folyamat, talán Voltaire fogalmazta először a következő módon, az Enciklopédia alapján: „Ez a lexikon az igazságnak szenteltetett. Az egyik cikknek ki kell javítania a másikat, s ha ebben is akad valami tévedés, egy felvilágosultabb ember majd észreveszi és kijavítja.”

Kis tanulmányunkat Voltaire utolsó nagyobb filozófiai műve, a feltehetően 1766-ban írt, A tudatlan filozófus első kérdéseivel indítottuk. Most ennek a műnek az elemzésével folytatnánk tovább. Ismert, hogy 1725-ben egy bizonyos összetűzés miatt ismét a Bastille-ba akarták zárni, s ez elől Angliába menekült. Innen három nagy tudós-filozófus, Bacon, Newton és Locke szellemi hatásával tért haza négy év múlva. Utóbbtól vette át a megismerésnek a tapasztalatból való kiindulását. Elemzett művünk VII. kérdésében ezt így összegzi: „Ha nem ismernénk el, hogy a világon mindent tapasztalatból és csakis tapasztalatból tudunk, le kellene mondanunk a közönséges észről.” „...egy sor tapogatózás és hosszú elmélkedés nyomán jutunk el odáig, hogy némi halvány és bizonytalan ideát alkossunk a testről, a térről, az időről, a végtelenről, magáról Istenről” A szubsztanciáról már az elején beszéltünk, s arról is, hogy testileg és szellemileg egyaránt korlátozottak vagyunk. Voltaire kérdése ezekután az, hogy mi az, ami nem tárlulhat fel előttünk. Már erről is beszéltünk, nem vagyunk képesek megragadni semmiféle első mozgatót, semmiféle első princípiumot. De ugyanígy nem tudjuk, hogy miért engedelmeskedik karunk az akaratumknak. Voltaire indokoltnak látja tehát a kétségbeesést: hiába fordulunk önmagunkhoz, „rémülten látjuk, hogy mindig csak keresünk, de soha nem találjuk meg önmagunkat.” Sem a bennünk, sem a természetben működő szubsztanciát nem találjuk meg. Voltaire szerint, ha megismerhetnénk, akkor úrrá lehetnénk fölötté és istenek lehetnénk. Szabad vagyok-e, ez a következő nagy kérdés. A filozófus úgy látja, nem lehet az, hogy vaktában, szeszélyem szerint cselekedjem. Érdemes válaszát szó szerint idézni: „Az igazi szabadság az, ha megtehetem, amit akarok. Amikor megtehetem, amit akarok, szabad vagyok; de amit akarok azt szükségszerűen akarom, különben ok és indíték nélkül akarnék, ez pedig lehetetlen.” Érthetetlen és képtelen tehetségnek nevezi, hogy valamit csak azért akarjunk, mert akarjuk minden más ok, minden más indíték nélkül. Végül leszögezi: nincs középút a szükségszerűség és a véletlen között, és tudjuk, hogy véletlen nem létezik. Voltaire következő kérdése, hogy öröktől fogva létezik-e a világ? Az ókor egy maximájával válaszol: Semmi nem keletkezhet a semmiből, semmi nem térhet vissza a semmibe. A káosz soha nem létezett máshol, csak az emberek fejében – mondja. Voltaire szerint akár örökké valónak tekintem az anyagot, akár nem, azt semmiféleképpen nem lehet elvetni, hogy legfőbb alkotója öröktől fogva létezik. A legfőbb értelem örökkévaló, felfoghatatlan és végtelen. Ha nem is foghatjuk mindezt fel, ez csupán értelmünk gyengeségét bizonyítja. Úgy gondolja, hogy bizonyosan Isten teremtvényei vagyunk, ez hasznára válik tudnia, ezért bizonyítéka felfogható. Testének minden porcikája egyszerre eszköz és cél. Az örökkévalóság bizonyításaként még egyszer aláhúzza, hogy érteleme bármily gyenge is, elég erős az önmagától létező, szükségszerű Lény elgondolásához, ahhoz viszont nem elég erős, hogy a semmit elgondolhassa. Ahogy fogalmaz, kevéske eszével meggyőződött róla, hogy létezik egy szükségszerű,

örökké való értelmes lény, akitől ideáit kapja, bár azt nem tudja kifürkészni, hogy miként, sem azt, hogy miért. Voltaire ezeketán rátér az egyes gondolkodóknak a Legfőbb Lénnyel kapcsolatos elgondolásaira. Spinozát ateistának tartja, mert semmiféle Gondviselést nem ismer el, sehol nem beszél a minden létezőben megnyilvánuló szándékról. Csak a dolgok örökkévalóságát, végtelen kiterjedését és szükségszerű voltát fogadja el. Voltaire továbbra is ironikusan bírálja, az általa értelmezett módon, Leibniz a lehetséges világok legjobbikáról szóló gondolatát. Voltaire visszatér mesteréhez Locke-hoz, megismételve, hogy a kiagyalt velünk született eszmék helyett Isten észét adott nekünk, amely a korral kifejlődik és megtanít bennünket arra, hogy van Isten és hogy igazságosnak kell lennünk. Ugyanakkor nem tudja elfogadni a következményeket, amelyeket ebből Locke levon, bizonyítandó, hogy semmiféle gyakorlati szabály nem születik velünk, s mendedmondák alapján elfogadva bizonyos szörnyű esetek megtörténtét. Ezekben az esetekben Voltaire Locke-ot egyszerűen együgyűnek nevezi.

Végezetül a Newtonnal kapcsolatban írtakat úgy foglalnánk össze, hogy milyen meghatározó szerepet játszott a korszakmeghatározó fizikus Voltaire szellemi fejlődésében. Voltaire említett angliai tartózkodása alatt alaposan foglalkozott Newton gravitációs elméletével és optikájával. Ezekről kiváló összefoglalókat is írt filozófiai leveleiben. Mi azt hangsúlyoznánk, hogy Newton fizikájában nincs már természetfölötti, lefeljebb csak „rejtőzködő” Isten. Voltaire utolsó filozófiai művében Newtonnal szólván, azt írja, hogy „a természet mindig hasonlít önmagára. A gravitáció törvénye nem csak egyetlen csillagra hat, hanem valamennyi csillagra, mindenre, ami csak anyag” A természet egészét tehát Isten igénybevétele nélkül is meg lehet fejteni. Itt utalnánk arra a kettősségre, amely a megismerhetőt és a megismerhetetlent egyre inkább elválasztja egymástól, kialakítva a kettős igazságot. Voltaire álma az volt, hogy ugyanolyan univerzális törvényeket tudjon megfogalmazni a társadalomra nézve, mint Newton a természetre vonatkozóan. Így állapítja meg, hogy akárcsak a gravitáció, „...az erkölcs alaptörvénye egyformán hat minden jól ismert népre. Ama törvényt ezer különböző helyzetben ezer különböző módon értelmezik, de az alap mindig ugyanaz, s ez az alap az igazságosság és igazságtalanság eszméje.”

Felhasznált irodalom

Ungvári, T. 2017, Kaland és gondviselés. 2. kiadás, Scolar Kiadó

Voltaire, 1983, Filozófiai ábécé. Európa Könyvkiadó

Voltaire, 1991, Válogatott filozófiai írásai. Akadémiai Kiadó. Budapest

Ferenczi, L. 1978, Voltaire-problémák. Magvető Kiadó

Kiss Endre

Ami az emberi viselkedésben örök

(300 éve született Adam Smith)

ABSTRACT

The definition of Scottish philosophy is the mapping of those cases of behavior that somehow escape the net of the will. Either (against our will) they have a decisive effect on us, or (against our will) we cannot cope with them, or (against our will) we cannot resolve the related dilemmas. This filter of the will is a real filter. Of course, the challenges, questions, or even provocations that occupy a person are not always separated by the boundary line of the will. However, man becomes philosophically interesting when he has to face problems that cannot be avoided or eliminated by the previous will.

Keywords: Adam Smith, Scottish Philosophy, Kant, Enlightenment, sensualist philosophy, moral sentiments

Adam Smith korszakos jubileuma egyszerre figyelmeztet a skót filozófiai iskola kivételesen érdekes fejlődéstörténetére, eredményeire, de ugyanolyan erővel emlékeztet arra is, hogy még számos ígéretes nekibuzdulás után is az iskola egységes egészként való értelmezésében a hátrányok ledolgozása csak nagyon viszonylagosnak mondható. A skót iskola különleges szerepe a kora-újkori gondolkodásban mindenki előtt világos, az azonban, hogy ez a szerep miben áll, és hogy számos lehetséges interpretáció közül végül melyik lesz az-az értelmezés, amelyiknek hullámán ez a skót iskola végül el fogja foglalni többé már meg nem kérdőjelezhető helyét a kora modern gondolkodásban, még nyitott kérdések. A skót történelem és életforma számos titkához hasonlóan a skót filozófia is tele van rejtélyekkel. El lehet mondani ezt szinte minden fontosabb műről külön-külön, el lehet mondani az egyes jelentős alkotókról is, miközben a skót rejtélyek számát Adam Smith esetében még azzal is szaporíthatjuk, hogy két legnagyobb műve néhány igen fontos vonatkozásban egymással ellentétes, s mindez úgy, hogy önmagában mindegyik összefüggő és egységes.

Napjaink történetírásában elavultnak gondolják, ha egy-egy filozófia értelmezésébe az azt létrehozó társadalom finomabb szerkezeteinek sajátosságait is bevonják. A skótok esetében azonban ez a módszer egyenesen csábító eredményekkel járhat, hiszen a skót társadalom számos történelmi és helyzeti hátrányának, helyenkénti elkésetttségének leküzdése az igen erős egyházi kontroll fokozatos leküzdésével együtt e filozófia néhány különleges sajátosságát bizonyosan magyarázná. A skót filozófia valóság-közeliségéből származó empirizmusa különlegesen erős, ebből következően gyanakvása és bizalmatlansága a spekuláció minden formájával szemben is az. Egyidejű valóságtisztelete és spekuláció-ellenessége különleges vállalkozásokra ragadja. Nagyon szívesen kezdi filozófiailag felépíteni a valóságot az alapoktól kezdve.

Egy elterjedt felfogás szerint a filozófia absztrakció, s feladata ezért az, hogy a látható és érzékelhető valósággal szemben, akár e valóság fölött valamiféle elvont másik világot rendezzen be, hogy azután titokzatos okokból egy ponton már az elvontságoknak ez a másik világa legyen az igazabb világ. Ezzel szemben a skót filozófia úgy gondolja, hogy a filozófia feladata éppen a konkrét újrafogalmazása és meghatározása. Különleges létfeltételei miatt a

skót filozófia e közfelfogással szemben álló irányok közé tartozik, a konkrétan alulról föl- felé történő állandó újraépítését magától értetődő módon tartja a filozófia lényegének. Ez annyira modern elképzelés, hogy a XIX. század végéig nem is tudtak sokat kezdeni a skó- tokkal. Sohasem önmagához, rendre más, elsősorban kontinentális filozófiákhoz hasonlítot- ták. Így lett a skót filozófia a kontinentális fogalmi és spekulatív filozófia egyik ellenpólusa, így lett a common sense klasszikus alapirányzata, majd Kant filozófiájának összefüggésében kriticismus, de ugyanúgy lehetett szkepszis, vagy a marxizmus érett formájából visszapi- lantva még a közgazdaságtan első műhelye is.

Növeli a skót gondolkodás érdekességét napjaink számára a párhuzamosan üzött egyes filozófiai diszciplínák egymáshoz való viszonya. A XVIII. század az egyes filozófiai disz- ciplínák egymáshoz való viszonyában amúgy is döntően eltér a filozófiai tudományok egy- máshoz való későbbi viszonyától. Ez különösen is megnehezítheti a viszonylag elszigetelten fejlődő skót filozófia folyamatainak megértését, hiszen itt a későbbi diszciplínák rendjétől való eltérés még az általánosnál is erősebb. Innentől fogva már ismert összefüggések is új jelentőségre tehetnek szert. Az a tény, hogy Adam Smith első főművének címe az Erkölc- si érzelmek (érzetek) elmélete (1759) például önálló paradigma körvonalait ölti. Éppen a lehet- séges önálló paradigma a kitörési pont, amelyen keresztül a skót filozófia nagy művei értel- mezésének meg kell születnie, hiszen éppen ezek az önálló paradigmák rekedtek meg félúton a más minták alapján elképzelt rekonstrukciók útvonalaán. A skót filozófia megértésének kul- csa éppen a sajátos skót kiindulópontok önálló paradigmává való felfejlesztése. Az a tény, hogy Smith az erkölcsi érzelmeket vizsgálja, ezeknek egy elméletét akarja megalkotni, még pontosan beleesik az alulról való újrakezdés alaptendenciájába. Azt azonban, hogy a skót szemléletben az erkölcsi érzetek elméletének szerves része a jog vagy az államtudomány (sőt utalhatunk még előbbre is, ide sorolhatnánk az akkor még nem létező pszichológiát vagy az akkor még ugyancsak nem létező szociológiát is), már több egyszerű újrakezdésnél. Ez már sajátos paradigma.

Smith két nagy műve ugyanazt a paradigmátikus logikát képviseli. Kiindul a konk- rétnak újraértelmezéséből, szisztematikusan építi fel, részben közvetlenül, részben az uralkodó spekuláció kritikájából az új filozófia konkrétumot. Ugyanezt a programot azonban a két mű két eltérő módon, a diszciplínák olyan rendjében teszi, amely eltér mind az akkori, mind pedig a későbbi tudományrendezési elvektől.

A morális érzékelés problémája ma is nagy nehézségek elé állítja az olvasót. E ne- hézség problémája a felszínen abban áll, hogy a morális érzékelés (érzés, érzet, érzület, érzelem) olyan közel áll a hétköznapi nyelvhez és a mindenki által használt fogalmak- hoz, hogy az olvasó egyszerűen képtelen megragadni azt a különbséget, ami a fogalmak hétköznapi és filozófiai használata között fennáll. Nem a valóságos probléma megértése tehát a nehéz, hanem a valóságos probléma elkülönítése, a természettudomány szóhasz- nálatával szólva, annak pontos izolációja. Ennek a nehézségnek csak a felszíne a nyelvek közötti különbség nehéz érzékelhetősége. A probléma valóságos felismeréséhez valójá- ban a probléma történetének pontos azonosítása szükséges, annak kijelölése, hogy az erkölcsi érzetek (egyelőre még teljesen függetlenül attól, hogy mely diszciplínák kong- lomerátumában jelenik meg) miért alapvetően új probléma.

A történelem ünnepélyes távlatából nézve Adam Smith szinte megtestesíti a skót gon- dolkodás összes lényeges sajátosságát. Ezt a gondolkodást nem szabad a fő tézisek tar- talmi elemzésével kezdeni, hiszen egy-egy vezető gondolat kiemelése rögtön beleviszi a gondolamenetet e vezető gondolat önálló vizsgálatába, miközben a skót gondolkodás

esetében az igazsághoz vezető út sajátosságai jóval érdekesebbek, mint egy-egy eredmény önmagában. Európa filozófiai kultúrája amúgy is három nagy filozófiai kultúra olyan párhuzamos fejlődéséből állt össze, amelyben a két, esetleg három kultúra közötti horizontális kölcsönhatások meglepően lassan alakulnak ki. Ez adja a mindhárom nagy filozófiai kultúrától érdemileg független skót gondolkodás eredetiségét, ennek értéke még felül is múlhatja az egyes gondolatok önálló jelentőségét. E különös körülmények már valóban befolyásolják a meghatározó sajátosságokat. Nincs Európában még egy filozófia, amelynek egy kizárólagosság helyzetében lévő erős protestáns ortodoxia burkából kell előlépnie. Ennek egyik következménye a filozófiai gondolkodás szinte túlhangsúlyozottan etika-központúsága. De ennek a protestantizmusnak nem ez az egyetlen lényeges szisztematikus filozófiai hatása. Éppen amiatt, mert a protestantizmus nélkülözi a maga metafizikai összegezését, a skót filozófiának nem kell egy nagy szisztematikus metafizika ellen harcolnia. Emiatt sokkal könnyebben is jut el a konkréthoz. Innen ered a valóságos emberi természet skót megfogalmazásainak máig friss lényeglátása is.

Az akkori mindhárom nagy filozófiai kultúrában napirendre kerül a valóságos ember filozófiai vizsgálata, ennek a fejleménynek nem lehet kizárólagos oka az egyre szekularizálódó emberkép. Ennek az ugrásnak az evilágiság forradalmaival kellett összefüggenie. Nem teljesen lehet pontosan meghatározni ennek az ugrásnak a mibenlétét. Már csak azért sem, mert ha valami, akkor éppen a közvetlenül érzékelhető és megítélés tárgyává tehető emberi természet volt az a tárgy, amelyről az antikvitáson elkezdve végig a középkoron át a legtöbb írásos megítélés született. Ez láthatólag nem akadályozza meg, hogy a skót filozófiában megjelenő emberkép ne tűnjék valóságosan újszerűnek, és ne legyen képes feledtetni az antikvitás és a középkor erre vonatkozó irodalmának jó részét. Ellentétben a kontinens nagy gondolkodóival, így például Spinozával is, a skót emberkép már teoretikus szinten is elsősorban gyakorlati orientációjú. Az emberi ügyességet, azaz az ügyes embert állítja középpontba, aki feladatul kapja, hogy eligazodjék abban a társadalomban, amit a mások és a maga valóságos természete határoz meg elsősorban. Furecsa ellentmondás alakul ki, különös aszimmetria, hiszen ember és társadalom illetően összjátékában az emberi természet leírása valószínűtlenül tökéletes, amíg a társadalmi viszonyok leírása még naivnak mondható. Az akkori három nagy európai filozófiai kultúrában igen sok eltérő változata születik meg ezeknek a társadalomképeknek, az erkölcsi érzelmek, azaz a valóságos emberi természet keretét alkotó társadalom azonban mindenütt még eléggé visszafogottan jelenik meg. Talán a társadalmi alrendszerek, mint például a politika vagy jog viszonylagos fejletlensége teheti annyira középpontivá az emberi természet adottságainak szerepét, helyenként egyenesen atomisztikus elemten jellege van a társadalmi ember feldolgozott sajátosságainak.

A skót filozófia emberképéből hiányzik egy korábbi nagy metafizika, vagy egy korábbi nagy általános világnézet, amelyhez képest pozitívan vagy negatívan, abba beleépítve vagy az ellen fellázadva a valóságos ember értelmezése megjelenik. De a skót filozófia emberképéből a tudati elem más szempontból is hiányzik. A skót filozófiában az embert nem a tudat irányítja, azaz, ha mégis valamiféle tudat irányítaná (aminek lehetőségét Smith nem vonja kétségbe), akkor ez a tudat mindig másodlagos, azaz nem releváns az ember valósága szempontjából. Ami az emberi viselkedésben akaratilag problémátlanul kezelhető, irányítható vagy megoldható, nem része erkölcsi érzelmeknek vagy érzeteinknek. Ami bennünk erkölcsi érzés, azért szilárdul meg, mert személyiségünk egészével kell szembenéznünk velük. Vannak e felfogásnak szuggesztíven vonzó elemei, hiszen ami akaratilag kezelhető, az már többé-kevésbé társadalmazott is, azaz racionális, nem igényel valóságos erkölcsi küzdelmet. Ez a kettéosztás olyan alapvető, hogy mélyebb és talán archaikusabb is, mint a később

kialakuló filozófiai alrendszerek, ami oka annak is, hogy Adam Smith erkölcsi érzelmei egyszerre mozognak jogi, gazdasági vagy politikai keretben.

Smith azoknak az elveknek a leírásával foglalkozik, amelyeken keresztül az emberek más emberek viselkedését és jellemét megítélik, hogy azután saját viselkedésüket és karakterüket is meg tudják ítélni. Ezek elvek, amelyek sajátosságosan oszcillálnak a későbbi „elmélet”, illetve a későbbi természeti erő fogalmai között. Smith morális érzéseit (érzeteit) a maguk konkrétsága ellenére sem tekinthetjük az örök emberi természet leírásának. Ez kétszeresen sem lenne igaz. Smith leírása minden látszat ellenére sem az emberi természet teljes leírása, de annak az emberi magatartásnak és karakternek a leírása, amely kívül esik az emberi akarat közvetlen irányításán. Mintha Smith-et az emberre ható társadalmi és szellemi hatások egyáltalán nem érdekelnék. Ami az emberi cselekedetéből akaratlagos, nem része az erkölcsi érzeteknek. Az erkölcsi érzetek ott kezdődnek, ahol az emberi viselkedés és jellem nem tudatos akaratának engedelmeskedik. Smith (és a skótok) szemléletének eredetisége ezen a területen is diadalmaskodik. Ez az akarat-on-kívüliség semmiben sem hasonlít arra, amit a későbbi európai gondolkodás tudattalannak tart. Még csak meg sem érinti azokat az erővonalakat, amelyek a politika vagy a hatalom viselkedésre való befolyását közvetítenék. Smith erkölcsi érzetei nem azonosak az általában vett emberi természet leírásával, s nem is nevezhetők öröknek. Ezek mindegyikünkre jellemzők, de nem metafizikai okból örökök, hanem mai kifejezéssel szólva a mindennapi lét társadalomontológiai dimenziójához tartoznak. Így azt, ami bennünk gazdag és értékes, szívesebben mutatjuk meg másoknak, mint azt, ami bennünk szegényes vagy hiányos. Ez emberi állandó. Kitérhetnek nagy történelmi változások, megszüntethetik vagy megváltoztathatják látszólag az emberi természetet, de amikor ezek a nagy változások lecsillapodnak, bizonyosra vehetően ugyanúgy fogunk viszonyulni mások szenvedéseihez, mint a nagy változások előtt. Adam Smith erkölcsi érzetei állandóan szuggerálják azt az érzést, hogy egy mindenkire kiterjedő örök emberi természet leírását olvassuk, de ez a közelség mégis csalóka, viszonylagos állandósága társadalom-ontológiai alapokon nyugszik.

Ezek az akaratunktól nem függő ítéletek, a Kant utáni fejlődéshez képest abból a szempontból is igen nehezen kategorizálhatóak, hogy hiányzik belőlük a Kant etikáját meghatározó szabadság, illetve az azzal kapcsolatos szubjektivitás. Smith leíró és magyarázó felfogásában a bennünk lévő emberi általánosság dominál. Annyi köze van a későbbi értelemben vett etikai szabadsághoz, hogy szembenézhetünk ezzel a leírással, s tudásunk és erőnk szerint megpróbálhatunk ezen változtatni. Döntő, hogy a későbbi értelemben vett etikai szabadság hiánya nem a későbbi értelemben vett szabadsághiányt jelenti, ilyet Smith nem is gondolhatott. Ami a mi ítéleteinkben szükségszerű, nem azt jelenti, hogy ezeknek az ítéleteknek a meghozatalakor valamiféle tárgyakhoz nem alkalmazkodó szabadságnak kellett volna működnie. Az etikai ítéletek ontológiai megalapozott szabályai nem állnak szemben az egyén szabadságával. Ahogy ennek az ítéletalkotásnak az öntudatlansága semmiben sem az említett tudatlanság, úgy az ítéletalkotás meghatározottsága nem azonos a későbbi szabadsághiánnyal.

A valóságos viselkedés, a valóságos emberi természet módszeres és rendszeres leírása tehát az erkölcsi érzetek elmélete, amely ebből a szempontból jobban emlékeztet az antik etikára, mint a kantoni etikára, vagy a későbbi fejlődésre. A hangsúly egyértelműen a mindenkiben közös működésre, szerencsétlen kifejezéssel szólva, a közös „mechanizmusok”-ra utal. A Kant-utáni etika szempontjából mindenképpen fontos, hogy ekkor az

etika már érdemileg kizárólag az egyénre összpontosul. A smith-i etika egy távoli tipológiai perspektívából tehát éppen ellenkezője a későbbi etikának. Az egyik individuáció előtti, a másik individuáció utáni. Ebből magyarázható az az érdekes lehetőség is, hogy a mindenki által gyakorolt valóságos ítéletalkotás idővel el is veszítheti eredendően morális dimenzióját, s mivel nem az egyén etikai szabadságával foglalkozik, áttolódhat az etika területéről az emberi magatartást vizsgáló tudományok, elsősorban a pszichológia (vagy az akkor még nem létező viselkedéstudomány vagy az ugyancsak akkor még nem-létező társadalomontológia területére. És valóban ez történik. Kant felől visszafelé olvasva az Erkölcsi érzetek elmélete leginkább talán pszichológiának tekinthető. Ez azonban újabb hatalmas elméleti kérdést vet fel, ami a legnagyobb mértékben gyakorlati kérdés is. Ha ugyanis ez a gondolati anyag a maga korából kilépve egy másik filozófiai horizont előtt immár pszichológiának tűnik, akkor azt is mondjuk, hogy a valóságos emberi természetnek egy mélyen a társadalomontológiába ágyazott leírása megalapozó szerepet kellett volna, hogy játsszon a későbbi pszichológia történetében is. Ez azonban nyilvánvalóan nem történt meg. A modern pszichológia a XIX. század második felében rekonstruálható alapítási története nem metszette a smith-i erkölcsi érzetek elméletének tanúságait. Könnyen meg tudunk barátkozni azzal a gondolattal, hogy mindez egy meghatározott fejlődési folyamat eredményeként létrejött, emiatt önmagában problémamentes fejlődés eredménye. Az ebből kialakuló helyzet, azonban, amelynek meghatározó sajátossága, hogy a modern pszichológia a maga belső logikáját követve időnként nagy elismeréssel járó olyan felfedezéseket tesz meg, amelyek teljes egyértelműséggel már benne vannak Adam Smith nagy művében, már nem problémamentes. A későbbi horizontok előtt pszichológiává mumifikálódó erkölcsstan nem lesz része a modern pszichológia történetének, ez olyan deficit, ami az európai tudomány- és filozófiatörténet egyik leggroteszkebb összefüggése.

De ahogy az erkölcsi érzetek Smith-i elmélete nem vált pszichológiává, úgy nem vált semmilyen értelemben filozófiává sem. Ennek legfontosabb oka az volt, hogy Smith és kora az emberi természet valóságának leírásában jeleskedett, s a leírás örömeiben nem keresett semmiféle filozófiai vagy világnézeti összegező háttérrel az emberi természet feltárt tulajdonságainak magyarázatára. A deskripciónak ez a kizárólagossága tehát nemcsak a hagyományos metafizikák irányába működött, de az emberi természethez olyannyira közelálló felvilágosodáshoz képest is. Megmaradt deskripciónak, amelynek szépsége és frissessége ma is csodálatra készteti az olvasót.

Franciaországban Smith érzet-könyve szinte a lehető legjobb pillanatban érkezett, legalábbis abból a szempontból, hogy ideáltipikus példáját jelenítette meg az „inter-aufklärung” helyzetének. Ideáltipikus szerepe szinte megtestesült a mű szisztematikájában, hiszen nagyhatással kommunikálta, hogy az egyik filozófiai hagyomány folyamatban lévő lineáris szerkezetű történéseihez sem tartozik. Véletlen és messzire ható szimbóluma volt, annak a filozófiai összállapotnak, amely mint köztes felvilágosodás lassan kirajzolódott a gondolkodók tudatában.

Nagyon jellemző és sokszoros szisztematikus jelentősége van, hogy a mű 1764-ben megjelent első francia fordításának címe a Lélek metafizikája volt, s ez a cím akaratlanul találat. Mutatja nyomban a három európai filozófiai kultúra meghatározó különbségeit is. Világos, hogy Smith műve minden, csak nem metafizika. De azért, hogy jól körvonalazott pozitív, tartalmas tézisekben ragadta meg azt, amit az érzetek elméletnek nevezünk,

óhatatlanul metafizikaként kellett feltűnnie részben a régebbi francia racionalizmus, részben az újabb felvilágosító lineáris irányok szemében. A látszólag teljesen hamis metafizika kifejezés tehát a maga módján megalapozott érzékelést fejez ki.

Nem teljesen érdekesség nélkül való az a reakció sem, ami szerint Smith e műve egyáltalán semmiféle sikert nem aratott Párizsban. Ezt az olvasói élményt is megalapozva látjuk az akkori francia gondolkodásban, különösen akkor, ha ezt a sikertelenséget úgy kellene értelmeznünk, mint az egész mű koherens feldolgozásának elmaradását. Nagyon valószínűnek tűnik, hogy a mű teljes szisztematikájának feldolgozására valóban vonatkozhat a sikertelenség jelzője, ami egyáltalán nem zárja ki, hogy az amúgy is aforisztikára hajló éppen az aufklärungban még fel is erősödő szinguláris pozitív igazságok egyes átvételei Smith-től különösen is lehetségesek voltak. Éppen a köztes felvilágosodás szövegösszefüggésében tűnik problémátlanul, hogy egyszerre tekinthessük a francia fogadtatást sikeresnek és sikertelennek. Ismét utalunk arra az eredetileg véletlenszerű hasonlóságra, miszerint a XVIII. század is a francia aforizma-irodalom virágkorának számított, és ezek az aforizmák Adam Smithtől teljesen függetlenül is ugyanolyan összefüggések felvillantására törekedtek, mint amilyeneket Adam Smith az erkölcsi érzelmek elméletében vizsgált. E pusztán tény minden bizonynyal megkönnyítette a recepció sikeres oldalát.

Németországban is ismertnek tekinthető a mű a XVIII. század második felében. A német említések rendszere harmonikusan illeszkedik bele az akkori angolszásztól, különösen a skóttól igen távolálló koncepciókba. Herder pozitivitása természetes rokonsággal tekint rá, más német filozófusok konstatálják, hogy Smith etika fogalma igen távol áll az övéktől, de azt, amit gyakorlati vagy alkalmazott etikának lehet nevezni, teljes erővel dicsérik. Ezek az etikuskok is kivételes erővel dicsérik. Ismert az a jelenség is, hogy a német etikátörténetek már csak azért is foglalkoznak Smith-el, mert etikának tekintik, amellyel köteleességszerűen kell foglalkozniuk. Kant külön fejezetet jelent, számunkra a Smith-recepció minden további nélkül beleillik abba, amit Kant két etikájának neveztünk, s amely koncepcióban a materiális rész valóban sokban érintkezik Smith-szel. Emiatt nem szabad azonban elfeledkeznünk arról a nagyon fontos hatásról sem, hogy az ilyen típusú etikák, amelyek közé a skótok és velük együtt Smith is tartozik, megalapozó szerepet játszanak a formális etika koncepciójának kidolgozásában is. A formális etika végleges koncepciója számos próbálgatás és redukció végeredményeként jön létre, és azok közé az elgondolások közé, amelyek a redukció sorsára jutottak, az olyan koncepciók is benne vannak, mint amilyen Smithé.

Amit látunk, nem képes kiemelni bennünket saját személyünk korlátai közül. Ez klasszikus pozitív megállapítás, de természetesen érdemes felfigyelnünk arra, hogy ez az emberi képességünk sem függ az emberi akarattól. Ha valakit kínpadon látunk kínozni, akkor sem éljük át, amit ő átél, még akkor sem, ha akarjuk. Egész más a helyzet egy új lelki képesség bekapcsolásával, amit fantáziának vagy képzelőerőnek lehet nevezni. A képzelőerő, amelynek kiemelkedő jelentőségére Kantnál ugyancsak fel kell hívnunk a figyelmet, lehetővé teszi, hogy elképzeljük, hogy milyenek lennének a mi érzeteink, ha hasonló helyzetbe kerülnénk. A valóságos élmény és a képzelőerő között természetesen ontológiai különbség van, de azért a képzelőerő is pozitív. Mégiscsak bele tudjuk magunkat képzelni annak helyzetébe, aki a kínzást elszenvedti. Ez a képzelőerő (amit ma az ennél valamivel leegyszerűsítőbb empátia szóval illetnek) hatványozza morális érzelmeink alapvető dimenzióit. A hatványozás azt jelenti, hogy nemcsak érzeteink vannak, de mindenféle érzeteink még újra is termelődnek a

képzelőerő médiumában. Ezzel alakul teljessé az ember alapvető kedély- vagy lélekállapottainak skálája, amit nagy vonalakban akár pszichológiának is nevezhetnénk, de természetesen a lelki és kedélyállapotok e felfogása nem felel meg teljesen a mai pszichológiai felfogásnak. Még mindig érvényes, hogy ezek az akaratunktól független kedély- és lélekállapotok azért jelentenek problémát, mert nem tudjuk az akarat bejáratott, racionális, társadalmilag szocializált, és esetleg egyenesen konformizált módján kezelni ezeket az állapotokat. Ez olyan szembeállítás, amit annyira természetesnek veszünk (annyira természetesen tudjuk, hogy mi oldható meg akaratilag és mi nem oldható meg így a lelki folyamatok közül), hogy már nem vagyunk érzékenyek ennek fontosságára, Smith tévedhetetlen bizonyossággal tapint rá erre a különbségre, és jelöli ki saját új diszciplináját ezen a körön belül.

A képzelőerő teremti meg az együttérzésnek és a szimpátiának a lehetőségét. Smith érdekes különbséget tesz a kettő között, amivel érdemes a továbbiakban is foglalkozni. Az együttérzés mások bánatával foglalkozik, a szimpátia mások örömeivel is. Megfigyelhető, hogy bizonyos pozitív állapotok, egy mosolygó arc például, ránk is pozitívan hathatnak, miközben egy gondterhelt arc minket is szomorúvá tehet. De természetesen a lehetőségek további nagy téra bomlik ki. Ha egy dühöngő embert látunk, az általában elutasító magatartást vált ki belőlünk, de megtörténhet, hogy megismerjük a dühöngés okát, és ezért pozitívan viszonyulunk ahhoz. Szívesen azonosulunk mások pozitív érzelmeivel, kevésbé mások bosszúvágyával. Az együttérzés és a szimpátia bennünk is, az értelmezésben is elvezet az okok kérdéseihez is. Ez azt jelenti, hogy Adam Smith vizsgálata oknyomozó tudománnyá válik, ami azonban nem azt jelenti, hogy az ok megismerése megváltoztatná az érzeteknek az akaratától való érdemi függetlenségét.

Smith részletesen foglalkozik a halállal, azaz a halottal való együttérzés és szimpátia jelenségeivel is. Részletesen foglalkozunk a halott sorsával, és részletesen elképzeljük saját halotti helyzetünket is, bele helyezzük magunkat ebbe a helyzetbe, beszállásoljuk saját lelkiünket egy halott testébe, és annak ellenére, hogy tudjuk, hogy a halál a halottnak már nem jelent szenvedést, saját halottként elképzelt helyzetünket nyomorúságosnak tartjuk. Ez vezet a halálfélelem érzetéhez, ami az emberi természet egyik legfontosabb alapelve. Minden boldogság megmérgezője, egyben azonban az emberek igazságtalanságának korlátja is. Mind-ebből Smithnél az emlékezet egy különös, inkommenzurábilis problémája nő ki, amely a halottak emlékének tudatos ápolásával kapcsolatos.

A skót filozófia meghatározottsága azoknak a viselkedési eseteknek a feltérképezése, amelyek valamilyen módon kikerülnek az akarat hálóját. Vagy (akaratunk ellenére) hatnak ránk meghatározóan, vagy (akaratunk ellenére) nem tudunk velük megbirkózni, vagy (akaratunk ellenére) nem tudjuk az azzal kapcsolatos dilemmákat feloldani. Az akarat e szűrője valóságos szűrő. Persze az embert foglalkoztató kihívások, kérdésfeltevések vagy akár provokációk nem különülnek el minden esetben az akarat határvonalán. Mégis az ember ott válik érdekessé filozófiailag, ahol olyan problémákkal kell szembesülnie, amelyek előző akaratú úton el nem háríthatók, illetve meg nem szüntethetőek.

Molnár László

A Habsburg Monarchia az 1749-es reformok előtt

Az abszolút monarchia problémája

„Megjegyzések a tereziánus reformokról”

ABSZTRAKT

Az előadás célja a tereziánus reformok néhány lényeges jellemzőjének bemutatása:

1. Az ország védelméhez szükséges 108000 fős állandó hadsereg fenntartása.
2. A különféle tartományok aggregátumából egy egységes államszervezet felépítése.
3. Az uralkodó és a rendek hatalmi dualizmusának megszüntetése és az uralkodói/államhatalom túlsúlyának végleges megteremtése. Az állam rendi jellegének leépítése és a modern, bürokratikus állam kialakítása. Az egyház alárendelése az államnak.
4. Az állami működőképesség alapjainak hosszú távú biztosítása. Ennek érdekében az adófizetők (jobbágyok) helyzetének javítása gazdasági társadalmi reformok által. A szerző a reformok lényegi jellemzőit történeti-kritikai elemzés által mutatja be.

Az előadás megmutatja, hogy Mária Terézia és II. József egymást kiegészítve munkálkodott egy modern bürokratikus állam megteremtésén a felvilágosodás szellemében.

Kulcsszavak: reform, felvilágosult abszolutizmus, rendek, uralkodó, egyház, hatalmi dualizmus

ABSTRACT

The lecture aims to describe some essentials of Theresian reforms, which are

1. A standing army of 108000 men in peacetime to protect the empire.
2. To build up a unified empire of an aggregate of different lands.
3. To end the dualism of power between the monarch and the Estates, to establish the final overdominance of the power of the monarch/state, to diminish the power of the Estates, to establish the bureaucratic absolutistic state, and to subordinate the church to state.
4. To guarantee long-term functionality for the state. Therefore it is to improve the economic and financial position of the taxpayers (peasants) through economic and social reforms.

The author presents the essentials of the reforms through historical- critical analysis.

The paper points out that Maria Theresia's and Joseph's lifework aimed at establishing a modern, bureaucratic state. Their lifework complemented one another and was orientated by the values of Enlightenment.

Keywords: reform, enlightened absolutism, Estates, monarch, church, dualism of power

Az állam és a rendek

Az abszolutizmust Oestreich (Oestreich, G. 1982, pp. 90-99) és Walter (Walter, F. 1972, pp. 94-107) alapján a következőképpen jellemezném: A XVIII. századi Európa az abszolutizmus kora, a korszak jellemző állama az abszolút monarchia. Az ilyen államokban a kormányzás és a törvényhozás az uralkodó kizárólagos joga, a törvényhozás a rendek közreműködése és jóváhagyása nélkül történik. A rendi államban a törvényhozó hatalom minden megoszlik az uralkodó és rendek között. Az abszolutizmust a korábbi, az egyes államokat felbomlással fenyegető konfliktusok, vallásháborúk tanulságai hozták létre. Olyan

államra volt szükség, amely valamennyi rendtől emancipálódva biztosítja a békét, és az egyének, valamint a közösségek védelmét és jólétét.

Oestreich szerint (Oestreich G., 1982 pp. 92-93) az általánosan elfogadott természetjogi elméletek szerint az uralkodó felelős azért, hogy a közösség számára megteremtse a közjót. Ez szerintem az új kormányzási formának legitimációs alapot adott. Ez oda vezethetett, hogy a 18. századi német fejedelmek a meglévő problémák kezelése során túllépjenek a keresztény uralkodó kötelességének területén a felvilágosult abszolútizmus irányában. (Oestreich, G. 1982 p.92) Ezzel egyidejűleg a korábbi kötöttségeinek jelentős részétől megszabaduló állammal kapcsolatban „megszületett a szociális, az emberi jogokat elismerő jóléti állam eszméje” (Oestreich, G. 1982 p. 92). Ennek a felfogásnak volt jelentős képviselője Joseph von Sonnenfels. (Sonnenfels, J. 1994 (1764-798)). Az abszolút monarchia megfosztja a rendeket politikai jellegűktől (hatalmuktól).

Az így kialakított abszolútnak nevezett monarchiában az uralkodó hatalma azonban koránt sem volt abszolút. A gyakorlatban csak a központi bürokratikus igazgatás és a hadsereg területén valósult meg. Lokális és helyi szinten a rendek hatalma érvényesült: az adók kivetésének, beszédésének joga a rendeket illette meg. Ugyancsak fontos joguk volt az alsó szintű bírászkodás. Ezt figyelembe véve mondható, hogy a hatalom a központi, bürokratikus állam és a rendi szervezetek között oszlott meg. Pontosabban azt mondhatjuk ki, hogy a hatalom új megosztása jött létre az uralkodó javára.

Az állam és a katolikus egyház

A rendek mellett kell említeni az egyházat, mint hatalmi tényezőt. Az egyház szerveződhetett önálló rendként, mint Franciaországban, vagy betagozódhatott más rendekbe, mint Magyarországon. Az egyházaknak jelentős kiváltságaik voltak: ilyen az adómentesség, valamint a saját bírói szervezet. Mindehhez jelentős mértékű egyházi vagyon is társult. Ha a katolikus egyház befolyásának mértékét nézzük, nem tűnik túlzásnak azt mondani, hogy az államnak az egyházzal is osztoznia kellett a hatalomban. Ehhez jön még az a tény, hogy a pápa jelentős befolyással rendelkezett az egyes országok katolikus egyházaiban, amelyeket irányított, rajtuk keresztül pedig az egyes államokban is.

Az egyes országok katolikus egyházai egyrészt országuk államának joghatósága alatt, másrészt a katolikus egyház szervezeteként a római Kúria joghatósága alatt állnak. A helyzetet bonyolította a kettős jog: az állami és egyházjog együttes érvénye.

Ezt a viszonyt szemlélteti az alábbi eset: Mária Teréziának írt feljegyzésében írja Kaunitz kancellár, (Kaunitz W. 1951(1768) pp. 264-266), hogy 1768-tól kezdve egy tizenöt éves erődépítési programba kezdenek Magyarországon, és ehhez az egyház tizenöt éves hozzájárulására is számítanak. Az egyház ilyen típusú megadóztatásához viszont külön pápai engedély volt szükséges, amit a Kúriától kértek. Ezzel kapcsolatban írja Kaunitz, hogy már egy éve várják a választ, amit még nem kaptak meg. (Kaunitz, W. 1951b (1768)b, 264-266). Mária Terézia döntése a következő: „Ha a Pápai Udvarnak amúgy is egyetértésre kell jutnia, nem kell vele további tárgyalásokba bocsátkozni. Úgy határoztam, hogy élek a jogommal, és ezúttal saját hatáskörömben járok el.” (Maaß 1951 (1768) p. 266) A különadó kivetéséhez a pápától külön engedélyt kell kérni. De ha nem kapják meg, akkor Mária Terézia uralkodói (telj)hatalma alapján anélkül is megadja az engedélyt.

Ebből láthatjuk, hogy két szuverén teljhatalom, a pápaság és a Habsburg birodalom állama nem rendelkezhet egyenlő mértékű hatalommal ugyanazon szervezet, ugyanazon állam egyháza tekintetében. Vagy a pápaság rendeli ezekben a kérdésekben maga alá az államot, vagy fordítva történik.

Mária Terézia kezdetben nem is lépett fel ezzel az igénnyel az egyházzal szemben. De a konfliktusok ebbe az irányba sodorták, és kikényszerítették az államegyház koncepciójának elfogadását. Ugyanis szükségét látta reformoknak a katolikus egyház területén is, de úgy találta, hogy sem birodalma főpapsága és 1759-től az új pápa sem együttműködő ezekben a kérdésekben. Ezért olyan megoldást keresett, ami e reformokat elvileg, a Kúriával szemben is megalapozza, s ezt az államegyház felfogásában találta meg. De mindenekelőtt az államreformokat kellett megoldani.

Az 1749-es államreformok előtt a Habsburg monarchiában a rendeknek adómegajánlási jogán kívül adókirovási és adószedési joga is volt, másként kifejezve az adóigazgatás tevékenységét a rendek végezték. Jelentős joguk volt ezen kívül az újonc állítás.

Fentiek alapján a 1749-es reformok előtti Habsburg monarchiát Oestreich a rendi állam és az európai abszolutizmus közti közbenső állapotban levőként jellemzi (Oestreich, G. 1982, p. 95).

A reformok szükségessége. Mária Terézia programja

1740-ben Mária Terézia trónra lépésekor II. Frigyes porosz király kihasználta azt a lehetőséget, hogy Szilézia védelme nem volt kellően megszervezve, és hat hét alatt elfoglalta. Ugyanakkor ezzel egy időben megindította az osztrák örökösödési háborút. Ennek ürügye az volt, hogy több állam most, VI. Károly halála után nem ismerte el a női ágon való trónöröklést, annak ellenére sem, hogy korábban elismerték a Pragmatica Sanctiot.

Mária Terézia kétségbeejtő helyzetbe került. Sem tapasztalata, sem ismeretei nem voltak az uralkodással kapcsolatban, és eladósodott országot örökölt. Továbbá elvesztette leggazdagabb tartományát. Dickson szerint (Dickson, P. Vol.2. 1987, p. 6) VI. Károly 99 millió gulden adósságot hagyott utódjára. Az állam bevétele ekkor kb. évi 22 millió gulden volt, ami nem változott lényegesen húsz éven keresztül. Mária Terézia (Arneht A. 1871, p. 287) így ír erről a helyzetről: „Ezen körülmények között pénz, hitel, hadsereg nélkül találtam magam, nem volt sem tapasztalatom, sem tudásom, és nem kaptam tanácsokat sem.” 1748-ban az osztrák örökösödési háború az Aacheni Békekötéssel lezárult. Ausztria helyzete megszilárdult, a Habsburgok a császári címet is visszaszerezték, de Szilézia maradt a poroszok uralma alatt.

A háború kíméletlenül felszínre hozta országa problémáit és viszonylagos gyengeségét. Ennek tanulságaként fogalmazza meg Mária Terézia országai megreformálására irányuló szándékát: „Már a háború alatt gondoltam arra, hogy tartományaim gyengeségét és erejét felmérjem, azzal a szándékkal, hogy mihelyt a körülmények megengedik, nekikezdek egy tartós és igazságos (állam) berendezkedés létrehozásához.” (Arneht, A. 1871, p. 333)

A következőkben leírt államreform célja a racionális, bürokratikus modern állam megteremtése. Természetjogi megfontolásokból kiindulva a felvilágosodás teoretikusai ezt tartják kívánatosnak. Mária Terézia pedig gyakorlati problémából jut erre az eredményre. Kiindulópontja az, hogy a nem-megfelelő védekezés miatt elvesztette Sziléziát.

Az államreform szükségessége

Mária Terézia ekkor arra a következtetésre jutott (Arneht A., 1871, p. 338), hogy országa biztonsága egy legalább 108 000 fős állandó hadsereg fenntartását igényli békeidőben, ami évi 14 millió guldenbe kerül. Miniszterei egyértetűen abban, hogy a monarchia fenntartásához szükség lenne erre. Az uralkodó ugyan felszólította őket, hogy fogalmazzák meg elképzeléseiket egy olyan adózási rendszer kialakításáról, amely ezt biztosítja. De közülük senki sem akart vagy tudott egy ilyen, a jövőbeni békeidőre vonatkozó rendszer-

koncepciót kidolgozni (Arneth A. 1871, p. 338). Az uralkodónő a reformok szükségességét a következőkkel indokolta (Arneth, A., 1871 pp. 333-334):

1. Az államgépezet túlságosan lassú.
2. Az Osztrák és a Cseh Kancellária majdnem úgy működik, mintha a kancellárok fejedelmek lennének.
3. Ennek következtében elsősorban a saját tartományuk érdekeit és javát nézik anélkül, hogy az birodalom egészét vennék tekintetbe.
4. A rendeknek túl nagy szabadságuk van az adóügyek terén.
5. Így a hitelezés során sem veszik figyelembe sem a tartomány teherbíróképességét, sem az állam egészét. Ez az adósság halmozásához vezet, mely úgy megy végbe, hogy az államot (der Hof) nem tájékoztatják.

A már említett 108 000 ezer fős békeidőben fennálló hadsereg, illetve fenntartásának 14 millió guldenes költségéből kiindulva kell kidolgozni egy olyan adózási rendszert, ami ezt biztosítani tudja. Ehhez azonban az államigazgatás rendszerét is meg kellett reformálni. Ennek kidolgozását Friedrich Wilhelm Haugwitz vállalta. (Arneth, A. 1871 p.338) Az új költségvetés elfogadásának történetét, körülményeit és problémáit Arneth, A. (1870 pp. 10-23), Dickson, P. (1987 Vol. 2. p. 6) és Walter F., (1972 pp. 94-107) alapján mutatom be.

Haugwitz a Habsburgok birodalmából - amely ekkor decentralizált, rendek által igazgatott tartományok aggregátumából állt, amit csak az uralkodó személye és a központi hivatalok tartottak össze – egy egységes, centralizált, abszolút monarchiát kívánt létrehozni. Friedrich Walter kimutatta, hogy Haugwitz reform-koncepciójának eszmei alapjait Friedrich Schröder 17. századbeli osztrák kameralista tanításában lelhetjük meg. (Walter F. 1937) Haugwitz Schröder számos gondolatát közvetlenül hasznosította, így például az állandó hadsereg fontosságát, a pénzügyi és politikai szervezetek egyesítését, stb. (Schröder W. 1744 p. 29) Schröder államfelfogása teokratikus abszolutizmus volt, (Schröder W. 1744 pp. 371-372). Haugwitz is osztotta ezt a felfogást. (Haugwitz, F. 1747 pp.181-182). Szerintük az uralkodó hatalma isteni eredetű és korlátlan. Semmiféle szerződés nem korlátozhatja. Mária Terézia saját, uralkodói szerepéről kialakított felfogása ezzel összhangban volt. (Arneth A., 1871, p. 287) Így ő is elutasította a társadalmi szerződés gondolatát. Uralkodói alapelvét és pozícióját a következőképpen jellemzi: „Minden tettemben azt választottam alapelvemnek, hogy csak Istenben bízom, akinek hatalma...erre az uralkodói pozícióra engem kiválasztott.” (Arneth, A. 1871, p.287)

Az államreform lényege

F. Walter szerint a reformnak az a feladata, hogy (Walter F. 1972 pp. 94) „az állam 18. századi alapproblémája, az uralkodói-rendi (hatalmi) dualizmus” megoldására törekedjen. Ez az adózás rendszerében úgy jelent meg, hogy a rendek kezében volt az adóigazgatás; ők szedték be az adókat, és az egyes adózók tekintetében ők osztották el az adóterheket. Ők szavazták meg az adókat (és az újoncok számát is) a rendi gyűlésben (ők maguk persze csak 1749 óta adóztak.) Az adózó jobbágyok pedig a földesúrral való jogvita esetén, - ami vonatkozhatott az adózással kapcsolatos kérdésekre is - jogértvényesítési erejük korlátozottsága miatt csak igen nehezen érvényesíthették jogaikat. (Grünberg, K.Vol.1. 1893, pp. 1-95) Az adófizetési képességet behatárolta, hogy a gazdálkodás akkoriban túlnyomóan feudális nagybirtokokon folyt, amelyeket alacsony hatékonyságú robot–munkával műveltek meg. Az (osztrák) uralkodó kezében pedig csak a központi igazgatás és a törvényhozás volt. A modern (bürokratikus) állam szük-

ségeit ez az alacsony hatékonyságú gazdálkodás nem tudta kielégíteni. Ezért az osztrák állam rendszerszinten el volt adósodva. Ezért nem volt elég, ha csak bizonyos területeken hajtának végre változtatásokat. Az eddigiekből adódik, hogy Walter (Walter F., 1972, pp. 94-95) álláspontja elfogadhatónak tűnik, miszerint: „amire szükség volt, az éppen egy alkotmányos reform, egy államreform, amely együtt jár egy igazgatási reformmal.” A változtatások lényege pedig a „rendi állam” megszüntetése (Walter F., 1972, p. 95) Konkrétan: E reformok végső célja a rendek hivatalnokainak állami hivatalnokokkal történő lecserélése. Ugyanis a közép- és alsó szintű közigazgatás volt az a rendek által szívésen védett körfal, ami az uralkodót izolálta, és nem engedte, hogy az alattvalókhöz hozzáférjen. Ezt kellett lebontani, hogy az uralkodói hatalom túlsúlya minden időkre biztosítva legyen.

Walter szerint (Walter F., 1972, p.95) „a fenti összefüggéseket elsőként Friedrich Wilhelm von Haugwitz ismerte fel, és hozzá is kezdett a megoldáshoz.”

Friedrich Haugwitz és reformjai

Haugwitz 1740-ben, Szilézia poroszok által történő megtámadása és túlnyomó részének elfoglalása idején éppen itt dolgozott egy új kontribúció-rendszer kidolgozásán. Mivel hivatala megszűnt, Bécsbe ment, ahol bemutatták az uralkodónak, aki a Szilézia megmaradt részén létrehozott Királyi Hivatal elnökévé nevezte ki 1742-ben. A reformok számára kedvező körülmények között dolgozott. Kalbrunner (Kalbrunner és Winkler 1925, p. 131) szerint akkor ott már az adóigazgatás államosításának és az igazgatással történő egyesítésének tendenciája körvonalazódott. A Királyi Hivatalnak kellett intéznie az adóügyeket és minden más igazgatási ügyet, és a kontribúció tekintetében kiadott (minden közelebbi részletezés nélküli) instrukció szerint a Királyi Hivatalnak szorgalmasan végzett felügyeletével el kellett érnie, hogy a kontribúció fizetésének ügye egyszer és mindenkorra egyenesbe kerüljön. Igazgatási és politikai kérdésekben (in publicis) az állami hivatalok a Királyi Hivatalnak voltak alá rendelve. A hivatalnak a rendek tekintetében bíraskodási joga volt. Szilézia megmaradt töredékében viszonylag könnyű volt reformokat bevezetni, mert a porosz hódítás következtében az osztrák hatóságok szervezete összeomlott és újra kellett szervezni a megmaradt részben. Ezt a munkát irányította Haugwitz, mint a Királyi Hivatal elnöke. Itt kell megemlítenem, hogy a többi Habsburg tartományban is megvolt a Friedrich Walter által jellemzett „uralkodói- rendi (hatalmi) dualizmus.” (Walter F. 1972, p. 94)

Haugwitz két reformtervet is kidolgozott Szilézia átalakításáról. Az egyik a „Nota” a megmaradt, csonka Sziléziára, (Haugwitz F. (1925) 1747), pp. 152-169) a másik a „Notata” (Haugwitz F. (1925) 1743) pp. 136-152) a tartomány egészére vonatkozik, arra az esetre, ha sikerül visszafoglalni. Haugwitz reform-javaslatában abból a meglepő tényből indul ki, hogy Poroszország Sziléziában egy év alatt 6,8 millió Gulden adót szedett be, míg az osztrákok a porosz hódítás előtt feleannyit, mindössze 3,4 milliót. (Haugwitz F. 1925) 1743) p.140) A kérdés ezután az, hogy mi ennek az oka?

Haugwitz szerint (Haugwitz F. 1925) 1743) p. 141) először is az, hogy a porosz király megszüntette azt az adózási zűrzavart, amiben az adózó nem tudhatta, hogy melyik adófajtából mennyit kell fizetnie, mivel sokféle adó és rendkívüli adó is volt. A király a rendkívüli adófajtákat eltörölte és közölte az adófizetőkkel évi adófizetési kötelezettségüket. (Haugwitz, F 1925) 1743) p. 141) Másodikként említi a porosz államigazgatás következő lényegi sajátosságát, amelyet követendő példának tart. (Haugwitz F. 1925) 1743) p.143) Mármost a porosz államban az igazgatás (politicum) és a pénzügyi igazgatás (cameralis) jól kialakított intézményként elválaszthatatlanok egymástól, és mind Sziléziában mind Berlinben csak egy

minisztériumuk van. A pénzügyi igazgatás (cameralis) ereje önmagában túl gyenge az uralkodó pénzügyi érdekeinek érvényesítéséhez. Ha nincs meg hozzá az ereje (brachium), akkor lassú és fáradtságos kerülő utak megtétele után az államigazgatást (politico-t) még kérlelnie is kellene. Így lehetetlen lenne az uralkodó pénzügyi érdekeinek...érvényesítése, ha ezek a hivatalok nem lennének egyesítve egy központban is (der Hof).

Haugwitz szerint tehát a pénzügyi és a (politikai) igazgatási szervezetek egyesítése mind Poroszországban, mind az újonnan meghódított Sziléziában hatékony megoldásnak bizonyult. Ezért a pénzügyi és igazgatási szervezetek csonka-Sziléziában megvalósított egyesítését is ki kellene egészíteni egy ennek megfelelő minisztériummal a központban, Bécsben.

Ezek a gondolatok mintegy megelőlegezik az 1749-es államreform koncepcióját, amely egyesíti a pénzügyi és igazgatási szerveket. Ezt a megoldást minden ilyen reform számára szükségszerű követelményként fogalmazza meg: „Ha ezeket a hivatalokat nem egyesítik, akkor minden hiába, és ha az egyesítés nem megfelelő módon történik, akkor ezáltal öfelsége szolgálatában pótolhatatlan veszteség keletkezik” (Haugwitz F. (1925) 1743) p. 144). Haugwitz a nemesség adómentességének Poroszországban megtörtént eltörlését is a nagyobb bevétel okai közé sorolja. De itt éppen az adómentesség felfüggesztésének elfogadása érdekében úgy érvel, hogy arra éppen e privilégium megvédése végett van szükség. Ennek megfelelően a rendek előjogait szentnek és sérthetetlennek nyilvánítja, de ideiglenesen felfüggesztésüket ajánlja. Indoklasként történelmi példákat hoz fel: A rendek az adómentesség privilégiumának elvi fenntartása mellett már a törökök és franciák elleni háborúk idején is fizettek adót. Másik érve Szilézia példája, ahol a porosz hódítás után a nemességet megfosztották ettől a privilégiumától. Ezért úgy érvel, hogy ország védelme a nemesség privilégiumaik védelme is. Viszont szükség van arra, hogy a nemesség anyagilag hozzájáruljon az ország védelméhez, ezért kell ideiglenesen felfüggeszteni az adómentességi privilégiumát. (Haugwitz F. (1925) 1747) pp. 182-186) Itt nagyon óvatosan fejt ki álláspontját, amely szerint minden adómentességet meg kell szüntetni, ami később meg is történt. (Arneth A. 1870, p.14)

A nemesség (és az egyház) adómentességének megszüntetése jelentős lépés az egyenlőség felé. A következő lépés pedig az lenne, ha egyenlő mértékben adóztatnák meg a nemeseket és a nem-nemeseket. 1748 január 29-én rendeztek egy miniszteri konferenciát a bevezetendő reformokról. A konferencia témája a 108 000 fős békeidőben fenntartandó hadsereg finanszírozása, illetve az ennek érdekében foganatosítandó intézkedések.

Haugwitz a következőket javasolta: (Arneth A. 1870, pp. 13-14)

1. A rendekkel kötendő szerződés, amelyben azok tíz évre lemondanak az évenkénti adó- és hadsereg megajánlási jogokról.
2. Az adó erre a tíz évre az évi 9 millió guldenről 5 millióval 14 millióra nő.
3. Előbbiek elfogadása fejében a rendek minden, a hadsereggel kapcsolatos kötelezettségtől mentesülnek. A továbbiakban minden hadsereggel kapcsolatos ügyet az állami hatóságok intéznek.
4. Minden adózási kötelezettség alóli mentesség megszűnik.
5. Az adót a rendeknek kell havi részletekben befizetni.
6. Az adó ingatlanadó. Mértékének kiszámítása a következő: Az ingatlanok értékét és hozadékát hiteles (felesketett) ingatlanbecslők állapítják meg. Az ingatlanok hozadékát egy, az ingatlannal egyenértékű tőke 5 százalékos hozamaként határozzák meg.

A nemesek adója ennek 1%-a, a nem nemeseké ennek 2%-a. Tehát az adókötelezettség kiterjesztése minden tulajdonosra, de a fizetendő adó nagyságában meglévő különbség mutatja az állam jellegét: Bár már mindenkinek adóznia kell (ez előrelépés az adómentességek koncepciójához képest), de a parasztok kétszer annyit fizetnek, mint a nemesek. (Az értekezleten az Osztrák és a Cseh kancellária egyesítése nem volt napirenden). A résztvevők általában kritikus és szkeptikus véleményeket nyilvánítottak a tervvel kapcsolatban. Csak Friedrich Harrach, cseh kancellár fogalmazott meg Haugwitzétől különböző, önálló alternatív koncepciót. (Harrach F. (1925) 1748) pp. 190-191) Harrach tervének három lényeges pontját emelném ki. Az egyik a fogyasztási adók eltörlése, (2. pont), a másik a pénzügyi alapoknak a rendeknek történő átadása. (6. pont) Végül a rendek ennek fejében vállalnák, hogy a költségvetés számára szükséges pénzt előteremtik. (7. pont) (Harrach F. 1925) 1748) p. 191) Mária Terézia szerint (Arneth A. 1870. p. 17) „Ez a terv minden bizonnyal teljesen kiszolgáltatná a rendek önkényének a fejedelemség intézményét, valamint az uralkodó és népe sorsát. Soha nem tudnék ilyen elképzelésekbe belemenni. Walter lényegében ugyanúgy látja a helyzetet. Szerinte (Walter F. 1958, p. 44) arról van szó, hogy „Haugwitz terve ki akarja zárni a rendeket az igazgatásból. Harraché pedig teljesen ki akarja szolgáltatni az államot a rendeknek.” Meggyőzőnek tűnik a helyzetértékelése, miszerint (Walter F. 1958, p. 45) ez a tervezet az uralkodó és a rendek közti hatalmi harc része: „vagy abszolút uralkodó vagy a rendek korlátlan uralma. A harc kimenetelét a 17. században az uralkodó javára egy csata döntötte el. És ez most ismét egy válságban kiújult.”

Mai ismereteink alapján is helytálló az a megállapítása, miszerint a bevezetendő reformoktól – melyek meghatározták az uralkodó mozgásterét – a monarchia jövője függött. (Walter F. 1958, p. 45) Az előbbiek alapján nem meglepő Mária Terézia vitát lezáró döntése: Elfogadta Haugwitz reformtervét, és megbízta azzal, hogy fogadtassa el a rendekkel. (Arneth A. 1870, p. 18). Az igazgatási reformok a monarchia örökös tartományaira vonatkoztak. (Walter 1972, pp. 94-107): Ennek során átforgalmazták az államigazgatás mind pénzügyi, mind politikai szervezeteit. Egységesítették és központosították azokat. Lényegi változtatás volt a Cseh és Osztrák kancellária megszüntetése, és egyidejűleg történő összevonásuk: Belőlük alakították ki a Directorium in publicis et cameralibus, ami a pénzügyi és politikai ügyek legfőbb intézője lett állami szinten.

Tartományi szinten is egyesítették a pénzügyi és politikai igazgatást. Ez a deputatiók (képviselők) (később guberniumok) létrehozását jelentette, melyek a pénzügyi és politikai ügyeket tartományi szinten intézték. Helyi szinten pedig a körzeti hivatalok (Kreisamt) voltak az állam szervei. Az igazságszolgáltatás különvált az államigazgatástól és önálló központja lett (Obriste Justizstelle) (Walter F. 1958, 56-70). De alsó szinten, a földbirtokos nemesség jobbágyság feletti bíráskodási joga megmaradt. Az állami szervezetek minden szinten majdnem kiszorították a rendieket. A reform valamennyi örökös tartományra vonatkozóan felszámolta a rendi állam és az uralkodói állam dualizmusát és egységesítette a közigazgatást. Másrészt egységesítette az állam szervezetét. Történelmi jelentősége a következőképpen értékelhető: „Az 1749. május 2-i uralkodói irat” (amely a reform végrehajtását elrendelte – M. L.) „államjogi áttörést hajtott végre, amely a német örökös tartományokból és a Cseh Korona tartományaiból egy egységes államot hozott létre.” (Walter, F. 1958, p. 61)

Korrekcio vagy visszalépés? Az 1761/65-ös reformok

A Directorium eleinte jól teljesített, és egyre több hivatal olvadt bele. De működése az ötvenes évek végére egyre több problémát okozott. Ezért 1761-ben újabb reformot

hajtanak végre (Walter F. 1972, pp. 104-106). Kaunitz kancellár a Haugwitz által létrehozott rendszer bírálóinak élére állt. A rendek abban reménykedtek, hogy Kaunitz javaslatai az 1749 előtti állapotokat hozzák vissza. De keservesen csalódtak, mert nem kívánta visszahozni a nemesség korábbi befolyását (Walter F. 1972 p. 105). A Kaunitz által bevezetett új reform lényegi innovációja volt az Államtanács létrehozása. Ez az uralkodó tanácsadó szervezete volt, minden lényeges kérdésben. Bár nem volt sem törvényhozási, sem igazgatási funkciója, de felügyelte a központi igazgatási szervek (Hofstelle) tevékenységét. A Directoriumot megszüntették. *Azonban létrehozták központi szervként a Cseh-Oszip kancelláriát, azaz az 1749-es reform legfontosabb eleme, a tartományok közigazgatási-államjogi egyesítése megmaradt.* A Direktórium többi (a kancellárián kívüli) feladatát több, egymással párhuzamosan működő szervezet váltotta fel. (Walter F. 1972, pp. 104-106) Az új megoldás azonban nem vált be, ezért 1765-ben újabb reformot vezettek be (Walter F. 1972, pp.106-107). Az új reform lényegében abból állt, hogy az összes pénzügyi igazgatási szervezetet központosította, egy kézbe helyezte. Így valamennyi pénzügyi szervezet központja az Udvari Kamara lett. A Kancelláriák ebben inkább csak elvi szinten működhetek közre. Ehhez jött még az, hogy a Kereskedelmi Tanácsot egyesítették a Cseh-Oszip kancelláriával.

Mindebből látható, hogy sem 1761-ben sem 1765-ben nem történt rendszerváltás 1749-hez képest. Az 1749-es reform legfontosabb részei 1918-ig megmaradtak (F. Walter 1958, pp. 69-70).

Kétségtelenül jelentős változások történtek az intézmények megújítása során: az állam (az uralkodói) hatalma túlsúlyra jutott a rendekével szemben: az adóigazgatás a rendek kezéből az államéba került. Megjavult az állam működése a tartományok felső vezetésének integrációjával, a Cseh-Oszip Kancellária létrehozásával.

A jogi-igazgatási reformokon túl

Az állam, a közigazgatás, a hadsereg működtetése pénzt, sok pénzt igényel., különösen háború idején. 1740-ben az államadósság kb. 99 millió gulden volt, a hétéves háború befejezésével pedig már 280 millió. Közben az állam évi átlagos bevétele kb. 22 millió gulden volt. (Dickson P. Vol.2 1987, pp. 2-6) Ebből látható volt, hogy az államigazgatási és alkotmányos reformok önmagukban nem elegendők.

A jobbágyszabadítás kérdésköre

A döntéshozóknak rá kellett jönniük, hogy az állam jövedelme nem elegendő ahhoz, hogy el tudja látni feladatát. A költségvetési hiány olyan jelentős volt, hogy ennek csökkentéséhez magát a gazdaságot kellett hatékonyabbá tenni, ami több adó fizetését tette lehetővé. Ehhez pedig társadalmi-gazdasági reformokra volt szükség. A legnagyobb számú adózó és termelő réteg a parasztság volt. Ha többlettermelésből lesz többletjövedelme, akkor a többlet adó fizetése lehetővé teszi, hogy a modern állam által igényelt adót megfizesse anélkül, hogy megnyomorítaná. Ez pedig csak a gazdaság általános reformjával érhető el. Ugyanis a földesurak birtokait a parasztok túlnyomóan robotmunkával művelték, azaz robotoltak. A robot a földesúrnak végzett kényszerű, ingyenes munka. Minősége, azaz termelékenységé is ennek felelt meg. Ezért ebben a korban az alapvető probléma a következő: a robot-munkán alapuló nagybirtok nem eléggé hatékony ahhoz, hogy a modern állam szükségleteinek megfelelő mennyiségű és minőségű terméket megtermelje. De a robot miatt a parasztok sem tudnak maguknak sem elfogadható mennyiségű, adózatható jövedelmet kitermelni. Így merül fel a jobbágyok helyzetének javításának, illetve a jobbágyszabadításnak a problematikája.

A hetvenes évekig az állam nem foglalkozott a jobbágy-földesúr viszony problémáival. A különböző urbáriumok nem változtattak érdemben a parasztság helyzetén (Teich M., 1981, p. 146). A hétéves háború utáni időszakban a reformok hívei egyre inkább meggyőződtek arról, hogy a kis gazdaságok hatékonyabbak, mint a robotmunkán alapuló nagybirtokok gazdasága. Ezért adózási és népesedéspolitikai megfontolásból is jobb, ha a nagybirtokok helyén kisbirtokok létesülnek. Ezt a felismerést fogalmazták meg az osztrák reformer hivatalnokok. (Grünberg K. Vol.1.1893, p. 296): „Ezért a reformerek régi jelszava: a robot megszüntetése mellé új került: A földesúri nagybirtok kiküszöbölése a nemesi föld paraszti birtokokra történő feldarabolása által.” *Másként kifejezve az agrárreform alapproblémája a robot és az azon alapuló nagybirtok megszüntetése volt.*

Ezzel kapcsolatban egy kész és megvalósítható koncepciót terjesztett az uralkodó elé Franz Anton Raab udvari tanácsos. A lényege a következő (Grünberg, K. Vol.1.1893, p. 302, hivatkozik Raabra Raab, F. 1747, pp. 13-14): A nagybirtokos megszünteti a röghöz kötött jobbágyságot (Leibeigenschaft) és a robotot a birtokán élő jobbágyok körében. Szétosztja a birtokát és a majorsági földeket, és eladja nekik a hozzá tartozó épületeket. Másként kifejezve: az eddig önelszámolóként működő gazdaságot kis parasztgazdaságokká alakítja át. Azzal a feltétellel, hogy teljes mértékben kártalanítja minden korábban élvezett jövedelméért, amelynek átlagos összegét az utóbbi tíz év bevételeinek és kiadásainak alapján kell kiszámítani. Ez a folyamat természetesen a parasztgazdákkal szabadon kötött szerződés keretében történik. A gazdák a tartozásukat a birtokosnak pénzzel, illetve gabonával egyenlítik ki. A folyamat végén a gazdák személyére vonatkozóan megszűnik a röghöz kötött jobbágyság (Leibeigenschaft) és a földbirtokos örökbérletként átengedi nekik az általuk használt földet (Grünberg K. Vol.1. 1893 p. 304). *Mária Terézia egyetértett ezzel a reformmal. Ezért az állami birtokokon 1775-től kezdődően bevezette ezt a reformot. De nem terjesztette ki a magánbirtokokra, és nem tette kötelezővé sem a robot megváltását. Grünberg szerint erre akkor még az uralkodó nem vállalkozott, nem vállalkozhatott (Grünberg K. Vol.1. 1893 p. 304). Így az egész folyamat szűk korlátok között maradt. Ez nem véletlen, mert ennek a reformnak a nyertesei csak a felszabadított parasztok lettek volna. A jobbágyszabadság következő lépését II. József tette meg. De egy másik irányban.*

II. József 1781-es pátense a röghöz kötött jobbágyságnak (Leibeigenschaft) a cseh tartományokban történő megszüntetéséről

Ez a rendelet nem jelent lényegi előrelépést Raab koncepciójához képest, bár a cím többet sejtet. Indoklása haszonelvű, kulturális és a felvilágosodásra jellemző ésszerűségi szempontokkal történik. De már a szöveg elején az indokolásból kiderül, hogy itt elsősorban a tartományok egységesítéséről van szó. II. József ugyanis a következő érvekkel indokolja a pátent: (Joseph II. 1893 (1781), p. 390) „Úgy találtuk, hogy a röghöz kötött jobbágyság megszüntetése és az osztrák örökös tartományainkban meghonosított mérsékelt jobbágyság bevezetése jótékony hatással lesz a tartomány kultúrájára és iparára, és hogy az ész és emberszeretet emellett a változtatás mellett szól.” Milyen változásokat hozott a pátens? A következőket rendeli el: (Joseph II. 1893 (1781) pp. 390-391)

1. A jobbágyok pusztán a földesúrnak történő előzetes bejelentéssel jogosultak házasságot kötni.
2. A jobbágyok szabadon költözhetnek. Elköltözhetnek uruktól. Csak be kell tartaniuk a katonai körzet (Werbbezirk) előírásait.
3. Szabadon választhatnak és tanulhatnak szakmát.

4. Minden, az urbáriumok által előírt pénzbeli és természetbeni kötelezettséget, így a robotot is, teljesíteniük kell, de többre nem kötelezhetők.
5. Magától értetődik, hogy a parasztok a fennálló törvények értelmében a röghöz kötött jobbágság megszűnése után is engedelmességgel tartoznak uraiknak.

Ez a rendelet a csehországi tartományokban megszüntette a parasztság röghöz kötöttségét és ezzel a cseh tartományok parasztságát a német nyelvű (osztrák) tartományokéval azonos helyzetbe hozta.

Ezen kívül a polgári jogok bizonyos elemeit kapták meg a csehországi jobbágyok. *De a rendelet nem szüntette meg a robot kötelezettségét, így nem jelentett áttörést a helyzetük javulásában. Változatlanul megmaradt a robotmunkán alapuló nagybirtok is.*

II. József 1789-es adórendelete azonban megvalósulása esetén forradalmi változásokat idézhetett volna elő a jobbágság helyzetében, az agráriumban és a földbirtokos nemesség életében is. A császár ugyanis nem mondott le a Raab tervezet megvalósításáról, a robotmunkán alapuló nagybirtok felszámolásáról. 1789-es adórendelete azonban megvalósulása esetén forradalmi változásokat idézhetett volna elő a jobbágság helyzetében, az agráriumban és a földbirtokos nemesség életében is.

II. József álláspontjának radikalizálódása: az 1789. február 10-i Adó-és Föld (Urbarial) rendelet (pátens). (Steuer- und Urbarialpatent)

Szemléletének változását, amelyben az egyenlőség szempontja kerül előtérbe, pregnánsan fejezi ki a pátens indoklása. II. József a következőképpen határozza meg az állam célját: (Joseph II. (1893) (1789) p. 442)

Az állam végcélja az egyenlőség megteremtése a földadó viszonylagos szétterítése (Untertheilung) révén, és ezáltal a földművesek (Untertanen) erejének megőrzése, hogy polgári kötelességüket nehézségek nélkül teljesíteni tudják és ne csak képesek legyenek szorgos tevékenységük folytatására, hanem annak fokozására is. Ez a végcél sohasem lenne elérhető, ha nem könnyítenénk a parasztok terhein, akiket földesurak, ispánok követelései és a tized fizetés is terheli.

Az uralkodó radikalizálódása valószínűleg azért következett be, mert a Raab-féle rendszer bevezetése megrekedt. A magántulajdonban lévő földeken nem vezették be. Úgy tűnt, hogy belátható időn belül a nagybirtokok Raab-féle rendszer szerinti, az érdekelt felek önkéntes megegyezésén alapuló felosztása sohasem történik meg. Ennek fő oka a földesurak erős ellenérdekeltsége volt; jelentős vagyonszáttal járt volna számukra. Ezért a császár úgy határozott, hogy kényszertörvénnyel éri el a nagybirtokok felosztását. Ennek érdekében egy fiziokrata szemléletű föld - és adórendeletet (Steuer- und Urbarialpatent) adott ki. Az új adórendszer fiziokrata koncepcióját már 1783-ban megfogalmazta. a. galíciai adó és földművelési törvénnyel kapcsolatban. (Grünberg K. Vol.1. 1893, p. 315).

Fiziokrata felfogásának megfelelően a földadót teszi az adózás fő formájává. Minden földtulajdonosnak egyformán fizetnie kell az eddigi kontribúció helyébe lépő földadót a tulajdonos rendi hovatartozására és tulajdonosi minőségére való tekintet nélkül, amely minden, a földből származó (bruttó) 100 gulden jövedelem után 12 gulden 13 1/3 krajcár. (Joseph II. 1893 (1789), p. 442.) Az egyenlősítés területen tehát továbbmegy, mint Mária Terézia, aki az adózás kötelezettségét tette általánossá - de a parasztok kétszer annyit adóztak, mint a nemesek - (azonos értékű föld esetében). II. József

pedig minden földet egyenlő mércével mérve adóztat: a nemesi, a paraszti és az egyházi földet egyaránt. Más szóval: a törvény nem tesz különbséget a tulajdonos társadalmi-rendi helyzete szerint. Ez az egyenlőség szempontjának további érvényesítését jelenti. A robot megszüntetése pedig az igazságosság a szabadság és egyenlőség értékeit egyszerre érvényesíti. A pápens kimondja: „A törvény szerint a jövőben a pénz a megváltoztathatatlan mértéke minden mezőgazdasági tartozásnak és a földesúr általános szabály szerint nem követelhet mást a paraszttól, mint pénzt.” (Joseph II. 1893 (1789) p. 443)

Ezzel a császár elintézte a robotot, és megnyitotta az utat a Raab-rendszer kényszerű alkalmazása felé. Ugyanakkor a törvénybe több olyan rendelkezés van beépítve, ami segíti a birtokviszonyok átalakítását és a kizárólagos pénzbeliség kialakítását a földesúr-jobbágy viszonyban (Joseph II. 1893 (1789), pp. 443 - 444.) a törvény maximalja a fizetendő adót és a járulékokat is. Továbbá megfogalmazza az esetleges adósságcsökkentés szabályait is. A törvény az adózó minden 100 gulden jövedelméből meghagy számára 70-et, hogy abból ő és családja meg tudjon élni. Összesen tehát maximum 30 gulden jövedelemadót, járulékot és egyebeket kell fizetnie. A 30 gulden megoszlása pedig a következő: 12 gulden 13 1/3 kr a kincstárnak fizetendő és 17 gulden 46 2/3 kr minden egyéb fizetni való. (az ispánnak és tizedként, stb.); ha az adózónak a maximumnál több nem-állami tartozása keletkezett, és azt bizonyítani tudja, akkor a körzeti hivatalhoz fordulhat és az Adószabályozási Főbizottság irányítása alatt privát tartozását a megengedhető maximumra lecsökkenti. (Joseph II. 1893 (1789) pp. 443-444) Ez utóbbi korlát a parasztok eladósításának korlátozása annak érdekében, hogy képesek legyenek a törvény által előírt, földesúrral kötendő örökbérleti szerződés anyagi követelményeinek megfelelni.

A törvény (pátens) rendelkezéseit azonban nem hajtották végre. Ennek több oka volt. A fontosabbak:

1. Éles ellentétben állt a földbirtokos nemesség érdekeivel, amely lázadózott ellene.
2. A parasztság többsége nem volt abban a helyzetben, hogy a földesúrnak járó szolgáltatásokat a törvény szellemében meg tudja pénzzel váltani.
3. Mire megkezdtek volna a végrehajtását, addigra a császár meghalt. Halála után a pátenst utóda visszavonta. Csak 1848-ban történt meg a jobbágyfelszabadítás. (Grünberg K. Vol. 2. 1893 pp. 450-451)

A törvény tehát jóval megelőzte korát. Az adósság maximalizálás szempontja egyedülálló. Jóval meghaladja a felvilágosodás szemléletét, mert a gazdasági és szociális szempontokat integrálta. A robot-gazdaság megszüntetésének szándéka előremutató. De a kizárólagos földadó elavult gazdaság szerkezetet tételez fel, mert nem veszi figyelembe a már meglévő ipart és a kereskedelmet. A tereziánus reformok kiejedtek a katolikus egyházra is.

Átfogó, az egyházi reformokat is magában foglaló program

Wangermann így jellemzi Mária Terézia helyzetét trónralépésekor és programját (Wangermann E., 1981, pp. 128-129): A Mária Terézia által örökölt politikai és katonai válság trónralépése után a gazdag Szilézia tartomány elvesztésével érte el csúcspontját. A kormány arra törekedett, hogy utol érje Poroszországot. Ennek során ambiciózus átfogó gazdasági és oktatási reformprogramba kezdett. Egyúttal a lelkipásztori gondozás megjavításának és kiterjesztésének módjait is fontolóra vették. Ennek a programnak a sikeréhez egyházi alapítványok és alapok hozzájárulása is kívánatos lett volna.

A kormány aggódott, hogy „sem a jezsuita nevelés, sem a barokk jámborság nem képes elejét venni a népi eretnkség újjászületésének” (Wangermann, E. 1981 p. 128). Az egyházi reformokban nem akartak együttműködni a kulcspozíciókban lévő jezsuiták, akik ellenálltak a reformoknak. A velük való küzdelem „fordulópontja” az volt, amikor 1759-ben az egyetemek filozófiai és teológiai karainak, valamint a cenzori hivatalok kulcspozícióiból eltávolították őket. (Wangermann, E., 1981 p. 129)

A jezsuiták ellenállása nem tartott sokáig, mert 1773-ban a rendet pápai rendeletre feloszlatták. A további változásokat és reformokat Wangermann a következőképpen foglalja össze: A korábbi reformbarát pápa, XIV. Benedek 1758-ban történt halála után az új pápa, XIII. Kelemen nem járult hozzá további reformokhoz. Olyanokhoz sem, mint az egyházi ünnepek számának 1751 évi csökkentése, amiről pedig elődjével már megegyeztek. További reform-intézkedések voltak: az egyházi földtulajdon megadóztatása, a pusztán kontemplatív tevékenységet végző kolostorok számának csökkentése, az egyházi bíráskodás korlátozása, valamint a pápai rendeletek kihirdetésnek uralkodói engedélyhez való kötése, a placetum regium, stb. Reformtörekvések különböző szellemi áramlatok keretében fogalmazódtak meg: Ludovico Muratori, katolikus felvilágosodás, janzenisták stb.)

Az oktatás területén megemlítendő a kötelező elemi iskola bevezetésének törekvése is. Arról volt szó, hogy a korábban kizárólagosan az egyházak által végzett tevékenységeket a továbbiakban az állam látja el. Ilyen volt az elemi iskolai oktatás, a cenzúra, a kórházak stb. E tevékenységek „államosítása” az állam hatalmának kiterjesztéseként értelmezhető.

A fordulatot az jelentette, hogy XIII. Kelemen további reformokat nem engedélyezett. Ebből az következett, hogy a reformokat csak olyan állásponton lehet folytatni, ami szerint az állam egyházi ügyekben fölötte áll az államnak (Wangermann E., 1981 pp. 128-129). Ezek az egyházi reformok igen fontosak, mert sikerük ebben a korban az abszolút monarchia legitimitásához szükséges volt. A hatalom nemcsak intézményeken, jogszabályokon, szokásjogon, hanem különböző társadalmi csoportok (állami bürokrácia, katonaság, rendek, az egyház) támogatásán, valamint közös elfogadott értékeken alapul.

Az abszolút monarchiát, mint új, a rendi monarchiától különböző legitim uralmi formát nemcsak a rendekkel, hanem a katolikus egyházal is el kellett fogadtatni. Ebben nagy szerepe volt az eszmei, teológiai érveknek. Ezek azt kívánták bizonyítani, illetve elfogadtatni, hogy mind az egyház, mind a rendek az uralkodónak alárendelt helyzetben vannak. Kaunitz kancellár e mellett az álláspont mellett 1768 decemberében a következőképpen érvelt: Szerinte - és ez volt az uralkodó felfogása is -, az egyház tevékenysége és hatalma a következő területekre korlátozódik: „1. A szent tan hirdetése és terjesztése; 2. A szentségekről való gondoskodás; 3. Az istentisztelet lebonyolítása. 4. Az egyház szertartásrendjével, (diszciplinájával), azaz lelki életével való foglalkozás” (Kaunitz, W. 1951a (1768) p. 333) Amit pedig így indokol: „Krisztus erre a négy területre korlátozta az apostolok hatalmát és az isteni jog alapján követőiknek sem jár több hatalom” (Kaunitz, W., 1951a (1768) p. 333) Ebből látható, hogy Kaunitz történeti – teológia érvei alapján a katolikus egyház legitim tevékenysége és hatalma pusztán spirituális területre korlátozódik. Ezzel szemben szerinte az uralkodói hatalom korlátlan: (Kaunitz, W. 1951a (1768) p. 333). A fenti alapelvekből adódik, hogy a fejedelemségek és polgári társadalmak létrejötte óta mind a mai napig minden teremtmény, valamint az államok valamennyi lakosa, ideértve az egyházakat és a világi személyeket is, ugyanúgy teljes mértékben alá vannak vetve a fejedelmek hatalmának, mint a kereszténység felvétele előtt. A fejedelmek azóta sem több sem kevesebb hatalomról nem mondtak le. Az uralkodó korlátlan hatalma tehát lényegében a szerepéből

adódik, s ez így volt azóta, amióta csak társadalmak léteznek. Az uralkodói hatalom pedig azóta sem csökkent. Fentiek szerint az uralkodó által hozott törvények az egyházra is ugyanúgy érvényesek, mint a társadalom bármely más intézményére.

A továbbiakban ki kell emelnem, hogy Kaunitz még a fentebb kizárólagosan egyházi hatáskörnek tekintett területeken is értelmezi az állam illetékességét (Kaunitz W. 1951a (1768) p. 334): „Sőt az egyháznak még a dogmák, a vallásgyakorlás (kultusz) és az egyházi diszciplína tekintetében sem adható önkényes és az államtól teljesen független hatalom, mivel az emberi társadalom és a köznyugalom, tehát az állam számára általában a keresztény tanítás, az istentisztelet, valamint az egyházi rendtartás hagyományos tisztasága sokkal fontosabb annál, mintsem hogy a fejedelem egyáltalán bárkinek is megengedhetné, hogy önkényesen és a teljes egyház bejegyzése és közreműködése nélkül - államában pedig az egyházat a fejedelem reprezentálja - a fenti négy fontos területen valami újat kezdeményezzen és megállapítson.”

A Kaunitz és Mária Terézia által képviselt felfogást „államegyháznak” nevezhetjük. Ez nem azonos az angol protestáns államegyházzal, ahol az uralkodó egyben egyházfő is. *Itt az egyháznak az államtól való függőségéről van szó. Találhatóan jellemzi Kaunitz koncepcióját Maaß: „...tehát Kaunitz egy olyan államegyházat hozott létre, amit később jozefinizmusnak neveztek. Ezen a néven került be az osztrák állam - és egyháztörténetbe”* (Maaß, F. 1951, p. 94.). Az „államegyház” kérdésében Mária Terézia és II. József lényegében egyetért. Amiben II. József felfogása lényegesen eltér, az a vallási türelem kérdése. Már egyedüli uralkodása kezdetén kiadja a vallási türelemről szóló rendeletét:

Ez a törvény korunkban első olvasásra nem tűnik jelentősnek, mert a vallás ma már a fejlett országokban magánügy. De a 18. században az egyház és az állam nem volt szétválasztva. Ezért még a polgárok jogainak gyakorlása is függött attól, hogy az uralkodó által meghatározott felekezethez tartoznak-e. (cuius regio, eius religio). Ilyen problémák miatt tömegek vándoroltak egyik országból, tartományból a másikba. A tolerancia pátens nemcsak a (korlátozott) vallásgyakorlás jogát adta meg a következő keresztény felekezethez tartozóknak, hanem a polgári jogaikét is. Ezek a következők (Joseph II. 1951, pp. 278-279):

1. Az evangélikus, a református protestáns és a görögkeleti vallás privát gyakorlása.
2. Imaházaikon nem lehet torony, harang és nem lehet bejáratuk az első fronton.
3. Ezek a vallási rokonaink rendelkezhetnek földbirtokkal, polgárjoggal, akadémiai fokozatokkal, lehetnek mesterek.
4. A hivatalokban és a hadseregben minden megkülönböztetés nélkül viselhetnek tisztségeket.

A törvény a korábbi állapotokhoz képest, amikor az örökös tartományokban a protestáns vallási tevékenységet igen súlyos büntetéssel sújtották, valóságos áttörést jelent. Ez után már az emancipáció további kiterjesztése a zsidókra is sokkal könnyebb volt. Még akkor is pozitívumnak tekinthető, ha ez felemás és következtelen módon történt. Az ellenreformáció Habsburg birodalomban történő győzelme után kb. 150 évvel a nemkatolikus felekezetek még szigorúan be voltak tiltva. A pátens szellemének megértéséhez érdemes felidézni II. József egyik levelét, amiben a vallásszabadságról ír Mária Teréziának. Négy évvel a tolerancia pátens kibocsátása előtt írt levelében így látja a vallásszabadság problémáját (Joseph II. 1867 (1777) p. 141): „alapelve a vallásszabadság. Ha az megvan, akkor majd a jövőben csak egy vallás lesz, az, amelyik az állam javára fogja vezetni minden lakosát.” Majd így folytatja: “Félig csinálni a dolgokat, az nem

tartozik az elveim közé. Vagy a vallás teljes szabadsága, vagy az ahhoz szükséges hatalom, hogy mindenkit elűzz az országból, aki nem ugyanabban hisz, amiben te, vagy nem ugyanabban a formában imádja és szolgálja ugyanazt az Istent.” Az első lehetőséget választja, de az általa kiadott pátens (még csak) három felekezet részére engedélyez korlátozott vallásgyakorlást. A rendelet mégis nagy előrelépés, mert a 17. és a 18. században a Habsburg birodalomban vallásszabadság hiányában a polgároknak katolikusoknak kellett lenniük. Protestánsok, görög keletiek nem gyakorolhatták vallásukat és nem voltak polgári jogaik sem. Ezért igen jelentős a tolerancia pátens. II. József túlépett a szűken értelmezett felekezeti szemléleten., bár a rendeletben a katolikus vallás dominanciája megmaradt. Tehát a rendelet a felvilágosodás szellemében történő változást jelentett az egyházpolitikában, és a politikában általában. Azonban megmaradt a korábbi felfogásból a katolikus felekezet dominanciája.

Összegezőképpen elmondható, hogy Mária Terézia és II. József a feudális rendi államot kívánta reformjaival leváltani, azaz a modern bürokratikus államot létrehozni. A reformokat az kényszerítette ki, hogy az állami bevételek nem voltak elegendők az állam működtetéséhez. Ennek az lett a következménye, hogy Ausztria elvesztette leggazdagabb tartományát és a léteért kellett küzdenie. Mária Terézia a körülmények nyomására valósította meg a modern, bürokratikus-abszolutista állam megteremtésére irányuló programját, ami egybeesett a felvilágosodás ez irányú törekvéseivel. Kiindulópontja tisztán pragmatikus szükséglet volt: a 108 000 fős állandó hadsereg, illetve előfeltételeinek megteremtése. A másik célkitűzése az egyház gyakorlatának modernizálása volt. Ez akadályokba ütközött. Ez vezette az „államegyház” koncepciójának elfogadásához. A gazdasági-társadalmi reformok elkerülhetetlenségének felismerése pedig a természetjogi alapokon álló Raab-rendszer elfogadásához vezette. Bár politikája során elsősorban gyakorlati problémák megoldása vezérelte, lényeges kérdésekben a felvilágosodás törekvéseivel rokon, vagy azzal kompatibilis megoldásokat választott. Ezért Mária Terézia a felvilágosult abszolutizmus képviselőjének tekinthető. II. József, aki a felvilágosult abszolutizmus tipikus példája, ezekben a kérdésekben elsősorban eszmei-elvi kiindulópontból szemlélte a dolgokat és a valóság másodlagos volt számára. Ez sokszor a társadalmi-történelmi körülmények részleges vagy teljes figyelmen kívül hagyásához vezetett, ami többnyire kudarccal jár. Mivel Mária Terézia már megteremtette az abszolút monarchiát, József azt már készen kapta. És szó szerint vette. Ebből származik legtöbb kudarca. Uralkodásukat úgy tekinthetjük, mint egymás kiegészítését és folytatását. Tartalmi szempontok szerint is erről van szó: legyen szó az államreformról, a jobbágyfelszabadításról, vagy akár az államegyház kérdéséről.

Felhasznált irodalom

- Arneth, A. (szerk.), 1871, *Zwei Denkschriften der Kaiserin Maria Theresia*, in: *Archiv für Österreichische Geschichte*, Vol. 47, München, pp. 267-354, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, megtekintve: 2023.08. 10. <https://www.digitale-sammlungen.de>
- Arneth, A. 1870, *Geschichte Maria Theresia Vol.4*. Braumüller, Wien, pp.10-23, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, megtekintve: 2023. 08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de>
- Arneth, A.(szerk.), 1867-68, *Maria Theresia and Joseph II. Ihre Correspondenz*, Vol. 1-3.

- Gerold's Sohn, Wien, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mekteintve 2023. 08. 10. <https://www.digitale-sammlungen.de>
- Dickson, P. G. M., (1987), Finance and Government under Maria Theresia. Vol.1, Vol.2. Clarendon Press, Oxford, ISBN: 019-822570-9 (vol.1); 019822882-1 (vol.2.)
- Grünberg, Karl, 1893 Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlichen-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien, Vol. 1-2. Duncker & Humblot, Leipzig, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mekteintve 2023. 08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de/>
- Harrach, Friedrich (1925)1748), Kurze anmerkungen über die veststellung eines generalsystematis in denen kais. kgl. erblanden in: Kalbrunner Joseph és Winkler, Melitta (szerk.) (1925) in: ÖZV. Part 2. Vol2. Die Zeit des Directoriums in Publicis und Cameralibus, ÖZV. Part 2. Vol. 2.Holzhausen. Aktenstücke. Nr 66 Holzhausen, Wien, pp. 190-191
- Haugwitz, Friedrich, 1925 (1743) Notata, in: Kalbrunner Joseph und Melitta Winkler (szerk) ÖZV. Part. 2. Vol.2, Die Zeit des Directoriums in Publicis et Cameralibus, Nr. 66. Holzhausen, Wien. pp.136-152,
- Haugwitz, Friedrich, 1925 (1747) Nota in: Kalbrunner, Joseph und Winkler, Melitta (szerk.):Die Zeit des Directoriums in Publicis et Cameralibus ÖZV. Partt. 2. Vol. 2. Aktenstücke Nr. 66, Holzhausen, Wien, pp. 152-169.
- Haugwitz, Friedrich 1925 (1747), Fernere ohnmaßgebliche a.u. gemüthsmeinung über die zu errichtende cameral- und militarsystemata in: Kalbrunner, Joseph und Winkler, Melitta (szerk): Die Zeit des Directoriums in Publicis et Cameralibus ÖZV. Partt. 2. Vol. 2. Aktenstücke Nr. 66, Holzhausen, Wien, pp. 152-169
- Joseph II. 1867 (1777), Joseph an Maria Theresia, in: Arneth Alfred 1867, Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz, Vol. 2. Gerold, Wien, p. 141 mekteintve 2023. 08. 10 Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, <https://www.digitale-sammlungen.de/>
- Joseph II. 1893 (1781) Das „Untertanenpatent“ über die Aufhebung der Leibeigenschaft in Böhmen, Mähren und Schlesien. 1. November 1781 in: Grünberg, K., 1893, Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlichen-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien, Vol. 2. Duncker & Humblot, Leipzig, pp. 390-391, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mekteintve 2023. 08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de/>
- Joseph II. 1951(1782): Das kaiserliche Toleranzpatent. Dokument 104a. in: F. Maaß, Der Josphehinismus, Vol.2. Verlag Herold, Wien, pp. 278-279
- Joseph II. 1893 (1789) Das Steuer- und Urbarialpatent vom 10. Februar 1789 in:
- Grünberg, K. 1893 Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlichen-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien, Vol. 2. Duncker & Humblot, Leipzig, pp. 442-446, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mekteintve 2023. 08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de/>
- Kalbrunner J. és Winkler, M. (szerk.) 1925{Szerkesztői megjegyzések} in: ÖZV. Part 2. Vol2. Die Zeit des Directoriums in Publicis und Cameralibus, ÖZV. Part 2. Vol. 2.Holzhausen. Aktenstücke. Nr. 66 Holzhausen, Wien, p. 131
- Kaunitz W., (1951a (1768) Grundsätze, welche die Grenzen der geistlichen und weltlichen Gewalt bestimmen,157. Dokument. in: Ferdinand Maaß, Josephinism. Vol.1. Verlag Herold, Wien, pp. 332-334

- Kaunitz, W. (1951b (1768), Kaunitz an Maria Theresia, Vortrag über die Schwierigkeiten in den Verhandlungen zur Besteuerung des Klerus. 120. Dokument in: Ferdinand Maaß, Josephinismus, Vol.1. Verlag Herold, Wien, pp. 264-266.
- Maria Theresia 1951 (1768), Resolution der Kaiserin, 120. Dokument. in: F. Maaß, Josephinismus, Vol.1. Verlag Herold, Wien, p. 266.
- Oestreich, G., (1982) Verfassungsgeschichte vom Ende des Mittelalters bis zum Ende des alten Reiches, Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte Vol. 11. DTV, München, ISBN: 3-423-042117
- <Raab, F. A.> 1747, Unterricht über die Verwandlung der Kais. Königlichen böhmische Domänen in Bauerngüter, Trattner, Wien, in: Grünberg, Karl 1893, Die Bauernbefreiung und die Auflösung des gutsherrlichen-bäuerlichen Verhältnisses in Böhmen, Mähren und Schlesien, Vol. 2. Duncker & Humblot, Leipzig, pp. 442-446, Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mektekintve 2023. 08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de/>
- <Raab, F. A.> 1747, Unterricht über die Verwandlung der Kais. Königlichen böhmische Domänen in Bauerngüter, Trattner, Wien, pp. 13-14, mektekintve 2023. 08. 10. <http://google.books.com>
- Schröder, W., (1744) Fürstliche Schatz-und Rent-Cammer, Eckart, Leipzig/Königsberg; Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Sammlungen, mektekintve: 2023.08.10. <https://www.digitale-sammlungen.de>
- Sonnenfels, J. (1994, (1764-1798). Aufklärung als Sozialpolitik (Schriften 1764-1798), Böhlau, Wien/Köln/Weimar, ISBN: 3-205-05596-9
- Teich, M. (1981) From Darkness to Light, in: Roy Porter és Mikulás Teich (szerk.), The Enlightenment in National Context, Cambridge UP, Cambridge UK/ London/New York, 1981, 141-164, ISBN: 0521-23757-2
- Walter, F., (szerk.) 1934, Vom Sturz des Directoriums in Publicis et Cameralibus (1760/1761) bis zum Ausgang der Regierung Maria Theresias, ÖZV. Part 2. Vol.3. Aktenstücke. Wien.
- Walter, F., 1937, Die ideelen Grundlagen des österreichischen Staatsreform von 1749 in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Vol. XVII. pp. 195-205
- Walter, F., 1958, Die Theresianische Staatsreform von 1749. Verlag Geschichte und Politik, Wien
- Walter, F., 1972, Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte 1550-1955, Böhlau Nachf. Wien, 1972; ISBN: 3-205-08562-0
- Wangermann, E., 1981, Reform Catholicism and Political Radicalism in Austrian Enlightenment: in Roy Porter and Mikulas Teich (szerk.), The Enlightenment in National Context, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp.127-141. ISBN: 0-521-23757-2

Horizonte der künstlerischen Erkenntnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart

ABSTRAKT

Der Ausgangspunkt der Auslegung von Bildbewusstsein und Erinnerung ist das Vorverständnis thematischer Phänomene. Die Struktur jeder Frage impliziert eine Vorkenntnis, eine Bezugnahme, die fragwürdig gemacht wird. Es ist also bereits bei den ersten Fragstellungen bestimmend, in welcher Weise und in welchem Maße sich die Horizonte möglicher Antworten erschließen. Die Vorgegebenheiten des Fragens setzen bis zu einem gewissen Grad die möglichen Verständnishorizonte desselben voraus. Nach Eugen Fink (1905-1975) bleibt man oft bereits am Anfang des Fragens stecken, denn das Verständnis des objektiven Sinns der Frage vermischt sich häufig mit dem begrifflich zu erfassenden anonymen Horizont, auf die sich die Frage richtet. In meinem Beitrag untersuche ich, wie die Horizonte von Bild, Zeit und Alltagsverständnis im ikonografischen Denken von der Aufklärung bis zur Gegenwart miteinander zusammenhängen.

Keywords: Alltagsverständnis, Zeit und Erinnerung, Vorgegebenheit der Darstellung, Selbstverständlichkeit, möglichen Verständnishorizonte, Erinnerungswelt, Bild-Kataklismen.

I. Darstellung und Bildbewusstsein

Ich bin von der Feststellung ausgegangen, dass die zwei primären Akte der Darstellung von Kunstwerken das Bildbewusstsein und die hinzugeordnete Erinnerung sind. Die Untersuchung dieser Korrelation ist grundsätzlich die phänomenlogische Frage der visuellen Erziehung. Am Anfang des 20. Jahrhunderts verweist Edmund Husserl in mehreren Analysen auf die adäquate Trennung dieser thematischen Phänomene, da sie in der allgemein verbreiteten Deutung oft vermischt oder falsch verknüpft wurden. Eugen Fink stellt in einem Vortrag von 1927 fest², dass in der Untersuchung dieser zwei Phänomene die höchste Aufgabe die Auflösung der Mehrdeutigkeit ist.

In der Interpretation der Darstellung spielt die Auslegung der auf den Horizont der Erinnerung projizierten Bildform eine besondere Rolle. Das ist in erster Linie die Aufgabe kunsttheoretischer Behandlung, denn diese Frage als eine universelle Problematik zu stellen bedeutet notwendigerweise dem Ganzen zu dienen.

Fink betont, dass „keine einzige Einzelanalyse um sich selbst willen geschieht, denn alle bewegen sich in der Reichweite des Ganzen und werden durch eine Grundfrage geleitet und getrieben.“

Der Ausgangspunkt der Auslegung von Bildbewusstsein und Erinnerung ist das Vorverständnis thematischer Phänomene. Die Struktur jeder Frage impliziert eine Vorkenntnis, eine Bezugnahme, die fragwürdig gemacht wird. Es ist also bereits bei den ersten Fragstellungen bestimmend, in welcher Weise und in welchem Maße sich die Horizonte möglicher Antworten erschließen. Die Vorgegebenheiten des Fragens setzen bis zu einem gewissen Grad die möglichen Verständnishorizonte desselben voraus. Nach Eugen Fink (1905-1975) bleibt man oft bereits am Anfang des Fragens stecken, denn das Verständnis des objektiven Sinns der Frage vermischt sich häufig mit dem begrifflich zu erfassenden anonymen Horizont, auf die sich die Frage richtet.

Die Akte der Darstellung und des Bildbewusstseins sind zunächst in den alltäglichen Vorgegebenheiten des Menschen kodiert. Das ist nichts anderes, als das Für-sich-offen-Sein des Menschen, das noch von jeder Reflexion unabhängig ist. Dieses Stadium ließe sich einfach Selbstkenntnis nennen. Das in seiner Alltäglichkeit genommene, auch allgemeinste Daseinsbereiche umfassende Verstehen setzt für den Menschen im vornherein eine vorgeprägte, unmittelbar-umgebende Welt voraus, in der die Im-vornherein-Gegebenheit von sich selbst die Im-vornherein-Gegebenheit dessen bedingt, wozu der Mensch *fähig* ist. Und das ist nichts anderes, als das Handeln des Menschen, in dem er für sich selbst offenbart. Der Charakter seiner eigenen Selbstverständlichkeit ist dabei das Verständnis oder Unverständnis seiner Handlungen. Die Erinnerung oder die Phantasie entstammen keineswegs der unmittelbaren Reflexion, sondern vielmehr den Produkten begrifflicher Gestaltung der Verständlichkeit, den Erlebnistypen.

Die Erlebnistypen suggerieren bereits bestimmte Deutungen auf der Grundlage der als die Handlung des subjektiven Lebens erfassten Daseinsweisen; das heißt, wir verstehen zumeist eine Handlungseinheit, einen Akt. Es fragt sich, ob die Kode dieser Erlebnisakte die Formulierung der ursprünglichen Einsichten, der Neuartigkeiten zulassen, oder aber die vorhandenen anthropologischen Grundauffassungen das Erfassen von neuen, noch unbekannten Erlebnissen thematisieren. Um diesem Labyrinth zu entgehen, scheint es zweckmäßig, dem Konzept Finks zu folgen, demnach die phänomenologische Analyse der Kunst auf drei grundsätzlichen Fragen basieren muss: Erstens hat jede phänomenologische Analyse einen *Primärcharakter*, was besagt, dass die Skizzierung des phänomenologischen A'priori unerlässlich ist, und dieses ist nicht anderes, als der versteckte, anonyme Horizont seiner eigenen Gültigkeit. Das zweite Element impliziert im Grunde, dass jede phänomenologische Analyse ihrem Wesen nach eine *Zeitanalyse* ist. Letztere wird von Husserl „die Erschließung der sich abgesetzten Geschichte“ genannt, denn die Auslegung vom Sinn erscheint immer am Horizont der Zeitlichkeit, der eigentlich einer der Grundhorizonte der phänomenologischen Analyse ist. Die dritte Komponente besagt, dass sich jede phänomenologische Analyse auf einen *Leitfaden* stützt. Diese Frage führt aber zu Husserls Theorie der Reduktion über.

II. Die Vorgegebenheit der Darstellung des Bildbewusstseins

In meiner vorliegenden Arbeit interpretiere ich die erste der erwähnten drei Fragen, nämlich jene der Vorgegebenheit der Darstellungen, auf Grund der Zusammenhänge zwischen Erinnerung und Bildbewusstsein. In diesem Kontext erscheint als notwendig, die Aufgaben phänomenologischen Verstehens zu konturieren.

Fink macht darauf aufmerksam, dass „das phänomenologische Verstehen eine Analytik erfordert, die sich grundsätzlich nicht im Rahmen einer vorgegebenen Welt bewegt, eine Analytik, die theoretisch den Weltcharakter der Erlebnisse hinterfragen und sie in der ursprünglichen Reinheit transzendentalen Seins begreifen kann.“ Dieser Satz lässt sich als eine strenge Husserl-Kritik auffassen und verweist auf einen der größten Mängel phänomenologischer Deutung. Wenn nämlich die Erlebnisanalytik nicht dadurch überwunden wird, dass sie in die Endlichkeit des transzendenten Subjekts des Menschen einbezogen wird, dann kann immer das Missverständnis vorliegen, wonach das Ganze des subjektiven Seins, die Seinsweise der Erlebnisse selbst nicht fragwürdig gemacht werden sollen. Husserl hat selbst das Problem wahrgenommen und im 99. Absatz seiner *Formalen und transzendentalen Logik* angedeutet, dass es vom Verstehen abhängig ist, ob jemand die

Eigenartigkeit der Phänomenologie erblickt, oder einem unmöglichen transzendentalen Psychologismus anheimfällt.

In diesem Zusammenhang bemerkt Fink, dass zwar auf dem Gebiet psychologischer Forschung die gleichen konstitutiven Probleme auftauchen wie in der transzendentalen Thematisierung, doch werden diese Probleme in den beiden Fällen anders gelöst. In der psychologischen Einstellung bedeutet die Lösung eines konstitutiven Problems die Skizzierung jener Bewusstseinsmodi, deren Gegenstand als „Gedachtes“ erscheint, während in der transzendentalen Einstellung die Lösung darin besteht, jene subjektiven Leistungen verständlich zu machen, in denen sich der wirkliche Gegenstand konstituiert.

Das erste wichtige Element der Vorherigkeit phänomenologischer Analyse ist, die Darstellungen von dem Zeithorizont-Bewusstsein abzugrenzen. Denn es ist schwer zu interpretieren, was der phänomenologische Begriff der Gegenwart bedeutet, insofern man ihn nicht als ein in einem geometrischen Punkt festgelegtes Jetzt, und auch nicht als einen Zeithorizont bestimmten Umfangs versteht. Die Gegenwart selbst impliziert in der wirklichen Zeit eine Vielfalt von Empfindungen und Vorstellungen. Das lässt sich so verstehen, dass verschiedene, sogar miteinander in keinem Zusammenhang stehende Seinsphasen das Ganze der Gegenwärtigkeit ins Leben rufen. Die in der Zeit gesetzte Wirklichkeit ist ein ständig fließender Prozess, der durch die Wahrnehmung gegebener Gegenstände oder die visuelle Abstraktion der Gedanken gegliedert wird. Ein solcher Gliederungsmodus oder Versuch ist die Entgegenwärtigung der Zeit, wo die Repräsentation eines Kunstwerks ins Zeitlose führt. Solche Beispiele sind zeigen die pravoslavische Ikone, in denen die Ikonostase als eine Art Scheidewand zwischen der gegenwärtigen Alltäglichkeit und dem schöpferischen, göttlichen, wahren, überzeitlichen Sein erscheint. Die andere Wurzel der Entgegenwärtigung ist das Vergessen, in dem die Intention in einen vergangenen oder unbekannte Horizont verdrängt wird. Die Aufforderung zur Erinnerung geht schon immer mit der Reflexion über das Vergessen einher. Man denke nur an die Instrumente mittelalterlicher, transzendenter Künste, mit denen die unerwünschten Fakten der Antiquität (mit der Ausnahme von Platon und Aristoteles) zum Vergessen verurteilt wurden. Die Erinnerung hat eine besondere Eigenschaft unter den bildlichen Darstellungen, denn sie lässt sich als eine *selbstgebende* Darstellung betrachten. Das unterscheidet sie von allen anderen Darstellungsweisen, so etwa von der Darstellung setzender Art, der Gesamtdarstellung oder sogar der nicht-setzenden Darstellung, nämlich der Phantasie. Die Selbstgabe bedeutet, dass sie eine eigenartige Selbstheit vertritt, und sich gleichsam als etwas Vergangenes darstellt.

Es ist somit klar, dass die Erinnerung nicht bloß als Bildbewusstsein betrachtet werden kann, denn dieses kann sich auch als eine Bindung an die Vergangenheit oder auch ohne Aktualisierung abbilden. Die Erinnerung ist ihrem Sinn nach nichts anderes, als eine am Horizont der Vergangenheit durchgeführte Konstituierung. Das wird von Fink ein re-konstitutives Bewusstsein genannt, in dem sich das Ehemals-Erfahrene auftut. Seine Definition lautet: „Die Bestimmung jedes wirklichen Seins vollzieht sich in der impressionalen Konstitution der lebendig dahinfließenden Gegenwart mit einer Urgründung. Die vergangene Gegenständlichkeit ist sozusagen bereits durch den Ort der Bestimmung gegangen, und die fließende Zeitlichkeit hat sie uns als etwas im Wandel Bestimmtes hinterlassen. Zum temporalen Sinn der Vergangenheit gehört diese Ein-für-Allemaal-Festlegung und dieses Fertigsein, das als in der Zeit So-und-so-Sein betrachtet werden kann. Die Erinnerung, die sich thematisch der vergangenen Zeitlichkeit des Lebens und der darin erfahrenen Gegenständlichkeit zuwendet, ist in sich ohnmächtig und zugleich unfähig, dem Gegensatz neue Bestimmungen zu geben, da sie ihn als bereits bestimmten intendiert. Wir

drücken diesen generellen Tatbestand aus, wenn wir die Erinnerung ein reproduktives Bewusstsein nennen.“³

In Verbindung mit dem Phänomen vorheriger Darstellung scheint es wichtig, die thematische Rolle der Phantasie hervorzuheben. Ich gehe jetzt nicht auf das intentionelle Wesen des Phantasiebewusstseins ein, sondern ich versuche lediglich eine abgrenzende Charakterisierung, indem ich die Phantasie als eine Darstellung nicht-setzender Art deute. Man wird sich der Phantasie ebenfalls als einer Welt bewusst, die eine Weltzeit und einen Weltraum in sich trägt, doch fällt diese Zeit mit der Zeitlichkeit des aktuellen Ich nicht überein. Das Phantasiebild kann vielerlei Lokalisationsformen beinhalten. Hier verwandelt sich die gegebene und faktische Welt in eine Fiktion, und zwar in der Weise, dass die Phantasie einige Bestimmtheiten selektiv gestaltet, während andere unberührt lässt. Das Interessante ist, dass die lokalisierten Phantasien die Präsentationsfelder der Gegenwart vollständig auszufüllen vermögen. Es gibt noch die so genannte reine Phantasie, die an keine bestimmte Motivation gebunden ist, sondern lediglich auf Grund der Anschauungsartigkeit erworben wird. In der Gestaltung des Bildbewusstseins von Kunstwerken erfüllt das Phantasiebild eine wichtige Funktion, denn sie ordnet zunächst die eigene Welt des Subjekts auf eine produktive Weise, dann baut sie eine aktuelle Brücke zwischen den Horizonten der Vergangenheit und Zukunft. Die Erinnerung mittels der Phantasie erfolgt durch die Gegenständlichkeit der Erinnerungswelt. Man darf aber auch die Beobachtung Leonardo da Vincis nicht außer Acht lassen, der meinte, man sieht in jedem Gegenstand jene wellige Linie, die als eine Achse durch die ganze Ausdehnung führt. Für Maurice Merleau-Ponty ist ausgemacht, „dass es ein Äquivalenz-System gibt, eine Art Logos der Linien, Lichter, Farben, Wölbungen und Massen, die unbegriffliche Darstellung des universellen Seins.“⁴

III. Raum, Zeit, Erinnerungswelt

In der Gegenständlichkeit werden die Formen durch die Fakten Raum und Zeit gesichert, denn das Bild oder Korpus lässt sich allein durch seine Bindung an die Zeit und den Raum darstellen: „Es geht um den Erinnerungsweltraum und die Erinnerungsweltzeit. Im Grunde ist schon jetzt die Zeitlichkeit jeder Erinnerungswelt (und das gilt in Prinzip für jede Darstellung) eine unaufhörlich dahinfließende und -strömende Gegenwart. Dazu gehören auch eine erinnerungsweltliche Zukunft und eine erinnerungsweltliche Vergangenheit, in die einst das Subjekt dieser ‚Welt‘ durch Darstellungen einzudringen vermochte.“⁵

Die zeitliche Darstellung der Erinnerungswelt am Horizont der Erinnerung verbindet sich mit der aktuellen Zeitauffassung des gegebenen Subjekts. Dieser Zusammenhang bürgt dafür, dass das aktuelle Ich mit dem Horizont der Erinnerungswelt eine Identität bildet. Die generelle Identität des Ichs mit der Erinnerung entspricht insofern dem Tatbestand, als dass die Erinnerung sich ständig bereichert und sich immer ändert. Der Prüfstein der Erinnerung ist ihr Bezug zur Zeit als einem Strömen. Der Mensch kann in sich allein die wirkliche, objektivierte Zeit nicht als etwas Reelles setzen, denn dazu sind seine Sinnesorgane nicht vollkommen genug. Wie Fink sagt: „Die Identität des Ichs ist etwas, was sich in der ständigen Erfahrungsbereicherung bewahrt. Das ‚Einst‘ bedeutet, dass meine Zukunft als künftige Erfahrung in der Gegenwart der Erinnerungswelt noch keineswegs definiert war, zumindest die vorausgesetzten Prognosen abgerechnet. ‚Inzwischen‘ hat sich die eindruckartige Urgründung auf den einstigen Zukunftshorizont verschoben, so dass aus dem Standpunkt des sich erinnernden Ichs die Zukunft der Erinnerungswelt als etwas

bis zum Augenblick der gegenwärtigen Erinnerung Bestimmtes erscheint. In dieser Einfügung decken sich somit die verschiedenen Horizonte, und zwar auf eine deskriptiv unterschiedlich Weise. Zunächst fällt die Gegenwart der Erinnerungswelt mit einem Punkt der aktuellen Vergangenheit überein, dann die Zukunft der Erinnerungswelt mit der Vergangenheit des sich erinnernden Ichs bis zu dessen Gegenwart, und schließlich mit seiner Zukunft. Dieses einzigartige und nur im Rahmen des Zeitbewusstseins erschließbare Sich-Decken verleiht der Erinnerung ihre spezifische Position.“⁶

Die Darstellung verschiedener Fakten in der Erinnerung bedeutet in jedem Fall eine Endringung in die in der Erinnerung vorausgesetzten und bewahrten Zeit, was der Grund für solche zeitlichen Irrtümer sein kann, die mit gewissen Ereignissen in Verbindung stehen. Denn das wichtigste Charakteristikum der Erinnerungshorizonte ist die Entgegenwärtigung. Das Problem lässt sich dadurch lösen, dass man während der über die Zeit reflektierenden Erinnerung die einstige Gegenwart rekonstruiert. Das Setzen und Erleben der absoluten oder tatsächlichen Gegenwart ist immer ein unmöglicher Versuch, denn die irreversible und stets dahinfließende Zeit lässt sich im Begriff des *Jetzt* nicht erfassen. Wir haben lediglich die Möglichkeit, die Zeit des in der Gegenwart bezogenen *Jetzt* aus der strömenden Zeit vorläufig auszuschneiden oder es auszudehnen.

Die in der Zeit der Gegenwart auf die Zeitlichkeit der Gegenwart bezogenen Handlungen; die auf Gegenstände, Prozesse etc. bezogenen Mitteilungen, Gedanken lassen sich als Gegenwart interpretieren, wenn die jeweilige, blitzartige Gegenwart mittels sprachlicher Formeln ausgedehnt, aus dem unaufhaltsamen Fluss der Zeit herausgegriffen, und ihr gleichsam eine eigene, fiktive Zeit verliehen wird. Die Beschäftigung mit der Gegenwart setzt immer zwei Zeiten voraus: die eine ist eine fließende, wirkliche, kosmische Zeit, die unbeeinflussbar ist; die andere ist die als Gegenwart gesetzte Alibi-Zeit der Ereignisse. In der Formulierung E. Finks: „Darin kommt zum Ausdruck, dass jede Darstellung, so in unserem Fall die Erinnerung, ein Gegenzug zur fließenden Zeit ist, also in gewissem Sinne der Zeit entgegenläuft. Dieses Entgegenlaufen soll man aber nicht als die Umkehr der Zeitrichtung verstehen, sondern – da die Intention, vor der sich, wenn sie auf die Vergangenheit zurückgreift, eine Erinnerungswelt öffnet, im Grunde von Gegenwart zu Gegenwart fortschreiten muss – es muss sich eine einheitliche, in sich verschlossene Erinnerung entfalten. So ist auch die ‚Weltzeit‘ der Erinnerung ein Fluss von Gegenwarten.“

IV. Die Visualität im Verhältnis zwischen Zeit und Erinnerung

Damit im Zusammenhang ist besonders wichtig in der Verbindung zwischen *Zeit* und *Erinnerung* das Verhältnis der Erinnerung zum nunmehr unveränderbaren Ganzen der Vergangenheit zu untersuchen. Wenn wir uns am Horizont unserer Erinnerung der Vergangenheit nach Hilfe suchend zuwenden, um Gedanken, Gegenstände, Erlebnisse und Gefühle „in Erinnerung zu rufen“, wir wenden uns eigentlich einem solchen Bildsystem zu, das sich bereits außerhalb der aktuellen Zeit befindet; dieses scheint endgültig und abgeschossen zu sein, denn die in der Erinnerung bewahrten Informationen wirken als Ganzes und Vollständiges. Wir werden dennoch mit dem Problem konfrontiert, dass wir auf sehr ungenaue und irrtümliche Elemente stoßen, die, auf die aktuelle Gegenwart übertragen, Unsicherheit und Strittigkeit aufkommen lassen. Die Qualität der bewahrten Informationen ist nämlich in einer markanten Weise von dem aktuellen Seelenzustand der Gegenwart abhängig, und auch davon, unter welchen Umständen wir in Besitz jener Informationen gekommen sind. Es kommt somit auf den seelischen und geistigen Zustand der aktuellen Gegenwart an, inwiefern die aus

der Vergangenheit hervorgerufene Erinnerung kohärent und adäquat ist. Das reflexive Bewusstsein setzt stark ein aussortierendes und selektives Verhalten voraus, denn wir sind nicht imstande, alle in der Vergangenheit erworbenen Kenntnisse und Erlebnisse gänzlich und reell darzustellen. Der Grund dafür liegt offenbar darin, dass wir die Inhalte der Erinnerung mit Grenzbegriffen nicht umrahmen können. Diese Rahmen wären die Bezugspunkte und Horizonte, die den Ariadne-Faden zur Findung der gesuchten Erinnerung liefern würden. So gelangen wir zur Unterscheidung zwischen den Begriffen Gedächtnis bzw. Erinnerung. Wir verstehen unter Gedächtnis die Gesamtheit der bewahrten Erinnerungen während sich die Erinnerung selbst als die Methode oder das wirksame Instrument der Reflexion über die Vergangenheit definieren lässt. Die Genauigkeit der im Gedächtnis bewahrten Informationen kann vermutlich in verschiedenen visuellen Erziehungsprogrammen mit Gedächtnisübungen bestärkt werden. Die häufigsten Instrumente der Grenzbegriffe und Bezugsrahmen der im Gedächtnis bewahrten Bilder und Informationen sind das *Hervor-Rufen*, die *Gegenwartsbeschwörung*, die *Darstellung von Gegenstands-Fiktionen* und der *Traum als Darstellung*. Eugen Fink charakterisiert das *Hervor-Rufen* wie folgt:

„Ihrem Sinn nach bezieht sich das *Hervor-Rufen* auf die Zukunft, also das, was es hervorrufen kann und soll, ist nicht das fertige und irgendwie schon bestimmte Sein. Das *Hervor-Rufen* ist die Erschließung irgendeiner Möglichkeit, in gewisser Weise ein Vorsprung auf die in der Zeit bereits horizontal entstandene Zukunftsprojektion, das An-den-Tag-bringen dessen, was sich dort in der versteckten Sphäre vollzieht. Was es erschließt und in dem die Wahrheit seiner Erschließungsfunktion ausfindig ist, ist näher betrachtet nicht das künftig Seiende, oder besser gesagt die künftige egologische Umweltlichkeit, sondern lediglich die versteckte Projektion dieser Zukünftigkeit. (...) Lassen wir das mit einem Beispiel erleuchten. Ich freue mich auf ein Wiedersehen. In meiner ungeduldigen Freude male ich mir aus, wie es stattfinden wird. In diesem Augenblick gibt es also noch kein 'Wiedersehen', sondern ich bin ihm entgegengelaufen, das heißt ich habe die Gegenwart dieses Wiedersehens in der 'Welt' des *Hervor-Rufens* vorweggenommen. Im *Hervor-Rufen* ist schon *jetzt* beinhaltet, was es in der Wirklichkeit noch nicht gibt. Diese Gegenwart der Welt des *Hervor-Rufens* muss aber als Erwartetes charakterisiert werden, indem sich die Gegenwart des Erinnerns als etwas Gewesenes zeigt. Der Unterschied liegt also im Wesen des Zeithorizontes, und der Zeithorizont erschließt sich immer in den Darstellungen.“⁷

In diesem Fall identifiziert sich somit die in die Ferne projizierte Zukunft des aktuellen Ichs mit der Zukunft des *Hervor-Rufens*, also reflektiert die Erinnerung eine jeweils handgreifliche, bereits konstituierte Welt, in der der Prozess oder das Moment des Hervorrufens immer irgendeine „Übernahme“ oder irgendeinen „Übergang“ bedeutet. Das Gegenwarts-Erinnern ist in jedem Fall ein in den Rahmen der Zeitlichkeit eingesperrter Erlebnis- und Bewusstseinsfluss. Wenn wir uns bei einem Erinnerungsversuch an das Gedächtnis wenden, dann machen wir nichts anderes, als den Akt des Gegenwarts-Erinnerns zu vollziehen. Wir setzen den in der Gegenwart exponierten Gegenstand, und erfassen ihn als ein *Jetzt*, als ein in der Gegenwart Seiendes. Die einst gewesene gegenwärtige Zeit lässt sich lediglich am Horizont der aktuellen subjektiven Gegenwart deuten. Das Gegenwarts-Erinnern setzt eine enge Verbindung zwischen dem denkenden Subjekt und dem Begriff oder der Perspektive des Raumes voraus. Der in Erinnerung bewahrte Raumbegriff ist ebenfalls geeignet, für das Erinnern einen

Bezugsrahmen oder einen Grenzbegriff zu liefern. Wenn sich der Gegenstand der Erinnerung auf Grund irgendeiner Räumlichkeit erfassen lässt, dann lassen sich auch die reellen Zeit-Raum-Verhältnisse in einer Ordnung darstellen, die der subjektiven Relativierung ihrer Beziehung entspricht. Diese Idee hat Henri Focillon in seiner maßgeblichen Arbeit ausführlich behandelt.⁸ Die reell fernen Raumpunkte – etwa Himmelskörper – können als ganz nah befindliche wahrgenommen werden, während das reell Nahe – etwa ein Baum in unserem Garten – sich als ganz Fernes setzen lässt. Also spiegelt die Gliederung oder die Raumpräsentation eine subjektive Realität statt einer in der Wirklichkeit existierenden wider. Das wird laut E. Fink durch das im Gedächtnis bewahrten Horizontbild bestimmt:

„Die Eindringung in einen offenen Horizont kann unmittelbar auch der wirkliche Eingang des Subjekts sein. Die sich damit im Zusammenhang ereignenden großen Probleme, die sich auf die mögliche Endlichkeit oder prinzipielle Unendlichkeit des egologisch konstituierten Umwelt-Raums beziehen, gehören in die universelle phänomenologische Theorie der Raumkonstitution. Für uns ist das insofern relevant, als sich der Eingang in den offenen Gegenwartshorizont auch als bloß dargestellter ‚Eingang‘ gesehen werden kann. So sprechen wir von Gegenwarts-Erinnern. (...) Die Welt des Gegenwarts-Erinnerns ist offenbar das gleiche wie diejenige der Präsentation, geht nur von einer anderen Stelle aus.“⁹

Von einer Stelle zur anderen laufen ununterbrochene Motivationsreihen, die jeweiligen Um-Welten stellen sich zu einer einheitlichen Welt zusammen, samt deren universellen Raum- und Zeitformen.

Es ist auf Grund dieser Gedankengänge wohl ersichtlich, dass das Verstehen von Bild-Kataklismen, die unsere inneren Welten ausfüllen, eine offene Aufgabe und eine Verantwortung bedeuten; man darf ja nicht vergessen, dass die Zeitverhältnisse unserer wohl oder schlecht bewahrten Bilder ein Fenster auf jene Bildwelt öffnen, die eine Grundlage für alle Bereiche visueller Erziehung ist.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Dr. habil. Imre Garaczi Philosoph, President of Veszprém Academic Commission Hungarian Academy of Sciences Economy, Law and Social Science Committee. E-mail: garaczi.imre@gmail.com

² Der Aufsatz Eugen Finks entstand unter der Leitung von Edmund Husserl zwischen 1927-1929 und wurde als Dissertation eingereicht, nachdem Fink den Preis der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg gewonnen hat. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“ (1933) (im Weiteren: Fink)

³ Fink, S. 65.

⁴ Maurice Merleau-Ponty: *A szem és a szellem*. In: *Fenomen és mű. Fenomenológia és esztétika*. Kijárát Verlag, Budapest, 2002. S. 71. Übersetzt von Vajdovich Györgyi und Moldvay Tamás. Diese Behauptung wird von Merleau-Ponty in den Kontext moderner Malerei gestellt, deren Intention sich nicht danach gerichtet habe, unter den künstlerischen Instrumenten und der Schöpfung von Zeichen zu wählen, sondern danach, die Äquivalenz-Systeme zu vermehren und diese von dem bloßen Aussehen der dargestellten Gegenstände zu unterscheiden.

⁵ Fink, S. 67. Hinsichtlich der reellen Gegenständlichkeit bedeuten Raum und Zeit den Körper der Darstellung. Der Raum und die Zeit lassen sich mittels der dargestellten oder in Erinnerung gerufenen Gegenstände wahrnehmen.

⁶ Fink, S. 68.

⁷ E. Fink, S. 71 f. Die Erinnerung bricht den Panzer des Vergessens auf; auch die Bilder des Hervor-Rufens werden in der Erinnerung kodiert, aber ihre Richtung wird nicht als das Ziel des Erfassens wahrgenommen, sondern erscheint als das in den Zukunftshorizont projizierte Zielbild.

⁸ Henri Focillon: *A formák élete. A nyugati művészet*. Gondolat Verlag, Budapest, 1982. S. 31-51.

⁹ Fink, S. 75. All das wird von den Motivationsreihen hinter den Erinnerungsbildern geordnet, um die erfassten Inhalte im Komplex der im Erinnerung vorhandenen universellen Zeit-Raum-Welt zu platzieren.

András Lajos Kiss

Moses Mendelssohns Antwort auf die Frage: „Was heißt aufklären?“

ABSTRACT

The modest aim of the present paper is to offer an analysis of the theoretical background of the essay written by Moses Mendelssohn entitled *On the Question: What is It Mean Enlightenment?* This writing was published at first in 1784, on the pages of the periodical entitled *Berlinische Monatsschrift*. One of the most developed definitions of the philosophical concept of enlightenment – with Kant’s well-known answer – is probably Mendelssohn’s reflection. Kant emphasizes the universal validity of the “usage of pure reason”; Mendelssohn, who was an active member of the Jewish community of his homeland and that of the *Mittwochsgesellschaft*, the circle of the élite of the intelligentsia of Berlin, regarded this question much more difficult. For him, the most important dilemma was that how can be made in harmony the particular truth of ceremonial law of Judaism (*Zeremonialgesetz*) with the universal truth of the religion of reason of the enlightened citizen (*Vernunftreligion*). In this context, Moses Mendelssohn can be regarded as one of the first representatives of “reliable multiculturalism”.

Keywords: enlightenment, ceremonial law, religion of reason, culture, education (*Bildung*)

ABSZTRAKT

Jelen tanulmány szerzője szerény célt tűz ki maga elé: szeretné megvilágítani Moses Mendelssohn A kérdésről: mit jelent a felvilágosodás? című esszéjének elméleti háttérét. Az írás eredetileg 1784-ben a *Berlinische Monatsschrift* címet viselő folyóiratban jelent meg. A felvilágosodás filozófiai fogalmát definiáló korabeli írások között – Kant közismert válaszkísérlete mellett – valószínűleg Mendelssohn szóban forgó reflexióját tekinthetjük a legjobban kidolgozott-nak. Amíg Kant a „tisztá észhasználat” univerzális érvényességére teszi a hangsúlyt, addig Mendelssohn – aki egyszerre volt aktív tagja hazája zsidóközösségnek és a berlini értelmiség legjobbjait tömörítő *Mittwochsgesellschaft*-nak – jóval összetettebbnek látta ezt a kérdést. Számára az volt a legfontosabb dilemma, hogy miként lehetne a zsidó vallás ceremóniális törvényét (*Zeremonialgesetz*), azaz partikuláris igazságot, illetve a felvilágosult polgár észvallásának (*Vernunftreligion*) univerzális igazságát egymással összhangba hozni. Ebben az értelemben joggal mondhatjuk, hogy Moses Mendelssohn személyében a „szolid multikulturalizmus” egyik legelső képviselőjét tisztelhetjük.

Kulcsszavak: felvilágosodás, ceremóniális törvény, észvallás, kultúra, képzés

Im Frühjahr 1783 – kurz nach der Gründung der Berliner *Mittwochsgesellschaft* – wurde Moses Mendelssohn zum Ehrenmitglied der Gesellschaft genannt. Diese Gesellschaft gab die *Berlinische Monatsschrift* (1783-1796) heraus. Herausgeber waren Nikolas Dietrich Gieseke und Johann Erlich Biester. Die Antwort von Mendelssohn auf diese Frage wurde im September 1784 in dieser Zeitschrift veröffentlicht. Es war ein überarbeiteter Vortrag, den Mendelssohn am 23. Dezember 1783 in einer Sitzung der *Mittwochsgesellschaft* hielt. „An der Diskussion, die bis Ende der April 1784 geführt wurde, hatten sich 17 von 24 Mitgliedern der *Mittwochsgesellschaft* beteiligt.“¹ Die Idee für das Diskussionsthema kam von Johann Carl Wilhelm Möhsen, der ein königlicher Leibarzt war. Die wichtigsten Fragen von Möhsen waren: „Was ist Aufklärung der Bestimmung des Begriffs nach? – Worin liegen die

Gründe für die herrschenden Gebrechen in der Denkungsart? – Welche schädlichen Vorurteile gilt es als erstes anzugreifen?“ Und es gab ein äußerst interessantes Diskussionsthema: „Prüfung der Vorwürfe Friedrichs II. gegen die deutsche Sprache.“ (König Friedrich der Große war bekanntlich ein „Fan“ der französischen Sprache und Kultur).

Es ist wohl bekannt, dass der berühmteste Beitrag zu dieser Debatte von Immanuel Kant stammte: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Dieser Beitrag erschien später als Mendelssohns Antwort (im Dezemberheft der Berlinischer Zeitschrift) und, wie Martina Thom bemerkt: „es ist außerhalb der Mittwochsgesellschaft erschienen.“ (Diese Bemerkung ist wichtig, weil sie den Unterschied zwischen den beiden Positionen, nämlich der Kants und Mendelssohns deutlich macht.)²

Noch eine Vorbemerkung: „Was ist Aufklärung?“ schien für die Mitglieder der Mittwochsgesellschaft eine ebenso wichtige Frage zu sein wie die andere: „Was ist die Wahrheit?“.

Im Folgenden möchte ich lieber nur auf Mendelssohns Antwort eingehen, aber man sollte auf jeden Fall erwähnen, dass Kant – wie es Horst-Joachim Zeller bemerkt, –, bei der Erläuterung seiner Ideen die deduktive Methode bevorzugt, dagegen könnte man Mendelssohns Methode als induktiv bezeichnen.³ Was bedeutet die deduktive Methode für Kant? Für den Königsberger Philosophen hat die Aufklärung nur eine objektive Bedingung: die Freiheit. Aber es gibt auch eine subjektive Bedingung, die vielleicht noch wichtiger ist: die Fähigkeit und der Mut frei zu denken. Ich zitiere Kant: „Sapere aude! habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.“ Im Vergleich zu Mendelssohn war Kant eher ein Einzelgänger, der die wichtigsten philosophischen Fragen in eigenem Kopf durchdachte. Mendelssohn hingegen lebte in Berlin, in einer Großstadt mit hunderttausend Einwohner, und führte gleichzeitig ein aktives Gemeinschafts- und Sozialleben.⁴ (Denke man hier auf Schleiermachers Essay „Über die Geselligkeit“). Gleichzeitig war Mendelssohn auch ein aktives Mitglied der deutsch-jüdischen Gemeinschaft, wo er ernsthafte und erfolgreiche Aufklärungsarbeit leistete und sich oft mit der konservativen jüdisch-rabbinischen Denkweise auseinandersetzte. Diese Parallelrollen bedeuteten für ihn, dass die Ziele der Aufklärung nur Schritt für Schritt (das heißt: induktive) verwirklicht werden können, und dass man manchmal den Standpunkt der einen Seite, manchmal den der anderen Seite berücksichtigen soll. Seine besondere persönliche Situation erklärt zum Teil auch die differenzierte Verwendung des Begriffs in seiner Antwort auf die Frage von Mittwochsgesellschaft. Mendelssohn ging davon aus, dass eine vernünftige Interpretation der Aufklärung ermöglicht, den „abstrakten Universalismus“ der Vernunft und den „partikulären Pragmatismus“ des konkreten Gebrauchs der Vernunft zu versöhnen.

Darüber hinaus bezeugt auch die Geschichte, dass das „Allgemeine“ immer durch das „Besondere“ verwirklicht wird. „Mendelssohn geht davon aus, dass die Offenbarung auf dem Berg Sinai, auf der das Judentum sich gründet, wesentlich eine Offenbarung von Gesetzen ist, die den Lebensstil bestimmen sollen. Die ebenfalls geoffenbarten ewigen Wahrheiten sind dadurch verbindlich, dass sie ohnehin als vernünftig erkannt und akzeptiert sind. Sie sind nicht spezifisch jüdisch, sondern allgemein menschlich und leuchten der Vernunft ein.“⁵ Mit anderen Worten: die Zehn Gebote erhalten solche Richtlinien, die nicht nur für Juden, sondern auch für Nichtjuden gelten, da die Wahrheiten, die in diesen Gesetzen erscheinen, von allen vernünftigen Menschen verstanden und akzeptiert werden können. Ferner darf man nicht vergessen, dass es nicht ausreicht, die abstrakten Wahrheiten, die das menschliche Zusammenleben bestimmen, rational wahrzunehmen. Der Mensch muss auch über die notwendigen Ressourcen verfügen, um diese Wahrheiten verwirklichen zu können. Allerdings

kann es niemand allein, isoliert von seiner Gemeinschaft, tun. „Ich erkenne keine andere ewigen Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können.“⁶ Obwohl die Juden Gottes Gebote, die ihnen durch Moses gegeben wurden, verstanden und befolgten, aber das bedeutet nicht unbedingt, dass sie auch die rationale Grundlage der göttlichen Gesetze erkannten. Diese waren zeremonielle Gesetze und Vorschriften, die den Juden auf übernatürliche Weise offenbart wurden. „Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.“⁷ Wie es Martina Thom bemerkt, Mendelssohn meint, dass die jüdische Tradition ein sehr komplexes Phänomen sei. Es gibt verschiedene Variationen dieser Zeremonialgesetze: es gibt Gesetze, die mehr als lebenswichtig sind, aber es gibt unnötige und sogar besonders schädliche Gesetze. Die Behauptung, dass das jüdische Volk als ausgewähltes Volk andere Völker mit Verachtung behandle, weist Mendelssohn als überholtes historisches Argument zurück. „Die große Maxime dieser Verfassung (der Zeremonialgesetze – K. L. A) scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken veranlasst werden.“⁸ Dennoch, sagt uns Mendelssohn, müssen wir zugeben, dass in der jüdischen Religion grundlegende menschliche (natürliche) und übernatürliche (göttliche) Werte zum Ausdruck kommen. Daraus folgt, dass Mendelssohn die Gegenüberstellung von Vernunftreligion als allgemeinmenschlicher Theorie und auf Zeremonien beruhender Religion als spezifisch jüdischer Praxis nicht akzeptiert, „(...) weil er sich selbst den Einwand machen muss, dass Vernunftreligion, wie die Realität der Geschichte zeigt, in Wahrheit nicht Allgemeingut ist, vielmehr sein sollte.“⁹ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die reine Vernunftreligion, die allen Sterblichen die gleichen Regeln vorschreibt, eines Tages – vielleicht in der fernen Zukunft – verwirklicht werden kann. Aber das ist jetzt nicht der Fall. Obwohl Mendelssohn dies nicht explizit angibt, lässt sich aus seiner Argumentation schließen, dass derzeit alle Religionen zeremonielle waren, und dass es allenfalls – je nach Religionsgemeinschaft – unterschiedliche Zeremonien galten. Wenn wir diesen Ansatz akzeptieren, stimmen wir auch der Schlussfolgerung von Heinrich und Marie Simon: „Da Judentum und Vernunftreligion miteinander nicht in Konflikt geraten, ist es für Mendelssohn möglich, gleichermaßen deutscher Aufklärer und entsprechend dem Zeremonialgesetz lebender Jude zu sein. Zwar dient nicht das Zeremonialgesetz der Lebenspraxis, aber seine Funktion erschöpft sich darin nicht, wie die pointierte Gegenüberstellung von Theorie und Praxis vermuten lassen könnte. Vielmehr ist das Zeremonialgesetz zugleich ein Vehikel, »den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten« zu leiten. »Das Zeremonialgesetz war das Band, welches Handlung mit Betrachtung, Leben und Lehre verbinden sollte. « So gelang Mendelssohn gegen Ende seiner Darlegungen in Jerusalem zu einer Zurücknahme seiner radikalen Position und seines vernunftgläubigen Optimismus, der dem bisherigen Verlauf der Weltgeschichte wenig entsprach.“¹⁰

Die in dem Jerusalem geäußerten programmatischen Gedanken zu den Themen Religion, Moral und menschliche Freiheit bieten eine gute Grundlage für das Verstehen Mendelssohns Antwort auf die „Frage der Aufklärung“.

In seinem kurzen Aufsatz differenzierte der Verfasser im Sprachgebrauch zwischen Kultur und Aufklärung. Diese beiden Begriffe sind korrespondierende Elemente einer harmonischen Bildung des Menschen. Das heißt: nach Mendelssohn besteht die Bildung aus zwei Teilen: aus Kultur und aus Aufklärung. Der Verfasser schreibt: „Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unserer Sprache noch neue Abkömmlinge. Sie gehören vorderhand bloß zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum.“¹¹ Denn der Sprachgebrauch ist noch nicht klar, sagt Mendelssohn, ihr Bedeutungsinhalt bedarf der semantischen Schärfung.

Es ist eine komplexe Aufgabe, weil wie er bemerkt: „Bildung, Kultur, Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleißes und Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern.“¹² Mendelssohn liefert zwar keine detaillierte Erklärung, wie diese Ausdrücke in die Buchsprache gelangten. Wolfgang Hempel geht jedoch davon aus, dass wahrscheinlich Christian Thomasius und Christian Wolff diese Begriffe in die deutsche Sprache übernommen haben.¹³ Der zentrale Begriff ist die Bildung, die nicht schon auf „(...) bloßen Wissenserwerb reduziert ist, sondern die die harmonische Entwicklung aller menschlichen Anlagen in geselliger Gemeinschaft bedeutet, teilt sich hinwiederum in Kultur und Aufklärung.“¹⁴ Bildung hat für Mendelssohn eine praktische und eine theoretische Seite. Kultur entsteht aus der praktischen Tätigkeit des Menschen, die aus materiellen (oder aus objektiven) Sicht „(...) auf Güte, Feinheit und Schönheit in Handwerken, Künsten, und Geselligkeitssitten (...)“¹⁵ beruht. Und in subjektiver Hinsicht „(...) auf Fertigkeit, Fleiß und Geschichtlichkeit (...)“¹⁶ beruht. Die Aufklärung, das heißt: die andere Seite der Bildung, „(...) hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen. Auf vernünftige Erkenntnis (objektive) und Fertigkeit (subjektive) zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen.“¹⁷

Laut Mendelssohn ist die Nachahmung Gottes (in den christlichen Gemeinden entspricht dieser Begriff die *Imitatio Christi*) das Wesen eines tugendhaften oder guten Lebens. Das bedeutet, wie es Martina Thom ausdrückt: „Es ist aber immer zugleich auch, da der Mensch als von Natur gut und gesellig vorausgesetzt wird, ein Gesellschaftsharmonie konstituierendes Verhalten.“¹⁸ Die inhärente Güte der menschlichen Natur und das gesunde Urteilsvermögen eines Menschen sind bereits vorhandene Gaben, die allen Menschen gehören, unabhängig von ihrem sozialen Status. Daher ist Aufklärung prinzipiell für alle Menschen zugänglich. Das Grundmedium menschlicher Beziehungen ist die Sprache, deren Entwicklungsrad theoretisch und praktisch vom Bildungsniveau bestimmt wird. Die Wissenschaften integrieren die Aufklärung in die Öffentlichkeit. Die Entwicklung der Sprachkultur erfordert ständige Übung. Ich zitiere Mendelssohn: „Eine Sprache erlanget Aufklärung durch Wissenschaften und erlanget Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen gibt einer Sprache die Bildung.“¹⁹ Die Aufklärung zielt auf die Allgemeinbildung des Volkes ab und muss in weitesten Sinnen populär und realen Lebensbedürfnissen angepasst sein. Die Volksbildung ist sehr wichtig für die Kultivierung, denn ohne Aufklärung ist Kultur nur Politur, das heißt: Kultur ist im Äußerlichen. Bedeutet das, dass Politur und äußere Eleganz nicht so wichtig sind, eine Art unnötiger Luxus? Das ist nicht ganz der Fall, denn wie Martina Thom sagt, „Äußerlicher Glanz und Geschliffenheit sind freilich nicht abwertend zu betrachten – nur bedürfen sie einer »innerlichen, gediegenen Echtheit“.“²⁰ Obwohl Aufklärung und Kultur, bzw. Theorie und Praxis aus subjektiver Sicht gegensätzlich sein können, sind sie doch miteinander eng verbunden. Da Aufklärung und Kultur eine Einheit bilden sollten, ist zwischen Aufklärung der Menschen als Bürger und Aufklärung der Menschen als Menschen zu unterscheiden. „Während unter ersterem Aspekt der Grad der Aufklärung vom Stand und Beruf der Menschen abhängig ist, betrifft die Aufklärung des Menschen als Menschen jeden, ohne Unterschied der Stände: Maß und Ziel ist die Bestimmung des Menschen.“²¹ Wie Hans-Marin Gerlach, möchte ich auch

die gleiche Frage stellen: Wie ist das zu verstehen? „Bringt nicht gerade die Aufklärung als ihr innerstes Anliegen die allgemeine Kultur der Menschheit auf höchste Gipfel?“²² In gewissem Sinne ist es tatsächlich der Fall, doch ergeben sich aus Mendelssohns differenziertem Menschenbild auch andere Positionen. Eine Person ist immer Bürger einer bestimmten Gemeinschaft oder eines Staates, in dem sie Aufgaben erfüllen muss oder soll, die sich aus ihrem Beruf und ihrer gesellschaftlichen Position ergeben. Der Bürger als Staatsbürger hat hier eigentlich keine Wahl, da ihm die Gesetze und Berufsregeln grundsätzlich vorschreiben, was er zu tun hat. Hier wird der Freiheitsgrad des Menschen stark begrenzt, was wir akzeptieren müssen. Aber der Mensch als Mensch, in seiner allgemeinen anthropologischen Bestimmung „(...) kennt keine Standesfestlegung, keine gesellschaftlichen Unterschiede. Diese Bestimmung erstreckt sich über alle Stände gleichermaßen.“²³ Mendelssohns nüchterne Weltanschauung bezeugt, dass dieser Doppelstatus des Menschen problematisch ist, also die zwei Aufklärungsmodi des Menschen nicht immer in Einklang gebracht werden kann. Er nennt diejenigen Staaten unglücklich, wo „(...) die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmonieren, dass die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne dass die Verfassung in Gefahr sei, zugrunde zu gehen.“²⁴

Und was sagt dazu der Philosoph? „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! Die Notwendigkeit mag hier Gesetze vorschreiben oder vielmehr die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie niederzubeugen und beständig unterm Drucke zu halten!“²⁵ Bedeutet es, dass staatliche Gesetze oder die religiösen Traditionen stärker als der Freiheitswunsch des Menschen sein können? Nicht unbedingt. Für solche Konflikte hat Mendelssohn eine Konfliktmanagement-Strategie entwickelt, die die beiden Arten menschlicher Bestimmungen sorgfältig in Einklang zu bringen sucht. Mendelssohn sagt: „Aber wenn die außerwesentlichen Bestimmungen des Menschen mit dem wesentlichen oder außerwesentlichen des Bürgers in Streit kommen, so müssen Regeln festgesetzt werden, nach welchen Ausnahmen geschehen, und die Kollisionsfälle entschieden werden sollen.“²⁶ In diesem Fall lohnt es sich also, die weltlichen Gesetze zu ändern, denn hier stellen die Änderungen keine große Gefahr dar.

Anders verhält es sich, wenn die wesentlichen Bestimmungen des Menschen mit seinen unwesentlichen Bestimmungen in Widerspruch geraten, und deshalb bestimmte Teilwahrheiten nur dann bestätigt werden können, wenn sie die Ordnung der alten Tradition (Religion und Sittlichkeit) der Gemeinschaft nicht stören oder vernichten. In diesen Fällen, sagt Mendelssohn, „(...) wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren, und lieber das Vorurteil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben.“²⁷ Obwohl es Mendelssohn klar war, dass dieses Argument oder Scheinargument immer „(...) von Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken.“²⁸

Zusammenfassend könnte man sagen, dass Moses Mendelssohn einer der Vorreiter eines soliden Multikulturalismus war. Er versuchte die Tradition seiner jüdischen Religion mit den universellen Werten der Aufklärung zu vereinen, bzw. in Einklang zu bringen. Dies ist keine leichte Aufgabe, da sie von einem denkenden Intellektuellen ständige Wachsamkeit und Kompromisse erfordert. In dieser Hinsicht hat sich die Situation heute im Vergleich zu vor zweihundert Jahren nicht wesentlich verändert. Um Sloterdijk Ausdruck zu verwenden: ein echter Intellektueller betreibt immer eine philosophische Akrobatik, der sehr aufpassen muss, nicht aus der Höhe zu fallen. Und natürlich erwies sich Mendelssohn als erfolgreicher Akrobat.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Thom, Martina (Hrsg.): *Moses Mendelssohn. Schriften über die Religion und Aufklärung*. Union Verlag, Berlin 1989. 517. Die Bemerkung von Martina Thom.

² Ein Jahr zuvor (1783) veröffentlichte die Zeitschrift einen provokanten Aufruf: „die Geistlichkeit nicht mehr bei der Vollziehung der Ehe zu bemühen“, denn „das Ehebündnis“ ist nur „ein Kontakt, und nichts weiter als das“ und es bedarf lediglich der „Förmlichkeiten, ohne welche wichtige Verabredungen nicht gelten, als: Handgeld, Schrift, Stempelpapier, Zeugen, u. s. w.“ Zitiert von Hans-Martin Gerlach. Gerlach, Hans-Martin: *Kant und die Berliner Aufklärung*. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, 69 (2004), 56.

³ Vgl. Zeller, Horst-Joachim: *Moses Mendelssohn – Vernetzung von Bildung, Kultur und Aufklärung 1784*. In: *Die Kunst des Vernetzens*. Festschrift für Wolfgang Hempel. Herausgegeben von Botho Brachmann, Helmut Knüppel, Joachim-Felix Leonard und Julius H. Schoeps, Verlag für Berlin-Brandenburg GmbH, Berlin, 2006, 204.

⁴ Nach Hans-Martin Gerlachs Bemerkung kann man sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede zwischen den Positionen Kants und Mendelssohn feststellen, „welches mit ihren unterschiedlichen philosophischen Positionen und auch ihren verschiedenen Lebensverhältnissen zusammenhängen mag.“ Gerlach, Ibid. 58.

⁵ Simon, Heinrich und Simon, Marie: *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Union Verlag, Berlin, 1984. 210.

⁶ Mendelssohn, Moses: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. In: Mendelssohn, Moses *Schriften über Religion und Aufklärung*. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Union Verlag, Berlin, 1989. 407.

⁷ Ibid. 408.

⁸ Ibid. 437.

⁹ Simon, Heinrich / Simon, Marie, Ibid. 210.

¹⁰ Ibid. 211. Ich glaube, dass Wolfgang Förster nicht recht hat, wenn er Mendelssohn Inkonsistenz vorwirft und sagt, dass der deutsche Philosoph nicht ausreichend „aufgeklärt“ gewesen sei. „Er verbindet diesen (d. h. den englischen Sensualismus zum deutschen Idealismus – K.L.A.) aber mit einer Aufwertung der nichtrationalen Fähigkeiten des Menschen. Die Populärphilosophie trug wesentlich dazu bei, die Glaubensdogmen zu erschüttern. Sie führte einen Kampf gegen die kirchlichen Institutionen als Instrument geistiger Unterdrückung, nicht gegen die religiöse Weltanschauung überhaupt. Diese bürgerlich-gemäßigte Aufklärung, die die Aussöhnung von Vernunft und Glauben verfocht, hemmte jedoch zugleich die Durchsetzung radikalerer antifeudalen Ideen.“ Förster, Georg: *Zur Religionskritik und Aufklärung im 18. Jahrhundert. Die Aufklärungskonzeption des Illuminatenordens als eine Form der radikalen deutschen Spätaufklärung*. In: Buhr, Martin / Förster, Georg: *Aufklärung – Geschichte – Revolution. Studien zur Philosophie der Aufklärung*. Akademie Verlag, Berlin, 1986. 192.

¹¹ Mendelssohn, Moses: *Über die Frage: Was heißt aufklären?* In. Thom, Ibid. 461.

¹² Ibid. 461.

¹³ Zeller, Ibid. 204-205.

¹⁴ Gerlach, Ibid. 59.

- ¹⁵ Mendelssohn, Ibid. 461.
- ¹⁶ Ibid. 461.
- ¹⁷ Ibid, 461.
- ¹⁸ Thom, Ibid. 25-26.
- ¹⁹ Mendelssohn, Ibid. 462.
- ²⁰ Thom, Ibid. 26.
- ²¹ Ibid. 26.
- ²² Gerlach, Ibid. 60.
- ²³ Gerlach, Ibid. 60.
- ²⁴ Mendelssohn, Ibid. 463.
- ²⁵ Ibid. 463-464.
- ²⁶ Ibid. 464.
- ²⁷ Ibid. 464.
- ²⁸ Ibid. 464.

Cornelius Zehetner

Friede und Universalität. Kants Religionsschrift als Beitrag zur transkulturellen Debatte über imperialistischen Uniformismus versus ethische Universalität und Michael Benedikts akzentuierte Weiterführung

ABSTRACT

Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ is read on the one hand as a theory of intercultural encounter within the history and future of mankind, and how different religions, and cultural traditions in general, can promote one another beyond relativism. This includes a sketch of the „ethical community“ (ethisches Gemeinwesen) as universal aim of mankind with respect to the highest good, as far as possible in the world, but also of the universal religion-of-reason (Vernunftreligion) as considering the highest being as well as a concrete form-of-life amongst others. On the other hand, universality is considered as the result of synthesis of practical and theoretical reason. Thus the core of transcendental philosophy both in its practical and theoretical dimension is investigated by Michael Benedikts actualization of Kant in order to possibly overcome evil in politics, science, in cultural, religious and social human life towards peace, by clearing different meanings and implications of universality. The essay tries to show at least some important aspects of Kant's and Benedikts radical philosophical intention.

Keywords: Universality, Philosophy of Religion, Interculturality, Immanuel Kant, Michael Benedikt, Transcendental Philosophy, Transcendental Anthropology, Synthesis of Practical and Theoretical Reason, Ethics, Geschichtsphilosophie

Kants viel kritisierte praktische Philosophie sieht die globale, globalisierende, Menschheit vor einem Dilemma, das durch „theoretische“, logische und phänomenologische Einsichten anscheinend nicht zu lösen ist: die vielfache faktische „Standortgebundenheit“ derjenigen, die die Idee der Universalität artikulieren, gegenüber der Notwendigkeit, *eine* darüber hinausreichende universale Intention zu artikulieren. – Aus anderer Perspektive formuliert, stellt sie uns vor das Problem, bzw. ist Teil des Problems: welche Weltverbesserung moralisch zu rechtfertigen und anzustreben ist. – So oder so sind wir interkulturell und transkulturell mit unterschiedlichen Universalitätskonzepten konfrontiert, die einander zur gegenseitigen Entschlüsselung brauchen.

Ganz abgesehen vom Problem des genetischen Fehlschlusses: kein Inhalt (etwa die Idee der Universalität) sei auf seine Ursache (Herkunft, Ursprung) reduzierbar, aber zugleich bleibt sein Ursprung eine Bedingung für die Realisierung der sonst freischwebend abstrakten Idee, und seine Identifizierung oder Individuierung bleibt Bedingung für mögliche Kritik (beispielsweise hinsichtlich der Ursprungsfaktoren Klasse, Geschlecht, Rasse) – abgesehen vom Reduktionismus- und Ursprungsproblem also stellt sich ergänzend die Frage nicht bloß nach der Folgewirkung, sondern nach Ziel, Intention, Absicht, Perspektive und Aussicht: nach dem Heraustreten aus atavistischer Fesselung an Ursprünge und Subjekte. Ein produktiver, kritisch differenzierender Umgang mit den kausalen, wirksamen Instanzen ist gefragt, einschließlich selbstkritischer Distanznahme

(von der jüngst wieder Habermas und Schmidt-Glinzer sprechen, nämlich „von den eigenen Hintergrundüberzeugungen hypothetisch Abschied zu nehmen“¹, wie schwierig auch immer letztere sein mag – Stichwort: Das Kind mit dem Bad ausschütten). Sonst verschwindet die praktische Konkretisierung des Ideals „Universalität“ in pure Abhängigkeit, getarnt durch Beliebigkeit. Dies bringt uns zu Kants kritischer Freiheitsphilosophie, die eben davor warnt und sich dagegen ausspricht.

Wie ist also mit der vermuteten empirischen Restriktion (in der Beanspruchung von Universalem), mit dieser empirischen Bedingung (der Rede vom Unbedingten) theoretisch und praktisch umzugehen?

Nun steht damit zwar die gesamte Transzendentalphilosophie auf dem Prüfstand, doch als ein Schritt zu deren Konkretisierung soll das Augenmerk hier zunächst vor allem auf das Dritte Stück von Kants Religionsschrift gerichtet werden: „*Der Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*“. Dabei soll vorerst nicht geradewegs die Konzeption des politischen ewigen Friedens als politisch-pragmatisches Problem im Zentrum stehen, also nicht die juristische, durch ein Weltbürgerrecht zu sichernde Aussicht auf die Weltgesellschaft in Überwindung von staatlichen und ökonomischen Konflikten, die Kant am Ende seiner Rechtslehre (Metaphysik der Sitten) so beschreibt:

„Man kann sagen, dass die allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, *deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für andere, sondern die durch Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss* ...“²

Es geht aber, wie gesagt, in der Religionsschrift nicht rein um dieses „*höchste politische Gut*, den ewigen Frieden“³ und die annähernde politische Herstellung und annähernde Verwirklichung dieses Ideals. Vielmehr erörtert Kant Bedingungen und Umstände, die dieses rechtlich-politische Konzept als Basis des Zusammenlebens (Staat mit Gesetzgebung – Rechtsprechung – Gesetzesexekution) konkret erschweren. Im Dritten Stück der Religionsschrift – wie auch dann in „Zum ewigen Frieden“⁴ – bezeichnet Kant namentlich das Faktum verschiedener, oft konkurrierender Religionen (man kann auch ergänzen: Weltbilder, Leitbilder, Lebensformen, Werte...) – neben den verschiedenen Sprachen (ganz abgesehen von herrschaftspolitischen Antagonismen) – als einen der Hauptbremsklötze auf dem Weg zu einer universalen friedlichen Weltgesellschaft; allerdings: diese Faktoren seien eminent berücksichtigungswert und legitim und durch keine Repression aus dem Weg zu räumen.

Kant selbst spricht ja im Hinblick auf die vielerlei Konfessionen nicht von „Religion“, sondern von ‚Kirchenglauben‘, statutarischen Glaubensgemeinschaften, wogegen er den Terminus „Religion“ für die aus rein praktisch-moralischer Vernunft entspringende Vernunftreligion reserviert wissen will.

Kant setzt hier folgende Schritte: 1. die Akzeptanz der kulturellen, rituellen Pluralität; 2. den kontrapunktischen Fokus der Universalität qua Vernunftreligion; 3. die humanistische Transformation der Kulte sowohl in ein ethisches Gemeinwesen als auch in einen Weltstaat – als Problem, das a) eben die Ausbildung eines ethischen Gemeinwesens und b) die lange (politische) Perspektive auf ‚ewigen Frieden‘ in einer kritischen weltbürgerlichen bzw. weltgesellschaftlichen Perspektive zu vereinigen hat.

Ich füge 4. einen Blick auf die Rezeption bei Michael Benedikt hinzu.

Erstens also geht es um die Akzeptanz der unterschiedlichen Religionen – Kant nennt sie „Glauben“ oder Glaubensrichtungen bzw. Kirchenglauben, von denen er eben den universalen Vernunftglauben bzw. die Vernunftreligion unterscheidet.

Wie kann diese Akzeptanz gelingen, ohne einen clash of cultures? Genau den clash zu überwinden oder in einen Friedenszustand überzuführen, ist das Anliegen. Aus europäischer Tradition kennen wir etwa Leibniz‘ Bemühungen, nicht nur die europäischen christlichen Konfessionen zu versöhnen, sondern auch die Riten des chinesischen Konfuzianismus akzeptieren zu können, gemäß etwa der jesuitisch-missionarischen Akkommodationsmethode. Wie? Indem man sie *interpretiert*, also ihre faktische Form, ihre Lebensweise zulässt, ihrem Inhalt aber eine universale Bedeutung zuerkennt (was konkret zu praktizieren ist – interkulturell, transkulturell, komparativ – also in hermeneutischer Anstrengung und gegenseitiger Aufschlüsselung, wie Leibniz das mit dem Neokonfuzianismus – innerhalb gewisser Schranken – versucht hat, freilich nicht ganz ohne interpretationsmonopolistische Gesinnung, mit zu wenig Bemühen, auch den nötigen Gegenzug herauszufordern).

Allerdings ist die politische Religionsfreiheit (Schutz der Religionsausübung) auch mit einem „Rechtsanspruch des bösen Prinzips“ konfrontiert, wie Kant im *Zweiten Stück* der Religionsschrift darlegt: Die ursprünglich gerechten Eigentumsverhältnisse – vorgestellt als irdische Güter unter einem himmlischen, göttlichen Eigentümer, dem die Menschen als bloße Sub-Eigentümer dieser Güter verantwortlich seien – seien vom „Fürsten dieser Welt“ usurpiert und pervertiert worden zu einem „Blendwerk der Güter dieser Welt“, die an den „Abgrund des Verderbens“ führten⁵, aber doch ein Gemeinwesen strukturieren (können) – bzw. erfahrungsgemäß sogar tatsächlich konstituieren. (In diesem Sinn konzidiert Kant in „Zum ewigen Frieden“, das die politischen und gesellschaftlichen Antagonismen und ihre Befriedung primär unter dem Aspekt des Verhältnisses und Einflusses der „Natur“ betrachtet: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“⁶, und meint damit das Zusammenbestehen antagonistischer Tendenzen und Gesinnungen unter einem allgemeinen staatlichen Gesetz aus Eigeninteresse). Diese Dualität Gut versus Böse, die traditionellerweise (religions- und kulturabhängig) oft auch pneumatologisch als Dämonologie verhandelt wird,⁷ zeichnet Kant in der RGV als Kampf des guten mit dem bösen „Prinzip“: die (dreifache) Anlage zum Guten⁸ obsiegt im „Reich der Freiheit“⁹ – das auch dem Hang zum Bösen und den Persionen offen steht – kraft des konsequenten Primats der Freiheit, insofern deren universales moralisches Gesetz besagt: der Mensch kann, weil er soll. Erst dieses ermöglicht die (doppelte) *weltbürgerliche* Perspektive, sei es juristisch im Sinn von Menschenrechten¹⁰, sei es moralisch und gedanklich im Sinn der ‚Philosophie im weltbürgerlichen Verstand‘, die auf einer transzendentalen Anthropologie fußt.

Wie *zweitens* die Vernunftreligion als notwendiges Postulat aus der moralischen Vernunft nach Kant folgt, breite ich hier nicht im Detail aus; Kant erläutert es ausführlich in der *Kritik der praktischen Vernunft*: kurz gesagt ist demnach der Glaube an Unsterblichkeit und an die Existenz eines höchsten Wesens (als *bonum supremum*) mit bestimmten Qualitäten (allgerecht, allweise, allgütig) vernünftig, weil anders die Zusammenstimmung von Tugend und realer allgemeiner Glückseligkeit zum höchsten Gut (*bonum sumum*) nicht „begreiflich“ ist oder sei; auch wenn sie nicht empirisch bzw. theoretisch zwingend beweisbar ist, ist sie doch nicht unmöglich. Letztlich ist die Thematisierung des höchsten Guts auch eine Folge der materialen Ethik Kants (Zwecke und Pflichten), die das bloß formale Kriterium der reinen Moralität als Gesinnung notwendig erweitert bzw. erfüllt, ergänzt und überbietet.

Weiters zeichnet Kant *drittens* im ‚Dritten Stück‘ eine Perspektive, wie aus den pluralen Riten und Religionen die Differenzen, oft Feindseligkeiten zwischen den Kultgemeinschaften nach und nach überwunden werden können: womöglich durch Aufklärung, jedenfalls durch zweierlei Unabdingbarkeiten, die von der zwingenden Befolgung konkreter Lehren und äußerlicher Verhaltensvorschriften nach historisch-zufällig *geoffenbartem* Ritus und Glaubensinhalt abzusehen und abzugehen erlauben, wobei aber die sukzessive *Moralisierung* der Einzelnen und der Gesellschaft ihrerseits nicht ohne *humanitas aesthetica* in konkreten habitualisierten Umgangsformen zum Ausdruck gelangen wird: Zum einen ist die konsequente Verfolgung der rein-moralischen autonomen Handlungsbestimmungen erforderlich, mit Absicht auf das Wohl anderer und deren Glückseligkeit – wenn auch ohne empirische Erfolgsgarantie: also nach engen und weiten Pflichten. Dies ist das Verhältnis eines „*ethischen Gemeinwesens*“, eine „*Verbindung von Menschen unter Tugendgesetzen*“, das Reich der Tugend nicht unter Staatsgesetzen. Die Zusammenstimmung von Tugend und intendierter Glückseligkeit ist nicht bloß individuell anzustreben, sondern schon ursprünglich eine gesellschaftliche Struktur auf. Autonomie in dem Sinn, dass jede:r sich sein:eigene Gesetz gebe, wäre bloß der moralische Naturzustand; aus dem herauszutreten genauso Pflicht wäre wie aus dem juridisch-bürgerlich-gesellschaftlichen Naturzustand des Kriegs aller gegen alle. Vielmehr geht es also um das *höchste gemeinschaftliche Gut* als Pflicht.

Zum andern ist also der oft vernachlässigte Aspekt hierbei, wie Kant eben herausstellt, dass die bloße Autonomie als Gesetzgebung nicht ausreicht, um ein ethisches Gemeinwesen (oder mehrere solche Gesellschaften) auch real zu konstituieren: Keine der politischen Herrschaftsformen mit sanktionierbarem Gesetz kommt hierfür in Frage, denn das moralische Gesetz ist empirisch nicht sanktionierbar, Tugend nicht erzwingbar. Gleichwohl bedarf dies einer konkreten Lebensweise, die der moralischen Gesinnung Ausdruck verleiht, gemäß der Idee eines *Gottesvolks*: Gott als der alleinige moralische Gesetzgeber (sonach eher ein Familienvater, „*pater familias*“, denn ein politischer Herrscher). Diese Idee sei also „*nur in einer Kirche* auszuführen“ – keinesfalls als *politische (staatliche)* Theokratie, aber doch als sichtbare Kirche (neben der unsichtbaren), als statutarische Institution der Vernunftreligion. Diese folgt viererlei überprüfbaren Kriterien: 1. *Einheit* und Allgemeinheit – also die gesuchte Universalität in eben *dieser* Form; 2. *Lauterkeit* der Gesinnung, d.h. möglichste Klarheit und Einfachheit, „gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmeri“¹¹. 3. *Freiheit* der Mitglieder – untereinander und nach außen; und 4. beansprucht sie den *Modus* der *Unveränderlichkeit* ihrer Konstitution (wenn auch die Administration unter unterschiedlichen Umständen und Ausformungen erfolgen mag).

Kurz: es handelt sich bei diesem Gemeinwesen, dieser Art Kirche, um die konkrete Repräsentanz für eine „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“; eine ethisch-bürgerliche, keine rechtlich-bürgerliche, u.ä. — Nähere Detailbeschreibungen hierzu liefert Kant nicht, aber der Rahmen dafür ist klar.

Mit dieser Einlassung und Konzession wagt es Kant also (Schritt 3 b), eine *lange Perspektive* im Hinblick auf die universale geschichtliche gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit in Vorschlag zu bringen, die mitunter an die Prognose eines Absterbens der (üblichen, tradierten) Religion gemahnt. Allerdings so, dass dabei auch (respektvoll) von „irgendeinem“ konkreten historischen, geoffenbarten Kirchenglauben ausgegangen und dieser transformiert werden könne – unter entsprechender Mühe der Interpretation und Verständnisaufbereitung grundsätzlich für alle Riten und Religionen, zunächst am ehesten bei den dafür besonders geeigneten Religionen mit Heiliger Schrift, also nicht nur Christentum, sondern auch Judentum und (von Kant nicht genannt) Islam.¹² In gewisser Hinsicht lässt sich sogar, so Kant, von einem „historischen (geoffenbarten) Vernunftglauben“ der reinen Moralreligion selbst sprechen – eine *Offenbarung* (sei es durch Belehrtwerden der Vernunft, sei es durch eigene Vernunft Einsicht), die eben eine konkrete *Öffentlichkeit* zu schaffen vermag. Und die auch eine entsprechende Art einräumt, den reinmoralisch anzunehmenden Gott (das Numinose) angemessen zu verehren.

Im späteren „Streit der Fakultäten“ bindet Kant diese Aussicht zurück auf das Verhältnis der Wissenschaften und deren hermeneutischen Zugriff: mit welchem Recht gewissermaßen derartige Auslegungen historischer ‚heiliger‘ Schriften (oder Religionstraditionen) stattfinden können; dies – die berühmte Konkurrenz von „authentischer“ versus „doktrinaler“ Auslegung, was also der von den Verfasser:innen einer Schrift intendierte Sinn sei versus der mögliche universale ‚moralische‘ Sinn – ist aber zwischen pragmatisch-politischen Institutionen abzuhandeln (etwa zwischen Fachtheologie und Philosophie) und insbesondere eine Angelegenheit im generellen Spannungsfeld von Öffentlichkeit gegenüber Wissenschaftsautorität. Freilich verschärft sich heutzutage durch die in Sozialnetzwerkblasen kraft machtvorschiebender Digitalindustrie zerblubbernde und zerbröckelte Öffentlichkeit diese Aufgabe als ungleich problematischer, während Kant noch fest auf eine Harmonie zwischen Vernünftigkeit und Publizität zu rechnen schien.

Womit wir wieder bei der Ausgangsfrage nach der Universalität versus ihrer empirischen Spezifikation gelandet sind.

Zuletzt und *viertens* ist die Vereinbarung von Moralität unserer (und anderer) Handlungen und des ethischen Gemeinwesens einerseits mit dem (vielfach zu verbessernden) materiellen, psychischen und geistigen Zustand der Menschengattung andererseits (von Bedürfnisbefriedigung über intime oder weitere ‚zwischenmenschliche‘ Beziehungsformen, auch der Generationenabfolge, über Kunst und andere ästhetische Herausforderungen bis zu religiös-rituellen Lebensformen) — ist also die Verbindung von – kantisch gesagt – Glückseligkeit und Moralität (Glückswürdigkeit) als praktisch-gesellschaftsethisches Problem weiter aufgegeben. Welche Rolle kann „die“ Vernunft (als universalisierende Potenz) dabei übernehmen? Wie weit ist das etwa ohne Digital-Maschinenfetischismus, aber auch ohne Technikphobie möglich, welche den Kommunikationsraum der Öffentlichkeit belagern und verstellen? Wie ist mit den überindividuellen, überpersönlichen Strukturen umzugehen, wie

mit den komplizierten abstrakt-entfremdeten, repressiven, gewalttätigen und kriegserischen gesellschaftlichen Verhältnissen?

Kants halb satirische „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ aufgreifend – dass es in der Philosophie nicht darum geht, „Polster zum Einschlafen“ zu liefern, sondern in „Abwehrung des Todesschlafs“ den streckenweise belebenden Kampf letztlich zwischen theoretischer und praktisch-moralischer Vernunft mit Aussicht auf den Sieg letzterer gesellschaftlich auszutragen, wozu ein unabdingbares Mittel die „Wahrhaftigkeit“ sei –,¹³ gebe ich hierzu in Form eines Zitats ein Fragezeichen weiter, das Michael Benedikt in seiner profunden Kantlektüre – neben vielem anderen Bedenkenswerten – gegen Kant gesetzt hat. Vorweg sei bemerkt, dass Benedikt in der Absicht auf eine transzendentalen Anthropologie argumentiert, die „als neue kritische metaphysica generalis [...] im Zusammenfügen von deren pragmatischer Empirie und ihrem Unvordenklichen erst zu spezifizieren [ist], um sie schließlich zu einer authentischen Anthropodizee tauglich und die verlorengegangene Theodizee ersetzbar zu machen.“¹⁴ Unweigerlich ist dies verbunden mit der Frage, was es denn bedeutet, verschiedene universelle „Ideale“ anzusetzen, oder ob es ohnehin auf ein Ideal als Unbedingtes hinausläuft – und was dies eben bedeutet! Nun also ein transzendentalanthropologischer Fokus Benedikts kritisch auf Kant, was die Möglichkeit von Universalität in ihren konkreten Implikationen angeht:

„Anstatt dass Kant die im Rücken der Wissensbegründung fixierte Form der praktischen Vernunft sich auf das in der Erscheinung **verstellte** materiale Abstraktum des intelligiblen Substrats //in der Spannung der Organisation von mechanischer und teleologischer [*also Zweck-orientierter und technisch-instrumenteller*] Wahrnehmungssynthese /gerichtet sein lässt /und damit einen entscheidenden Zugang zum Gegenstand der reinen praktischen Vernunft gewinnt/, lässt er die Reflexionsform praktischer Vernunft als bloß ‚subjektive Synthesis‘ von der transzendentalen Formalreflexion und deren unbestimmter *omnitude realitatis* abhängig bleiben.“¹⁵

Dies also eine – gewiss erläuterungs- und diskussionsbedürftige – Einlassung auf die Vernunft als das Organ der **individuierenden Universalität**. Und zwar Universalität als intendierte, nämlich derart intendiert, dass das praktische Handeln auch mit dem theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntniszugriff sinnvoll verknüpft wird. Dies nun über den **Dingbezug**, derart dass das Reale (Dingliche, Sachliche) als **Pragmatisches** zu verstehen ist, als etwas Handhabbares – nicht lediglich subjektiv, sondern auch objektgerichtet. In gewissem Sinn ist dies die Idee des Pragmatismus nun auf das darin steckende Ideal hin weiter getrieben. Was Kant vom (*im Benedikt-Zitat noch angesprochenen*) transzendentalen Ideal (*KrV Dialektik*) ja zum Ideal des höchsten Guts (*KrV Methodenlehre* und *KpV Dialektik*) weiterführte, mit dem die „praktische“ Vernunft ihren Primat und ihr Interesse untermauert. Es ist nicht mehr bloß die „für sich selbst unmittelbar praktische“ (frei gesetzgebende und willensbestimmende, im *kategorischen Imperativ* zum Ausdruck kommende) Vernunft: vielmehr entsteht die universale Verbindlichkeit daraus, dass bloße Vernunft auch in der Geschichte und in der globalen gesellschaftlichen Welt wirksam wird, indem sie auf ein Ideal hin – nämlich das höchste Gut – tätig wird. Hierbei aber die Defizite (Verfehlungen, Verdrehungen, Täuschungen, bis hin zu Verbrechen) mit aufzuzeigen, allenfalls zu bekämpfen, jedenfalls zu entschlüsseln und anthropologisch zu bestimmen, ist philosophische Aufgabe.

So zumindest eine dynamische Deutung des kantischen Ansatzes. Der „Wurm“ der Übel sitzt demnach aber tief, nagt an den logischen und wissenschaftlichen vermeintlichen Gewissheiten ebenso wie an den moralischen; an metaphysisch-ontologischen und religiösen Prinzipien ebenso wie an empirischen Zuständen, Totalitäten, Identitäten etc. (sei es faktischen oder scheinbaren). Wie viel noch bei der universellen Wahrung nichtdestruktiver Individualität wie auch Relationsstrukturen nicht bloß zu tun, sondern auch aufzuklären ist, daran kann uns das wie folgt weitergeführte Zitat Benedikts erinnern, worin er etwas Fehlendes bei Kant moniert:

„Weder ist ausdrücklich die *absolute Position* [d.h. Existenzsetzung bzw. das Existieren, CZ] in den Gegenstandsbezug noch auch in die logische Formalreflexion als *Selbstbeschränkung praktischer Vernunft* mit Blick auf die Formalisierung dynamischer Potenzen eingegangen, was Kant die *Abwerbung der Individualität aus der Verfallenheit der mechanisch-teleologischen Dialektik* und deren pragmatischer Organisation gestattet hätte.“¹⁶

Dieser Herausforderung der Individualität in ihrer konkreten gesellschaftlichen Form lässt sich einiges für die Frage der menschlichen Universalität entnehmen, was in (hier nicht zu leistender) Auseinandersetzung mit anderen Universalitätskonzepten zu diskutieren, wenigstens in die Debatte zu werfen ist. In Benedikts Spannung zwischen universalen, unverzichtbarer *Denkbarkeit* einerseits und „Unvordenklichem“ andererseits¹⁷ habe nun die Konkretisierung einer freien, nicht-vereinnahmenden pluralen Welt zu erfolgen.

Zum einen geht Benedikt dabei einer rational-spekulativen Fundierung nach, die das Verhältnis zwischen Individuellem und überindividuellem oder vorindividuellem Substrat betrifft, oder die, anders gesagt, eine Spannung zwischen Individuellem und jeweils stets zerstreut Vorausgesetztem („Substrat“) überhaupt erst artikulieren lässt:

„Tatsächlich hat Kant, ähnlich wie Leibniz, dem Unvordenklichen der Vernunft, also der Spannung zwischen Voraussetzung [*unseres Denkens und Handelns*] und individuell [–] durch geschlossene Begriffe, deren Handlungstypik und Handlungsgestaltung [–] bestimmter Individualität, zunächst den Bezug zu voraussetzender Denkbarkeit eingeräumt“ – [*was das Rationalprinzip, principium rationis sufficientis, meint oder mit meint; nach Leibniz: Es gibt stets einen Grund, warum etwas/alles eher (so) ist als nicht..., C.Z.*] – [und] diese Voraussetzung jener Differenz von Individuellem und Ansatz des in sich differenzierten Grundes zukommen lassen.“¹⁸

Die Artikulation dieses Grundes (als Urgrund, aber immer in Bezug zur Negativität von „Ungrund“ und „Abgrund“ der Vernunft) findet nie bloß gedanklich statt, sondern immer zugleich als Praxis, Handlung, aktive Verwirklichung, deren Voraussetzung mit- samt daraus erfolgender Dynamik eben der Grund bildet.

„Der Bestimmung des Unvordenklichen als Urgrund entspricht für uns nichts als dessen mögliche Transformation in die Grundvoraussetzung aller Kompossibilität.“¹⁹

Wohlgermerkt wird aber auch noch zwischen dem ‚Unvordenklichen‘ als Vorausgesetztem und als Nicht-Voraussetzbarem unterschieden.²⁰ Abgesehen von dieser Unterscheidung aber ist das in Summe mehrfache „Andere“ der Vernunft zugleich als das „Individuelle“ der Vernunft zu sehen, beides im „transzendentalen Ideal“ fokussiert.²¹

Zum anderen bezieht Benedikt sich vorwiegend auf die negative, zu dechiffrierende Funktion von Religion, wonach das intelligible Substrat, als differenzierbar aus sich heraustretend, bzw. als Differenzierung ermöglichend, eben zwar vorausgesetzt oder

vorauszusetzen sei, aber durch falsche Deifizierungen verstellt sei. Dies ist nicht direkt auf Kants positive, quasi interkulturelle Deutung der diversen Kirchen als berechtigter statutarischer Glaubens- und Lebensformen anzuwenden. Doch erst durch den Abbau falscher Deifizierungen (deren Herleitung aus dem unvordenklich Vorausgesetzten eben nicht gelingen *kann*) wird auch die Aufdeckung und der Abbau repressiver Herrschaft (etwa statt Freiheit – Gleichheit – Geschwisterlichkeit) im imperialistischen Kontext möglich – insbesondere auch was Kulturen, Traditionen und Lebensformen betrifft; dies geht über eine bloß kategoriale Verortung gemäß Kausalität und Instrumentalität menschlicher Relationen hinaus.

Die Aussicht auf das höchste Gut in der Welt ist somit nicht bloß empirisch verstellt, sondern nach Benedikt darüber hinaus fragwürdig. Unter Bezugnahme auf den zweiten Teil von Kants Kritik der praktischen Vernunft, der Dialektik (vom höchsten Gut), heißt es bei Benedikt nochmals kritisch-distanziert:

„Abzuwehren ist das Zusammenstimmen des Inbegriffs der Zwecke als des Reiches der Natur mit dem Inbegriff der Sitten als dem Bereich der Vernunft: Kant hat diese unter die Postulatorik des Höchsten Gutes eines Reiches Gottes, durch einen postulierten Gott gestellt. Unsere Aufgabe kann diese hinauszögernde Frage nach der Existenz eines praktisch relevanten Gottes im Sinne *kollektiver* Einheit verwirklichter Vernunft als *bonum consummatum* nicht sein.“²²

Warum die Abkehr von der „kollektiven Einheit“ dieses Ideals des höchsten Guts hin zu einer „alternativen“ „distributiven“ Einheit oder Auffassung? Warum entspricht das Distributive mehr einem ‚philosophischen Empirismus der Praxis‘ als das Kollektive? Benedikt:

„Hier geht die Individuationstendenz“ – Individuation sowohl auf Seiten des (praktischen) Gegenstands als auch der je Handelnden – „*aus der* Natur [,natura naturans“] im Sinne des Ganzen möglicher Erfahrung als *Welt hinaus* und fordert die Einheit von Erkennen und Handlung auf, dieser Transzendenz, diesem Unvordenklichen des Transzendentalen zu folgen.“²³

Universalität ist zum einen nun zwar den Wissenschaften zuzusprechen („universalitas“ synthetischer Methoden, Empirismus etc.), die aber nach Benedikt der „Einbindung in ein Staatswesen“ unterliegen, d.h. gesellschaftspolitisch kontrolliert und ermöglicht werden²⁴ – man könnte hinzufügen: sei es in Form von Universitäten oder von freieren (zweckfremden Kapitalinteressen nicht unterworfenen) echt ‚autonomen‘ gesellschaftlichen Kooperationen. Dies ist aber nur ein Bereich der umfassenden, transzendentalen Anthropologie, denn vom Wissensgefüge ist die „universitas“ noch abzugrenzen²⁵, die als lebensweltlich-pragmatische Orientierung des Weltbürgerlichen fungiert²⁶. So stehen (vom physikalistischen Reduktionismus befreite) Physik und Naturwissenschaften hier und Geistes- und Gesellschaftswissenschaften da

„durch ‚anthropologia transscendentalis‘ im Dienste der Vereinbarung von Universitas und universalitas. Letztere, in ihren der *conditio humana* entsprechenden Irrtumsmöglichkeit[en], steht zu Diensten der ersteren. Sich der Möglichkeit dieses Irrtums auszusetzen, ist aber Verbindlichkeit [...]“²⁷,

um „zum schrittweise anhebenden andauernden Frieden“ auch durch Wissenschaften zuzuarbeiten.

Ein zweites Moment von Benedikts anthropologisch-universaler Perspektive auf Religion ist aber ebenso unverkennbar, es gemahnt implizit – mancherorts auch explizit – an den religiösen Sozialismus des ‚kleinen‘ Otto Bauer; nämlich gewissermaßen der christliche Ausgangspunkt, die Triebfeder in Form des „Verwandlungsglaubens“:

„Die Auserwählung zum Heil, also die erste und eigentliche Sache des Glaubens in Abhebung von Zivilisationsbedürfnissen und Kulturinteressen betrifft die [...] Hingabe an Nichtgläubige: dieses Zutreffen geht aber nach *individueller* Bestimmung und Absicht zwar an den je Nächsten; in kollektiver Absicht ist es gerichtet auf das Durchdringen solchermaßen Gesinnter (als Volk Gottes) in die Population der Naturvölker, der Kulturvölker, zuletzt im Hindurchgehen durch die Herrschaftsstruktur der Zivilisationsgesellschaft wieder auf einzelne und eben dadurch auf die Verwandlung dieser fortschreitend antagonistischen Lebensform.“⁴²⁸

Doch dieses hinausgehende, in die Welt als Fremde gehende Moment des ‚Glaubens‘ als besonderer ‚Ausgangspunkt‘ ist eben nicht missionarisch konzipiert, sondern nur in der Verbindung der genannten Intention auf Andere und deren Handlungsfolgen mit der (oben skizzierten, hier nicht näher ausführbaren kritischen) Verbindlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis valide und relevant.

Mit diesen Überlegungen hinsichtlich Universalität als anthropologisch zu entschlüsselnder Grund-, Ziel- und Einheitsideen wird also ‚Vernunft‘ nicht auf ein ‚Denkmodell‘, einen Denkstil, ein besonderes Kulturgut neben vielen reduziert (das man sich beliebig aneignen kann oder auch nicht). Sondern Vernunft fordert rundweg die diversen höchsten Ansprüche auf universalen Frieden heraus und unterzieht sie einer Kritik: die zerstörerischen Faktoren unserer menschlichen Bestrebungen werden mühsam aussortiert, Kompossibilität (komplexes Zusammenbestehenkönnen) wird auf Wechselwirkung hin konkretisiert, um positive Möglichkeiten praktisch zur Wirklichkeit zu bringen. Diese Bewegung vorzuzeichnen, ist stetige Aufgabe. In sie einzusteigen – wodurch wir in „Mittäterschaft“ sogar die innere Ökonomie des sonst in sich belassenen „Unvordenklichen“ (auch der Religion) aus sich heraustreten lassen –, dazu ergeht m.E. Benedikts Einladung und Aufforderung. Dieser aus Benedikts Kantlektüre nur selektiv und punktuell herausgezogene Faden löst Benedikts komplexe Textur zwar auf, markiert aber immerhin, womöglich, den Weg zur Verbindung von Universalität und Frieden.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Jürgen Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1. Berlin 2019, S. 128. Zitiert nach Helwig Schmidt-Glinzer: Der Edle und der Ochse. Chinas Eliten und ihr moralischer Kompass. Berlin: Matthes und Seitz 2022, S. 15.

² Kant: Die Metaphysik der Sitten - Met. Anfangsgründe der Rechtslehre B 265, Weichedel IV (VIII) S. 479 (Hervorhebungen C.Z.)

³ Ebd. bzw. B 266

⁴ Vgl. Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, B 64. In: Weichedel VI (XI), S. 225 f.: „Die Natur [...] bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzu-

halten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der *Sprachen* und der *Religionen* [bzw. Religionsbücher], die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse, und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch, bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien, zum Einverständnis in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.“ Soweit die ‚naturalistische‘ Perspektive.

⁵ Vgl. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV) II, B 107 f. In: Weischedel IV (VIII), S. 734.

⁶ Kant: Zum ewigen Frieden. Erster Zusatz. In: Weischedel VI (XI), S. 224

⁷ Das Theodizee-Problem: warum Gott einen derartigen Sündenfall zulasse, lässt Kant hier aporetisch und nicht ohne Ironie offen (RGV B 107 Fn.).

⁸ Dreifach entsprechend der *Tierheit* (qua Selbsterhaltung, Fortpflanzung und zwischenmenschlich-gemeinschaftliche Beziehungen, was Kant insgesamt auf physische Selbstliebe zurückführt), der (vernünftigen) *Menschheit* (qua Gleichheit als „vergleichende Selbstliebe“) und der (moralisch und juridisch verantwortlichen) *Persönlichkeit* (kraft Achtung fürs moralische Gesetz als „hinreichende Triebfeder“ der Willkür, somit Überwindung oder Überbietung der Selbstliebe). Vgl. Kant: RGV Erstes Stück, B 15 f. (Weischedel S. 672 f.). – Dies noch ohne die Darlegung des Guten als „höchstes Gut“ in der KpV (Dialektik) und im dritten Stück der Religionsschrift.

⁹ Kant: RGV II, B 112 (Weischedel IV (VIII) S. 738)

¹⁰ Zur global aktuellen Einebnung des Unterschieds zwischen Menschenrecht und Menschenwürde, bzw. Verrechtlichung der Menschenwürde, vgl. Pollmann, Arnd: Menschenrechte und Menschenwürde. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts. Berlin: Suhrkamp 2022 (= stw 2370). Bei Kant lässt sich die Menschenwürde im Sinn des weltbürgerlichen oder Weltbegriffs (gegenüber Schulbegriff) der Philosophie und namentlich als strikt ethischer Begriff noch klar von der Rechtssphäre abheben – die Vermittlung verläuft ungleich komplexer.

¹¹ RGV III B 143, Weischedel IV (VIII) S. 761

¹² Allerdings blendet Kant diese (auch in „Zum ewigen Frieden“, wie oben zitiert, klar angesprochene) kultur- und ritualoffene Sichtweise im späteren ersten *Streit der Fakultäten* wieder aus, wo er sich allerdings speziell mit dem Verhältnis des Christentums und seiner *Theologie* (qua Bibelauslegung) zum europäisch-monarchischen oder -republikanischen *Staat* und dessen Institutionen befasst und insofern nur der christlichen Heiligen Schrift die Befähigung zum Übergang in die moralische Vernunftreligion (qua doktrinal-authentischer Schriftauslegung) vindiziert.

¹³ Vgl. Kant: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie [1796]. In: Weischedel VI (III), hier S. 407 und 409 (A 490 und 494).

¹⁴ M. Benedikt: Philosophischer Empirismus II: Praxis. Wien: Turia + Kant 1998, S. 127

¹⁵ M. Benedikt: Der philosophische Empirismus. Theorie. Wien – Freiburg – Basel: Herder 1977, S. 394 (Fette Hervorhebung C.Z.). – B. bezieht sich hier übrigens auf Kants *Opus postumum*.

¹⁶ Ebd. (Hervorhebungen C.Z.)

¹⁷ Vgl. die umfassenden Analysen und Ausarbeitungen dieses Gedankens seit Benedikts Wiener Antrittsvorlesung 1977 (*Zum Philosophischen Empirismus – die Einführung des ontologischen Arguments in den neuzeitlichen Erfahrungsbegriff*), sowie u.a. Benedikt: *Philosophischer Empirismus II: Praxis*, S. 89.

¹⁸ Ebd. (Phil. Empirismus II)

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. die „innere Ökonomie des Unvoraussetzbaren“ ebd. S. 129.

²¹ Vgl. ebd. (S. 129.)

²² Ebd. S. 86

²³ Ebd. S. 87 (Hervorhebungen C.Z.)

²⁴ Vgl. M. Benedikt: *Brennpunkte II. Balken und Splitter. Zur eigenen Metaphysik*. Wien: Turia + Kant 2000, S. 60.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd. S. 96 und 165.

²⁷ Ebd. S. 99

²⁸ M. Benedikt: *Wissen und Glauben. Zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht*. Wien: Herder 1975, S. 69

Das tragische Pathos der Vernunft bei Kant

ABSTRAKT

Im 300. Jahrestag von Kant soll dem kritischen Denken des großen deutschen Philosophen der Aufklärung noch mal nachgegangen werden. Dies wird nicht unter dem Motto eines „Pathos der Erfahrung“ (Hermann Cohen) sondern unter dem des Ansatzes einer „tragischen Anschauung“ (Lucien Goldmann) versucht. Der Autor geht von den provisorischen Ergebnissen aus seinem Buch „Tragik und Trauer“ (frz. Paris 2003, dt. Berlin 2017) aus, in dem ein Wechselverhältnis von zwei Denksträngen, dem Traurigen und dem Tragischen, in der deutschen philosophischen Tradition herausgearbeitet wurde. Dies soll in Kants Kritik der Vernunft begründet werden, die als Ausdruck eines „tragischen Pathos“ gelesen wird, bei dem, wie bei Pascal, das Gefühl der Beschränkung des Menschen zwischen zwei Unendlichkeiten herrscht und die „Grenzen der Vernunft“ eher als ihre Macht bestimmt werden. In der Kritik der Urteilskraft erscheinen dann die oben genannten Figuren wieder, diesmal als Negativität des Schönen (die Trauer) und des Erhabenen (die Tragik).

Schlüsselworte: Aufklärung, Kant, Kritik der Vernunft, Tragik. Kritik der Urteilskraft. Das Erhabene

ABSTRACT

On the 300th anniversary of Kant's birth, the critical thinking of the great German philosopher of the Enlightenment will be re-examined. This is not attempted under the motto of a "pathos of experience" (Hermann Cohen) but under the approach of a "tragic world view" (Lucien Goldmann). The author starts from the provisional results of his book "Tragik und Trauer" (French Paris 2003, German Berlin 2017), in which an interrelationship between two strands of thought, the sad and the tragic, was worked out in the German philosophical tradition. This is to be substantiated in Kant's Critique of Reason, which is read as an expression of a "tragic pathos" in which, as with Pascal, the feeling of man's limitation between two infinities prevails and the "limits of reason" are determined rather than its power. In the Critique of Judgement, the above-mentioned figures reappear, this time as the negativity of the beautiful (sadness) and the sublime (tragedy).

Keywords: Enlightenment, Kant, Critique of Reason, Tragedy. Critique of judgement. The sublime

1. Das tragische Pathos in Kants Kritik der reinen Vernunft

Wir wollen hier versuchen zu zeigen, dass Kants Kritik der reinen Vernunft nicht von einem „Pathos der Erfahrung“¹, sondern von einem tragischen Pathos beherrscht wird, das sich ebenfalls in allen kritischen Schriften Kants, vielleicht beinahe in allen Schriften Kants durchzieht. Unter „tragischem Pathos“ verstehen wir das Gefühl einer tragischen Beschränkung des Menschen, der sich wie ein Nichts zwischen zwei Unendlichkeiten vorkommt, das Gefühl der Unermesslichkeit des Göttlichen, das als das „ganz Andere“² erscheint, dem der Mensch sich nur unterordnen kann, die Setzung eines Transzendenten „jenseits der Grenzpfähle der Vernunft“³, wodurch das Verhältnis zum unerreichbaren Ding an sich, zum Absoluten, wie das zu einem unbegreiflichen Deus absconditus sich gestaltet. Die Kritik der reinen Vernunft wird von einem derartigen Pathos beherrscht, das gegen die Anmaßung der Vernunft, Gott und das

ganze Universum zu verstehen, sich vornimmt zu zeigen, wie klein der Raum ist, innerhalb dessen die Vernunftgesetze ihre Gültigkeit haben.

Kants Anliegen in der *Kritik der reinen Vernunft* ist von Anfang an, die „Grenzen der Vernunft“ zu bestimmen, d.h. zu untersuchen, bis wohin die Vernunft mit ihren Gesetzen etwas aussagen kann und wo der Punkt liegt, an dem sie keinen Geltungsbereich mehr hat. Dieses Anliegen nennt Kant „einen Gerichtshof einsetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne.“⁴ Das Bild des Gerichtshofes, in dem Gott als der oberste, aber zugleich verborgene Richter zu verstehen ist, ist kein in der Vorrede zufällig auftretendes Bild, sondern durchzieht die ganze Vernunftkritik und alle Werke von Kant. Die Kantischen Antinomien aus der Dialektik der reinen Vernunft sind die Aufführung eines solchen Gerichtshofes, eines „dialektischen Kampfplatzes“⁵, in dem die Vernunft oder Gott nicht nur der unsichtbare Beobachter und oberste Richter, sondern auch selbst der Angeklagte ist, insofern als es darum geht, ob die Vernunft die Anfangsgründe der Welt erkennen kann, was die endliche menschliche Vernunft gegenüber der Unendlichkeit der Welt überhaupt erkennen kann.

Die menschliche Vernunft wird mehrmals als „oberster Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation“⁶ oder als „oberster Gerichtshof über alle Streitigkeiten“⁷ bezeichnet, die Kritik der reinen Vernunft als „der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben“⁸ angesehen. Dieser Gerichtshof der Kritik der reinen Vernunft hat die Aufgabe zu prüfen, „was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“⁹, sein Ergebnis ist aber ein niederdrückendes: die „Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung.“¹⁰ Nicht ein Pathos der Erfahrung, sondern ein Pathos der Schranken und der Einschränkung zieht sich durch die Kritik der reinen Vernunft. So zieht die transzendente Ästhetik darauf ab, zu zeigen, dass „auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, lediglich auf Einschränkungen beruht“¹¹, ebenso wie dass „alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei.“¹² In der transzendentalen Deduktion werden „ebensowohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände bestimmt, als die transzendente Ästhetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte.“¹³ Das Resultat der transzendentalen Deduktion besagt, dass „uns keine Erkenntnis *a priori* möglich ist, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.“¹⁴

Eine nach der anderen werden alle Illusionen und Anmaßungen der Vernunft, die „Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes“ abgebaut. Die ganze *Kritik der reinen Vernunft* zielt darauf ab, die Schranken der menschlichen Erkenntnis oder, wie Heidegger im Anschluss an Hegel sagt, die „Endlichkeit der Erkenntnis“ nachzuweisen. Dass es sich dabei nur um die menschliche Erkenntnis handelt, und nicht um diejenige jedes möglichen Wesens, beweisen verschiedene Stellen, wie z.B. der Hinweis am Anfang der transzendentalen Ästhetik: „uns Menschen wenigstens“¹⁵, oder in der Analytik der Begriffe: „Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe.“¹⁶ Die Abhebung dieses menschlichen, endlichen Verstandes, der „bloß denkt, nicht anschaut“¹⁷, gegenüber einem unendlichen Verstand, „der selbst anschaut (wie etwa eine(m) göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegen-

stände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden)¹⁸ dient dazu, die Ansprüche des Rationalismus auf eine Erkenntnis des Göttlichen auf ihren richtigen Maßstab zu bringen, und erinnert daran, dass die Untersuchung des Erkenntnisvermögens Teil der Anthropologie bleibt (wie es die spätere *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beweist). Damit bleibt er innerhalb des in seinen vorkritischen Schriften fixierten Rahmens, in denen er sich unter denjenigen zählte, die sich hüten, „sich bei Erforschung der Wahrheit auf die hohe See zu wagen, sondern es für dienlicher hielten, immer am Ufer entlangzusegeln“¹⁹, wie er auch noch in seiner *Dissertation* von 1770 schrieb: „Doch scheint es geratener: am Ufer derjenigen Erkenntnisse entlangzusegeln, die uns durch die Mittelmäßigkeit unseres Verstandes vergönnt sind, als sich auf die hohe See derart mystischer Nachforschungen hinauszuwagen, wie es Malebranche getan hat, dessen Meinung (...) ist: dass wir alles in Gott schauen.“²⁰

Am Ende der Analytik kann Kant auf den zurückgelegten Weg zurückblicken und beinahe verzweifelt feststellen: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“²¹

Das Land des reinen Verstandes also, in dem sich der Mensch bewegt, die Wirklichkeit erkennt und in dem sich die Möglichkeit der Erfahrung gründet, erscheint nach der Untersuchung als ein besonders kleines und dürftiges Land, in dem der Mensch vollkommen eingeschränkt ist. Darüber hinaus befindet sich der „bodenlose Abgrund der Metaphysik“, nämlich „ein finsterner Ozean, ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschrifteten Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbenutzte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben.“²²

Die menschliche Vernunft hat aber einen besonderen Hang, die Schranken der möglichen Erfahrung zu überschreiten und sich auf die hohe See zu wagen, „alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen“.²³ Die *Kritik der reinen Vernunft* nimmt sich also vor, nachdem sie das Land des reinen Verstandes und der Erfahrung in seinen Grenzen beschrieben hat, „alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einzuschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittels einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit größter Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unsrer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.“ Und das Ergebnis der Untersuchung bestätigt nur, was Kant über diesen trüglichen Ozean vermutete, nämlich dass die Vernunft „niemals über das

Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne“²⁴, welches noch mit dem schönen Babel-Vergleich veranschaulicht wird: „Freilich fand es sich, dass, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; dass aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen musste, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen...“²⁵

Ein ähnliches Bewusstsein der Eingeschränktheit unseres Verstandes und denselben Babel-Vergleich finden wir schon bei Pascal: «Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances (...); nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.»²⁶

[Unsere Intelligenz nimmt in der Ordnung der intelligiblen Dinge denselben Rang ein wie unser Körper in der Ausdehnung der Natur. Da wir in jeder Hinsicht beschränkt sind, ist dieser Zustand, der die Mitte zwischen zwei Extremen einnimmt, in allen unseren Fähigkeiten zu finden (...)]

Wir sehnen uns danach, eine feste Grundlage und ein letztes, beständiges Fundament zu finden, um darauf einen Turm zu errichten, der sich bis ins Unendliche erhebt. Aber unser ganzes Fundament bricht zusammen und die Erde öffnet sich bis zum Abgrund.]

Bei Kant öffnet sich der Abgrund in den Antinomien der Kritik der reinen Vernunft: in den ersten beiden, mathematischen, Antinomien werden die zwei Unendlichkeiten vor Augen geführt, in Ansehung deren der Mensch ein Nichts ist, und vor welchen die menschliche Vernunft beim *Regressus in infinitum* oder in *indefinitum* nur ein Schwindelgefühl haben kann, wie es auch Pascal ausdrückt: «Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour»²⁷. [Ich sehe nur Unendlichkeiten auf allen Seiten, die mich wie ein Atom und wie einen Schatten einschließen, der nur einen Augenblick ohne Wiederkehr dauert.]

In der dritten Antinomie wird der Mensch gezeigt, insofern als er an zwei Welten teilhat: Naturnotwendigkeit und Freiheit, Erscheinung und Ding an sich, Endlichkeit und Unendlichkeit. Dieser Dualismus der menschlichen Natur, der dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* zum Leitmotiv wird, ist die ins Transzendente übersetzte Wiederaufnahme der augustinischen Tradition, die zwei „status“ der menschlichen Natur unterscheidet, einen unmittelbar mit Gott verbundenen Zustand der Unschuld und einen verfallenen, den *status corruptionis*, welche beide in ein und demselben Menschen als Naturzustand und Gnadenstand wieder auftreten. Diese Unterscheidung kommt auch bei Pascal vor, für den der Mensch in einen „Trauer-Zustand“ verfallen ist: „L'homme est déchu d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu.“²⁸ [Der Mensch ist aus einem Zustand der Herrlichkeit und des unmittelbaren Gesprächs mit Gott in einen Zustand der Traurigkeit, der Buße und der Gottesferne gefallen.]

In diesem Trauer-Zustand erlebt der Mensch sein Elend, im Gnadenstand erlebt er die Tragik der Vereinigung mit dem verborgenen Gott: «L'homme, dans l'état de création, ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu, et participant de sa divinité; en l'état de la corruption et du pêché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes.»²⁹ [Im Zustand der Schöpfung oder

der Gnade wird der Mensch über die ganze Natur erhoben, Gott gleich gemacht und seiner Gottheit teilhaftig; im Zustand der Verderbnis und der Sünde wird er aus diesem Zustand herausgefallen und den Tieren gleich gemacht.]

Bei Kant kommt diese Unterscheidung in der Form von Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich, sensibles und intelligibles Wesen vor: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.“³⁰

Der Abgrund der Kantischen Vernunftkritik vertieft sich bei seiner Widerlegung der Gottesbeweise. Die menschliche Vernunft, so hat er es nachgewiesen, fängt von der gemeinen Erfahrung an. „Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig lässt, d.i. der Realität nach unendlich ist.“³¹

Die „unbedingte Notwendigkeit“ des kosmologischen Beweises ist „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“³². Kants Widerlegung ist ein tragischer Schrei: „Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns...“³³

Genau wie Luther „Gott in seiner Majestät und Natur unerforscht lassen“³⁴ will, so bleiben bei Kant die Kräfte der Natur „für uns unerforschlich“³⁵. Gott ist ein *deus absconditus*, dessen Geheimnisse vom Menschen nicht erkannt werden können und dürfen. Der Wille Gottes, meint Luther, ist „ganz verborgen und nicht erkenntlich“. Was dieser Wille schafft, „das gebühret uns schlechthin nicht zu fragen, zu forschen, zu suchen oder zu wissen, sondern nur mit aller Furcht und mit Zittern anzubeten“³⁶. Man solle „den heimlichen Gotteswillen der Majestät nicht forschen, sondern davon die vorwitzige Vernunft abweisen, welche allezeit die notwendigen Dinge fahren lässt, und will in den Himmel über die Wolken fahren, ehe ihr Federn wachsen.“³⁷ In Ansehung der Wunder und der Schätze der Weltschöpfung, der „Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit“ der Welt, „man mag sie nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen“, kann sich für Kant unser Urteil vom Ganzen nur „in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen“³⁸. Dieses tragisch zu nennende „sprachlose Erstaunen“ ist fast wörtlich von Pascal übernommen, für den der Mensch, der über die Wunder der Welt nachdenkt, « entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, tremblera dans la vue de ces merveilles, et (...) il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. »³⁹ [Der Mensch, der zwischen diesen beiden Abgründen der Unendlichkeit und des Nichts steht, wird beim Anblick dieser Wunder erzittern und (...) eher geneigt sein, sie in Stille zu betrachten, als sie mit Vermessenheit zu suchen.]

Zugleich aber kündigt jenes „sprachlose Erstaunen“ das „tragische Schweigen“ von Rosenzweig an: „Denn das ist das Merkzeichen des Selbst, das Siegel seiner Größe wie auch das Mal seiner Schwäche: es schweigt. Der tragische Held hat nur eine Sprache, die ihm vollkommen entspricht: eben das Schweigen (...) Indem der Held schweigt, bricht er die

Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden, ab und erhebt sich aus den Gefilden der Persönlichkeit, die sich redend gegen andere abgrenzt und individualisiert, in die eisige Einsamkeit des Selbst.⁴⁰ Diese tragische, sprachlose Einsamkeit von Rosenzweig verknüpft nämlich das „sprachlose Erstaunen“ vor den „Wundern der Welt“ mit der Erhebung des moralischen Menschen vor dem bestirnten Himmel aus der *Kritik der praktischen Vernunft*: während der erstere „Anblick einer zahllosen Weltenmenge gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes vernichtet“, so fängt das moralische Gesetz „von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher ich mich nicht, wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne.“⁴¹

So ist das „sprachlose Erstaunen“ von Pascal und Kant Ausdruck der Unmöglichkeit für die endliche menschliche Vernunft, sich zum Absoluten, zum Göttlichen zu erheben. „Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich, nun tut man ihn doch aber im physisch-theologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, über eine so weite Kluft zu kommen?“⁴² Zwischen dem Gebiet des Rationalen und dem des Göttlichen, der absoluten Totalität besteht für Kant eine „Kluft“, es ist ein mächtiger „Sprung“ notwendig, um die Grenze der Erfahrung zu überschreiten, den die menschliche Vernunft nicht überspringen kann. Gott ist ein unbegreifliches Wesen, das mit der bloßen Vernunft nicht erkannt werden kann, welche jedoch irregeführt wird, „indem sie alsdann den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie notwendig schwindlicht wird, weil sie sich aus dem Standpunkte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht.“⁴³ Bei Kant stehen wir demnach vor einem schroffen Nebeneinander von Rationalität und Irrationalität: auf der einen Seite die endliche Welt der bloßen Vernunft, der kleine Punkt im Universum, in dem die rationalen Gesetze herrschen, und in dem die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis nachgewiesen wird, auf der anderen Seite die unendliche Welt des Unbegreiflichen, des unerforschlichen Willens Gottes in seiner furchtbaren Majestät, dessen Gesetze von der menschlichen Vernunft nicht erreicht und nicht begriffen werden können, obwohl sie einen Hang hat, ihre Grenzen zu überschreiten; auf der einen Seite die Trauer der Endlichkeit der menschlichen Vernunft, auf der anderen Seite die Tragik der Unbegreiflichkeit des *deus absconditus*.

Hegel hat diese doppelte Tendenz der Kantischen Philosophie sehr gut gesehen und schon in *Glauben und Wissen* kritisiert, nämlich „das Absolutein des Endlichen und der empirischen Realität, und das absolute Entgegengesetztsein des Unendlichen und Endlichen.“⁴⁴ So ist das denkende Subjekt „eine mit Endlichkeit affizierte Vernunft“ und die Kant'sche Kritik der Erkenntniskräfte heißt nichts anderes, „als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einschränken und (...) die Beschränktheit zum ewigen Gesetz und Sein sowohl an sich als für die Philosophie machen.“⁴⁵ So zielt solche Philosophie nicht darauf ab, „Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen; dieser Mensch und die Menschheit sind ihr absoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft“.⁴⁶ Die logische Folgerung dieser Beschränkung der Philosophie auf die endliche menschliche Vernunft ist, dass einerseits „die Idee der Vernunft wieder rein aufgestellt“, andererseits aber „wieder vernichtet wird, und als ein absolutes Jenseits in der Vernunftlosigkeit des Glaubens, als ein leeres für die Erkenntnis gesetzt“⁴⁷, so dass Rationalität und Irrationalität bei Kant nebeneinanderlaufen.

So öffnet sich bei Kant mit der „Kluft“ zwischen Endlichem und Unendlichem, Menschlichem und Göttlichem, das aus Luther und der protestantischen Tradition kommende Gebiet des Unbegreiflichen, des Irrationalen, des Paradoxons. Neben der rationalen, mit Trauer verbundenen „Prosa der Befriedigung mit der Endlichkeit“⁴⁸ finden sich in Kants Kritik der Vernunft „irrationale“ Momente, sowohl in der theoretischen als in der praktischen Philosophie.

In der praktischen Philosophie äußert sich diese Irrationalität in der Unbegreiflichkeit des moralischen Gesetzes, das als „Kreditiv“, als „Faktum der Vernunft“ aufgestellt wird: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien steht, gefordert werden kann.“⁴⁹

In der theoretischen Philosophie ist das irrationale Moment im transzendentallogischen Zufallsbegriff zuerst von Emil Lask herausgestrichen worden: «Für unsere Vernunft, für unseren „diskursiven Verstand“ ist es unmöglich, über den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen hinwegzukommen, und mit dieser nie überwundenen Zwiespältigkeit ist auch der Umstand unauflöslich verknüpft, daß für uns der Übergang von der "Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung" zu einem spezifischen Inhalt unbegreiflich ist, dass "das Besondere als ein Solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält" und durch das Allgemeine "unbestimmt" gelassen wird.»⁵⁰

Das "Mannigfaltige der Anschauung" erweist sich als nur auf empirischem Wege erfassbare, "gegebene" Inhaltsfülle. „Sieht man von allem Begreiflichen ab, so bleibt die Empfindung übrig als dasjenige, "was gar nicht antizipiert" oder bestimmt werden kann, als irrationaler Rest. (...) Zufälligkeit oder Irrationalität ist auch das letzte Wort, das der Rationalismus, der darum eben zugleich "kritischer Antirationalismus" (Windelband) wird, über das Problem der empirischen Wirklichkeit und des Individuellen zu sagen hat.“⁵¹ Diese Inkommensurabilität des Individuellen bedeutet eine „ewige Unvollkommenheit unsres Begreifens gegenüber der Wirklichkeit“⁵², dem Kant das Bild eines „intuitiven“, göttlichen Verstandes entgegenhält, der das Ganze der Erkenntnis erschöpfen würde. Der „analytischen Logik“ einer beschränkten Erkenntnis setzt Lask die „emanatistische Logik“ eines Hegel entgegen, als gerade die Logik eines übermenschlichen Verstandes, der die Beschränktheit überwunden hätte.

2. Zum tragischen Charakter der Kritik der praktischen Vernunft

Die Kluft der Irrationalität, der Abgrund zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, das tragische Pathos ist ebenfalls in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu finden, jedoch ins Moralische gewendet. Das Gefühl der Endlichkeit und damit der Nichtigkeit des Menschen kommt in seiner Erniedrigung vor dem moralischen Gesetz zum Ausdruck. Das Gesetz übt überhaupt seine gebietende Macht nur auf endliche, erschaffene Wesen aus: ein göttliches Wesen wäre durch „Heiligkeit“ gekennzeichnet und hätte es nicht nötig. Diese Heiligkeit muss zum „Urbilde“ dienen, „welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält...“⁵³

Die Achtung vor dem Gesetz ist, wie das Gefühl für das Erhabene, ein zwiespältiges Gefühl, das zugleich aus Demütigung und Erhebung besteht, zugleich negativ und positiv

ist. Die negative Wirkung ist „pathologische“, die positive ist erhebend und gibt uns Anzeige auf eine reine Verstandeswelt übersinnlicher Natur.⁵⁴ Da die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl ist, „mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens“, setzt das Gesetz die Sinnlichkeit, „mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen“ voraus, so dass „einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden könnte.“⁵⁵ Die Achtung vor dem Gesetz ist das ins Moralische gewendete religiöse Gefühl vor der unerreichbaren, jedoch angestrebten Heiligkeit des Göttlichen. Kant spricht von der „feierlichen Majestät“ des moralischen Gesetzes. Wie das Schwindelgefühl vor dem Abgrund ist die Achtung vor dem Gesetz abschreckend und anziehend zugleich: als abschreckende hält sie uns „unsere eigene Unwürdigkeit so strenge“ vor, dass man sie los werden möchte; aber wenn man jener Achtung praktischen Einfluss verstattet hat, wirkt sie so anziehend, dass „man sich an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.“⁵⁶

Das moralische Gesetz ist so furchtbar wie der Gott des Alten Testaments: seine Stimme „macht auch den kühnsten Frevler zittern und nötigt ihn, sich vor seinem Anblicke zu verbergen“⁵⁷. Sein Einfluss aufs Gefühl ist „unergründlich“⁵⁸, sein Vermögen „unerforschlich“⁵⁹. Genau wie wir die praktische Notwendigkeit des moralischen Imperativs nicht begreifen, dennoch „seine Unbegreiflichkeit begreifen“, ebenso ist das Postulat des Daseins Gottes ein Glaube (also etwas Unbegreifliches), dennoch ein aus Vernunft entspringender Glaube, Vernunftglaube genannt.⁶⁰ In dem Begriff des Vernunftglaubens, bei dem der Glaube aus der Vernunft entspringt und die Vernunft auf einem Glaubensakt gründet, offenbart sich der paradoxe Charakter des Kantischen Unternehmers, das Nebeneinanderlaufen von Rationalität und Irrationalität in seiner Philosophie, die unmögliche Versöhnung von Vernunft und Glauben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Trauer und Tragik.

Der notwendig tragische Charakter seiner Philosophie wird noch deutlicher, wenn er, ausgehend von der Tatsache der Beschränkung des Menschen, der auf der einen Seite die Bestimmung hat, zum höchsten Gut zu streben, auf der anderen Seite dieses Ziel nie erreichen kann und von der Natur „nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benötigten Vermögen versorgt“ ist, als Hypothese annimmt, dass es sich anders verhielte und der Mensch hätte eine derartige „Einsichtsfähigkeit, oder Erleuchtung“, die ihm ermöglichen würde, das Absolute zu erreichen, – hier in gewissem Sinne den Versuch des jungen Schelling oder von Hegel vorwegnehmend. In dieser Annahme eines sich zum höchsten Gut erhebenden Menschen würde zwar die Tragik der gespaltenen menschlichen Natur beseitigt und „statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen“, aber es würde dabei nur ein Marionettenspiel oder ein Trauerspiel herauskommen: „Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde.“⁶¹ Das moralische Gesetz ist also zwar unbegreiflich, aber wirkt nur durch seine Unbegreiflichkeit, das Erhebende an dem moralischen Gesetz liegt gerade darin, dass es eine Überwindung kostet. Kant entscheidet sich also doch eher für die Tragik des unerreichbaren höchsten Guts als für das sich unablässig vor Gottes Augen abspielende Trauerspiel und schließt, „daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.“⁶²

3. Trauer und Tragik als Negativität des Schönen und des Erhabenen

Schon bei Burke ist die Vorstellung des Erhabenen mit einem religiösen Gefühl verbunden und zugleich mit dem Schrecken und Schauder, den das Unermessliche, und damit das Göttliche auf den Menschen – auch in der Natur – ausübt. „Erschauern ist ... die höchste Wirkung des Erhabenen; die niederen Wirkungen heißen Bewunderung, Verehrung und Achtung“⁶³ Vor dem Ozean, welcher „Objekt eines starken Schreckens“ ist, überfällt einen das Gefühl des Erhabenen. Der Schrecken ist in allen Fällen „das beherrschende Prinzip des Erhabenen“⁶⁴ und das Gefühl des Erhabenen wird von der Dunkelheit, von der Nacht gesteigert. Eine bedeutende Quelle des Erhabenen ist die „Macht“, die zwar nicht unmittelbar die Idee einer Gefahr eingibt, jedoch ihre Erhabenheit dem Schrecken verdankt, der sie gewöhnlich begleitet. Um eine Idee von der Erhabenheit der Macht zu geben, kann Burke nicht umhin, auf die Bibel zurückzugreifen und insbesondere auf das Buch Hiob. Wie Hobbes, so führt Burke den Leviathan an, um das Schreckenerregende an der Macht zu veranschaulichen, das aber zugleich seine Wirkung verlieren würde, sobald es gezähmt wäre: „Kannst du den Leviathan fangen mit der Angel und seine Zunge mit einer Fangschnur fassen? Kannst du ihm ein Binsenseil an die Nase legen und mit einem Haken ihm die Backen durchbohren? Meinst du, er wird einen Bund mit dir schließen, daß du ihn für immer zum Knecht bekommst? (...) Siehe, jede Hoffnung wird an ihm zuschanden; schon wenn einer ihn sieht, stürzt er zu Boden. Niemand ist so kühn, daß er ihn zu reizen wagt. Wer ist denn, der vor mir bestehen könnte? Wer kann mir entgegentreten und ich lasse ihn unversehrt?“⁶⁵

Nicht nur die natürliche Macht eines Wildesels, eines Einhorns oder des Leviathans, auch die majestätische Macht des Souveräns oder Gottes kann nur mit dem Gefühl der Erhabenheit angeblickt werden, und das heißt zugleich mit dem Gefühl der eigenen Nichtigkeit: „Um von der göttlichen Macht berührt zu werden, brauchen wir nur die Augen zu öffnen. Indem wir uns das unermeßliche Objekt, das sich uns dabei darbietet, in der Hand der Allmacht und überall von Allgegenwart erfüllt vorstellen, schrumpfen wir in der Winzigkeit unserer eigenen Natur zusammen und werden gewissermaßen vor Gott vernichtet.“⁶⁶ Wenn wir uns über Gottes Wohltaten freuen, so tun wir es „mit Zittern“ und können nicht umhin, „vor einer Macht zu schauern, die uns Wohltaten von solchem Gewicht zu erweisen vermag“⁶⁷. Wieder wird die Bibel angeführt und darin insbesondere das Buch Hiob („Da kam mich Furcht und Zittern an, und alle meine Gebeine erschranken... Wie mag ein Mensch gerecht sein vor Gott?“⁶⁸), die Psalmen und die prophetischen Bücher. Das Gefühl des Erhabenen haben wir außerdem vor dem Abgrund⁶⁹ und überhaupt vor der Unendlichkeit, die die Tendenz hat, „den Geist mit derjenigen Art frohen Schreckens zu erfüllen, die die eigentümlichste Wirkung und das sicherste Merkmal des Erhabenen ist“⁷⁰, - oder auch vor dem „gestirnten Himmel“, der jedes Mal wieder „die Idee der Hoheit erregt“⁷¹.

Ist das Erhabene immer ein Merkmal des Unendlichen und Unermesslichen, so bezieht sich das Schöne ausschließlich auf Endliches: Pflanzen, Tiere, Menschen, Körper. Ist das Erhabene immer unendlich groß, so sind schöne Objekte verhältnismäßig klein⁷². Ist Gott und das Göttliche immer erhaben, so ist das Menschliche bloß schön. Ist der Untergang des Erhabenen tragisch, so der Untergang des Schönen bloß traurig. Bei Burke wie bei Kant erscheint so das Schöne und das Erhabene als die positive Form der Trauer und Tragik.

Das Gefühl des Erhabenen bei Kant ist nicht nur in der *Kritik der Urteilskraft* anzutreffen, sondern durchzieht, zusammen mit dem Abgrundgefühl, sein ganzes Werk. Im Gefühl des Erhabenen ist das religiöse ergebene Gefühl des nichtigen Menschen vor dem allmächtigen Göttlichen leicht zu erkennen, das als Ausdruck einer tragischen Anschauung interpretiert werden kann. Was Kant das Erhabene nennt, kann kaum anders charakterisiert werden als das Gefühl,

das Rudolf Otto unter den Begriff des Heiligen subsumiert: das Gefühl eines unnahbaren Verhältnisses zur Gottheit, einer absoluten Trennung zwischen dem transzendenten Bereich des Göttlichen und dem profanen Bereich des Menschen. Daher ist das Erhabene, im Gegensatz zum Schönen, mit „Grausen“, mit „Schaudern“⁷³ verbunden. Das Gefühl des Erhabenen überfällt einen, wenn man die Unermesslichkeit des Universums für das Einzelne wahrnimmt, wenn sich der Abgrund öffnet, der die Endlichkeit von der Unendlichkeit trennt.

Nur Endliches kann schön sein, das Unendliche ist erhaben: „Das Erhabene rührt, das Schöne reizt“⁷⁴. Zugleich aber führt der Anblick des Erhabenen auf die eigene Endlichkeit zurück. Deswegen ist die „tiefe Einsamkeit“, in der der Mensch in eine unmittelbare Berührung mit dem Unendlichen gerät, für Kant erhaben, „aber auf eine schreckhafte Art“. Dabei führt er einen Autor, Carazan, an, der dieses „edle Grausen“ vor dem Erhabenen veranschaulichen soll: „Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsternis. Unaussprechliches Grausen... Die Todesängste der Verzweiflung... Der unermeßliche Abgrund der Finsternis...“⁷⁵ Ein ähnliches Grausen wird von Hallers Schilderung der Ewigkeit eingeflößt⁷⁶, die jedoch in der *Kritik der reinen Vernunft* noch lange nicht so schauerhaft ist wie der Abgrund des kosmologischen Arguments: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber sie trägt sie nicht.“⁷⁷

In der *Kritik der Urteilskraft* wird der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen als Unterscheidung von Endlichkeit und Unendlichkeit klar ausgesprochen: „Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird.“⁷⁸ Das Erhabene ist daher durch die „Unangemessenheit“ gekennzeichnet, genau wie das Göttliche dem Menschen unangemessen ist. Schönes ist vergänglich und mit Trauer behaftet, Erhabenes ist unvergänglich und seine Unangemessenheit führt zum tragischen Abgrund. Erhaben ist das, was „schlechthin groß“ ist, was „über alle Vergleichung groß“ ist. Um das Erhabene zu definieren, benutzt Kant beinahe die Worte des Gottesbeweises von Anselm: „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“⁷⁹ und greift wie Pascal auf die beiden Unendlichkeiten, auf Mikroskope und Teleskope zurück, um seinen Gedanken zu veranschaulichen: „daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurteilt werde, was nicht in einem anderen Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen.“⁸⁰

Im Unterschied zu Burke gibt es für Kant keine „erhabenen Objekte“⁸¹, sondern die Erhabenheit wird gemäß seinem transzendentalen Idealismus in das Subjekt, in die Geistesstimmung verlegt: „Eben darum, daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle Idee liegt; ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urteilskraft

von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlechthin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein.“⁸² So kommt Kant zu der allgemeinen Definition, wonach: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein derartiges Vermögen des Gemüts beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“⁸³ Was auch nur denken zu können ein derartiges Vermögen des Gemüts beweiset, ist aber kein anderer als Gott. Daher kann das eigentliche Erhabene „in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft“⁸⁴, oder, mit Hegel zu sprechen, es ist der Versuch, „das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiese. Das Unendliche, eben weil es aus dem gesamten Komplexus der Gegenständlichkeit für sich als unsichtbare, gestaltlose Bedeutung herausgesetzt und innerlich gemacht wird, bleibt seiner Unendlichkeit nach unaussprechbar und über jeden Ausdruck durch Endliches erhaben.“⁸⁵

Der religiöse Bezug des Erhabenen wird bei Kant noch deutlicher, wenn er zum Dynamisch-Erhabenen übergeht, d.h. zur Natur als einer Macht betrachtet, die als „Furcht erregend vorgestellt“ wird. Vor dem Dynamisch-Erhabenen der Natur überkommt einen das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, und zugleich der eigenen Größe: Donnerwolken, Vulkane, Orkane, der Ozean usw. „machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit“ aber zugleich lassen sie in uns „ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art entdecken, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können“⁸⁶ Genau wie das mathematisch Erhabene, die Unermesslichkeit der Natur, uns „unsere eigene Einschränkung“ und zugleich „einen andern nichtsinnlichen Maßstab“, mithin „in unserem Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit“ vor Augen führte, so gibt uns der Anblick des Dynamisch Erhabenen, der Unwiderstehlichkeit der Natur als einer Macht „zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, ... wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte.“⁸⁷

Dass der Mensch, der vor der Macht der Natur unterliegt, doch seine Freiheit beweist und in seiner Person erhöht wird, dies ist ein Grundgedanke, aus dem die Theorien des Tragischen des deutschen Idealismus, von Schiller über Schelling bis zu Vischer sich entwickeln werden. Das Tragische bei Kant besteht wie bei Pascal darin, dass gerade in dem Gefühl des Erhabenen, in der Kluft zwischen der eigenen Endlichkeit und der Unendlichkeit zugleich das Gefühl der eigenen Größe und Unendlichkeit sich offenbart. Daher ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern „nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur außer uns, überlegen zu sein uns bewußt werden können.“⁸⁸ Die Unangemessenheit der Natur zu unserem Gemüt ist „abschreckend“ und „anziehend“ zugleich: das Unendliche, auf welches die Vernunft dabei hinausblickt, ist für sie wie ein „Abgrund“⁸⁹. Das Gemüt bei der Vorstellung des Erhabenen kann mit einer „Erschütterung“ verglichen werden, „d.i. mit einem schnell wechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objekts. Das Überschwängliche für die Einbildungskraft ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet.“⁹⁰ Hatte die *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt, dass das Land des reinen Verstandes „in unveränderliche Grenzen eingeschlossen“ ist, so fühlen wir uns

hier beim Anblick des Erhabenen „im Gemüt als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen“⁹¹, wobei die damit auftretende Unlust in Lust verwandelt wird.

Mit dem Gefühl des Erhabenen fühlt ein Mensch in sich ein Streben nach der absoluten Totalität. Diese Bestrebung, und damit das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft, „nötigt uns, subjektiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Übersinnlichem, zu denken, ohne diese Darstellung objektiv zu Stande bringen zu können“⁹². Mit der Idee des Übersinnlichen, die wir beim Gefühl des Erhabenen zwar nicht erkennen, jedoch denken können, wird die Brücke geschlagen zwischen dem Gefühl des Erhabenen und dem moralischen Gefühl: „Diese Idee des Übersinnlichen... wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurteilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch), oder ihrer Macht über das Gemüt (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf dem Gefühle einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (dem *moralischen* Gefühl) (...). In der Tat läßt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum moralischen ähnlich ist.“⁹³ Daher nennt Kant als zwei besondere Beispiele, die den Eindruck des Erhabenen erwecken „den bestirnten Himmel“⁹⁴ und „das moralische Gesetz“⁹⁵. Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte er auf die „Erhabenheit“ des moralischen Gesetzes hingewiesen, auf die gleichzeitige Demütigung und Erhebung, die wir vor ihm empfinden.⁹⁶ Das Moralisch-Gute muss für Kant - hierin wesentliche Gedanken von Schiller vorwegnehmend - „nicht sowohl schön als vielmehr erhaben vorgestellt werden“, so dass es „mehr das Gefühl der Achtung als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke“.⁹⁷

Bei der Darstellung des Erhabenen kommt Kant unwiderstehlich auf die Darstellung auf der Bühne und damit auf das Tragische zu sprechen, da es aufgrund des Bilderverbots - der „erhabensten Stelle im Gesetzbuch der Juden“⁹⁸ - kein Bildnis des Göttlichen geben darf, und da die Ideen „buchstäblich genommen und logisch betrachtet nicht dargestellt werden können“⁹⁹. „Aber auch stürmische Gemütsbewegungen, sie mögen nun, unter dem Namen der Erbauung, mit Ideen der Religion, oder, als bloß zur Kultur gehörig, mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer *erhabenen* Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemütsstimmung zurücklassen, die, wenn gleich nur indirekt, auf das Bewußtsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellektuelle Zweckmäßigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen) Einfluß hat.“¹⁰⁰ Wenn dies nicht der Fall ist, meint Kant, „gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*, welche man der Gesundheit wegen gerne hat“¹⁰¹, so dass sich mancher z.B. „durch ein Trauerspiel gebessert“ glaubt, „der bloß über glücklich vertriebene Langeweile froh ist“¹⁰². Dass Kant hier das bloße Trauerspiel vom echt Tragischen unterscheidet, welches, - als das Erhabene - „jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben muß, d.i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen“,¹⁰³ scheint aus dem Kontext eindeutig zu sein. Eine derartige, nicht sinnliche, auf die „Denkungsart“ bezogene Darstellung des Erhabenen nennt Kant eine „bloß negative“, die aber doch „die Seele erweitert“. Diese Negativität in der Darstellung der Sittlichkeit lässt sich dadurch erklären, dass „die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit aller positiven Darstellung gänzlich den Weg abschneidet.“¹⁰⁴

Zum Schluss seiner Abhandlung über das Erhabene bringt Kant einen schönen Absatz über die erhabene Weltflucht und die erhabene Trauer, die zwar nicht misanthropisch ist, jedoch auf der langen Erfahrung mit den Menschen gründet:

„Noch ist anzumerken, daß, obgleich das Wohlgefallen am Schönen eben sowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine Mitteilbarkeit unter den anderen ästhetischen Beurteilungen kenntlich unterschieden ist, und durch diese Eigenschaft in Beziehung auf Gesellschaft ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die *Absonderung von aller Gesellschaft* als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug zu sein, mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu sein, d.i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Überhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen aus Misanthropie, weil man sie als seine Feinde fürchtet, teils häßlich, teils verächtlich. Gleichwohl gibt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkender Menschen Gemüt einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom Wohlgefallen am Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist.“¹⁰⁵ Diese Traurigkeit, „nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt, sondern die sie sich selbst antun, ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen daß die erstere allenfalls nur für schön gelten kann.“¹⁰⁶

4. Individuum und Gattung in Kants Geschichtsphilosophie

Nach Emil Lask ist die große Leistung von Kants Geschichtsphilosophie der Begriff der „Menschengattung“¹⁰⁷. Um überhaupt einen derartigen Begriff zu entwickeln, muss man tatsächlich schon einen Standpunkt erreicht haben, von dem aus der Philosoph sich von seiner Endlichkeit befreit hat und einen Blick auf die ganze Menschenentwicklung werfen kann. Die „Gattung“ bei Kant hat nicht mehr die abstrakte (aristotelische) Bedeutung eines Merkmals, „worin grade alle Individuen untereinander übereinstimmen müssen“, sondern die viel konkretere als „das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen“¹⁰⁸. Kants Geschichtsphilosophie ist, wie seine ganze Philosophie, gekennzeichnet durch den Abstand zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, hier Geschöpf und Gattung.

Der Zusammenhang des einzelnen endlichen Wesens zur unendlichen Reihe der „Zeugungen“ ist das Hauptproblem, das sich Kant in seiner Geschichtsphilosophie stellt, also nicht mehr die Stellung des Menschen im Kosmos, sondern die Stellung des Einzelnen in der Geschichte. Dabei fehlt ihm, wie in seiner ganzen Philosophie, die Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, wenn auch gerade hier, in der Geschichtsphilosophie, die Kluft nicht so eindeutig besteht und nicht so unüberbrückbar ist wie in der Kritik der Vernunft die Kluft zwischen Vernunft und Glauben, Rationalität und Irrationalität, so dass die Geschichtsphilosophie von Kant ein wichtiges Bindeglied zur Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus bildet.

Das Eigentümliche an dem Verhältnis von Einzelem und Geschichte ist nämlich, dass der Einzelne in seiner Endlichkeit tatsächlich teil an der unendlichen Entwicklung der Gattung hat und Glied einer unendlichen Kette ist, und dass diese „Teilhabe“ nicht mehr ein fortwährendes Streben nach einem unerreichbaren Ziel ist. Insofern gestaltet sich das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit in der Geschichtsphilosophie nicht mehr eindeutig als ein Zusammenhang von Trauer und Tragik, sondern von Tod und Leben, da das Unendliche, das Geschichtliche, im Endlichen lebendig vorhanden ist. Das Problem, das sich

Kant stellt, ist aber nicht nur dasjenige des Zusammenhangs von Endlichkeit und Unendlichkeit, sondern der Entwicklung der Anlagen des Menschen in der Gattung und gerade diese Entwicklung der Gattung, nicht mehr die des Menschen, wird als ein fortwährendes Streben nach einem unerreichbaren Ziel, der „Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung“¹⁰⁹, dargestellt. An der ganzen Gattung kann eine „stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben“ erkannt werden.

In der Geschichtsphilosophie ist der Zusammenhang von Endlichkeit und Unendlichkeit auch insofern nicht mehr der von Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit, Ratio und Irratio, als die Naturabsicht, die die Entwicklung der Gattung zu lenken scheint, zwar „unbekannt“¹¹⁰ ist, aber nicht von vornherein als „unerkenubar“ und „unbegreiflich“ vorgestellt wird, sondern eigene Gesetze zu haben scheint, deren Erschließung Kant nicht grundsätzlich ausschließt. Da der Philosoph „bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen kann, versucht er, „ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welchen, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei.“¹¹¹ Diese Naturabsicht scheint ihm nicht vollkommen „unerforschlich“ zu sein, sondern eine eigene Rationalität zu haben, da er sich vorstellt, es werde ein neuer Kepler oder Newton kommen, der diese Gesetze wird herausfinden können.

Die unvermittelte Gegenüberstellung von „Geschöpf“ und „Geschichte“ ist, wie ein großer Teil des Kant'schen Denkens, alttestamentlicher Herkunft, auch wenn - wie bereits bemerkt - die Vorstellung einer Begreiflichkeit der Geschichte aufklärerischer Prägung ist. (Kant spricht sogar vom „Leitfaden der Vernunft“). Durch diese Gegenüberstellung wird der transzendente Abstand, der in der Bibel besteht zwischen Schöpfer und Kreatur, wiederholt und in die Dimension der Geschichte übertragen. Das Aufklärerische an dem Kant'schen Unternehmen besteht aber darin, dass er den Einzelnen nicht im Verhältnis zu der Geschichte eines auserwählten Volkes, sondern zu der Geschichte der allgemeinen Menschengattung betrachtet. Das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit in Kants Geschichtsphilosophie wird von seinem Dualismus abgeleitet: Zwar sind alle Naturanlagen eines „Geschöpfes“ bestimmt, sich vollständig auszuwickeln, jedoch werden sich am Menschen („als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden“) nur die Naturanlagen, „die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind“, „nur in der Gattung“, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.¹¹² So erscheint die Gattung als der Ort, wo sich die Vernunft, als der Teil am Menschen, der mit dem Unendlichen in Berührung ist, sich aufbewahrt. Das Verhältnis von Sterblichkeit des Einzelnen und Unsterblichkeit der Gattung wird so ausgedrückt, dass die Menschengattung „als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen“ soll.¹¹³ Bei Kant wird die Menschengattung als ein einziges geschichtliches Individuum betrachtet, das die Vernunftanlagen des Menschen zu einem nicht erreichbaren Ziel entwickelt.

Diese Hoffnung in die Zukunft, in eine ständige Perfektibilität der Menschengattung, verleiht der Kant'schen Geschichtsphilosophie einen gewissen optimistischen Zug, der sie dadurch von derjenigen Rousseaus unterscheidet, oder auch von Schiller, dessen *Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen* die nachkantische Geschichtsphilosophie, insbesondere den jungen Hegel, beeinflussen werden: Für Schiller und für die spätere Entwicklung des deutschen Idealismus ist der Höhepunkt der Menschengattung bei den Griechen erreicht worden, der moderne Mensch ist nur Teil einer zerstückelten Gattung: „Auch bei uns Neueren ist das Bild der Gattung in den Individuen

vergrößert auseinandergeworfen - aber in Bruchstücken, nicht in veränderten Mischungen, daß man von Individuum zu Individuum herumfragen muß, um die Totalität der Gattung zusammenzulesen. (...) Wir sehen nicht bloß einzelne, sondern ganze Klassen von Menschen nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während daß die übrigen, wie bei verknüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind.“¹¹⁴

„Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäftes, seiner Wissenschaft.“¹¹⁵

Aber die Kantische Geschichtsphilosophie kann nichtsdestoweniger nicht als optimistisch bezeichnet werden, sondern hat, durch die Unerreichbarkeit des Ziels, nach dem die Entwicklung der Menschengattung strebt, einen eindeutig tragischen Charakter, der seine ganze tragische Anschauung auf die Ebene der Geschichte der Menschheit erhebt. Kant verlegt nämlich das absolute Streben ins Unendliche, das für seine Vernunftkritik charakteristisch war, in seiner Geschichtsphilosophie vom Einzelnen auf die Menschengattung, und dieses ganze Gebilde „Menschengattung“ wird als ein aus Endlichkeit und Unendlichkeit bestehendes Wesen betrachtet, das deshalb sein Ziel nie erreicht, weil es eben nur aus Menschen besteht und „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.“¹¹⁶

Der tragische Charakter der Kantischen Geschichtsphilosophie ist, wie überhaupt seine ganze tragische Anschauung, mit einer gewissen Trauer verbunden, und zwar nicht mit der Trauer der „schlechten Unendlichkeit“, die er bei Mendelssohn als „Trauerspiel“ oder als „ewiges Einerlei“ ablehnt, sondern mit der Trauer der „Befriedigung mit der Endlichkeit“, d.h. hier mit der mit Hoffnung verbundenen Trauer und Resignation darüber, nur „Glied in der Reihe der Zeugungen“ zu sein, und nur das Beste tun zu können, damit die künftigen Generationen immer besser werden. Damit offenbart sich die tragische Anschauung wieder als Einheit von Trauer und Tragik, hier in der Geschichtsphilosophie. Dieser Charakter der kantischen Geschichtsphilosophie wird in seiner Erwidern gegen Mendelssohn besonders deutlich. Für Mendelssohn macht die Menschheit überhaupt keine Fortschritte oder, wenn sie einige Schritte vorwärts tut, so um dann sofort „zurückzugleiten“. Kant kommentiert: „Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt, auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, itzt nicht mehr erinnerliche Sünden an“¹¹⁷. Dieser Kommentar von Mendelssohns Gedanken hört sich wie ein (vorweggenommener) Kommentar von Schopenhauer an. Dem entgegnet Kant: „Ich bin anderer Meinung (...) Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und, wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem anderen Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei.“¹¹⁸

Dem setzt er seine Vorstellung entgegen, als endliches Glied einer unendlichen Kette zu wirken: „daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zweckes seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. (...) Ich stütze mich auf meine

angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser sein werde und, daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne."¹¹⁹ Dieser Gedanke ist keineswegs optimistisch, sondern er gründet einerseits auf den traurigen Erfahrungen mit den Menschen und mit der Wirklichkeit, andererseits auf dem Wissen darüber, dass das Ziel einer Vollkommenheit des Menschengeschlechts nicht erreichbar ist: „Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Übel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich untereinander antun, erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sind, und die wir zum Teil selbst gesäet haben, nicht einernten werden.“¹²⁰

Diese Vorstellung eines unaufhörlichen Strebens und einer schrittweisen Perfektibilität der Menschengattung schließt die Vorstellung vom Ende der Welt nicht aus, und zwar gerade um der Welt einen Sinn zu verleihen. Das Ende der Welt wird dadurch begründet, „daß die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Anfang hat, und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt.“¹²¹ Dieser Gedanke vom Ende der Welt verleiht der kantischen Geschichtsphilosophie trotz der Perfektibilität ihren tragischen Charakter: „Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrundes führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist; und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden. Er ist furchtbar-erhaben.“¹²²

So begegnet auch in der Geschichtsphilosophie das das ganze Werk durchziehende Motiv des Abgrundes, das sozusagen den tragischen Rahmen der kantischen Philosophie ausmacht, innerhalb dessen die „Befriedigung mit der Endlichkeit“ sich geltend macht. Dem apokalyptischen, sowohl grausenden als anziehenden Gedanken an das Weltgericht entgegengesetzt erscheint nämlich bei Kant der die Endlichkeit prägende Krieg, der „nur das traurige Notmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urteilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten“. Wenn der Krieg zur Regelung der Konflikte zwischen Menschen kaum zu vermeiden ist, so muss jedoch ein Ausrottungskrieg, „wo die Vertilgung beider Teile zugleich den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde“¹²³, schlechterdings unerlaubt sein.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, 2. Aufl. 1885, S. 373.

² Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917.

³ Vgl. Hegel, *Glauben und Wissen*, zit. nach der Ausgabe: Hegel, Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie* (1802-1803), Leipzig 1981, S. 210-330, hier S. 215

- ⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrg. von Raymund Schmidt, Meiner, Hamburg 1956, A XI-XII, (Die Meiner-Ausgabe gibt, wenn sie sich unterscheiden, parallel die Edition A und B; hier Meiner-Ausgabe S.7).
- ⁵ KrV, B. 450 (S. 450).
- ⁶ B. 697 (S. 625).
- ⁷ B. 768 (S. 678).
- ⁸ B. 779 (S. 687).
- ⁹ A. XVII (S.10).
- ¹⁰ B. XVI (Meiner-Ausgabe S. 20).
- ¹¹ B. 39 (S. 68).
- ¹² B. 48 (S. 75).
- ¹³ B. 148 (S. 161 b).
- ¹⁴ B. 166 (S. 186 b).
- ¹⁵ B. 33 (S. 63).
- ¹⁶ B. 93 (S.108).
- ¹⁷ B. 139 (S. 150 b).
- ¹⁸ B. 145 (S. 158 b).
- ¹⁹ Kant, *Monadologia physica*, in *Werke V*, hrg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1982, S. 512.
- ²⁰ Kant, *De mundi sensibilis*, in *Werke V*, 80-81.
- ²¹ KrV, S. 352.
- ²² Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, in *Werke XX*, 621-682.
- ²³ KrV, B. 352 (S.336).
- ²⁴ B. 730 (S. 649).
- ²⁵ B. 735 (S. 653).
- ²⁶ Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, éditions de la Pléiade, Paris 1954, S. 1109.
- ²⁷ Pascal, ebd. S. 1175.
- ²⁸ Pascal, S. 1327.
- ²⁹ Pascal, S. 1268.
- ³⁰ KrV, B. 574 (Meiner-Ausgabe S. 533).
- ³¹ B. 612 (S. 561).
- ³² B. 641 (S.582).
- ³³ B. 641 (Meiner-Ausgabe, S. 583).
- ³⁴ Luther, *De servo arbitrio*, dt. Übersetzung in *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, München 1923, S. 120.
- ³⁵ KrV, B. 641 (Meiner-Ausgabe S. 583).
- ³⁶ Luther, a.a.O. S. 121.
- ³⁷ Luther, S. 127.
- ³⁸ KrV, B 650 (S. 589).
- ³⁹ Pascal, a.a.O., S. 1106.
- ⁴⁰ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1921, 98-99.
- ⁴¹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 289, in *Werke VII*, 300.
- ⁴² KrV, B 656.
- ⁴³ KrV, B 717 (Meiner-Ausgabe S. 640).
- ⁴⁴ Hegel, *Glauben und Wissen*, in Hegel/Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie* (1802-1803), Leipzig 1981, S. 216.
- ⁴⁵ ebd., S. 219.
- ⁴⁶ ebd., S. 226.

- ⁴⁷ ebd., S. 236.
- ⁴⁸ ebd., S. 216.
- ⁴⁹ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke* VII, 102.
- ⁵⁰ Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen und Leipzig 1902, S. 35.
- ⁵¹ Ebd., S. 38.
- ⁵² Ebd. S. 39
- ⁵³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke* VII, 143.
- ⁵⁴ Vgl. ebd. S.156.
- ⁵⁵ ebd. S. 196-197.
- ⁵⁶ ebd. S. 199.
- ⁵⁷ S. 201.
- ⁵⁸ S. 201.
- ⁵⁹ S. 162.
- ⁶⁰ S. 257, auch S. 280.
- ⁶¹ Ebd., S. 282.
- ⁶² S. 283.
- ⁶³ Edmund Burke, *Vom Erhabenen und Schönen*, hrg. und übersetzt von Friedrich Bassenge, Berlin 1956, S. 91.
- ⁶⁴ ebd. S. 92.
- ⁶⁵ *Hiob*, 39, 25-40, vgl. Burke S. 102.
- ⁶⁶ Burke, S. 104.
- ⁶⁷ ebd.
- ⁶⁸ *Hiob* 4, 13-17, zit. ebd. S. 98.
- ⁶⁹ Burke, 109.
- ⁷⁰ Burke, 110.
- ⁷¹ S. 115.
- ⁷² S. 152.153, S. 166.
- ⁷³ Kant, *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Werke* II, 826-828.
- ⁷⁴ ebd., 827.
- ⁷⁵ ebd., 828.
- ⁷⁶ ebd., 829. Kant bezieht sich hier auf Albrecht von Hallers *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*, aus der Sammlung *Versuch Schweizerischer Gedichte*, 1736
- ⁷⁷ KrV, B 641 (S.583). Kant erwähnt nämlich schon in der *Kritik der reinen Vernunft* das Gedicht von Haller.
- ⁷⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 75, *Werke* X, 165.
- ⁷⁹ ebd. S. 171.
- ⁸⁰ ebd.
- ⁸¹ Burke, S. 166.
- ⁸² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke* X; 172.
- ⁸³ ebd.
- ⁸⁴ ebd., 166.
- ⁸⁵ Hegel, *Ästhetik*, hrg. von Friedrich Bassenge, Berlin und Weimar 1984, Bd. I, 353, bzw. Glockner Ausgabe Bd. XII, 483. Vgl. auch F. Th Vischer, *Über das Erhabene und Komische*, neu hrg. von Willi Oelmüller, Frankfurt / Main 1967.
- ⁸⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke* X, 185.
- ⁸⁷ ebd., 186.

- ⁸⁸ ebd. 189.
⁸⁹ ebd. 190.
⁹⁰ ebd. 181.
⁹¹ KrV B 294, bzw. *Werke X*, 183.
⁹² *Werke X*, 194.
⁹³ S. 194.
⁹⁴ S. 196.
⁹⁵ S. 197.
⁹⁶ KpV, VII, 190 und 193-94.
⁹⁷ *Kritik der Urteilskraft*, S. 198.
⁹⁸ S. 201.
⁹⁹ S. 193.
¹⁰⁰ S. 200.
¹⁰¹ S. 200.
¹⁰² S. 201.
¹⁰³ S. 201.
¹⁰⁴ S. 202.
¹⁰⁵ S. 203.
¹⁰⁶ S. 204.
¹⁰⁷ Vgl. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, S. 243.
¹⁰⁸ ebd.
¹⁰⁹ Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Werke XI*, S. 41.
¹¹⁰ ebd. S. 34.
¹¹¹ ebd.
¹¹² ebd. S. 35.
¹¹³ ebd. S. 37.
¹¹⁴ Schiller, *6. Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen*, zitiert nach der Ausgabe: *Über Kunst und Wirklichkeit*, Leipzig 1975.
¹¹⁵ ebd.
¹¹⁶ Kant, *Ideen*, *Werke XI*, S. 41, vgl. *Die Religion*, VIII, 760.
¹¹⁷ Kant, *Über den Gemeinspruch...*, *Werke XI*, S. 166.
¹¹⁸ ebd. S. 166-167.
¹¹⁹ ebd. S. 167.
¹²⁰ ebd. S. 168.
¹²¹ ebd. S. 179.
¹²² ebd. S. 179.
¹²³ ebd. S. 175.

Literaturangabe/References

- Immanuel Kant, *Werkausgabe*, hrg. von Wilhelm Weischedel, 12 Bände Frankfurt/M. 1982.
Die *Kritik der reinen Vernunft* wird zitiert nach der Paginierung der ersten (A) und zweiten (B) Ausgabe, neu hrsg. von Raymund Schmidt:
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956.
- Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Édition de la Pléiade, Paris 1954. Bei den *Pensées* wird zusätzlich die Fragment-Nr. der Brunschvicg-Ausgabe angegeben.
- Edmund Burke, *Vom Erhabenen und Schönen*, hrg. und übersetzt von Fr. Bassenge, Berlin 1956
- Fritz Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther*, Berlin 1928.
- Ernst Cassirer / Martin Heidegger, *Davoser Disputation*, nach der Ausgabe: *Débat sur le kantisme et la philosophie*, édité par Pierre Aubenque, Paris 1972.
- Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, 2. Auflage 1885.
- Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1905 (Neudruck 1969)
- Richard Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie* (1890)
- Siegfried Foelz (Hrg.), *Der verborgene Gott in der Offenbarung. Gottesfrage einst und jetzt*, Leipzig 1973.
- Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Studien zur Geschichte der Dialektik, Zürich 1945.
- Lucien Goldmann, *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1955.
- Romano Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935. (Frz. Übs.: *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Paris 1951)
- Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, Frankfurt 1981 (Moskau 1977)
- Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt 1973.
- Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978.
- Ferdinand Kattenbusch, *Deus absconditus bei Luther*, in Festschrift für Julius Kaftan, 1919.
- Hegel, *Glauben und Wissen* in Hegel/Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie* (1802), neu hrg. Leipzig 1981.
- Lactantius, *De ira Dei, Der Zorn Gottes*, Darmstadt 1957.
- Emil Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Tübingen und Leipzig 1902.
- Lessing/Mendelssohn/Nicolai, *Briefwechsel über das Trauerspiel*, neu hrg. München 1972.
- Martin Luther, *De servo arbitrio*, frz. Übersetzung: *Traité du serf arbitre*, traduit et présenté par Denis de Rougemont, Paris-Genève 1936. Dt. Übersetzung in Weimarer Ausgabe, Bd. 18 oder in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, München 1923.
- Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917, mehrere Nachauflagen.
- Georg Picht, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985.
- Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, ein geschichtsphilosophischer Versuch, Tübingen 1924.
- Richard Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (darin S. 77 Der Gottesbegriff Luthers), Erlangen 1895

- Werner Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt 1960.
- Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Über das Erhabene*, zitiert nach der Ausgabe: *Über Kunst und Wirklichkeit*, Leipzig 1975.
- Georg Simmel, *Kant*, 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, 2. Aufl. Leipzig 1905.
- Theophil Spoerri, *Der verborgene Pascal*, Hamburg 1955.
- Friedrich Th. Vischer, *Über das Erhabene und Komische*, nach der Ausgabe von Willi Oelmüller, Frankfurt 1967.
- Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929, Neudruck Brionne 1983.
- Wilhelm Weischedel, *Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie*, in *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Berlin 1960.
- Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 17. Auflage 1980.

Terézia Jenei – Lajos András Kiss – Anna Shachina

Das Problem der Autorität in der Pädagogie – Immanuel Kant, Daniel Friedrich Schleiermacher und Erich Fromm

The Problem of Authority in the Pedagogy – Immanuel Kant, Daniel Friedrich Schleiermacher and Erich Fromm

ABSTRAKT

Was ist Autorität? Und warum sehnen wir uns nach ihr so sehr, wie wir sie gleichermaßen fürchten? Autorität ist nicht mit Macht, Zwang oder Gewalt zu verwechseln, wie es Myriam Revault d'Allonnes gesagt hat. Die Autorität verlangt mehr nach Anerkennung als nach Gehorsam. Sie entfaltet sich im Laufe der Zeit, da die Macht zunächst mit der gemeinsamen Nutzung von Raum verbunden ist. Denn die Autorität sichert die Kontinuität der Generationen, die Weitergabe, die Abstammung; sie hilft auch viel bei der Überwindung von Krisen, die das Gewebe der Gesellschaft zerstören, und sie stellt auch eine grundlegende Dimension der sozialen Bindung dar.

Beschränken wir unsere Untersuchungen auf die Geschichte der pädagogischen Theorien, können wir sofort feststellen, dass eine systematische Analyse des Autoritätsproblems im Zeitalter der Aufklärung begann. In Deutschland, in der Nachlassstudie Immanuel Kants und dann in Daniel Friedrich Schleiermachers systematisch entwickelter Pädagogik, ist die Frage der Autorität von zentraler Bedeutung. Im 20. Jahrhundert werden rationale (positive) und irrationale (negative) Autorität in den pädagogischen Arbeiten von Erich Fromm klar getrennt. Die Autoren dieser Studie sind der festen Überzeugung, dass die Gedanken der genannten Philosophen zur Klärung der heutigen Debatten über die pädagogische Autorität beitragen können.

Schlüsselwörter: Autorität, Erziehung, Zwang, Freiheit, Modern, Postmodern

ABSTRACT

What is authority? Why we estimate it highly, and why we are afraid of it, in the same time? Authority cannot be mistaken for power, compulsion and violence, as it was clearly explained by Myriam Revault d'Allonnes. Authority requires more recognition than absolute adoration. The authority develops in the progress of time; the power is more connected to the collective usage of the space. Authority is the warrant of the continuity of the generation, the transmission and preservation of the traditions. Authority helps to get over the crises what destroy the texture of the society; and it makes visible the fundamental dimension of the social cohesion. If we restrict our investigations to the history of the theories of pedagogy; we can state that the systematic research of the problem of authority has its beginnings in the period of the Enlightenment. In Germany, the question of the authority had central significance in the posthumous work of Immanuel Kant and in the systematic pedagogical writings of Daniel Friedrich Schleiermacher. In the 20 th century, in the writings of Erich Fromm, the rational (positive) and the irrational (negative) authority are clearly distinguished from each other. Authors of the present paper are

convinced that the thought of the abovementioned philosophers has important additions for the contemporary discussions about the authority in pedagogy, as well.

Keywords: authority, education, compulsion, freedom, modern, postmodern

Einführung

Das Problem der Autorität ist heute in der ganzen westlichen Welt ein modischer Gegenstand der philosophischen und pädagogischen Überlegungen geworden.¹ Die wichtigste Frage lautet: Kann es in den sogenannten postmodernen Gesellschaften überhaupt eine legitime Autorität geben?² Es ist weitgehend bekannt, dass die Grundcharakteristik des postmodernen Denkens in der Anti-Institution und Anti-Autorität definiert werden kann.³ Wie Sygmunt Bauman in vielen seiner Werke gezeigt hat, favorisiert die Postmoderne (oder Spätmoderne) im Gegensatz zur Universalität der Moderne die radikale Vielheit: „Ja, die Postmoderne dreht die Zeichen der Werte, die für die Moderne zentral sind, um, wie Gleichförmigkeit und Universalismus. Und sobald erst einmal wahrgenommen worden ist, dass die Vielheit der Lebensformen unreduzierbar ist und es unwahrscheinlich ist, dass sie konvergieren, werden sie nicht nur widerstrebend akzeptiert, sondern in den Rang eines höchsten positiven Wertes erhoben, der weder in eine Lebensform aufzulösen ist, welche auf Universalität zielt, noch durch eine Form degradiert wird, die nach universaler Herrschaft strebt.“⁴

Auch der bekannte französische Philosoph, Jacques Bouveresse, hält die ständige Erosion von Autorität für eines der wichtigsten Kennzeichen unserer Zeit. Wir leben, schreibt der Philosoph, in rationalistischen und demokratischen Gesellschaften, in denen sich keine Autorität durchsetzen zu können scheint. Die Autorität ist nicht in der Lage, für sich selbst angemessene Argumente vorzubringen. Würde die Autorität aber dennoch versuchen, für sich selbst zu argumentieren, hätte dieser Prozess für sie selbst fatale Folgen. Autorität, die sich selbst rational rechtfertigt, hört auf, wahre Autorität zu sein.⁵

Ein weiteres Problem in Zusammenhang mit der Autoritätsfrage ist die Tatsache, dass sich in den letzten Jahrzehnten in den gesellschaftlichen Diskursen fast alles um die Möglichkeit von „Rechtserweiterungen“ drehte. Also: das sind die Rechte von People of Color, die Rechte der Frauen, die Rechte der Homosexuellen – und nicht zuletzt die Rechte der Kinder. Wie Roger Monjo – in der oben erwähnten Schrift – sagt, war die „Befreiung des Kindes“ im Großen und Ganzen schon in der Zeit der Moderne gültig, aber die völlige Verweigerung der pädagogischen Autorität heute hat die Forderung nach Kinderrechten grundsätzlich in einen anderen interpretativen Rahmen gestellt. Dieser Wandel wird durch Alain Renauds Werk *Das Ende der Autorität* (*La fin de l'autorité*) anschaulich illustriert. „Die Radikalität der Fragestellung, ihre Dringlichkeit und ‚dramatische‘ Tonfall hängen mit der Tatsache zusammen, dass diese ‚autoritäre Komponente‘ offenbar so untrennbar zur Erziehung gehört, dass in Wirklichkeit die Möglichkeit erzieherischen Wirkens überhaupt auf dem Spiel steht.“⁶ Nach Renaut ist die Anerkennung der „Rechte des Kindes“ ein wichtiger Wert, aber es ist nur „mit einem vorsichtigen Ausblick in die Zukunft“ funktional. „Hier zeichnen sich hauptsächlich zwei Richtungen ab. Die erste Möglichkeit konservativ und auf die Verteidigung all dessen ausgerichtet, was in der Schule (aber auch in der Familie) an ‚Traditionellem‘ noch besteht.“⁷ Wenn es traditionelle Werte gibt, ist es angebracht, diese weiterzugeben. Aber dieser Vermittlungsprozess kann nur auf rationaler Argumentation beruhen, weil die ‚autoritäre‘ Weiterführung die Rechte des Kindes verletzen würde.⁸ Renaut sagt, dass die Kinder sowohl das Recht auf Fürsorge als auch das

Recht auf die Freiheit haben. So begrenzen sich Sorgerecht und Freiheitsrecht gegenseitig: „Es ist das Sorgerecht, das der Anwendung des Freiheitsrechts eine Grenze setzt, während zugleich die Anerkennung des Freiheitsrechts von einer allzu behütenden Erziehungspraxis schützt. Kinder sollen also vor zu viel Freiheit geschützt und vor zu viel Schutz befreit werden, eine wechselseitige Beschränkung, die es – jenseits der ‚libertären‘ und ‚protektionistischen‘ Auswüchse in der Erziehungsdiskussion – ermöglichen sollte, Eltern und Lehrern die Orientierungshilfen zurückzugeben, die sie brauchen, aber in früheren Autoritätsvorstellungen nicht mehr finden können.“⁹ Es ist klar, dass die Eltern und die Erzieher in diesem Fall gleichzeitig sich gegenseitig ausschließende Anforderungen erfüllen sollten: Sie sollen sich um das Kind kümmern, was ohne Autorität eine fast unlösbare Aufgabe ist, und sie sollen dem Kind Freiheit geben, was wiederum keine Autorität duldet.

Es scheint, dass es in den von Renaut vorgeschlagenen Interpretationsrahmen keinen Unterschied zwischen Zwang und Autorität gibt. Pia Maria Engelhard und Christina Seidl sehen in einer ihrer Studien die Autoritätsproblematik etwas anders: „Während Zwang sich gegen den Willen wendet und möglicherweise das Vorhaben und somit die Freiheit einer Person beschränkt, setzt die Autorität den Willen zur Anerkennung ihrer selbst voraus.“¹⁰ Autorität kann man nicht erzwingen – sagen die Verfasser. Will man Autorität erzwingen, führt dies am Ende sicher zu ihrem Verlust. „Autoritäten können ihrem Wesen nach nur bestehen, wenn es eine Person oder Menschengruppe gibt, die deren Autorität auch anerkennt.“¹¹ Daraus folgt, was von einem guten Teil des Lehrerberufs beansprucht wird, dass heute der Zwang als ein „Erziehungsmittel“ unvorstellbar sei. Im Rest ihrer Studien argumentieren die Autoren jedoch, dass sich Zwang und Autorität manchmal nicht ausschließen. Dabei verweisen Sie zu Recht auf Kants pädagogische Arbeit.

Es ist wichtig zu sehen, dass am Ende des 20. Jahrhunderts auch Alain de Benoist – die Hauptfigur der französischen „La Nouvelle Droite“ – die Rolle der Autorität in dem Erziehungsprozess betonte. Er schreibt: Bereits im 18. Jahrhundert hatte man geahnt, dass der Mensch und der kleine Mensch nicht ganz ‚gleiches‘ Hirn haben „(...) mit anderen Worten: dass sich die geistige Fähigkeit des Kindes von der des Erwachsenen nicht nur in quantitativer Hinsicht unterscheidet, sondern auch qualitativ.“¹² Es ist wichtig, dass die Eltern und die Erzieher Mut haben, „Nein zu sagen.“ Wie Benoist schreibt: „Die Omegas beherrschen die Alphas. Die antiautoritäre Erziehung der Kinder durch die Eltern ist nichts anderes als die übermäßige autoritäre Erziehung der Eltern durch die Kinder.“¹³

Kant über die pädagogische Autorität

Wenn wir nur einen Blick auf die Geschichte der pädagogischen Literatur werfen, können wir sofort feststellen, dass eine systematische Analyse des Autoritätsproblems im Zeitalter der Aufklärung begann. „Der politische Grundgedanke der Aufklärung nach Freiheitsrecht für alle Bürger, fand auch in das erzieherische Denken Einzug.“¹⁴ Im Jahre 1776/77 hielt Immanuel Kant seine Vorlesung Über Pädagogik, in der zahlreiche Bemerkungen zum Thema Freiheit/Autorität finden lassen.¹⁵ Die Argumentation des deutschen Philosophen beginnt mit der Definition des Menschen: Es genügt, sagt Kant, ein Tier als ein Instinktwesen zu definieren. Das Tier kommt in einer fast vollständigen Form zur Welt. Im Gegensatz zur tierischen Existenz braucht der Mensch eigene Vernunft. „Weil er (das heißt: der Mensch) aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn

tun.“¹⁶ Die an sich wilde menschliche Natur muss gezähmt werden, und dabei kommt der Pädagogik eine besondere Rolle zu. Ohne Zweifel: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muss.“¹⁷ Wie definiert Kant die Erziehung? „Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. Dem Zufolge ist der Mensch Säugling, - Zögling, - und Lehrling.“¹⁸ Bildung ist eine komplexe und zeitaufwändige Aufgabe, bei der zumindest in der ersten Phase die asymmetrischen Beziehungen völlig natürlich sind (Lehrer/in/ – Schüler /in/). Es gibt auch andere Arten von Asymmetrien. „Eine Generation erzieht die andere.“¹⁹ Daraus folgt, dass nach Kant es für notwendig hält, „Kinder zur Einsicht zu bringen, die richtige Verbindung von Freiheit und Zwang. „Disziplin verhütet, dass der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von seiner Bestimmung“ - der Menschheit abweiche. Sie muss ihn z. E. einschränken, dass er sich nicht wild und unbesonnen in Gefahren begeben. Zucht ist also bloß negativ, nämlich die Handlung, wodurch man dem Menschen die Wildheit benimmt, Unterweisung hingegen ist der positive Teil der Erziehung.“²⁰ Kant ist sich bewusst, dass dies eine schwierige Aufgabe ist, weil der Mensch (das Kind) von Natur aus einen großen Hang zur Freiheit hat. Die Freiheit ist ein wichtiger Wert, den der Mensch auf Kosten seines Lebens oft nicht aufgeben würde. Dabei ist der Hang zur Freiheit immer mit gewissen rohen Instinkten vermischt und keineswegs so „edel“ wie es Rousseau dachte. Rohe Instinkte zu zähmen ist eine schwierige, aber nicht unmögliche Aufgabe, weil Nachahmung zur Natur des Menschen gehört, wie man sie schon bei den Kindern des ersten Menschenpaares sehen konnte. „Die Erziehung ist eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommen werden muss.“²¹ Es ist eine Aufgabe des aufgeklärten Zeitalters, die Erziehungskunst in Wissenschaft zu verwandeln. Bildung sollte Fachleuten anvertraut werden. Die Erziehungswissenschaft (oder Kunst) unterscheidet sich von der üblichen Ordnung der Familienpflege oder der öffentlichen (staatlichen) Verwaltung. „Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeste und die Vollkommenheit, dazu die Menschheit bestimmt ist, und wozu sie sich auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muss aber kosmopolitisch gemacht werden.“²² Die Erziehung erfüllt differenzierte Aufgaben, bei der sich die Stufen aufeinander aufbauen. Kant nennt fünf Grundaufgaben, wie Wartung (Verpflegung), Disziplin, Zivilisierung, Kultivierung und Moralisierung. Der Zwang und die Autorität spielen in den ersten beiden Phasen natürlich eine wichtige Rolle. Der verantwortungsvolle Umgang mit Freiheit kann nur schrittweise erlernt werden. „In diesem Lernprozess treten Freiheit und Zwang immer gemeinsam auf. Erzieherischer Zwang ist beispielsweise dann notwendig, wenn das Kind selbst Schaden zufügen könnte, es der Freiheit eines anderen im Weg steht oder vor allem, wenn das Gesetz Zwang einfordert.“²³ (Wenn ein dreijähriges Kind aus dem Fenster im achten Stock hinauslehnt, lohnt es sich nicht, mit ihm rational zu diskutieren.)²⁴ Es steht fest, dass der Mensch diszipliniert und kultiviert werden muss. Wie Kant richtig sagt: „Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne? Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies ist alles bloßer Mechanismus, und der Erziehung Entlassene weiß sich seiner Freiheit nicht zu bedienen. Er muss früh den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen, um die

Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu sein, kennen zu lernen.“²⁵ Der Zweck der praktischen oder moralischen Erziehung besteht darin, das Bedürfnis des Kindes nach Autonomie und Freiheit zu wecken.²⁶ Die physische Erziehung ist nur die erste Grundstufe, aber sie ist nicht zu vernachlässigen. Es hat eine negative und eine positive Seite (Kultur). Kant sieht es folgenderweise: „Überhaupt muss man merken, dass die erste Erziehung nur negativ sein müsse, d. h. dass man nicht, über die Vorsorge der Natur, noch eine hinzutun müsse, sondern die Natur nur nicht stören dürfe.“²⁷ Dass Kind hat freilich noch keinen Begriff von Sitten, ihm wird aber dadurch seine Naturanlage in der Art verdorben, dass man nachher sehr harte Strafen anwenden muss, um das Verdorbene wieder gut zu machen.²⁸ „Die Schule ist eine zwangsmäßige Kultur. Es ist äußerst schädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, alles als Spiel zu betrachten.“²⁹

Schleiermacher über die Erziehung und die Autorität

Einige Jahrzehnte später formuliert es Schleiermacher ähnlich wie Kant und sagt, es brauche eine Art der Kontinuität in der Erziehung: „Ob nur hier eine bestimmte Abstufung zu machen sei oder die Erziehung auch wie das Leben selbst einen allmächtigen Übergang bilde, wird sich erst später ergeben können. Hier haben wir erst die Sache an sich klarzumachen. Was in dem Leben des Kindes Befriedigung des Moments ohne Rücksicht auf die Zukunft ist, nennen wir Spiel im weitesten Sinne; die Beschäftigung dagegen, die sich auf die Zukunft bezieht, Übung. Soll also Erziehung mit dem sittlichen Zweck vereinbar sein, so muss unsere Formel diese sein: Im Anfang sei die Übung nur an dem Spiel, allmächtig aber trete beides auseinander in dem Maß, als in dem Zögling der Sinn für die Übung sich entwickelt und die Übung ihn an und für sich erfreuet. Letzteres nannten wir früher die Zustimmung des Zöglings.“³⁰

Schleiermacher zweifelte nicht daran, dass die Entwicklung des öffentlichen Lebens und der darin entstehende „gesunde Menschenverstand“ eine wichtige Aufgabe sein sollte und dass sich die Mittel dazu in der Bildung widerspiegeln sollten. Diese Position häng damit zusammen, was Friedhelm Brüggen anmerkt, „dass die ‚Übereinstimmung‘ zwischen dem Heranwachsenden und der öffentlichen Erziehung sowie dem öffentlichen Leben ‚keine ursprüngliche‘ ist und daher, durch die familiäre Erziehung zwar vorbereitet, aber gerade auch durch die öffentliche Erziehung mit herbeigeführt werden muss.“³¹ Es ist wichtig entschlossen zu handeln, insbesondere im öffentlichen Bildungswesen. Die „Öffentlichkeit des Unterrichtes“ macht es in besonderer Weise deutlich, dass „(...) es der Erziehung zwar immer auch, aber nie ausschließlich um das einzelnen Kind gehen kann, sondern immer zugleich auch um Lebenszusammenhang, für-des es gebildet und erzogen werden muss.“³²

Nach Schleiermacher gibt es drei Stufen oder Perioden der Erziehung. „Der erste Abschnitt umfasst die Periode der Erziehung, während der die Erziehung ausschließlich im Inneren der Familie beschlossen ist; der zweite Abschnitt umfasst die mittlere Periode der Erziehung, die dadurch charakterisiert ist, dass im Anfang derselben die großen Lebensgemeinschaften Einfluss gewinnen und dass während derselben die Selbständigkeit sowohl in Beziehung auf die Weltanschauung als auch in Beziehung auf die Aktionen gegen die Welt sich insoweit entwickelt, dass das Urteil des Zöglings über sich selbst kann als ein bestimmtes Element aufgenommen werden; der dritte Abschnitt fängt an von dem Punkt, wo der einzelne sich mit denen, welche die erziehende Generation repräsentieren, über seine künftige Stellung verständigt hat, wo also bis zu einem bestimmten Punkt die

Selbständigkeit des Zöglings anerkannt ist. Es ist dies die letzte Periode der Erziehung, in der die eigentliche pädagogische Tätigkeit nur noch partiell ist, während der das pädagogische Verhältnis allmählich in Null aufgeht.“³³ Deutlich wird es in dieser Entwicklungslinie, dass im fortgeschrittenen Erziehungs- und Bildungsstadium die Autorität (und generell der Fremdeinfluss) stetig abnimmt und durch autonomes Denken und Handeln ersetzt wird. Schleiermacher spricht von zwei Grundformen der sittlichen Erziehung, die miteinander in Wechselwirkung stehen: „In den polaren Begriffen ‚Unterstützung‘ und ‚Gegenwirkung‘ wird von Schleiermacher die Dialektik pädagogischer Prozesse recht tiefgründig und treffend erfasst (...) Am Beispiel der Strafe im Erziehungsprozess soll dieser von Schleiermacher aufgestellte ‚Kanon‘ erläutert werden: Schleiermacher ist der Auffassung, dass auch bei der Anwendung dieses Erziehungsmittels sorgfältig darauf zu achten sei, dass neben einer das negative Verhalten hemmenden Wirkung beim Zögling gleichzeitig positive sittliche Kräfte bestärkt und gefördert werden.“³⁴

Erich Fromm über die rationale und irrationale Autorität

Obwohl Erich Fromm – genau wie Kant – kein Pädagoge, sondern Philosoph und Sozialpsychologe war, geht er dennoch wiederholt auf Erziehung des Menschen und pädagogische Grundprobleme ein – zum Beispiel Gehorsam, Autorität und so weiter. Fromms Sichtweise ähnelt der Deutung von Immanuel Kant darin, dass auch er eine strenge Verbindung zwischen Pädagogik, Ethik und Anthropologie sieht. Interessanterweise war sich Fromm bereits in seinen Werken der 1950-60er Jahre der Gefahren des moralischen Relativismus bewusst. „Die gegenwärtige intellektuelle Klima ist von einem Relativismus in der Ethik gekennzeichnet.“³⁵ Obwohl Freiheit für ihn der wichtigste menschliche Wert ist, muss sie immer von der Pseudo-Freiheit des extremen Egoismus unterschieden werden. Echte Freiheit zu erreichen ist in mehrfacher Hinsicht schwierig. Einerseits gibt es ein Geheimnis in der menschlichen Natur, das nie bekannt sein wird. „Der Mensch ist eine Laune der Natur.“³⁶ Andererseits gibt es auch in den modernen politischen Systemen eine Reihe von Hindernissen, wirklich frei zu leben. Bei totalitären Regimen sind diese Zwänge eklatant, aber auch sogenannte demokratische Regime unterdrücken die menschliche Freiheit. Der Mangel an Freiheit zeigt sich am deutlichsten in verzerrten menschlichen Beziehungen. „Die Bezogenheit auf andere Menschen kann nur aber ganz verschieden aussehen. Für sie kann Unterwerfung, Machtausübung oder eine Marketing-Orientierung typisch sein.“³⁷ In diesen Interpretationsrahmen lassen sich dann die „normalen“ und die „pervertierten“ Autoritätsformen klar unterscheiden. „Bevor ich auf die Frage Autorität als ethisches Problem der Gegenwart zu sprechen komme, muss ich einige theoretische Erklärungen zum Begriff der Autorität vorausschicken. Es ist sinnvoll, zwischen rationaler und irrationaler Autorität zu unterscheiden. Irrationale Autorität geht immer mit Angst und Ausübung von Druck auf der Grundlage einer emotionalen Unterwerfung einher. Es ist dies die Autorität des blinden Gehorsams, die Art von Autorität, die man am deutlichsten ausgeprägt in allen totalitären Ländern findet.“³⁸ Neben der irrationalen Autorität gibt es auch eine angemessene und überprüfbare Autorität, die Fromm als rationale Autorität bezeichnet. „Aber es gibt noch eine andere Art, die rationale Autorität, worunter ich jede Art von Autorität verstehe, die sich auf Kompetenz und Wissen gründet, die Kritik zulässt und die ihrer Natur nach dazu tendiert abzunehmen, die sich nicht auf emotionalen Faktoren von Unterwerfung und Masochismus gründet, sondern auf die realistische Anerkennung der Kompetenz eines Menschen etwa in seinem Beruf.“³⁹

Fromm illustriert das Wesen der rationalen Autorität an einem anschaulichen Beispiel: Auf einem sinkenden Schiff gehorchen die Passagiere dem Befehl des Kapitäns wortlos, da es offensichtlich sinnlos wäre, seine Autorität in Frage zu stellen.

Ein weiterer Unterschied besteht zwischen der offen ausgeübten und der anonymen Autorität.⁴⁰ Dies ist ein sehr wichtiger Unterschied, der in keiner Weise ignoriert werden sollte. „Um offene Autorität handelt es sich, wenn der Vater zu Johnny sagt: ‚Tu das nicht, sonst weißt du, was passiert.‘ ‘Anonyme Autorität ist es, wenn die Mutter zu Johnny sagt: ‚Ich bin sicher, dass du das tun möchtest‘. Johnny merkt am Ton ihrer Stimme, was sie möchte und was sie nicht möchte.“⁴¹

Im Gegensatz dazu spricht die anonyme Autorität mit der Stimme einer unpersönlichen Drohung. „Die offene Autorität bietet die Chance, über die Auseinandersetzung seine Persönlichkeit zu entwickeln. Die anonyme Autorität hingegen ist so gut wie unangreifbar und wirkt aus dem Hinterhalt. Man weiß nicht, wer was will.“⁴²

Anonyme Autorität kann nicht angefochten werden, da sich der Streitpartner auf alles verlassen kann. Aber nicht nur autoritäre Regime nutzen das Instrument der unpersönlichen Autorität, sondern auch der sogenannte freie Markt. Heute ist nicht mehr die Fremdausbeutung typisch, sondern die Selbstaussbeutung. Natürlich erwecken in dieser Welt die Diktate des Marktes den Anschein von freien Entscheidungen, indem die Werbung die Verbraucher geschickt manipuliert. „Heute beutet jedermann sich selbst aus. Jeder benutzt sich selbst zu Zwecken außerhalb seiner selbst.“⁴³

Vier Jahre später bietet Fromm in einer anderen Schrift folgende Definition: „Die Menschengeschichte begann mit einem Akt des Ungehorsams, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie mit einem Akt des Gehorsams ihr Ende finden wird.“⁴⁴ Dies bedeutet jedoch nicht, dass rationale oder offene Autorität ihre Bedeutung vollständig verloren hat. Im Gegenteil: es kann immer noch eine positive Funktion in der Bildung und Erziehung haben. Es ist also kein Zufall, dass sich Fromm auf Erziehung bezieht, wenn er die positive Rolle rationaler Autorität demonstriert. „Ein Beispiel für ‚rational Autorität‘ ist die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler; ein Beispiel für die ‚irrationale Autorität‘ ist die Beziehung zwischen Herr und Sklave.“⁴⁵

Natürlich hat rationale Autorität nicht immer eine Überzeugungskraft, dass sie die zu Charakterzügen erstarrte irrationale Autorität überwinden kann. Rainer Funk, einer von Fromms bekanntesten Biographen, interpretiert das Verhältnis von rationalem und irrationalen Respekt in Fromms Werk folgenderweise: „Ein Vergleich mit der Bedeutung, die die irrationale Autorität hat, zeigt, dass zwar rationale Autoritätsverhältnisse und vor allem Gehorsam gegenüber rationaler Autorität Postulate des Alltags sind und dort auch eine große Rolle spielen, dass ihnen jedoch in der dialektischer Prozess verstandenen Wirklichkeit kein Ort zugewiesen werden kann. Folgerichtig wird dem autoritären Charakter nicht durch rationale Autorität bestimmte produktive Charakter-Orientierung entgegengesetzt, um die irrationalen Autoritäten, die die Menschen unterwerfen und ausbeuten, zu entmachten, sondern der revolutionäre Charakter, dessen Ziel primär die Negation der irrationalen Autoritäten ist, und der kein positives Interesse an der Notwendigkeit von rationalen Autoritäten zeigt.“⁴⁶

Das Ziel der Pädagogik ist für Fromm das gleiche wie für Kant: Die Herausbildung einer autonomen und freien Person zu fördern. „Die Darstellung des gesamten Prozesses der Unabhängigkeit des Menschen von Bindungen jeder Art zeigt zwar, dass Erich Fromm der rationalen Autorität einen positiven Wert zuerkennt, sie jedoch zugleich als eine zu überwindende Stufe im Prozess der Unabhängigkeit des Menschen deklariert. Rationale

Autorität kann onto- wie phylogenetisch eine kritische Funktion gegenüber irrationaler Autorität haben, muss selbst aber letztlich überwunden werden.“⁴⁷

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ „Der Begriff der Autorität ist in der pädagogischen Diskussion und in den abendländisch philosophisch-ethischen Werken wohl einer der meistdiskutierten und umstrittensten“ schreibt Armin Bader in den späten achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Vgl. Bader, Armin: Der Begriff der Autorität bei Erich Fromm. In: Claßen Johannes (Hrsg.): Erich Fromm und die Pädagogik. Gesellschaft-Charakter und Erziehung. Beltz Verlag, Weinheim und Basel, 1987. S. 61. Jean Houssay äußert ähnliche Gedanken über die Autorität. „Ob es uns gefällt oder nicht, die Geschichte der Bildungspraktiken ist eine Geschichte der Gewalt. Die Autoritätsfrage durchquert die Jahrhunderte mit der Schule, sie strukturiert sie, sie ist ihr wesensverwand.“ Vgl. Jean Houssay, « L'autorité ne passera pas », Recherche et Formation [En ligne]. 71 | 2012, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le juin 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rechercheformation/1955> 4.

² Vgl. Monjo, Roger: Pädagogische Autorität: Unsicherheit und Widersprüche. Eine Auseinandersetzung mit Alain Renaut und Myriam Revault d'Allonnes. Zeitschrift für Pädagogik. 53 (2007) 5. S. 639-650.

³ Vgl. Ogurzov, A.P.: Postmodernes Bild des Menschen und die Pädagogie. (Russisch). In: Subjekt, Erkenntnis, Tätigkeit. Festschrift für V. A. Lektorski. Moskau, Kanon+, 2002. S. 296-327.

⁴ Bauman, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz, Das Ende der Eindeutigkeit. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 127. Zitiert von Peter Vaclav Zima. Vgl. Zima, Peter V.: Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur. A Francke Verlag, Tübingen – Basel, 2001. S. 55.

⁵ Vgl. Prairat, Eirick: L'autorité éducative, au risque de la modernité.

<https://doi.org/10.4000/rechercheformation.1944>

⁶ Monjo, Ibid, S. 643.

⁷ Ibid. S. 643.

⁸ Im Extremfall könnte dies sogar bedeuten, dass sowohl Eltern als auch Erzieher in der pädagogischen Transmission überflüssig werden. Wie ein witziges französisches Wortspiel sagt: „Des pères aux pairs.“ Das heißt: die Erziehungsaufgabe würde von Eltern und Pädagogen auf die Mitschüler übertragen. Vgl. Blais, Marie-Claudie / Gauchet, Marcel / Ottavi, Dominique: Transmettre, Apprendre. Fayard/Pluriel, Paris, 2016. S. 51.

⁹ Zit. von Monjo, Ibid. S. 644.

¹⁰ Engelhardt, Pia Maria und Seidl, Christina: Erziehung zwischen Freiheit und Zwang – Zum Problem einer paradoxen Beziehung. In: Mikhail, Thomas (dir.): Zeitlose Probleme der Pädagogik. 114. [Online]. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2011 (Erstellungsdatum: 12 Januar, 2021). Online verfügbar: ISBN: 9782821879539.

¹¹ Ibid. S. 115.

¹² Benoist, Alain de: Aus rechter Sicht. Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen. Band I. Grabert Verlag, Tübingen, 1983. S. 442.

¹³ Ibid. S. 453.

¹⁴ Engelhardt/Seidl, Ibid. S. 115.

¹⁵ Kant, Immanuel: Immanuel Kant über Pädagogik. Herausgegeben von Friedrich Theodor Ring, 1803. In: Werke in sechs Bänden. Band VI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. S. 694-762.

¹⁶ Ibid. S. 697. (A 2)

¹⁷ Ibid. S. 697. (A 1, 2)

¹⁸ Ibid. S. 697. (A 1, 2)

¹⁹ Ibid. S. 697. (A 1, 2)

²⁰ Ibid. S. 697-698. (A 1, 2)

²¹ Ibid. S. 702. (A 13, 14)

²² Ibid. S. 704. (A 17, 18)

²³ Engelhardt/Seidl, Ibid. S. 116.

²⁴ Das Beispiel wurde von Ágnes Heller entlehnt.

²⁵ Kant, Ibid. S. 711. (A 32, 33)

²⁶ Ibid, S.712. (A 35, 36)

²⁷ Ibid, S. 716. (45)

²⁸ Ibid, S. 718. (A 49)

²⁹ Ibid, S. 731. (A 78)

³⁰ Schleiermacher, Friedrich Daniel: Ausgewählte pädagogische Vorlesungen und Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Heinz Schuffenhauer, Volk und Wissen Volkseigener Verlag, Berlin, 1965. S. 86-87.

³¹ Brüggem, Friedhelm: Autorität, pädagogisch. Zeitschrift für Pädagogik, 2007/5. S. 608.

³² Ibid. S. 608.

³³ Schleiermacher, Ibid. S. 208.

³⁴ Schuffenhauer, Hans: Einleitung. In: Schleiermacher, Friedrich Daniel: Ausgewählte, Ibid. S. 29.

³⁵ Fromm, Erich: Die moralische Verantwortung des modernen Menschen. In: Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Band IX. Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart, 1999. S. 319.

³⁶ Ibid. S. 319.

³⁷ Ibid. S. 320.

³⁸ Ibid. S. 321-322.

³⁹ Ibid. S. 322.

⁴⁰ Ibid. S. 322.

⁴¹ Ibid. S. 322.

⁴² Ibid. S. 322.

⁴³ Ibid. S. 323.

⁴⁴ „Der Ungehorsam als ein psychologisches Problem.“ In: Fromm, Erich: Gesamtausgabe in zwölf Bänden. Band IX. S. 367.

⁴⁵ Ibid. S. 370.

⁴⁶ Funk, Rainer: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart, 1978. S. 133.

⁴⁷ Ibid. S. 135.

Der Demokratisierungsimpuls der Aufklärung und seine Rezeption bei Kant

ABSTRACT

Kant's essay "What is Enlightenment?" can be considered as a prime example of an intrinsic tendency to democratization entailed in this current of thought. "Dare to know" not only means extending knowledge, but also appeals to autonomous, critical, and responsible rational thinking in a form potentially addressed to everyone. The universal claim which is to be implemented by one and all and performed in the public creates the premises for an open debate based on arguments and reasons. On the one hand, individuals are called to build and express their opinions which are publicly examined and evaluated; on the other end, these can be converted into concrete general aims and proposals. In doing so, the possibility of an active democratic process is outlined, which implicitly lays the foundations for a future political and institutional actuation.

Keywords: Demokratisierung, Aufklärung, Kant, Publizität, Vernunft, Autonomie, Universalismus, Vorschlagsfähigkeit

Prämisse

Denkt man an die Aufklärung, so wird man sofort auf gewisse sinnverwandte Begriffe hingewiesen: Wissbegier, Erkenntnisverbreitung und Erziehungsprojekte, die sich mit den Idealen der Humanität, der Menschenwürde und der Menschenrechte verknüpfen und auf einen Willen zur Transformation sowie einen Glauben an Fortschritt hindeuten. Der Impuls zur Erkenntnis und Erneuerung ist nicht nur eine epistemologische Angelegenheit, da zugleich damit Selbstdenken sowie Meinungs- und Pressefreiheit unmittelbar verbunden werden und zugleich das pädagogische Element an Relevanz gewinnt. Aufklären ist nicht nur das Bekannt- und Vertrautmachen mit etwas und ist nicht dasselbe wie erklären, das ein Schritt für Schritt vorgehendes Explizieren und Klarmachen beinhaltet und eine prozessuale Mitteilung oder Aneignung des Wissens beschreibt. Aufklären deutet auf einen qualitativen Unterschied und auf eine Erhebung im Vergleich zu dem früheren Zustand hin, der als unklar, getrübt und auf falschen Voraussetzungen basierend geschätzt wird. Die Aufklärung beabsichtigt einen qualitativen Sprung, der nicht mehr die Autorität des Vorherigen blind akzeptieren kann und sich mit der Vergewisserung von Prämissen, Kritik und gedanklicher Auseinandersetzung befasst.

Wenn man an die Aufklärer zurückdenkt, handelte es sich um Intellektuelle, die nicht nur Adlige, sondern auch aktive Mitglieder des Mittelstandes waren. Politisch gesehen verstanden sie sich eher als Berater von Königen und Regenten, die Reformen von oben einleiteten, mit Projekten wie dem der *Enzyklopädie* auf eine allgemeine Verbreitung der Erkenntnis abzielten und sich als Verbesserer der Menschheit im Allgemeinen wahrnahmen, in der Regel jedoch noch keine Befürworter der Demokratie waren. Wenn sie aber als keine Demokraten im strikten Sinne des Wortes gelten können, waren sie dennoch unbedingt Befürworter einer allgemeinen und weitverbreiteten Erziehung, standen für eine neu gewonnene Autonomie der Individuen und der Bürger und wandten sich auch an ein Publikum von Lesern, das Frauen und breite Schichten der Bevölkerung mit einbezog. Die Hypothese, die sich dadurch zu befestigen scheint, lautet, dass sie trotz ihrer gemäßigten und teilweise zurückhaltenden

Positionen einen demokratisierenden Einfluss ausgeübt haben und als Vorreiter (obwohl nicht Befürworter) eines Demokratisierungsprozesses gelten können.

Eine ausführliche Analyse kann hier nicht durchgeführt werden. Die Positionen sind sehr differenziert und nuanciert, hinzu spielen kulturelle und ethnogeographische Unterschiede auch eine Rolle. Ein vereinzelter Versuch kann aber unternommen werden, der ein repräsentatives Beispiel darstellt und zugleich einen bedeutsamen Beitrag zur Erörterung dieser Frage leisten kann. Es handelt sich um den sehr berühmten und trotz seiner konzisen Fassung sehr inhaltsreichen Text Kants mit dem Titel: „Was ist Aufklärung?“. Erstens bietet dieser Text eine synthetische Darstellung des Begriffs und der Bedeutung der Aufklärung, die darauf zielt, eine aufklärende und zugleich aufklärerische Stellungnahme darzulegen, und sich daher nicht nur um ein Plädoyer für die Aufklärung bemüht, sondern auch ihre Charakteristika zugleich durchdacht und explizierend vorlegt. Zweitens war Kant selber Vertreter einer gemäßigten Position, die sich zugunsten eines repräsentativen politischen Systems aussprach, das aber nicht als demokratisch im modernen Sinne ausgedeutet werden kann, da er eine gewisse ökonomische Unabhängigkeit (und daher ein Vermögen) als notwendige Vorbedingung für den Bürgerstatus (d. h. für die wahlberechtigten Staatsmitglieder) vorsah. Dies erlaubt eine gewisse Einstellungsähnlichkeit mit den meisten Aufklärern festzustellen, da er sich auch in dem Spannungsverhältnis zwischen demokratisierender Instanz und eingeschränkter Anerkennung des Bürgerstatus befand. Da Kant aber in seiner Darstellung der Aufklärung neben den kulturellen auch politische Fragen behandelt und ziemlich unverhüllt zur Schau stellt, eignet sich sein Text für eine erfolgsversprechende Thematisierung der Demokratisierungsfrage und für die Möglichkeit, deren potentiell befördernde Faktoren herauszuheben. Ohne den systematischen Anspruch zu erheben, eine ausführliche Konstruktion zu liefern, werden gewisse Aspekte der kantischen Schrift hier thematisiert, die ganz im Sinne der Aufklärung dem Universalisierungsprinzip unterstehen und sich daher als förderlich für einen Demokratisierungsprozess erweisen, der aber auch und zugleich dazu gedacht war, nur durch die einzelnen Individuen und ihr bewusstes Handeln implementiert zu werden.

„*Sapere aude!*“

Kants Schrift¹ setzt mit einer vielsagenden Aussage an: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*“ (AA 8, 35), die universell an den Menschen als solchen gerichtet und dann mit dem Appell „*Sapere aude!*“ (AA 8, 35) verbunden wird. Der universalisierende Anspruch ist im Wort „Menschen“ enthalten, das keine Unterschiede festmacht und hingegen dessen Fähigkeit anspricht, mündig zu werden sowie autonom und rational zu denken, wenn einer das wirklich will.² Der Appell: „*Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen*“ (AA 8, 35) wird dennoch sofort personalisiert, indem ein Du und eine auffordernde Imperativform verwendet werden, die zu einer konkreten und individuellen Handlung aufrufen. Die unmittelbar darauf folgende Feststellung, dass dies „der Wahlspruch der Aufklärung“ (AA 8, 35) sei, deutet darauf, dass sich der Universalisierungsanspruch mit einer individuell zu vervollständigenden Implementierung im Prinzip an jeden wende und außerdem den Kerninhalt der Aufklärung wiedergibt. Die kurz darauf angeführten konkreten Beispiele der Autoritätsansprüche, welche das Selbstdenken untersagen, beziehen sich auf Alltagssituationen, die die Menschen und Bürger im Allgemeinen betreffen (AA 8, 36-37). Im Gegensatz dazu

wird zum Selbstdenken aufgefordert, das eine kritische und „räsonierende“ Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit einleitet. Das Selbstdenken wird mit einem öffentlichen Gebrauch der Vernunft verbunden, der sich auf eine offene Debatte einlässt.³ Die Öffentlichkeit wird hauptsächlich mit dem Publikum identifiziert und daher als „Publizität“ (AA 8, 381 ff.)⁴ verstanden. Sie verweist darauf, die eigenen Ansichten und Thesen vor einem Publikum vorzubringen, sie zu begründen, zu diskutieren und auch der Kritik der anderen zu unterziehen. Sie nimmt aber auch damit in Anspruch, dass Ansichten, Thesen und Behauptungen dadurch zum Gegenstand einer öffentlichen Überprüfung gemacht werden, was zu ihrer Begründung, Rechtfertigung, Annahme oder auch Revidierung führt.⁵

Sicher ist die überwiegende öffentliche Haltung die des Publikums, dem Ansichten öffentlich zur Prüfung dargelegt werden. Diese Haltung wird auch Kants Kunstkonzeption wesentlich prägen, die sich vorwiegend auf das ästhetische Urteil des Kunstwerkes konzentriert. Die Passivität der reinen Autoritätsakzeptanz wird ohne Umschweife zurückgewiesen, aber es könnte entgegnet werden, dass eine Art Passivität aufrechterhalten werde, indem sich das Publikum als urteilende, jedoch nicht als handelnde Instanz verhalte, und dass das kritische Urteilen noch kein produktives Denken mit sich bringe. Dieser Einwand enthält einen zumindest teilweise wahren Gehalt, ist aber nicht ganz gerechtfertigt, da eine Interaktion des Publikums nicht ausgeschlossen und hingegen explizit gefordert wird. Zwar gibt es in Kants Wiedergabe der Grundgedanken der Aufklärung die Unterscheidung zwischen einigen Vorreitern, die sich als Selbstdenkende von gedanklichen Einschränkungen losgelöst haben (AA 8, 36), und der Mehrheit, die sich überwiegend noch passiv verhält und sich aber von ihnen inspirieren lassen kann; zudem wird die Rolle des Gelehrten unterstrichen, indem ihm die Freiheit zugeschrieben wird, frei seine Ansichten öffentlich zu vertreten. Doch die Grenzen sind flüchtig, indem die Kritik und die Vertretung der eigenen Ansichten laut Kant „jedem der Bürger [...] in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften“ (AA 8, 39) frei gelassen werden sollte. Der Anspruch auf freie Meinungsäußerung unterliegt noch der unausgesprochenen Beschränkung, die mit dem Begriff „Bürger“ damals verbunden war, ist aber im Prinzip universalisierbar. Was die „Qualität des Gelehrten“ angeht, weist das nicht unbedingt auf eine Unterscheidung zwischen dem Gelehrten und den anderen hin,⁶ sondern eher auf eine Modalität der Stellungnahme, die durch das kritische Denken und Argumentieren, d. h. durch den freien Gebrauch der Vernunft, zustande kommen soll. Dies ist eine Aufforderung zur Selbst- und Weiterbildung und befürwortet darüber hinaus keine Abstandnahme von Büchern und anderen Informations- und Bildungsquellen, sondern die Befähigung zu einem kritischen und selbstdenkenden Umgang mit ihnen.

Die Aufgabe, die jedem als Mensch erteilt wird, ist ein öffentlich gerichtetes kritisches Rasonieren, das sich sowohl auf Selbstdenken im Sinne des autonomen Gebrauchs der Vernunft als auch auf eine Selbstbildung im Sinne des selbstgewollten und eigenständig eingeleiteten Erwerbs von Erkenntnis stützt. Das freie Denken und die Kritik werden nicht nur als Einstellungen geschildert, sondern zweckgemäß eingesetzt, um eine Erweiterung der Erkenntnisse und eine Beseitigung von Irrtümern zu erzielen. In dieser Hinsicht wird der Fortschritt als begleitende Komponente der Erkenntnis angesehen, aber nicht nur in einem naiven Verständnis wahrgenommen, denn der Prozess zeigt eher ein Alternieren zwischen Neuerwerb und kritischer Überprüfung, die auch Korrekturen, Revidierungen und Umformulierungen in Kauf nimmt. Darüber hinaus verbindet sich hiermit das kritische Denken mit einem Handeln, das Wollen und praktische Tätigkeit mit einbezieht und gesellschaftliche sowie politische Konsequenzen mit sich bringt.

Insgesamt wird durch die Einflussnahme der Aufklärung die Erkenntnis als ein Entwicklungs- und Selbsterziehungsprozess dargestellt, der Zeit und systematisches Vorgehen verlangt sowie in Anspruch nimmt und nur durch eine schrittweise Umsetzung der erworbenen und überprüften Erkenntnisse stattfinden kann. In dieser Hinsicht widersetzt sich Kant der Perspektive einer Revolution (AA 8, 36), die die Sachen plötzlich, aber nur äußerlich verändern würde, und hebt hingegen die Notwendigkeit eines reformistischen Vorgangs hervor, der sich nur allmählich und durch einen langwierigen Prozess im gesellschaftlichen Leben einprägen kann und lang anhaltende Transformationen zu instanzieren vermag. Dies kann nur durch einen öffentlichen Vorgang stattfinden, weil die Kritik nicht (oder zumindest nicht nur) als Selbstkritik verstanden werden kann: Sie braucht sowohl ein aufmerksames kritisches Publikum als auch eine lebendige kritische Debatte, in der antagonistische Positionen vorgetragen und Einwände erhoben werden, die eine Antwort verlangen und dadurch zu weiteren Verarbeitungen und Entwicklungen führen. Dieses öffentliche Verfahren, das zwar eine überwiegende Präsenz des Publikums als Urteilsinstanz vorsieht und zugleich eine Ausdehnung der aktiven Teilnahme beabsichtigt und vorankündigt, wirkt emanzipatorisch im Sinne einer Demokratisierung der Verhältnisse, die sich in Richtung einer paritätischen Debatte zu entwickeln vermag.⁷

Der universalistische Ansatz der Demokratisierung

Der Impuls zur Demokratisierung liegt aber bereits in dem universalistischen Verständnis des Menschen, das von der Aufklärung allgemein vertreten und auch von Kant entsprechend betont wird. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft ist in der Grundeinstellung angesiedelt, dass die Vernunft die höchste und zugleich universell charakterisierende Fähigkeit des Menschen sei, die deswegen befördert und durch ihre systematische Hervorhebung und Ausübung bekräftigt werden solle. Wenn Kant zuerst von einer selbstverschuldeten Unmündigkeit spricht, dann betont er auch, dass in der Gesellschaft eine Tendenz bestehe, die Menschen als mechanische Teile einer Gesamtorganisation zu betrachten und sie zum schlichten Funktionieren zu bewegen.⁸ Dies entspreche ihrer Verwendung als bloße Mittel, eine Haltung, die Kant vom Standpunkt der Moral aus deutlich ablehnt und durch eine klare Behauptung in der *Kritik der praktischen Vernunft* verneint: „Der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*“ (AA 5, 87). Aufgrund der Freiheit, die durch die Autonomie des Willens zur Äußerung kommt und daher unabhängig vom Mechanismus ist, entsteht das Gesetz, das vernünftige Wesen „niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen“ (AA 5, 87) sind. Auf die Würde des Menschen als vernünftigen und moralisch fähig zu handelnden Wesens, die zugleich die Menschheit überhaupt und die Menschheit in der einzelnen Person würdigt, gründen sich die Menschenrechte, die als unantastbare Richtlinien gelten.⁹ Bei Kant erfolgt in seinem Aufsatz über die Aufklärung keine ausführliche Behandlung der Menschenrechte, er behauptet aber: „Auf sie [...] [die Aufklärung] Verzicht zu tun, es sei für eine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit zu verletzen und mit Füßen treten“ (AA 8, 39). Damit betont er nicht nur den Wert der (Selbst-)Aufklärung als bewusste Anwendung der Vernunft von Seiten des Menschen, sondern zugleich, dass ihm seiner Würde wegen Menschenrechte zustehen, die nicht verletzt werden sollen. Der Anspruch auf universelle Geltung der Menschenrechte und auf die Universalität ihrer Anwendung trägt einen demokratisierenden Effekt in sich, weil er

die universelle Konnotation – die Menschenwürde – für die Menschen als Menschen anerkennt und sie als autonome Subjekte des Willens unwiederbringlich qualifiziert.¹⁰

Universelle Geltung beansprucht auch die Art und Weise, in der Politik betrieben wird und Entscheidungen getroffen werden, die, wie im Text hervorgehoben wird, durch „Gesetze“ (und Gesetzgebung) realisiert wird. Die Form des Gesetzes spricht bereits für eine Universalisierungsfähigkeit, die innerhalb der betreffenden politischen Organisation eine allgemeine Gültigkeit für sich beansprucht. Auch diesbezüglich kann man sich tunlichst auf die *Kritik der praktischen Vernunft* berufen, in der mit der durch den kategorischen Imperativ zu überprüfenden Gültigkeit nach einer Äquivalenz zwischen Maxime und Gesetzgebung (in anderen Formulierungen auch einfach „Gesetz“) gesucht wird. An die berühmte Formulierung des kategorischen Imperatives: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (AA 5, 30), reiht sich somit die spätere Formulierung in der Schrift *Zum ewigen Frieden* an, die besagt, „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (AA 8, 377). Die Leitidee ist nach wie vor, dass das Gesetz bereits in seiner Form die Universalität der Formulierung sowie der Geltung (zumindest in Bezug auf die Betroffenen) für sich beansprucht. Dass sich die politische Tätigkeit grundlegend durch Gesetze (und Gesetzgebung) abzeichnet, impliziert, dass die Individuen vor dem Gesetz als gleich betrachtet werden sowie zu betrachten sind und keinen voreingenommenen Unterschieden unterliegen.

Die Universalität des Gesetzes ist nichtsdestoweniger nicht der einzige Maßstab, der in der Schrift über die Aufklärung vorgeführt wird, damit eine geltende Richtlinie für die Gesetzgebung zustande kommt. Ein weiteres Kriterium betrifft den Inhalt selbst des Gesetzes zumindest hinsichtlich der Erwartungen, die mit seiner Verabschiedung und Implementierung verbunden werden. Kant behauptet diesbezüglich: „Der Probiertein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte“ (AA 8, 39). Hier wird ein entschiedener Schritt in Richtung eines Demokratisierungsprozesses getan, indem der Souverän sich nicht nur in der Erarbeitung des Gesetzes die Frage stellt, ob das Gesetz gut für das Volk sei, sondern er fragt sich zugleich, ob das Gesetz konsensfähig sei und, noch pointierter, ob das Volk in einem Prozess der autonomen und selbstgetroffenen Entscheidung ein derartiges Gesetz selber konzipieren und zulassen würde. Für das Gute des Volkes zu handeln, hatte bereits Aristoteles als Kriterium verwendet, um gute von entarteten Regierungsformen zu unterscheiden.¹¹ Die kantische Frage impliziert aber etwas anderes, und zwar die Anerkennung der Bürger in ihrer Qualität von mündigen und autonomen Subjekten, die sich des Gebrauchs der Vernunft annehmen, um über ein Gesetz selbst zu urteilen und zu entscheiden, ob dieses Gesetz den eigenen Vorstellungen von sozialem und politischem Leben entspricht.¹² Es handelt sich hier um einen hypothetisch formulierten kategorischen Imperativ, der den Anspruch erhebt, dass das zu verabschiedende Gesetz diesmal politisch als universale Gesetzgebung innerhalb der Grenzen eines bestimmten Staates allgemeine Geltung für sich beanspruchen könnte. Nun ist aber der Wille der Bürger in die Rechenschaft gezogen, die zumindest implizit um ihre Zustimmung als bewusste und frei urteilende Subjekte gefragt werden.

Die Instanziierung des Demokratisierungsprozesses durch die Individuen

Kants Anregung geht übrigens über diesen allgemein geltenden Imperativ hinaus und gelangt zur Aussage, dass jedem Bürger gestattet werden solle, seine Anmerkungen zu Papier zu bringen. Damit verlässt Kant den rein universalisierenden Anspruch und wendet sich an die einzelnen Individuen und Bürger, die in den Stand gesetzt werden sollen, sich persönlich zu äußern und in der Öffentlichkeit aktiv zu erscheinen.¹³ Dies kann zugleich als Aufforderung an die Einzelnen verstanden werden, nicht in einer passiven Haltung zu verharren und sich dagegen persönlich zu engagieren, indem sie sich eine ausgereifte und öffentlichkeitsaugliche Meinung bilden, die sie, durch Gründe und Argumente befestigt, vor einem aufmerksamen und kritischen Publikum präsentieren können. Kant denkt wahrscheinlich zunächst an gelehrte Individuen, aber die Möglichkeit des sich selbst informierenden und bildenden Individuums ist ausdrücklich erwähnt und daher wird explizit in Kauf genommen, dass jeder den Prozess der Selbstbildung durchlaufen könnte.

Mit diesem Verfahren werden zugleich zwei wichtige Aspekte, die ein demokratisches Denken vorwegnehmen, in Erwägung gezogen: 1) die konstruktive Kritik und 2) die Vorschlagsfähigkeit von Seiten der einzelnen Individuen. Die Individuen als Bürger verlassen ihre rein kritische und urteilende Haltung und bemühen sich um die Verbreitung ihrer unabhängigen Meinungen und Standpunkte, die zugleich alternative Lösungen, Korrekturen und Verbesserungsmaßnahmen enthalten können und sogar sollten. Sie sind nicht mehr und nicht nur Publikum, sondern aktive Denker und Mitgestalter. Dadurch wird aber ihnen auch die Fähigkeit zugesprochen, Vorschläge zu machen und zu unterbreiten, die bedeutsam für die Öffentlichkeit sind und politische Relevanz einnehmen. Durch diese ihnen zugeschriebene aktive Handlungsfähigkeit wird auf die zumindest potenzielle gesetzgeberische Qualifizierungsfähigkeit der Individuen als Bürger hingewiesen, die dadurch in einem aktiven und konstruktiv reformierenden Sinn zu politischen Subjekten werden sowie sich als an der Gesetzgebung aktiv beteiligt beweisen können.

Durch die Erwägung dieser konkreten Leistungen wird der Bereich der reinen Möglichkeit, der in dem Universalisierungsprinzip enthalten ist, überschritten und in der Realität implementiert. Dass sich der Souverän Gedanken machen sollte, ob das Volk sich das von ihm entworfene Gesetz selbst auferlegen würde, war noch eine Betrachtungsweise, die im Als-ob-Bereich lag und eine rein gedanklich-hypothetische Verfahrensweise einleitete. Jetzt wird aber eine entscheidende Wende eingeleitet. Der Imperativ, der für den Souverän gedacht war, nur Gesetze zu erlassen, die die Bürger selbst bereit wären, sich selber aufzuerlegen, wird durch die konkrete Möglichkeit und Befähigung komplementiert, Kritik und sogar konstruktive Kritik zu üben und selber Vorschläge einzubringen. Sicher kann diese Möglichkeit nicht für alle Individuen und für jede Angelegenheit geltend gemacht werden. Deswegen kann auch davon ausgegangen werden, dass dies eher mit einer grundsätzlichen universellen Möglichkeit in Verbindung gebracht wird (z. B. der Publizierbarkeit).¹⁴ Dies wird übrigens heutzutage dank des Potenzials der neuen Medien und der neuen Formen der Kommunikation, das viel breiter angelegt ist als in der Zeit der Aufklärung, extrem erleichtert, und ansonsten durch Meinungsumfragen, formelle und informelle Foren und Diskussionskreise ergänzt, auch wenn in jener Epoche die Presse eine bemerkenswerte Entwicklung genossen hatte und breitere Schichten der Bevölkerung erreichte. Dennoch

wird nicht nur auf die Möglichkeit hingedeutet, sondern wird auch die konkrete Tatsache erwähnt, dass die Bürger als Gelehrte und sich bildende Individuen selber die Initiative ergreifen, als aktive Vertreter von Meinungen und kritischen Standpunkten in Erscheinung treten und zielgerichtet konkrete Vorschläge machen, was auf eine tatsächliche Anwendbarkeit und reelle Erwartung hinausläuft. Der demokratisierende Impuls betrifft somit nicht nur den hypothetisch gedachten allgemeinen Willen der Bürger, sondern auch die konkrete Möglichkeit der Meinungsäußerung, der Kritik und der Einbringung von Vorschlägen, die den einzelnen Bürgern die konkrete Chance bietet, an dem Prozess der Gesetzgebung aktiv teilzunehmen und Einfluss auszuüben.

Dass diese Chance ernst gemeint ist, erhellt sich daraus, dass die Möglichkeit erwähnt wird, dass sich die Ansichten der Bürger zusammentun und zu einer gemeinsamen Einsicht gelangen, die ihnen gestattet, „durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenngleich nicht aller)“ (AA 8, 39) einen Vorschlag dem Souverän vorzubringen. Dadurch wird auf die Gelegenheit für die Bürger hingewiesen, sich zu vereinigen und öffentlich Initiative zu ergreifen.¹⁵ Durch die öffentliche Debatte werden sie nämlich in die Lage versetzt, assoziierende Tätigkeiten zu unternehmen, die höhere Erfolgserwartungen genießen, indem sie von einer Mehrheit oder vielleicht auch nur von einer Gruppe gemeinsam vertreten und präzise formuliert werden. Diese Möglichkeit wird von Kant nur gestreift. Sie deutet wenigstens auf das Vorgehen von Bürgerinitiativen hin und könnte eventuell auf die Bildung von Gruppen und Parteien anspielen, auch wenn die Suche nach einer Konvergenz auf eine gemeinsame Position als Ziel zu überwiegen scheint.

Durch die Möglichkeit der Formulierung eines gemeinsamen Anliegens und eines betreffenden Vorschlags wird auch ansatzweise ein weiterer Aspekt der Demokratisierung gezeigt, der sich auf eine Projektdimension richtet, welche die Grenzen der prozeduralen Demokratie überschreitet. Wird die prinzipielle Möglichkeit der Stellungnahme zu einer gewissen Thematik, der konstruktiven Kritik und anschließend des positiven Vorschlags zu einer Reform der existierenden Gesetzgebung vorgesehen, so ist die Möglichkeit *in nuce* enthalten, dass die Bürger Vorschläge über Politik und konkrete gesellschaftliche Lebensverhältnisse, in denen sie leben möchten, deutlich formulieren und sich dafür aktiv einsetzen. Damit nehmen auch konkrete Inhalte und Ziele Gestalt an, die sich streng genommen nicht mehr in die Vision der Prozeduralrepublik mit der Feststellung von Regeln des friedlichen Zusammenlebens und ansonsten mit der den Individuen überlassenen Festsetzung von Zielen einordnen lassen.

Dies mag einem überraschend vorkommen, aber es wird von Kant nicht ausdrücklich ausgeschlossen, vorausgesetzt, dass die Vorschläge sich in einen legalen Rahmen einbringen lassen und dass die prozeduralen Regeln und Verfahren eingehalten werden. Vergleichsweise wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* dem universalisierenden Verfahren Priorität zuerkannt, aber der Begriff des Guten als Gegenstand der Moral nicht deswegen aberkannt (AA 5, 101-102). Von der Projektdimension im politischen Bereich spricht Kant mit entsprechender Vorsicht auch in der Schrift *Zum ewigen Frieden*, wo er eine bejahende Formulierung des Publizitätsprinzips zum Ausdruck bringt: „Alle Maximen, die der Publizität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen“ (AA 8, 386). Hier spricht sich Kant für eine Politik der Zwecke aus, die sich aber mit dem Recht vertragen soll und sich nur durch den Prüfstein der Publizität, die ihre Kompatibilität mit den allgemeinen Zwecken des Publikums feststellen soll, als geeignet für die Allgemeinheit erweist. Kants Zurückhaltung in Bezug auf eine Politik der Zwecke lässt sich insbesondere dadurch begründen, dass er dadurch eine

Handlungsweise von Seiten der Machthaber befürchtet, die für das vermeintliche Wohl der Bürger agiert, ohne sie aber zu Rate zu ziehen, und in ihrem Namen (sodann ihre Autonomie verleugnend) Entscheidungen trifft, die aber nicht auf Konsens bei der Bevölkerung stoßen würden, wenn sie ihre Meinung äußern könnte. Auch später wird er erklären, dass ein Souverän, der „das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen“ (AA 8, 302) wolle, despotische Züge annehme.¹⁶ In der Aufklärungsschrift stellt Kant ein Kriterium als einschränkende Maßnahme gegen die ausschweifende Herrschaft über die Zwecke auf: „Wenn er [der Souverän] nur darauf sieht, daß alle wahre und vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe, so kann er seine Untertanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden“ (AA 8, 40). Seine Aufgabe solle sich darauf beschränken „zu verhüten, daß nicht einer den andern gewalttätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten“ (AA 8, 40). Eine mit Inhalten beladene Projektpolitik ist daher für Kant allein zulässig, wenn sie von den Bürgern selbst bestimmt wird, sich mit dem Recht und dem allgemeinen Willen verträgt und durch das Publizitätsprinzip geprüft worden ist. Alles andere soll den einzelnen Individuen überlassen werden.

Fazit

Durch den Text Kants über die Aufklärung können etliche Anzeichen einer Demokratisierung der Gesellschaft und der Politik erkannt werden. Bereits die Grundeinstellung, dass die Menschen vernünftige und rasonierende Wesen seien, was ihre Würde im Allgemeinen ausmache und ihre Fähigkeit zur Autonomie betone, spricht für eine Politik, die auf Selbstdenken und Selbstbestimmung basiert. Der Hinweis auf das Vermögen der Vernunft und der Autonomie verweist auf eine prinzipielle Möglichkeit, die sich durch bewusste Einsetzung und Selbstbildung weiterbilden kann, was sich in Einklang mit der Aufforderung bringen lässt, dieses Potenzial zu aktivieren und zu vollem Gebrauch zu führen. Unter dieser Perspektive bahnt sich die Idee von Individuen als Bürgern an, deren Definition, wenngleich sie gewissen Restriktionen unterliegt, nichtsdestoweniger universalisierungsfähig ist und zumindest potentiell die Prämisse für politisch aktive und bewusste Subjekte bietet, die autonom sind und über einen autonomen und vernünftigen politischen Willen verfügen. Dazu trägt eindeutig die Tatsache bei, dass sie als Menschen und rationale Wesen über eine Würde verfügen, die ihnen grundsätzliche Rechte zuschreibt und zuerkennt.

In der Umsetzung dieser Prämissen wird eine öffentliche Dimension befürwortet, die auf autonome Urteilskraft und kritisches Vermögen zurückgreift und auf den Begriff des Publikums zugeschnitten ist. Das Publikum wird, zumindest potentiell, als demokratische Instanz wahrgenommen, aber als weitere demokratische und demokratisierende Komponente wird auf die Fähigkeit der Individuen und der Bürger hingewiesen, sich politisch zu betätigen, ihre Meinungen zu äußern und schriftlich festzuhalten, sich zu organisieren und Vorschläge einzubringen, die Politik und gesellschaftliche Lebensbedingungen betreffen. Diese Ansätze erweisen sich als universalisierungsfähig (auch wenn vielleicht mit unterschiedlichen Implementierungsgraden) und deuten auf eine intrinsische Demokratisierung der Verhältnisse und des Verständnisses der Politik, die sich dadurch anbahnt.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Akademie-Ausgabe (= AA), Berlin, Reimer, 1902 ff., Bd. 8, S. 33-42.

² Vgl. Robert Theis, „Kant et l'Aufklärung“, *Études Germaniques* 267 (3), 2012, S. 507-521, hier S. 510.

³ Vgl. Ottfried Höffe, „Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs“, in Gerhard Schönrich und Yashuhi Kato, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, S. 396-407.

⁴ Der Begriff der „Publizität“ wird insbesondere in der Schrift *Zum ewigen Frieden* thematisiert.

⁵ Vgl. Katerina Deligiorgi, „Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception on Reason“, *European Journal of Philosophy* 10 (2), 2002, S. 145-159, hier S. 152 ff.

⁶ Vgl. Marcus Willaschek, „Kant und das Projekt der Aufklärung heute“, *Con-Textos Kantianos* 17, 2023, S. 125-133, hier S. 128.

⁷ Vgl. Günter Zöller, „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen, und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, in Heiner Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2009, S. 82-99, hier S. 85 ff.

⁸ Vgl. dazu auch Macarena Marey, „A Political Defence of Kant's *Aufklärung*: An Essay“, *Critical Horizons*, 18 (2), 2017, S. 168-185, here S. 174.

⁹ Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, S. 202-203.

¹⁰ Über die Frage der Menschenrechte bei Kant siehe Reza Mosayebi (Hrsg.), *Kant und Menschenrechte*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2018.

¹¹ Vgl. Aristoteles, *Politik*, Hamburg, Meiner, 2012, 3. Buch, 7. Kapitel.

¹² Vgl. Reinhard Brand, „Was ist Aufklärung? Beobachtungen zur kantischen Antwort“, *Kant-Studien* 109 (1), 2018, S. 147-169, hier S. 159.

¹³ Vgl. Johannes Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin/New York, de Gruyter, 2011, S. 60.

¹⁴ Vgl. Onora O'Neill, „Kant's Conception of Public Reason“, in Onora O'Neill, *Constructing Authorities*, Cambridge University Press, 2015, 56-68, hier S. 63, 66. Der Aufsatz wurde zuerst veröffentlicht in Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schuhmacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin, de Gruyter, 2001, Bd. 1, S. 35-47.

¹⁵ Vgl. Johannes Keienburg, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, a. a. O., S. 81.

¹⁶ Dieser Standpunkt wird insbesondere in der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), hervorgehoben. Vgl. auch AA 8, 290-291.

Endre Kiss

Über die Geburt der Vernunft aus dem Geiste des Basler Friedens Die Jesus-Biographie des jungen Hegel

ABSTRACT

In the biography of Jesus, Hegel conceptualizes his philosophical work from two directions. He first works out the concept of reason that will find its way in the direction of the later absolute spirit. On the other hand, it writes the actual biography of Jesus in a learned manner and on the basis of profound knowledge. He portrays Jesus as only possible in the 18th century. On the one hand, a very concrete and living Jesus appears, on the other hand, a reason that is so abstract that one could no longer have considered it possible after the Enlightenment and after Kant.

Keywords: Moses Mendelssohn, der Basler Frieden, Napoleon, Der ewige Frieden, Theologische Jugendschriften

Manche der gravierendsten Probleme in der philosophischen Entwicklung des jungen Hegel werden sichtbar, wenn man sich mit seiner Begegnung mit Mendelssohn's Religionsphilosophie auseinandersetzt. Diese Religionsphilosophie entstand unter dem vielfachen Druck von besonderen historischen Herausforderungen, sie brach den Weg aber auch zu neuen Möglichkeiten der philosophischen Betrachtung der Religion. Diese Philosophie ist selbst im eigenen Bereich der Religionsphilosophie eine Besonderheit, obwohl – für viele vielleicht überraschend – gerade die philosophische Untersuchung der Religion ein Feld ist, das sich in den aufeinanderfolgenden Perioden philosophisch am unterschiedlichsten angefasst und interpretiert wird.¹

Die Besonderheit von Mendelssohns Religionsphilosophie erschöpft sich freilich keineswegs nur in jenen Momenten, die für den jungen Hegel einst von besonderer Wichtigkeit waren. Für ihn sollte Mendelssohns umgreifende und schon im orthodoxen Hegelschen Sinne „totale“ Sicht auf die Religion auswirken. Abgesehen von allen anderen Funktionen und Anwendungsgebieten der Religion (wegen welcher wir unlaengst feststellen mussten, dass ein umfassendes Prinzip ihre Definitionen organisiert, das für den Einzelnen das weltliche und das jenseitige Universum in einer Einheit zusammenfasst. Mendelssohns umfassendes Ordnungsprinzip hat in seiner Konstruktion den erstaunenden Vorteil, die Religion als jene Macht zu definieren, die das Leben des Einzelnen, des Staates und der Gesellschaft überhaupt am praktischsten durchdringt.²

Wir rechnen im folgenden mit einem jungen Philosophen, der die Religion entscheidend so wie Mendelssohn sieht.³ Die Hauptlinie beim jungen Hegel ist zwar nicht eine Reproduktion der Mendelssohnschen Auffassung. In der Tiefe dessen aber, was er in der Jesus-Biographie formuliert, müssen wir bei ihm eine gelehrte Aneignung der Mendelssohnschen Auffassung wahrnehmen.

Wir müssen vorausschicken, dass wir diesen Text als selbstaendiges Produkt interpretieren, unabhängig davon, dass er Manuskript, d.h. selbst Teil eines Konvolut zu nennenden größeren und umfassenden Manuskriptes blieb.

Die theologisch zu nennende Grundinvokation der Jesus-Biographie ist einheitlich, wenn nicht schon homogen. Man dürfte sogar sagen, dass die Theologischen Jugendschriften als

Gesamtwerk Hegels ganze spätere Rezeption jederzeit in neues Licht zu stellen imstande wäre. Es steht auch fest, dass wenn Hegel nicht so viele und einmalig relevante spätere Werke geschrieben hätte⁴, die Theologischen Jugendschriften zu einem der fundamentalsten Werke der Religionsphilosophie hätte geworden sein müssen.⁵

Der einleitende und gleichzeitig schon auch führende Gedanke markiert hier gleich eine Wende im Denken im jungen Hegel, darüber hinaus aber auch eine auf den ersten Augenblick sensationell anmutende Idee, die die Haupttendenzen des späteren Hegel nicht einfach nur in nuce voraussetzt, sondern sie auch schon tatkräftig antizipiert. Dieser Ansatz ist unmissverständlich, konkret und deklarativ. Es geht um eine neue Positionierung der Vernunft, die in der nachkantianischen Philosophie bis dahin präzedenzlos war. In der Einleitung dieser Jesus-Lebensbeschreibung entsteht ein Vernunft-Begriff, die zu diesem Augenblick keine philosophische Vergangenheit, jedoch eine um so grössere Zukunft in unserem Zeitalter hatte.

Die hier erscheinende Vernunft ist ein Begriff der neuen Spekulation, dessen Potenz und Macht den strengsten theologischen Grössenordnungen entspricht. Dieser Begriff ist geradezu eine Provokation in Hinsicht auf Kants Kritizismus nach hinten und eine beinahe vollständige Antizipation des späteren systematisierend spekulierenden Hegel nach vorne. So viel wird klar, dass dieser Vernunftbegriff auch für die ganze spätere Entwicklung der Philosophie bestimmend auswirken wird. Dieser Vernunftbegriff steht mit Lichtjahren von den Theologien der einzelnen grossen Religionen, aber auch von den Interpretationen des philosophischen Christentums der letzten Jahrhunderte entfernt. Er gilt zu dieser Zeit und in dieser philosophischen Situation als ausserordentlicher Ausgangspunkt. Die Vernunft ist der Grund und der Mittelpunkt. Dabei geht es hier auch um ein mutiges Spiel mit der Begrifflichkeit. Der Philosoph hätte naemlich auch mit der Tatsache rechnen müssen, dass solche umfassende Begriffe in ihrer Ritualität und in ihren ständigen Wiederholungen schon so leer geworden sind, dass der Leser in ihnen überhaupt keinen neuen philosophischen Gedanken mehr wahrnehmen kann. Die potenzierte Identifizierung von Jesus, bzw. des Christentums mit der Vernunft mag in den meisten Fällen auf der Oberfläche tatsächlich leer und rituell scheinen.

Diese universale und universalistische Identifizierung von Jesus mit der Vernunft kann mehrere neue Ausgangspunkte ermöglichen. Ein solcher ist, dass hierbei die Gestalt von Jesus auch gegen den jüdischen Religionsbegriff aufkommt. Die Relation des Judentums zu Gott, aber auch zu Jesus kann nie eine Identifizierung mit so einer Vernunft bedeuten, wie sie bei Hegel formuliert wird und die später die besondere Identität der Theologie mit der Philosophie zu einer dialektischen Identität im Absoluten Geiste steigern konnte. Hegel sollte sich dieser Differenz von dem jüdischen Denken bewusst gewesen zu sein. Es ist so klar für ihn, dass er in seiner Biographie die Bedeutung von Johannes des Täuflers bereits in dessen Zielsetzung erblickt, eine richtige Interpretation des Gottes bei den Juden vorzubringen, die in der Richtung nach der Vernunft weist. Die Omnipotenz der Vernunft wird somit von Johannes des Täuflers auf Christus übertragen.

Hegel spielt hier ein riskantes Spiel. Sein hier ausgearbeiteter Sprachgebrauch bleibt jedoch auch für sein ganzes Lebenswerk charakteristisch. Die Identifizierung von Jesus mit der Vernunft impliziert nicht unbedingt einen philosophisch-religiösen Neuanfang. Die universalen Begriffe im Umfeld der Vernunft werden in Hegels Diskurs mit neuen philosophischen Inhalten erfüllt. Es geht hier um ein „Sprachspiel“, das auf

der einen Seite transparent und auf der anderen Seite verschleiern ist. Zu diesem Konzept gehört noch das Moment, dass der junge Hegel dessen sich gewiss gewesen sein könnte, dass Mendelssohns grosses Werk über die jüdische Religion aktuell nur vor wenigen Zeitgenossen genügend bekannt war. Ebenfalls dürften nur wenige wahrgenommen haben, in welchem Masse der Auftritt von Johannes dem Täufer und Jesus in dieser Biographie einen Kontrast zum Verhaeltnis der Juden zu Gott ausmacht. Wir wissen, dass dieses Konzept damals nicht publiziert wurde, es ändert aber nichts daran, dass Hegel diese Wende transparent aufbaut.

Kein Zweifel besteht darüber, dass in dieser damals beinahe erstaunlich neuen religionsphilosophischen Konzeption die Vernunft in neuer Funktion im Mittelpunkt steht. Mendelssohns geniale Sicht auf Religionen wird vom jungen Hegel so übernommen, dass seine konkrete Religionsinterpretation in ihren Inhalten gegen die Mendelssohnschen Inhalte gerichtet ist. Die konkrete Ausrichtung konvergiert von seinen eigenen Fundamenten.⁶

Was Hegel im Auftakt seiner Biographie tut, könnte eindeutiger nicht gewesen sein. Mit der Beschreibung der Vernunft mischt Hegel die philosophisch-theologische Sprache mit jener Sprache, die ein gewöhnlicher Christ angesichts dieser Problematik im Alltag gebraucht. Das konnte auch nicht unbeabsichtigt verlaufen. Auf eine inhaltliche Erneuerung zielt die Veränderung der entscheidenden Begriffe. Diese Sprache formuliert, dass diese Vernunft über jenen Attributen verfügt, die in ihrem Ensemble die Attribute Gottes sind. Die Macht dieser Vernunft könnte nicht gesteigert werden: Die Vernunft (wie Gott) erzeugt den Bau der Welt. Von der Natur der Konstellation her ist sie jedoch mit dieser Welt auch identisch. Die Vernunft schafft die Welt, sie ist aber auch die Welt. Ihre weitere Potenz besteht darin, dass sie auch den Menschen, sowohl in seinem Denken und Fühlen, wie auch in seinem Schicksal bestimmt.

Es kann schwerlich Zweifel darüber bestehen, dass Hegels Auftakt bewusst und kohärent ist. Diese Vernunft konnte nichts anderes werden als die Theologie und die Philosophie des Jesus-Bildes. Bei einiger Überlegung fällt mit Notwendigkeit auf, dass dieser Anfang und der eigentliche Corpus des Textes nicht direkt aufeinander abgestimmt sind. Die Schärfe der These über diese Nichtzusammenstimmung kann gelindert werden, wenn man verpflichtungsmaessig daran erinnert, dass es um ein Manuskript geht. Die Tatsachen sind aber trotzdem klar. Die kohärente und zu ihrer Zeit polemische Aufwertung der Vernunft passt nicht direkt in eine Biographie, die zwar exakt und differenziert geschrieben wurde, in ihrer Narration selbst jedoch ideelle Botschaften jedoch überhaupt nicht enthält.

Wir haben mit zwei enigmatischen Tatsachen zu tun. Einerseits die Interpretation der Vernunft und andererseits die auffallend unterschiedliche Grundcharakter der beiden Teile lenkte unsere Aufmerksamkeit auf jenes Datum (Mai 1795), das am Ende des Manuskriptes steht. Das Datum der Niederschrift des Textes eröffnet eine Möglichkeit für uns, das Rätsel der sichtbaren Dualität des Textes aufzulösen.

Obwohl der Anspruch auf nähere Historizität in der philosophischen Literatur und vor allem in der Geschichte der Philosophie bei weitem nicht so stark wie in der Philologie oder der Literaturgeschichte ist, erachten wir die engste Verbindung zwischen philosophischer Interpretation und Geschichtlichkeit auch allgemein als entscheidend, darüber ganz zu schweigen, dass gerade in der nachkantianischen Spekulation die intellektuelle und die historische Seite, die philosophischen Inhalte und die historischen Dimensionen mit Abstand am engsten verbunden sind.

Die Beziehung zwischen Denken und Geschichtlichkeit ist perspektivisch. Die Geschichtlichkeit praeget (beeinflusst, determiniert, bestimmt) das Denken nicht im Medium der Gedanken (und wenn stellenweise ja, so in einem nur begrenzten Ausmass). Die Geschichte selber ist Bewegung. Die Geschichtlichkeit praeget alle Komponenten des Denkens und auf diesem Wege wird das Denken auch geschichtlich. Die Geschichte veraendert alle Komponenten der philosophischen Arbeit. Die Geschichte veraendert die Gegenstaende der Forschung, die Methoden, die gesellschaftlichen Koordinaten und Strukturen, die Akteure in all ihren Bestimmungen, auch die Ideen selbst. Die Philosophie aendert sich, weil sich jede ihrer Komponenten stets aendert. Die Veraenderung der Philosophie selbst ist der Ausfluss von zahlreichen kleinen Aenderungen, gerade wie ein friedlicher Zustand im internationalen Leben als ein Ausfluss von zahlreichen (oder zahllosen?) kleineren friedlichen Verhaeltnissen erscheint. Wir sind deshalb entschieden für eine komplexe und historische Sicht auf die Philosophie.

In diesem Sinne gehen wir in dieser konkreteren Untersuchung vom Datum des Hegel-Manuskriptes aus, weil wir die sich auftuende Kluft zwischen der philosophischen Einbettung (Vernunft) und der tatsaechlichen Biographie auf diesem Wege aufheben möchten. Weil die Arbeit am Manuskript zwischen dem 9. Mai und dem 24. Juni des Jahres 1795 erfolgte, untersuchten wir bestimmende Ereignisse der europaeischen Geschichte dieser Zeit. Die Untersuchung machte schnell klar, dass diese Monate mit entscheidenden Veraenderungen geradezu voll waren. Wir schliessen nicht aus, dass der junge Hegel den Prozess und die Hinrichtung der Jakobinischen Verschwörung in Ungarn kannte, da der Wiener Hof für ihn auch ein wichtiges Zentrum der post-revolutionaeren Politik gewesen sein dürfte. Dieses Ereignis geschah am 20. Mai 1795, d.h. zwei Wochen nach dem Beginn und ca. drei Monate vor dem Beenden des Textes. Die Botschaft dieses Staatsaktes machte die Richtung der Verunmöglichung der ursprünglichen Projekte der Revolutionsjahre mit Nachdruck sichtbar. Am 14. Maerz 1795 wurde in Genova jene Seeschlacht geschlagen, in der die Englaender die Franzosen besiegten. Auch dieses Ereignis hat einen hohen Signal- und Symbolwert. Die bestimmende maritime Niederlage der Franzosen zeigt eine leicht interpretierbare Tendenz der damaligen Kriege in Europa. In der aehnlichen Richtung weist eine gegen den Konvent gerichtete Aktion zwischen dem 20. und dem 22. Maerz in Paris, die den Revolutionaeren Rat schwaecht und die man deshalb auch als eine sichtbare Niederlage des jakobinischen Terrors interpretieren muss. Am 30. Maerz 1795 unterzeichnet man jenes Dekret, das die Macht der Kirche bis zu einem gewissen Grad restauriert. Sie sind Signale. Jener junge Philosoph, der diese Zeichen verfolgt und interpretiert, der nicht nur über profunden Kenntnissen verfügt, sondern auch immer versucht, perfekt informiert zu sein und der seine spaetere Laufbahn in einer deutschen Gesellschaft planen muss. Nicht nur für Hegel, sondern auch für jedes Detail des Lebens der ganzen deutschen Gesellschaft galt, dass ihr Schicksal von der europaeischen Politik, vom weiteren Schicksal des noch revolutionaeren Frankreich und sinnngemaess von den europaeischen Kriegen abhaengig war. Die Niederwerfung der Martinovics-Verschwörung in Ungarn war ein Zeichen dessen, wie leicht damals die revolutionaeren Bewegungen in den die Revolution aktuell bekaempfenden dynastischen Staaten eliminiert werden konnten. Die Seeschlacht von Genova war ein Zeichen dafür, wie die Kraefteverhaeltnisse auf dem Meer für die Zukunft aussehen werden. Der zweifache Angriff auf den Konvent zeugt eindeutig davon, dass auf den Grundlagen der Erschoepfung der revolutionaeren Dynamik auch schon ein politischer Widerstand

erstehen konnte. Und letztlich zeigt die Veraenderung in der Stellung der Kirchen auch, dass die Möglichkeit einer Restauration immer deutlicher Gestalt annehmen kann, am 31. Maerz löste man übrigens auch das Revolutionstribunal in Paris ab.

Wir sind überzeugt, dass Hegel um diese Ereignisse wusste. Er brauchte jedoch nicht selber diese Tendenzen integriert zu haben. Er musste nicht selber herausfinden, in welcher Richtung die Geschichte geht. All diese Tendenzen wurden naemlich von einem einzigen entscheidenden historischen Ereignis fokussiert und artikuliert. Dieses historische Ereignis war mit absoluter Sicherheit im ganzen Europa bekannt, es wurde schon zu seiner Zeit sprichwörtlich unter anderen auch deshalb, weil schon früh eine extrem reiche Literatur gleich darüber geschrieben worden ist. *Es geht um den Basler Frieden.*

Der Basler Frieden wurde am 5. April 1795 geschlossen. Er war mit dem Abschluss jener kriegerischen und der mit diesen verbundenen politischen Auseinandersetzungen gleich. Dass also Hegel die Tatsache dieses Friedens, aber auch die zahllosen Schriften darüber nicht gründlich und exakt gekannt haette, ist vollkommen unvorstellbar. Der Basler Frieden zog wie ein Magnet all jene Konflikte zu sich, die die nachrevolutionaeren Jahre gepraegt haben.

Der Basler Frieden löste eine formale Flut von relevanten wissenschaftlichen und philosophischen Schrrften aus.⁷ Nach der einen Durchrechnung schrieb man 44 selbstaendige Werke über ihn. Diese Grössenordnung ist alles andere als unverständlich oder nebensaechlich. Die Wichtigkeit dieses Ereignisses war zu seiner Zeit nicht zu überbieten. Auch noch die Erinnerung an den Dreissigjaehrigen Krieg und den an diesen abschliessenden Frieden dürfte dieses Ereignis weiter vertieft haben. Da die neue und brauchbare philosophische und die juristische Literatur über Krieg und Frieden genau im Umfeld des Dreissigjaehrigen Krieges entstand, waren die beiden historischen Zeitschichten auch noch dadurch weiter identifiziert. Ein bereits existierendes, zur gleichen Zeit gültiges und anerkanntes internationales Recht mediatisierte die beiden unterschiedlichenn historischen Herausforderungen. Denn man dürfte ursprünglich mit Recht daran denken, dass man nach Grotius das internationale Recht nicht mehr weiterentwickeln sollte. Internationales Recht und Philosophie trafen dann im Umfeld des Basler Friedens wieder aufeinander. Wir denken vor allem an Kants *Der ewige Frieden*. Hier gelang es Kant, *Grotius'* vollstaendiges Werk noch weiter zu ergaenzen und zu vervollstaendigen. Es ging auch um Differenzierungen und Erklärungen, also auch um vielseitige Didaktik, die Kant nicht nur nicht verdeckt, sondern auch transparent durchblicken laesst. Es ging aber auch um Aktualisierung der politisch-philosophischen Dimensionen.

Kants Werk wird schon zur Zeit und gerade auch wegen des Basler Friedens brennend aktuell.⁸ Zu dieser intensiven Wirkung war es notwendig, dass nach den Hinweisen Kants sich der Leser dessen bewusst werde, was das Recht des Krieges und des Friedens ist und wie die einzelnen Staatsformen die Relation der einzelnen Staaten zu einander praegen.⁹ So interessant und zum Teil noch unerforscht die Einzelheiten des Wissensstandes des jungen Hegel über die sich in allen Richtungen ausstrahlenden Bedeutung des Basler Friedens auch gewesen sein mochten, wir können über die Differenziertheit dieses Wissens keinen Zweifel haben. Wie als eine Pointe liesse sich dazu auch noch hinzufügen, dass sich in diesen Jahren Hegel gerade in Bern aufhielt, so dass seine Informiertheit über die Basler Ereignisse auch von diesem lokalen Standort nur weiter erhöht werden konnte.

Man sagt, jemand lebt, „wie Gott in Frankreich“. Die Neuordnung der europaeischen Politik erwies sich für alle Einzelnen, so auch für Hegel als Schicksal. Wie „Christus in Deutschland“ zu leben hatte, hat auch dieser Frieden entschieden.

Die eine Seite von Hegels Position bestand in seinen Möglichkeiten des historischen Wahrnehmens, die andere Seite bestand in seinen extrem entwickelten philosophischen Fähigkeiten. Gerade die politische Philosophie des jungen (zum Teil des sehr jungen) Hegel verdient nicht nur allgemeine Anerkennung, sondern darüber hinaus auch noch ein konsequentes und seriöses Erkenntnisinteresse. Hegels spätere Werke bereiten der philosophischen Forschung aber so gewaltige permanente Herausforderungen, dass es am Ende doch eine praktische Unmöglichkeit wird, auch noch das Jugendwerk Hegels mit der gleichen Intensität zu erforschen.

Man kann nicht genügend betonen, was für ein ernst zu nehmender Denker bereits der junge Hegel war. Das zukünftige Schicksal Deutschlands (in seinen noch nicht voraussehbaren staatlichen Kombinationen) war das Entscheidende in seinem zukünftigen persönlichen Schicksal. Das politische Schicksal Deutschland und sein Schicksal als das eines besonderen Philosophen fielen zusammen. Viele sagten, dass dieser Frieden einen Schritt auf dem Wege des preussischen Aufstiegs war, die anderen betrachten denselben Frieden als einen besonderen Verrat, und zwar gegen die nicht-preussischen Formationen des Deutsch-Römischen Kaisertums, aber auch gegen die mögliche territoriale Größe der von Deutschen bewohnten Gebiete. Keiner sollte gleich ein junger Hegel gewesen sein, um den Basler Frieden als den möglichen Rahmen seiner eigenen politischen Zukunft zu interpretieren. Und Hegel brachte tatsächlich seine Entscheidung. Der aktuell wichtigste Beweis für diese Entscheidung ist die Jesus-Biographie selbst. *Die Biographie zeugt von einer Welt nach dem Basler Frieden, so auch von dem preussischen Staat nach 1795.*

Bei der Bearbeitung des Basler Friedens will Hegel Kant darin überhaupt nicht folgen, dass er mit der Inanspruchnahme des internationalen Rechts den Frieden selbst als Gegenstand unter die Lupe nehme. Ihn beschäftigen nicht die Ergebnisse des Friedens, auch die einzelnen Punkte des Friedens nicht, auch noch nicht die zu diesem Frieden führenden Ereignisse. Hegels Reaktion auf den Basler Frieden ist die indirekte Antizipation eines Preussens, dessen Leben von der Vernunft bestimmt wird, die auch sowohl die Theologie wie auch die spekulative Wendung der Philosophie in sich trägt.

Man könnte Hegels Text ohne Probleme eine „Jesus- Biographie des Basler Friedens“ nennen. Die Jesus-Biographie enthält ein Christus-Bild, das recht lebendig ist, selbständig aber nicht dafür geeignet ist, philosophisch in sich ernst genommen zu werden. Was philosophisch ernst zu nehmen ist, ist die Vernunft-Konstruktion der Einleitung.

Hegels Lesart des Basler Friedens unterscheidet sich also von Kants Konzeption entscheidend. Dieser Unterschied geht vor allem auf existentielle Unterschiede zurück. Für Kant war der Basler Frieden und der ihm vorausgehende historische Prozess eine besondere historische Herausforderung. Auf der anderen Seite war er aber auch eine besondere theoretische Herausforderung, denn ein Krieg zwischen Staaten mit unterschiedlichen Staatsformen lieferte eine neue Herausforderung der Zukunft in der Gegenwart. Dadurch entwickelte er das bereits imposante Gebäude des Internationalen Rechts sichtbar weiter. Denn in dem aktuellen Krieg vertraten die kriegsführenden Parteien nicht nur Staaten, sondern auch zwei politisch-soziale Systeme, aber auch noch zwei Weltanschauungen, zwei Ideologien und dadurch auch zwei unterschiedliche Wertsysteme.¹⁰

Die einzelnen Momente des Basler Friedens (bei stetiger Aufmerksamkeit auf die ihm vorausgehenden Ereignisse und Kraefteverhaeltnisse) waren tatsaechlich ausreichend, eine Zukunft zu umreissen, die sich vor dem jungen Philosophen geoffenbart hat. Preussen lebt im Relationssystem der europaeischen Maechte, es ist ein Teil ihrer aktuellen Gegenwart, waehrend es diese Gegenwart auch schon als Übergang erlebt. Es ist somit gleichzeitig stets auf dem Wege, zu wachsen und wenn möglich, Deutschland unter seiner Hegemonie zu vereinen.

Hegels Abweichung von Kant koennte auch als ein paradigmatischer Kontrast interpretiert werden. Die Tatsache, aber auch die Demonstrationskraft des Basler Friedens erscheinen bei Hegel im Dienste von vollkommen unterschiedlichen Zielen. Der junge Hegel befasst sich beinahe ausschliesslich mit dem Antzipieren jenes neuen historischen Zeitalters, das durch diese politische Veraenderung erst entstehen wird. Es ist von der Naehة gesehen tatsaechlich die wichtigste Frage seiner Generation wie auch seiner individuellen Laufbahn. Hegels ernsthafte Auseinandersetzung mit dieser welthistorischen Wende begründet auch jene Vernunft, unter deren theologischen und philosophischen Strahlen er das Leben von Jesus neu bearbeitet.

Die politischen und die historischen Konsequenzen lassen sich zum Teil auseinanderhalten, denn in der Tat nicht jede politische Veraenderung brachte auch eine nennenswerte Modifizierung der (Welt)Geschichte mit sich. Die politischen und die historischen Konsequenzen sind aber zum anderen Teil auch schon voneinander wirklich untrennbar, denn historische Veraenderungen bringen mit Notwendigkeit markante politische Veraenderungen mit sich. Diese, nachdem sich effektiv herauskristallisieren, koennen dann zur Grundlage wieder einer neuen anderen historischen Periode werden.

Die erste Problematik in Hegels Konfrontationen mit dem Basler Frieden ist mit der Entstehung des Friedens verbunden. Die Situation ist gewiss ironisch. Wir bemuehen uns aktuell, dass wir um wenige Jahre vor dem Ausbruch des Weltkrieges jener Zeit, der Napoleonischen Kriege also, einem damals neu inaugurierten Frieden eine entscheidende historische Bedeutung zuzuschreiben. Wir tun es aber mit dem hoechsten Bewusstsein. Einerseits muss man daran denken, dass man die Auswirkungen eines spaeteren Ereignisses doch nicht auf eine direkt vorangehende Periode zurueckprojizieren duerfte. Andererseits existiert auch der real-historische Zusammenhang, dass der Basler Frieden die damals offenen Fragen der europaeischen Machtpolitik langfristig praegen wollte, was auch so viel bedeuten muss, dass selbst die Napoleonischen Kriege auf den von dem Basler Frieden gelegten Bahnen sich voll entfaltet haben. Der hervorragend aufgebaute und gleichzeitig besonders nuethern denkende junge Philosoph war existentiell gezwungen, die sichtbaren und mehr noch, auch noch die unsichtbaren Folgen dieses Friedens zur Grundlage seiner existentiellen Entscheidungen zu erheben. Die Dilemmata des Vernueftigen und des Wirklichen sollten hierbei mehrfach gegeneinander erwogen werden.

In der Relation des jungen Hegel zum Basler Friedens ging es nicht so sehr um die geschichtsphilosophische oder utopische Alternativen (wie etwa bei Kant), vielmehr um die moegliche Zukunft des jungen Denkers selbst als Staatsbuergers eines Staates, der sich seine Identitaet, vielleicht auch seinen Namen und sein Territorium in der Zukunft noch mehrfach aendern wird.¹¹ Diese Zukunft haengt davon ab, auf welche Bahnen die Goetter der Geschichte die Zukunft des ganzen Kontinents schieben wollen. Was hier vorherrscht, ist eine gewisse Prognostik, die schon auch die These des spaeteren Hegel bestaetigt: „Die Stelle des Schicksals hat die Geschichte uebernommen.“

Die wichtigste Tatsache im Friedensschluss war der Frieden selbst. Diese Aussage ist alles andere, nur nicht ironisch oder trivial. Der Krieg zwischen der Koalitionsarmee um Preussen und um Spanien, zu der auch noch England, Österreich und die Niederlanden gehörten gegen Frankreich (mehrheitlich unter jakobinischer Herrschaft) war der Weltkrieg jener Zeit (dem natürlich die weiteren Kriege Napoleons bald gefolgt sind). Es ist eine historiographische und gleichzeitig geschichtstheoretische Fragestellung, ob der Krieg dieser Koalition gegen Frankreich oder die gewaltigen Feldzüge Napoleons einem modernen Begriff des Weltkriegs besser entsprechen.¹² Allein die Wirklichkeit des Friedens kann die offenen Fragen des Lebens und des Todes beilegen (wenn auch nicht gleich lösen).

Der Basler Frieden brachte einen Sieg, zumindest eine Konsolidation der von Preussen geführten Koalition. Vor dem jungen Philosophen konnte auch nicht verborgen bleiben, dass es im Universum der Werte mit Sicherheit mit einer Restauration zusammengehen muss, deren Bestimmungen in diesem ersten Augenblick noch nicht abzusehen sind. Neben der Restauration zeigte dieser Wandel aber auch, dass die Konstruktion des Deutsch-Römischen Imperiums mit der Zeit immer unzeitgemässer wird. Dass (und in welchem Ausmass) die weltanschauliche Konsolidation, sowie die Konsolidierung des europaischen Staatensystems mit dem Aether der Restauration durchdrungen sein sollte, dürfte dem jungen Denken viel zu denken geben.

Der Basler Frieden war ein Schritt auf dem Wege des Aufstiegs des preussischen Staates. Der relative Positionsverlust Österreichs dürfte die Aufmerksamkeit des jungen Hegel auch nicht verfehlen, um so weniger, weil diese Akzente gleich mit theologischen, religionspolitischen und politischen Folgen zusammengingen. Etwa drei Wochen vor dem Friedensschluss (am 14. März 1795) besiegte die englische Flotte bei Genova die französische Kriegsmarine. Zwischen dem 20. und dem 22. März erhebt sich eine Revolte gegen den Konvent mit deutlich anti-jakobinischen Akzenten. Ein Dekret vom 30. März 1795 stellt die Verfügungsgewalten der Kirche in gewissen lokalen Dimensionen wieder her.

Dieser Frieden ist eine Epochengrenze. Gerade in der Zeit, in der Hegel sich am 19. März 1795 hinsetzt, das Leben von Jesus neu zu formulieren.

Dieser Frieden ist also nicht nur ein Kompromiss, er ist auch eine Grenze, die nicht nur das Verhalten, sondern auch die Identität der beteiligten Seiten grundsätzlich verandert. Der Inhalt dieses Identitätswechsels weist durchaus in die Moderne. Das revolutionäre Frankreich verzichtet darauf, seine Revolution überallhin in Europa zu exportieren. Als Gegenleistung erkennen die Verbündeten, mit Preussen an der Spitze, die Existenz des revolutionären Frankreichs an. Dies sollte man mit heutigem Sprachgebrauch eine Vereinbarung zwischen unterschiedlichen sozialen und politischen Systemen nennen. Die Identitäten verschieben sich aber doch, die bisherige Alleinherrschaft der traditionellen Monarchien wird endgültig aufgehoben. Auch in der Identität des jakobinischen Frankreich und Napoleon tauchen bereits die Spuren dieser Transformation auf. Vergeblich stürzt nämlich Napoleon die jakobinische Diktatur, seine eigene Legitimität wird auf die gleiche Weise nicht anerkannt wie es mit den Jakobinern der Fall war. Es ist auch klar, dass die folgenden Jahrzehnte – mindestens bis 1815, obwohl wir diese Linie nicht nur bis 1818, sondern auch bis zum Jahre 1830 mit ruhigem Gewissen verlagern könnten – auch eine eigene welthistorische Relevanz aufwiesen, die in vielem erschwerten, dass man die selbständige welthistorische Bedeutung des Basler Friedens genau vor Augen zu führen kann.

Der junge Hegel soll mit weiteren harten politischen und militärischen Auseinandersetzungen gerechnet haben. Kriege zwischen diesen Konglomeraten blieben unverändert möglich. Die Möglichkeit einer friedlichen Konsolidierung und die Gefahr

einer Restauration prägen gleichzeitig den Horizont des jungen Philosophen. Die Aufklärung und ihre Zuspitzung, der jakobinische Atheismus kann nicht mehr den neuen Staatseinrichtungen zugrunde liegen. Eine neue historische Phase liess sich von dem jungen Philosophen antizipieren.

In der Jesus-Biographie konzipiert Hegel seine philosophische Arbeit aus zwei Richtungen. Er arbeitet zunächst jenen Begriff der Vernunft aus, der in der Richtung des späteren absoluten Geistes ihren Weg finden wird. Andererseits schreibt es die eigentliche Biographie von Jesus auf eine gelehrte Weise und auf der Basis von profunden Kenntnissen. Er stellt Jesus so dar, wie es im 18. Jahrhundert nur möglich ist. Auf der einen Seite erscheint ein sehr konkreter und lebendiger Jesus, auf der anderen Seite eine dermassen abstrakte Vernunft, welche man nach der Aufklärung und nach Kant nicht mehr hätte möglich halten können.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Es ist eine auffallend unbekannte Tatsache. Und es ist so, obwohl ein einfacher Vergleich der religionsphilosophischen Schwerpunkte diesen Zusammenhang klar aufweisen kann. Bald ist sie wesentlich eine Idee im Plotinschen Sinne, bald eine fleischgewordene Entfremdung oder das falsche Bewusstsein par excellence.

² Treffend beweist dieses Phänomen auch die Problematik des Jansenismus. S. vom Verf. Jansenism between Theology and Politics. On Herder's interpretation of Jansenism. in: Kaleidoscope. Művelődés-, Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat 2023. Vol. 13. No. 26. Journal of History of Culture, Science and Medicine ISSN 2062-2597 DOI: 10.17107/KH.2023.26.8

³ Endre Kiss, Zum Begriff der Inter-Aufklärung. Bis jetzt veröffentlicht nur: https://www.researchgate.net/publication/364811413_Der_Begriff_der_Inter-Aufklärung

⁴ Es ist eine wahre Dialektik der philosophischen Kreativität. Für die philosophische Tradition ist praktisch unmöglich, jede wirklich instruktive Initiative von Kant oder Hegel gleichzeitig aufzunehmen, das eine grosse Werk schliesst das andere, die eine kreative Idee schliesst die andere in der aktiven Erinnerung aus. Der junge Hegel ist gewiss ein klares Opfer dieser Wahrheit.

⁵ S. Hegels theologische Jugendschriften (Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin. Herausgegeben von Hermann Nohl. Tübingen, 1907. Mohr, Paul Siebeck)

⁶ Praktisch wird die Weltreligions-Konzeption Mendelssohns bei Hegel durch die umfassende Position der Vernunft durchgeistigt.

⁷ Eine Übersicht darüber s. Kari Hokkanen, Krieg und Frieden in der politischen Tagesliteratur Deutschlands zwischen Baseler und Luneviller Frieden (1795--1801). Jyväskylä Yliopisto, Jyväskylä, 1975. Studia historica jyväskylänensia 11

⁸ S. Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. in: I.K., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe, Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1977. Darüber vom Verf., Der ewige Frieden im Zeitalter der Globalisation. in: Erweiterung Europas. Herausgegeben von K. Glass / R. Hettlage / R. Scar-tezzini. Wien - Poznan, 1998. 35-42.

⁹ Aus Kants Meisterstücken waere zu nennen die meisterhafte und konsequente Durchsetzung jener inhaltlichen und methodischen Begriffsdualitaet, die die bestimmende Zweiheit von „material“ und „formal“ ausmacht. Ebenfalls zu nennen waeren die vielfachen Instrumentalisierungen des Begriffs der „Autonomie“. Die „Ehre“ und die „Würde“ des Menschen erscheinen als selbstaendige Pole und als Eckpfeiler, ohne welche kein entwickeltes System des Politischen gedacht werden kann. Darin kommt Kants seltene philosophische Faehigkeit klar zum Ausdruck, mit deren Hilfe er die fundamentalen humanen und moralischen Grundwerte und Grundattitüden auf einem ungestörten und geradlinigen Wege bis in den Raum des sozialen und politischen Handelns hinüberführen kann.

¹⁰ Da eine weitere Analyse von Kants praechtiger Theorie nicht mehr unsere Aufgabe ist, genügt es uns einzig noch darauf hinzuweisen, wie er diesen Ansatz so weiter ausführt, dass dabei jegliche Dimensionen des Gegenstandes „Krieg“ ausreichend in ihm weiter entwickelt werden.

¹¹ Selbstverstaendlich ist diese Perspektive in Hegels Philosophie auf den Krieg alles andere als ausschliessliche. S. etwa: Theobald Ziegler, Hegels Anschauung vom Krieg. in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Vol. 6, No. 1 (1912/1913), pp. 88-96 (9 pages) Published By: Franz Steiner Verlag.

¹² Es ist anerkanntermassen eine sehr spekulative Fragestellung, auf der anderen Seite ist der Begriff eines „Weltkrieges“ auch eine theoretische Konstruktion.

Kiss Ágnes

A haszkala a zsinagógai zenében Haskala in the Synagogal Music

ABSZTRAKT

A felvilágosodás, majd a francia forradalom eszméi (szabadság, egyenlőség, testvériség) alapján fokozatosan megvalósult az állampolgári egyenlőség, és ebbe a zsidóság is beletartozott. Az addig zárt közösségekben élő zsidók kiléphettek a gettóból. Ehhez azonban az életfelfogásnak/életmódnak jelentősen meg kellett változni. Ezt alapozta meg a zsidó felvilágosodás, a Haszkala.

A változások közé tartozott az adott ország nyelvének megismerése és használata, a tanulás kiterjesztése a világi területekre, és a korábbi tiltások és korlátozások feloldása révén új szakmákban történő elhelyezkedés. Mindezek együtt jártak a zsinagógai szertartás megváltozásával is. A nagyobb, reprezentatívabb zsinagógákban az előimádkozó/kántor szerepe is nagyobb lett, sok esetben kisebb-nagyobb kórus is segítette a kántort. Egyre több helyen tartotta a rabbi a beszédet az adott ország nyelvén.

A 19. század első felében kezdődött a zsinagógai zene megújítása, több helyszínen (Bécs, Berlin, Párizs, London) párhuzamosan. Megjelent a zsinagógákban (és szinte azonnal máig tartó vitákat váltott ki) az orgona. Az új zsinagógai zene részben támaszkodott a korábbi hagyományokra, részben pedig – mivel a zeneszerző-kántorok egyúttal az adott korban képzett zenészek is voltak – a kortárs zenei stílusok is megjelentek. Komoly szerepet kapott az orgona mellett a kórus, mely egy idő után már nem csak fiúkból és férfiakból állt, hanem valódi vegyeskar volt.

A fenti változások hatása máig érvényesül, bár egyes elemei sok helyen ismételten vita tárgyát képezik.

ABSTRACT

Based on the ideas of the Enlightenment, and later the French Revolution (liberty, equality, fraternity), the equality of all citizens had been gradually realised, and this included the Jewry as well. The Jews, who had been living in segregated communities, could step outside the ghetto. For this to happen, though, their way of life had to change significantly. The basis of this change had been the Jewish Enlightenment, the Haskalah.

Among the changes were: learning and using the local language, expanding education to secular subjects, and, with the elimination of past prohibitions, taking up new crafts and trades. All of these went together with changes in liturgy as well. The seliach cibor (prayer leaders)/chazzanim (cantors) started to have a more major role in the greater and more prominent synagogues, often aided by a smaller or larger choir. Speeches by rabbis were made in the local language in more and more places.

Renewal of the music in the synagogue had begun in the first half of the 19. century, concurrently in multiple locations (Vienna, Berlin, Paris, London). The organ has appeared in the synagogues (and has sparked a lasting controversy almost immediately). The new music in the synagogue leaned in part on prior traditions and in part – because cantor-composers were also trained musicians – on contemporary music styles. Choirs received an important role alongside

the organ, and, as time went on, they became real mixed choirs instead of only having men and boys as members.

The effect of the above changes is felt even in the present day, although certain elements of it are once again in dispute in many places.

Bevezető

A zsidóság története nem választható el a zenétől. Mind a Tóra, mind a Tanach egyéb könyvei – különösen a zsoltárok – alapján elmondható, hogy a Templomban is mindennapos volt, különböző hangszerek és az emberi énekhang egyaránt az Ő'való dicséretét szolgálták.

A templom második lerombolását követően annak szerepét részben a zsinagógák vették át, melyekben szintén volt bizonyos szerepe a zenének. A felvilágosodással a zsinagógák szerepe és a liturgia is jelentősen megváltozott, ez pedig magával hozta a zsinagógai zene változását, korszerűsödését is.

Az alábbiakban ezt a folyamatot, ill. ennek eredményét kívánom bemutatni.

Zsidó zene

Mi a zsidó zene? Erre a kérdésre nem könnyű válaszolni. Az egyik legismertebb definíció Curt Sachs javaslata, amit az Encyclopedia Judaica is idéz: „Olyan zene, melyet zsidók, zsidóknak, zsidóként alkottak.”

Ez egyrészt igen széles kört jelent, másrészt – részben vagy egészen – kizár olyan, zsidónak ismert zeneszerzőket, mint pl. Goldmark Károly, vagy Jacques Offenbach (eredetileg Jacob Eberst). De kizáródnak ezzel pl. Salomone Rossi vagy Giacomo Meyerbeer (eredetileg Jacob Liebmán Beer) világi művei is.

A zsidó zene körébe tartoznak a vallásgyakorlással kapcsolatos művek mellett a népdalok, de például a klezmer zene is. Kérdéses, van-e zsidó népzene? A bibliai korban a főként mezőgazdasággal foglalkozó zsidóság körében is lehettek munkadalok, emellett biztosan voltak gyermekdalok, szerelmes dalok is (gondoljunk csak az Énekek énekére). Ezek azonban nem maradtak fenn, a szétszórásban pedig gyökeresen megváltozott a helyzet. A gátlásban minden téren komoly hatása volt a környező népeknek, nyelvüknek, zenéjüknek egyaránt. Így egységes, zsidónak nevezhető népzénéről ma nem beszélhetünk.

Zsidó zenének legtöbbször a zsinagógai gyakorlathoz, a liturgiához kapcsolódó zenét tartják. Avigdor Herzog szerint „zsidó (tradicionális) zene az, amit zsidók szolgáltatnak saját maguknak ünnepeiken, jeles napjaikon és más, a begyökerezett szokások szellemében megtartott társadalmi megnyilvánulásaikon. Tehát ennek a zenének megvannak az egész pontosan meghatározott előadói, befogadói és keretei (azaz ideje és helye) vérükben van ez a zene és annak minden ismert nüansza, fordulata.”

Frigyesi Judit a „Zene a hagyományos zsidó vallási életben” című tanulmányában azt írja, hogy „a tradicionális zsidó kultúrában a zene nem művészet, hanem életmód. A kelet-európai zsidó vallásos élet egésze zenében fejeződött ki – a vallás gyakorlása egyben a zene gyakorlását is jelentette”. A zene mindig „beszél”, mivel van mondanivalója, filozófiai tartalma, valamint érzelmi töltése is. Egy tradicionális közösségben nem tanulnak zenét, sem a szöveghez tartozó dallamokat, mégis képesek elsajátítani a dallamokat úgy, ahogyan egy nyelv kiejtését a gyermek. Itt a zeneiség nem az oktatásnak köszönhető, mivel a mindennapi élet részeként hagyományozódik. Ez a fajta hagyomány főleg az ortodox közösségekre jellemző, bár az ún. asztali énekek (zmíreszek) éneklése a valóságban neológ családokban is szokásos. A zsinagógai zene a zsidó zene egy alapvetően fontos része, melynek számos változata létezik napjainkban is.

Zene a templomban

A szentély második lerombolása (i.sz. 70.) előtt a templomban biztosan zenéltek. Mivel mai értelemben vett kottairás akkor nem volt, csak következtethetünk annak milyenségére. Legfőbb forrásunk a Tanach, ezen belül is különösen a zsoltárok. Ezek első sorai gyakran megadják a szerzőt (Dávid, Koréh, fiai), az alkalmat, amikre születtek (3. zsoltár. Dávid zsoltára, amikor menekült fia, Absalom elől), ill. az éneklés módját is (4. zsoltár. A karvezetőnek, húros hangszerre, grádicsok éneke).

A templomban számos hangszert is használtak, ezekről több helyen olvasatunk, többek közt a 150. zsoltárban, ahol fúvós, húros és ütőhangszerek is szerepelnek, például a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (1990) szerint:

*„Dicsérjétek kürtzengéssel, dicsérjétek lanttal és hárfával!
Dicsérjétek dobbal, körtáncot járva, dicsérjétek citerával és fuvalával!
Dicsérjétek csengő cintányérral, dicsérjétek zengő cintányérral!”*



1. ábra

Hangszerek a templomban

Külön kérdés az ún. magrepha, melynek többféle jelentése és leírása ismeretes, de az egyik változat nagy valószínűséggel egy pneumatikus orgonaszerű hangszer volt. A szó eredetét is többféleképpen lehet értelmezni. Az egyik változat szerint a héber „garaf”-ból származik, aminek a jelentése összelapátol. Ennek alapján arra gondolhatunk, hogy egy lapátról van szó. Egy másik lehetőség, hogy a „grofit” = nád szóból ered, ami a garaffal együtt egy nyeles lapátot jelenthet. A heródesi templomban lehetséges, hogy egy egyszerű lapát volt, mellyel a papok az oltárt és más eszközöket takarítottak. Főként bronzból készült, meglehetősen nagy méretű lehetett, és az áldozati tűzből származó hamu összegyűjtésére szolgálhatott. Ebben az értelemben említi a Támid (II:1-2) is.

Egy következő említés szintén a Támidban (III:8) található. Itt az előbbi lapátnak a hangját említik, mely Jerikóig hallatszott.

További említés található a Támid ötödik fejezetében (V:6), ahol ismét az áldozati tűzzel hozzák kapcsolatba, de ugyanakkor az igen erős hangját is említik.

Az áldozati oltárról származó hamut tartalmazó lapát, és annak igen erős hangja a Jelenések könyvében (8:5) is megjelenik: „Most az angyal fogta a füstölőt, megtöltötte az oltár paraszával, és leszórta a földre. Erre mennydörgés, égzengés, villámlás és föld-rengés támadt.”

A Jeruzsálemi Talmudban (Sukka V:6) jelenik meg a magrepha egy levegővel működő hangszerként. A leírás szerint a hangszeren tíz lyuk volt, mindegyikhez egy-egy 10 lyukú síp csatlakozott, így ezek összesen 100 hangot tudtak megszólaltatni. Egy további leírás szerint a sípok egy fából készült, dobozszerű testből jöttek ki, és különböző hosszúságúak voltak. A leírás erősen emlékeztet a római kori szél/vízorgonákra.



2. ábra
A magrepha feltételezett szekrénye



3. ábra
Az Aquincumi víziorgona

A korai dallamokat nem ismerjük, de van két, Szabolcsi Bence által több, mint 2000 évesnek tartott dallam, az 1. zsoltár és az ún. Nagy hitvallás (Boruch sém).

Templom helyett zsinagóga

A templom lerombolása után a zsidóság „szétszóródott”, a templomi szertartások, az áldozatok bemutatása lehetetlenné vált. Azóta az áldozatokat az imák helyettesítik. A helyet, ahol – elsősorban – a zsidó férfiak összegyűltek, a gyülekezés helyének, imaháznak, tanháznak nevezték. Az összejövetelek fő részét a tóraolvasás és az időközben írásba foglalt szóbeli tan (a Talmud) tanulmányozása, megvitatása jelentette, illetve különböző ünnepi alkalmak esetében a megfelelő imák, zsoltárok elmondása.

A tóraolvasás „dallamát” a szöveg felett található jelek adják meg. A dallam mindig alá van rendelve a szövegnek, vagyis az a feladata, hogy a szöveg értelmét még jobban kiemelje. Ugyanakkor a dallam megkönnyíti a szövegek megtanulását is, ezért nem csak az Istentiszteleteken, hanem tanulás közben is „énekeltek” a szövegeket. A tanulást szolmi-zációs jelekhez hasonló kézjelekkel is segítették. Az akcentusjelek nem az egyes hangokat adták meg, hanem a dallam ívét, ill. tempóját, figyelembe véve a szöveg értelmezését is. Hamarosan kialakult a máig ismert liturgia: Az előimádkozó felolvassa az imaszövegeket, a közösség pedig esetenként válaszol, illetve egyes sorokat megismétel.

Első írásos zenei emlékünkből Obadja prozelita (12. sz.) két dallamtöredéke. Az Oppidóban (Dél-Itália) született Obadja, normann főúri leszármazott jegyezte le a XII. században. Pap volt, vagy szerzetes, aki 1102-ben zsidó vallásra tért át. Bejárta a keleti zsidó gyülekezetet és Egyiptomban, Fosztatban telepedett meg. Itt írta héber nyelven naplóját és neumas hangjegyekkel lejegyezte a két héber dallamot. A napló és a kottás füzet töredékei a Kairói Genizából kerültek elő. A napló elejét Scheiber Sándor fedezte fel, és ugyanő ismerte fel írás alapján a dallamok lejegyzését. Hangszerek azonban nincsenek, a templom lerombolása miatti gyász jeleként nem szólalhatnak meg a zsinagógákban a hangszerek. Egyetlen kivétel a sófár.



4. ábra
Sófár

Kitérő – egy korai újító, Salomone Rossi

Reneszánszt bizonyos értelemben tekinthetjük a felvilágosodás előhírnökének. Itália a reneszánsz korszakban sok szempontból kedvező környezetet biztosított a zsidóság számára. Ezt példázza, hogy a kiűzetéskor sokan érkeztek ide Spanyolországból, ill. Itáliában

sok helyen nagyobb türelmet tanúsítottak a zsidókkal szemben, számos zsidó orvos, tudós filozófus, gazdasági szakember, zenész működött. Voltak, akik nemesi családok gyermekeit tanították különböző nyelvekre, többek között latinra is. Számos ismert képviselőjük közül meg kell említeni Elija Delmedigot, aki magát Majmonidész követőjének tekintette, és szoros – egy időben mondhatni baráti – kapcsolatban állt Pico della Mirandolával. Az ő leszármazottja volt Josef Delmedigo, híres rabbi, filozófus és kabbalista. Leon da Modena velencei rabbi volt, aki erősen ellenezte a misztikus judaizmust, és támadta a kabbalát. Fontos törekvése volt a judaizmus megismertetése a keresztényekkel. 40 évig dolgozott kántorként a velencei zsinagógában, fontosnak tartotta a liturgia megújítását, barátja volt a korszak legnevesebb zsidó zeneszerzőjének Salomone Rossinak.

Mantovában a reneszánsz idején hosszú ideig kedvező volt a zsidók helyzete, bár ebben voltak törések. A zsidó szellemi életnek is fontos színtere, itt volt rabbi Messer Leon, és itt folytatta vitáját Joseph Colonnal, melynek eredményeképpen mindkettőjüknek el kellett hagyniuk a várost. A városban ekkor a Gonzagák uralkodtak. Lodovico Gonzagának 1479-től volt zsidó orvosa. Ennek ellenére 1496-ban egy időre kiűzték a zsidókat, de 1540-ben már zsinagógát építettek. Az udvarnál 1542-ben már zsidó muzsikuskok és színészek működtek. 1558–59-ben itt adták ki az inkvizíció engedélyével a Zohárt. A többi itáliai városból kiűzött zsidók jó része is Mantovában talált menedéket. 1587-ben Lodovico Gonzagát Vincenzo herceg követte a város élén. Ő sokkal kevésbé volt toleráns, ugyanakkor orvosa ugyanabból a zsidó orvos dinasztiából származott, mint Lodovicoé, és az ő udvarában működött zenészként, karmesterként és zeneszerzőként Salamone Rossi (ca. 1570–1630). Rossin kívül több zsidó zenész is szolgált a hercegi udvart, köztük Rossi nővére, aki Madama Europa néven énekes és színésznő volt, valamint fivére, a szintén énekes Emanuele, és unokaöccse, Anselmi. Rossi családja – a tradíció szerint – a Titusz által Rómába hurcolt zsidók leszármazottja volt. Megbecsültségét jelzi, hogy mentesítették a megkülönböztető sárga folt viselése alól. Bár az „udvari zsidók” (pénzügyi tanácsadók, mint Giuseppe Fano, orvosok, zenészek, színészek) vi-



5. ábra
Salomone Rossi

szonylagos biztonságban éltek, a városban először elkülönítették a zsidókat, majd 1610-ben felállították a gettót. 1630-ban a 30 éves háború során Aldringen zsoldoskapitány elfoglalta a várost, és a zsidókat kiűzték. Csak hosszabb idő után térhettek vissza, már akik a viszontagságokat túlélték. Salomone Rossi is ekkor halt meg, vagy az ostrom során, vagy az azt követő járványban.

Rossi számos világi művet – operákat, madrigálokat – írt. A zsinagógai zene megújítását szolgáltatta az 1623-ban „Ha-sirim aser li-Selomo. Venezia 5383. Salmi e cantici ebraici. 28 composizioni a 3, 4, 5, 6 e 8 voci di Salomone Rossi Ebreo mantovano” címen kiadott kötet. Ebben a címtől eltérően 30 kompozíció található. Ezek héber szövegűek, és céljuk a zsidó közösségi eseményeknek, ill. a zsinagógai szertartásnak a zenei szolgálata. A kötethez a korábban már említett Leon da Modena írt előszót. A kor világi és keresztény egyházi zenéjében már teret nyert

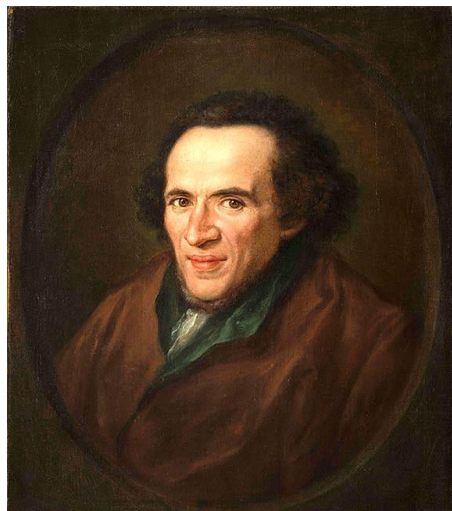
polifonikus szerkesztés a zsinagógákban mindenképpen szokatlan volt, de a közösség zenére fogékonyabb része hamarosan megbarátkozott az újfajta zenével.

A korai, reneszánsz „felvilágosodás” végül alul maradt, aminek egyik fő oka feltehetőleg a korábbi kedvező légkör megromlása, a zsidók gettóba zárása, üldöztetése, ami elősegítette a közösségek elzárkózását, befelé fordulását. Rossi művei is feledésbe merültek egészen a XIX. századig. 1877-ben Samuel Naumbourg, párizsi kántor adta ki újra, saját előszavával ellátva. Rossi világi és egyházi művei egyaránt szerepelnek a hangversenydobogón, de a zsinagógákba nem találtak vissza.

Felvilágosodás – Haszkala

A vallásháborúk lezárultával megjelent a vallási türelem gondolata. A felvilágosodás korában a felvilágosult gondolkodók megkérdőjelezték a korábbi társadalomszervezési formák létjogosultságát. A Felvilágosodás – a reneszánszhoz hasonlóan – igyekezett az egyént kiszakítani azokból a gondolkodási sémákból is, amelyekbe született. A felvilágosodás, majd a francia forradalom eszméi alapján (szabadság, egyenlőség, testvériség), felmerült az emberek állampolgári egyenlősége, és ebbe a zsidóság is beletartozott. A zárt közösségekben élő zsidóságnak lehetősége lett kilépni a gettóból. Ehhez azonban az addigi életfelfogásnak jelentősen meg kellett változni. Ezt alapozta meg a Haszkala, ill. annak egyik vezéralakja, Moses Mendelssohn (Dessau, 1729. szeptember 6. – Berlin, 1786. január 4.)

Mendelssohn apja elszegényedett írástudó (szóférfi) volt, aki fiát természetesen a kor szokása szerint a zsidó tudományokra neveltette. Tanára a híres, felvilágosult rabbi, David ben Naphtali Fränkel volt, aki a hagyományos tanulmányok mellett megismertette Majmonidész munkásságával is. Amikor Fränkel Berlinbe költözött, az akkor 13 éves Mendelssohn követte tanítóját. Berlinben folytatta tanulmányait, e a hagyományos zsidó tárgyak mellett matematikát és latint is tanult zsidó társaitól, és komoly önképzésbe is fogott. Megtanult görögül, angolul és franciául, emellett természetesen elsajátította a németet is (az anyanyelve a német zsidó közösségekben szokásos jiddis volt). A neve a hagyományok szerint Moses ben Mendel lett volna, de ő (és bátyja) ehelyett ennek német változatát, azaz Mendelssohnt választották, feltehetően azért, hogy így könnyebben érvényesülhessenek a polgári életben. Egy gazdag zsidó kereskedőnél lett házitánító, majd később könyvelő és üzleti partner. Megismerkedett és életre szóló barátságot kötött Gotthold Ephraim Lessinggel (röla mintázta ez utóbbi Bölcs Náthán című drámájának címszereplőjét). Komolyan foglalkozott filozófiával, számos írása jelent meg. A legismertebbek többek között a „Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele”, ill. a „Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum”. Komoly feladatának érezte a zsidóság „fel-emelését”. Fontosnak tartotta a német nyelv elsajátítását, az elzárkózásból való kilépést. Ez vezette akkor is, amikor elhatározta, hogy németre fordítja a Bibliát. Az ő nevéhez fűződik



6. ábra
Moses Mendelssohn

az első modern zsidó fiúiskola megalapítása is. Ugyanakkor ragaszkodott a vallási hagyományokhoz, bár sokan az ő „bűnének” tartják sok felvilágosult zsidó kitérését. Bár Mendelssohn nem szorgalmazta a zsinagógai liturgia megváltoztatását, az új helyzet ezt is magával hozta. Sok városban nagyobb zsinagógák épültek, a nagyobb térben az előimádkozó szerepe is változott, egyre inkább központi szerepe lett a kántoroknak, akiket esetenként kisebb (akkor még kizárólag férfiakból álló) kórus is segített. A rabbik beszédüket az addig megszokott jiddis helyett sokszor az adott ország nyelvén tartották meg. (Magyarországon az első magyar nyelvű beszédet Lőw Lipót tartotta 1844-ben, Nagykanizsán.) És megjelent az addig tiltott, és máig vitákat keltő orgona is. Amint arról korábban szó esett, a templom lerombolása után a zsinagógákban tiltott volt a hangszeres zene, és ez alól – természetesen az orgona sem volt kivétel. Nem véletlen, hogy az első alkalommal egy nem zsinagógának, hanem templomnak nevezett épületben szólalt meg, nevezetesen az alsószászországi Seesenben, a Jacobstempelben. A Braunschweigi Hercegség 1807-ben az újonnan alapított Westfáliai Királyság része lett, melyben a király Napóleon öccse, Jérôme Bonaparte volt. Az ő uralkodása alatt, 1808-ban a zsidók egyenlő állampolgári jogokat kaptak. Israel Jacobson, aki bankár és rabbi is volt, iskolát alapított Seesenben melyben a zsidó (és nem zsidó) fiúk a vallási tárgyak mellett a világi tudományokkal is megismerkedtek, és szakmát is tanulhattak. A zsinagóga az iskola területén épült fel, neve pedig tudatosan lett templom, mint az alapító, Jacobson írta: „Wir haben endlich erhalten, wornach wir so lange gerungen, so lange vergebens geseufzt haben ein Vaterland, das uns nicht mehr wie verirrte Schaafe auf Europens Fluren umherirren läßt.” (Végre elértük, amire olyan régen vágytunk, ami után oly régen hiába áhítoztunk, hogy lett egy hazánk, mely nem hagyja, hogy eltévedt bárányként bolyongjunk Európa földjén.) A templomot 1810-ben avatták fel, megszólalt benne az orgona és az iskola kórusa is. Az énekek szövegét németre fordították, a rabbi németül mondott beszédet. Az ünnepségen megjelentek a keresztény egyházak helyi képviselői is.



7. ábra
A Jacobstempel



8. ábra
Orgona a Jacobstempelben

Új zene a zsinagógákban

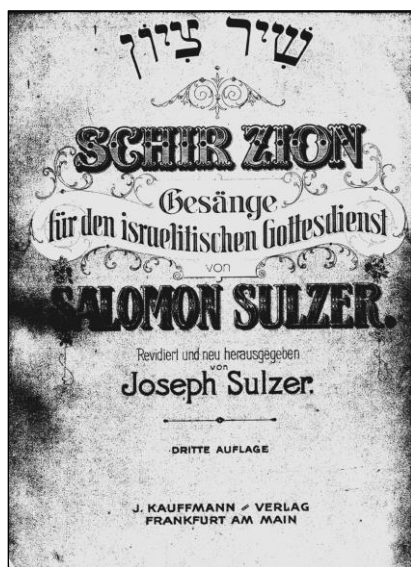
A 19. század első felében kezdődött a zsinagógai zene megújítása, több helyszínen párhuzamosan:

1. Bécs – Salomon Sulzer (1804. Hohenems – 1890. Bécs)



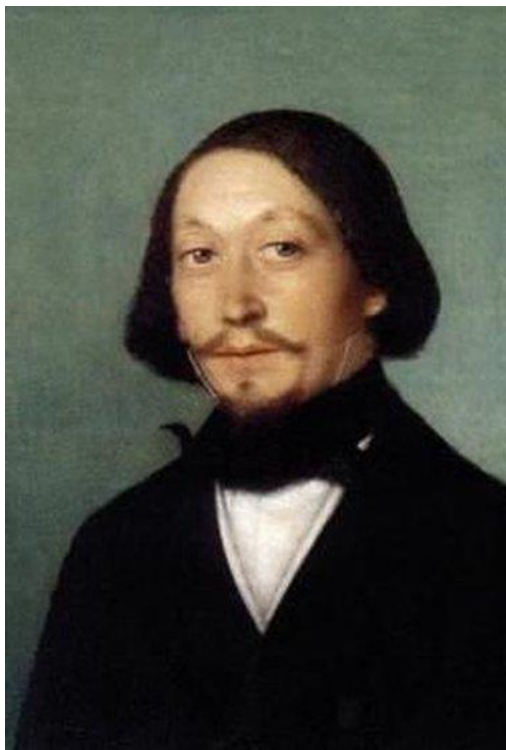
9. ábra
Salomon Sulzer

Salomon Sulzer családját eredetileg Levynek hívták, egy Sulz nevű helységből költöztek Hohenemsbe a 18. század végén, ahol – származásukra utalva Sulzer néven lettek ismeretesek. Eszerint a család lévita eredetű volt, vagyis eleve a templomi szolgálatra voltak predesztinálva. Minden életrajza megemlíti, hogy kisgyerekként kis híján belefulladt az Emsbachba. Köszönetképpen szerencsés megmeneküléséért édesanyja az Örökkévaló szolgálatára szánta. Mivel kisgyermekkorától elsősorban a zene érdekelte, nem rabbi lett, hanem a kántori hivatást választotta. 1820-ban (azaz 16 évesen) már ő volt szülővárosában a kántor. Ugyanakkor érezte, hogy még sok tanulásra van szüksége, ezért Karlsruheban zenei tanulmányokat folytatott. Emellett számos utazást tett Svájcban, Franciaországban és Németországban, különböző ismert kántorok „segédeként”, hogy elmélyítse ez irányú ismereteit. Bécsben időközben megkezdődött a gettó falainak képletes és valóságos lebontása. Hosszabb folyamat eredményeképpen sikerült elérni, hogy a korábbi, a zsidó lakosságot sújtó korlátozások jelentős részét feloldották, sőt új zsinagóga építése is lehetségessé vált. Ezzel párhuzamosan számos törekvés kezdődött a liturgia módosítására, modernizálására, beleértve ebbe a zenét is. Élen járt ebben az új főrabbi, Noah Mannheimer. A szükséges zenei reformok megvalósításához az új zsinagóga kántori feladataira a fiatal, de már ismert Sulzert kérték fel. Ő ezt elvállalta, de előzőleg Seyfriednél tanult kontrapunktot és zeneszerzést, majd elfoglalta a kántori állást, melyet élete végéig ellátott. Kántorként kiváló énekes volt, az ő énekének kedvéért számos keresztény ember járt el a zsinagógába. Liszt Ferenc naplójában megemlíti, hogy meghallgatta Sulzert, akinek előadása igen mély benyomást tett rá. Művei szinte kizárólag fiának, a szintén zenészé lett Josef Sulzernak a kiadásában (és átdolgozásában) maradtak ránk. Sajnos ezek az átdolgozások nem mindig váltak az eredeti művek előnyére. Legismertebb a Sir Cion című, 2 kötetes gyűjteménye, melynek első kötete 1839-ben, második kötete pedig 1865-ben jelent meg, Bécsben. Az első kötet szerzői közé több keresztény zeneszerzőt is meghívott, többek között tanárát Seyfriedet, a cseh származású Vaclav Würfelt, aki a Theater an der Wien karmestere volt, és Schubertet is.



10. ábra
A Sir Cion címlapja

2. Berlin – Louis Lewandowsky (1823. Wreschen, Posen tartomány
Poroszország (jelenleg Września Lengyelországban) – Berlin, 1894.)



11. ábra

Louis Lewandowsky

A Lewandowski név a Lewandów helységnévből származik, aminek gyökere a levendulát jelentő régi lengyel lewanda szó (a modern lengyelben lawenda). 12 éves korában Berlinbe ment, ahol zongorázni és énekelni tanult, a zsinagóga szoprán szólistája lett. Később zeneszerzést tanult a Berliini Akadémián, melynek első zsidó növendéke volt. (Felix Mendessohn-Bartholdy támogatásával vették fel.) Kitüntetéssel végzett, és 1840-ben ki nevezték a berlini zsinagóga karnagyának. 1866-ban királyi zeneigazgató lett, majd az új berlini zsinagóga karnagya. Számos hagyományos zsidó dallamot dolgozott fel kántorszólóra, kórusra és orgonára, bár a művek általában orgona nélkül is előadhatók. (Ennek fő oka a máig tartó orgonavita. Számos zsinagógában máig tiltják a hangszeres zenét, így az orgonát is.) Írt világi műveket is.

3. Párizs – Samuel Naumbourg (1817. Dennenlohe, Bajorország – 1880. Saint-Mandé)



12. ábra
Samuel Naumbourg

Sokgenerációs kántorcsaládból származott. Münchenben tanult, és közben énekelt a zsinagóga kórusában, majd kántor és előimádkozó lett Besançonban, karnagy Strasbourgban, 1845-től Párizsban. Halála előtt nem sokkal a Francia Akadémia tagja lett. Több kötetnyi kórusműve jelent meg a nagy ünnepekre, a teljes liturgiára, vallási és népszerű zsidó dalokból, és ő adta ki az addigra már méltatlanul elfeledett Salomone Rossi műveit.

4. London – Samuel Almann (1877. Sobolevka – 1947. London)



13. ábra
Samuel Almann

Időben kb. egy generáció ugrunk, Samuel Almannhoz. Zenei tanulmányait Odesszában és Kisinyovban (Chişinău) végezte. 4 évet szolgált az orosz hadseregben, mint katonazenész. Az 1903-as kisinyovi pogrom hatására Londonba emigrált. A Royal College of Music-ban folytatta tanulmányait, majd a Dalston zsinagóga kóruskarnagya lett. Később működött az ún. londoni Nagyzsinagógában és a Hampstead-i zsinagógában is. Vezetője volt a Halevi Kórustársaságnak és a London Hazzanim Choir-nak. A kórusműveken és kántori énekeken kívül komponált vonósnégyest, orgona- és zongoradarabokat. 1912-ben mutatták be Melech Ahaz című operáját. A zsinagógai énekeken kívül jelentősek jiddis feldolgozásai is. Legfontosabb gyűjteménye a Shivei Beit ha-Knesset két kötete (1912, 1938), amely kántorra és kórusra írt zsinagógai zenét tartalmaz.

Összefoglalás

Ha megnézzük mi a mai helyzet, elég vegyes képet kapunk. Itthon a neológ zsinagógákban elterjedt volt a Sulzer-féle liturgia, bár azt pl. Szabolcsi Bence, mint az „ősi zsidó zenétől” idegent, szinte kiirtandónak tartotta. Tulajdonképpen azt a hagyományt szerette volna feléleszteni, amikor a hagyományos dallamokat a közösség – esetenként a kántor vezetésével – együtt énekelte. Véleményét többen osztják, így a zsinagógákban sokszor a meglévő orgonákat se mindig használják, a korábbi vegyes karok helyett ismét inkább férfikarok énekelnek. Az orgona és a kórus (valamint pl. a neológ rabbik palástja) sokak szemében a keresztény templomi hagyományok átvételeként jelenik meg, így még inkább elítélendő. (Meg kell jegyeznünk, hogy a kiegészítés utáni fellendülés korszakában volt ennek a meglátásban némi igazság, egyesek szerint ezzel kívánták a neológ zsidóságot a kitéréstől visszatartani.) Az OR-ZSE Goldmark kórusát egyre ritkábban hívják meg a hazai közösségek, és maga az egyetem sem veszi igénybe szolgálatukat. A kántori tevékenység megítélése sem egységes, vannak akik szinte kárhoztatják a kántorok zenei/művészi képését, magasabb rendűnek tartva a hagyományos, improvizációs megszólalást. Ugyanakkor külföldön sokszínűbb a kép: Esetenként még ortodox közösségekben is vannak női rabbik és kántorok, és engedélyezik a vegyes karok közreműködését is.

Felhasznált irodalom

<https://www.britannica.com/biography/Curt-Sachs>

https://or-zse.hu/hacofe/kite/marsi-kakas.htm#_ftn1

Avigdor Herzog: Hol van a zsidó zene? In: Múlt és jövő 1993/1.sz. p.76.

Frigyesi Judit: „Zene” a hagyományos zsidó vallási életben, in: Hágár országa, A magyarországi zsidóság-történelem, közösség, kultúra, Kossuth Kiadó, Budapest, 2009. p. 88.

<https://szentiras.hu/UF/Zsolt150>

Joseph Yasser: The Magrepha of the Herodian Temple: A Five-fold Hypothesis, Journal of the American Musicological Society Vol. XIII, Nos. 1-3, (1960, pp. 24-42.

<https://hu.wikipedia.org/wiki/Támid>

<https://mek.oszk.hu/00100/00176/html/jel.htm>

<https://remeny.org/remeny/2009-tel/babits-antal-kantormuveszet-es-meguujulas/>

<http://or-zse.hu/adammariainterju2014-1.htm>

Salomone Rossi, From Wikipedia, the free encyclopedia
https://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page,
 Szabolcsi Bence: Egy XVII. századi zsidó muzsikusz: Salomone Rossi és kora in Zsidó kultúra és zenetörténet, Osiris Kiadó – MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1999.
 Marsha B. Edelmann: A Renaissance composer who applied the conventions of choral music to Jewish liturgy <http://www.myjewishlearning.com/article/salomone-rossi-synagogue-choral-music/#>, [2016. 01. 23.]
 Don Harrán: Salomone Rossi, Jewish Musician in Renaissance Italy; Acta Musicologica, Vol. 59. Fasc. 1. (Jan. – Apr. 1987.), p. 46-64. International Musicological Society <http://www.jstor.org/stable/932864>, [2016. 01. 23.]
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9766-leon-judah-aryeh-of-modena>, [2016. 01. 23.]
<http://www.restancia.hu/muveszet/kissagnes-reformzsinag.html?fbclid=IwAR0xiBYuhlhLXTHwFxBZA7SvmapojMxUcS4bAGL4HfuJNe5QJelIBP9g42M>
<https://or-zse.hu/hacofe/vol1/karman-hineni-debr-2006.htm>
<https://szombat.org/archivum/magyar-kantorok>
 Szabolcsi Bence: Hogyan kellene megújítani istentiszteletünk zenei részét? Ararát. Magyar-zsidó évkönyv, Budapest, 1941. p. 115-118.

Jacques Poulain

Der philosophische Empirismus der Freiheit im globalisierten Neoliberalismus

ABSTRACT

These are the laws of the market that systematically subject you to the regulations of supply and demand. At the same time, people enter the framework of an experimental arrangement within which the individual culture is reduced to the material cultural heritage, in which it has been reified into an interchangeable branded article. Multiculturalism is like a cultural no-man's land; it condemns the individual culture to a kind of autism, which only allows intercultural conversation on the condition that the neutralizing and relativizing mental model of liberalism can be adopted everywhere.

Keywords: Philosophical Empirism, multiculturalism, shamanistic strangulation of freedom, Dialogue of Truth

Der Geist der Globalisierung, die Reduzierung der Freiheit zur Autarkie und die shamanistische Strangulierung von dieser Freiheit

Die sich als fortgeschritten verstehenden Industriegesellschaften rühmen sich bekanntlich, unter ihrem Dach die unterschiedlichsten Völkerschaften zu vereinigen. Sie sichern ihnen ihre Existenz, ihr Überleben zu, indem sie ihnen Schutz und reibungslose Ko-Existenz versprechen unter dem Banner von Neoliberalismus, Toleranz und demokratischem Pluralismus. Dieser Multikulturalismus ist jedoch nicht mit den Kulturen selbst verbunden. Er ist als solcher ja *global*, und er kann daher nicht die spezifische Substanz, die Einmaligkeit, die unverwechselbare Physiognomie der Kulturen einbeziehen. Als *global* auslegen und verstehen aber kann er sich allein aufgrund eines Paradoxes. Seine weltweite Verbreitung stützt sich auf ein Denken, das zwar alle nationalen Mauern mühelos durchdringt, in die sich die Kulturen eingeschlossen haben mögen, aber nur weil er ihnen genau das nimmt, was sie zu Kulturen macht: ihre Eigenart, ihre Einzigartigkeit ein Urteil über die kulturellen Lebensbedingungen zu äussern und zu beurteilen.

Neoliberales Denken zwingt allen kulturellen Besonderheiten die eigenen Gesetze auf, und das sind die Gesetze des Marktes, die sie systematisch den Regulativen von Angebot und Nachfrage unterwerfen. Gleichsam treten die Menschen in den Rahmen einer Versuchsanordnung ein, innerhalb derer die einzelne Kultur aufs materielle kulturelle Erbe reduziert, in der sie zum austauschbaren Markenartikel verdinglicht worden ist. Der Multikulturalismus gleicht einem kulturellen Niemandsland, er verurteilt die einzelne Kultur zu einer Art Autismus, der das interkulturelle Gespräch nur unter der Bedingung zulässt, dass das neutralisierende und relativierende Denkmodell des Liberalismus überall übernommen worden sein kann.

Die eigentümliche Kraft seiner Verbreitung und Durchsetzung verdankt der Liberalismus dem Umstand, dass er auf gewisse Weise seinerseits kulturalisierend tätig ist. Er stellte ein logisches und dynamisches Denkmodell bereit, bevor er sich noch zur politischen Ökonomie entwickelt hat. Sich auf ein soziales Kalkül stützend, das die wechselseitige Befriedigung der Wünsche und Bedürfnisse der Menschen propagiert und maximalisiert, sucht der neoliberale

Kapitalismus unserer Tage, sei er privater, sei er staatlicher Natur, die Menschen dazu zu bewegen, ein Maximum an Befriedigung ihrer Wünsche und Bedürfnisse einzufordern und ihnen zugleich zu suggerieren, dass sie Herr und Meister über ihre Wünsche und Begierden sind und mithin autonom. Deshalb die beständige Predigt einer Moral, die den Verbrauchern Autonomie, Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit verheißt, bzw. unterstellt. Die politisch-ökonomischen Strategien zielen darauf ab, die möglichste Triebbefriedigung der Menschen einerseits unausgesetzt zu demonstrieren, und ihnen andererseits uneingeschränkte Autonomie zu bescheinigen in allen ihren Handlungen und zwischenmenschlichen Beziehungen. Das politische Leben muss den Menschen verwandeln um diese pleonexische Befriedigung aller seine Wünsche und diese Autarkie sichtbar zu machen ganz wie der Experimentalwissenschaftler sich die gegenständliche Welt so zuzurichten sucht, dass sie die Wahrheit seiner Hypothesen bestätigen kann und sichtbar macht.

Dieser experimentierende Pragmatismus sozialer Gerechtigkeit hat die Logik der Experimentalwissenschaften auf die Ebene der Sozialbeziehungen übertragen, und so sucht er wie diese Übereinstimmung der realen Welt mit der vorausgesetzten Markthypothese zu erzielen, und damit notwendig auch die Übereinstimmung der einzelnen menschlichen Monaden untereinander und mit dieser Marktwelt. Der auf diese Weise hergestellte, scheinbare Konsens der Menschen kann sich dann so unauffällig wie allmählich zur Instanz verfestigen, zu einer Instanz, die die Menschen unauffällig transzendiert, weil sie sich ihren trivialen Wünschen und Begierden vorgeschaltet hat und sie entsprechend reguliert. Die Suche nach Gewissheit, die soziale Gerechtigkeit betreffend, ist offensichtlich der Gewissheit analog, nach der auch die Experimentalwissenschaften unterwegs sind. Sie hat das totalisierend-totalitäre Experiment, das der neoliberale Kapitalismus durchgeführt, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, in ein Forschungsunternehmen transformiert, dessen Ziel so etwas wie die permanente Selbst-Vergewisserung kapitalistischer Sozialität zu sein scheint.

Im Kontext dieser Experimentierserie experimentiert die einzelne Monade sowohl beständig mit sich selbst als mit dem jeweils anderen. Vermittelndes Moment sind die experimentellen Sprechakte. Ganz wie der Experimentalwissenschaftler überprüft die Kongruenz ihre wissenschaftlichen Hypothesen mit der realen Welt, um diese zu einer Antwort zu bewegen, die im Ja oder Nein dazu besteht: „ist meine wissenschaftliche Hypothese wahr (oder nicht)“?, visiert der beabsichtigte Konsens mit dem jeweiligen Ansprechpartnern, diesen davon zu überzeugen, dass die ihm vorgeschlagenen Markthypothese über das soziale Leben richtig ist, so dass er sie teilen kann mittels des abstrakten Akts der Kommunikation. Die monadologisch orientierten Einzelnen experimentieren damit die *sapientia universalis*, die von den juristischen, moralischen und politischen Institutionen der Moderne repräsentiert war, auf ähnliche Weise wie der Experimentalwissenschaftler mit der *mathesis universalis*. Das Sprachspiel der Wissenschaften konnte sich auf diese Weise universalisieren und die Menschen ihrerseits können sich zu Marktexperiment und Selbstexperiment antreiben.

Diese Verallgemeinerung scheint sowohl für das soziale als für das individuelle Leben der Menschen zu gelten. Das monadologische Ich führt eine Art von permanentem Dialog mit sich selbst. Es kann die erforderliche Selbstregulierung nur erreichen über die sensorischen, affektiven, kognitiven und kommunikativen Zeichen und Impulse, von denen es erreicht wird, und es muß sie zugleich in Harmonie zu setzen trachten mit den Dialogen, die es mit seinen realen Ansprechpartnern führt.

Seit dem Untergang der totalitären Regime des Ostblocks sind dem Liberalismus und dem freien Unternehmertum – und mithin demselben kapitalistisch-liberalen Denkmodell, das vorbildlich von den Vereinigten Staaten repräsentiert wird – offensichtlich keine Grenzen mehr gesetzt. Es hat sich auf den ganzen Planeten ausgedehnt und scheint mehr als jemals dazu legitimiert, die einzige universale Form des menschlichen Lebens anzubieten. Daß sich diesem historischen Triumph niemand mehr entziehen kann, hat offenbar einen einzigen plausiblen Grund: die Amerikaner hätten den Europäern voraus, unter demokratischen Verhältnissen zu leben, ohne dass sie zu kämpfen brauchten um sie durch eine Revolution zu erwerben. Sie seien als Gleiche schon zur Welt gekommen, sie hätten es nicht erst werden müssen. Die gemeinsame Erfahrung der Krisen, wie sie das ökonomische und kulturelle Wachstum mit sich brachte, hätte einen Konsens herbeigeführt, der es erlaubte, die durch das ungebremsste Selbst- und Privatinteresse entstandenen Antagonismen auch auf alle übrigen Bereiche des sozialen Lebens auszudehnen, die Anwendung von Gewaltmaßnahmen auf ein Minimum beschränkend. Die Unterwerfung unter den Konsens sei nicht allein die Folge, die aus dem Gesetz des ökonomischen und sozialen Fortschritts abgeleitet werden müsse, vielmehr sei der Fortschritt zugleich als Motor für den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt angesehen worden, der auch jedem Einzelnen zugutekomme und dazu beitrage, den dem Neoliberalismus eigentümlichen Prozeß der Rationalisierung des Menschen und des Universums zu vollenden. Mit ihm gelange die Menschheit an ihre rationale und philosophische Bestimmung.

Aber diese uns von der jüngeren Geschichte Nordamerikas nahegelegte Überlegitimierung der amerikanischen Demokratie bleibt fragwürdig, selbst wenn wir berücksichtigen, dass es ihr gelang, die ihrerseits überdimensionalen Engpässe und Krisen, die die Verallgemeinerung dieses blinden Konsensus begleiteten, zu verdrängen bzw. zu vergessen. Sie entlastete den Einzelnen von der Pflicht, sich über die objektiven soziale Ergebnisse der gesellschaftlichen Entwicklung Rechenschaft abzulegen.

Wie die Analysen Sheldon Wolins in seiner Zeitschrift *Democracy* gezeigt haben, war der amerikanische Expansionswille in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von der Intention bestimmt, vom allgemeinen Versagen des Staates nach Kräften abzulenken¹. Dieser Staat war ja ursprünglich entstanden, um die Macht der Korporationen und der multinationalen Unternehmen einzudämmen im Interesse der Minoritäten und der Individuen. Aber das Anwachsen der sozialen Ungleichheiten und ihr Export in die Beziehungen der USA zu den Ländern der Dritten Welt, die Ausbrüche von Rassenhaß, der rasante Anstieg der Gewaltbereitschaft und die mit ihm entstehende zivile Unsicherheit, all das trat nur um so greller an den Tag in den zynischen Äußerungen der Politiker, in ihrer schamlosen, parasitären Berufung auf die internationale Legitimation Amerikas, sowie in der Resignation all derer, die vom Zugang zu den gesellschaftlichen Gütern ausgeschlossen worden waren.

Denn mit dem unbegrenzten kommunikativen Experimentfeld, auf das sich die liberale Rationalisierungspraxis angewiesen sieht, wenn sie funktionieren soll, entsteht zugleich ein Klima der Ungewissheit, das die spezifische Selbsttäuschung von den sozialen Partnern in den täglichen sozialen, ökonomischen und politischen Erfahrungen begünstigt. Sie entwickeln die Falsifizierung von K. Marx und M. Weber dem kapitalistischen System zugeschriebene moralisches Selbstbewusstsein. Das Großexperiment des Menschen mit sich selbst findet in Wahrheit unter der Bedingung statt, dass es von den realen Proportionen abstrahiert, die sich partnerschaftlich gegenüberstehen. Die soziale Kommunikation beschränkt sich auf die Effekte von Zustimmung und Ablehnung, die sie auslöst,

und die Konsequenz ist, dass sie das gesamte soziale System einer abstrakten Ungewissheit über sich selbst überantwortet, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, dass sie den Verkehr der Menschen je schon neutralisiert hat, wenn sie ihn beschränkt auf den Marktaustausch abstrakter ökonomischen Formeln.

In Analogie zum Konsens des Experimentalwissenschaftlers mit den Gegenständen, auf die er seine Hypothesen überträgt, bildet der Marktkonsens mit dem andern eine von den Individuen scheinbar unabhängige Instanz, die stets als eine Art Ereignis auftritt, das von den Wünschen und Interessen der Partner, die es produzieren, unabhängig zu sein scheint. Es tritt auf dieselbe blinde Weise ein wie die Antwort, die die gegenständliche Welt dem Experimentalwissenschaftler erteilt. Die wahren Wünsche, Bedürfnisse und Normvorstellungen der Menschen werden einseitig an den Effekten abgelesen, die sie hervorrufen wenn sie in Kommunikationsakte eintreten, ganz wie die äußere Natur die Wirkungen produziert, die der Naturwissenschaftler erwartet, wenn er ihr forschend gegenübertritt. Der experimentierende Naturforscher und der experimentierende Sozialforscher rufen auf schier animistische Weise eine stets schon disponible, vorformulierte rationale Weltrede oder eine Begierderede an und respektieren sie so blindlings wie die neue, allmächtige Pythia. Sie verzichten auf die wirkliche Rede des Dialogs, die sie in eigener Instanz zu sprechen haben würden, sie verzichten auf das Urteil, das sie über die Orakelsprüche der Pythia zu fällen haben würden und leisten auf diese Weise Vorschub zu zweierlei Art von Autismus, i. e. zum szientifischen und zum sozialen Autismus.

Es ist daher kein Zufall, dass sich die manifeste neokapitalistische Ungerechtigkeit so reibungslos und so unauffällig durchsetzen konnte, wie das Max Weber zu Anfang des vergangenen Jahrhunderts nachgezeichnet hat. Ähnlich wie der Naturwissenschaftler seine Hypothese sichtbar zu machen trachtet, indem er mit der erscheinenden Welt experimentiert, sucht der Politiker die Einigkeit aller sichtbar werden zu lassen, indem er den Einzelnen davon überzeugt, dass er teil hat an der Produktion universeller Gerechtigkeit und seines gesellschaftlichen Heils ein für alle Mal gesichert sein darf. Das politische Verhältnis beeinflusst alle übrigen Verhältnisse im Maße, wie der Einzelne nun selbst ein Stifter von Gerechtigkeit sein will, der eigenen sowohl als der aller andern.

Die fundamentale Falsifikation der Wahrheit des Politischen ist aber bekanntlich zum ersten Mal von Karl Marx eingeklagt worden in seiner Diagnose des kapitalistischen Systems. Die Aneignung und Konzentration der Produktionsmittel in Privat-hand und ihr verheerender Einfluß auf die Produktionsbedingungen haben von Anfang an die Weichen gestellt für den Weg in die zunehmende soziale Asymmetrie und Ungerechtigkeit. Es ist diese neoliberale Verselbständigung des Produktionsprozesses, die dem Unternehmen und dem Unternehmer eine Machtstellung einräumt, welche dem Leitmotiv aller Politik - der gerechten Verteilung der gesellschaftlichen Güter - ins Gesicht schlägt. Das Projekt gesellschaftlichen Wohlstands ist auf den blinden Trieb zu Wachstum und Profitmaximierung der Privatwirtschaft beschränkt. Die unmittelbaren Folgen, wachsende Armut und soziale Asymmetrie, sind das genaue Gegenteil des proklamierten Ziels. Wie man weiss, die Perversion des kapitalistischen Gewissens, des moralischen Empfindens, die auf die Fähigkeit zu salvierender Selbstvergewisserung zurückschlägt, ist kognitiver Art. Zwar sind die Menschenrechte in den Konstitutionen den spezifisch politischen Rechten und Pflichten im Allgemeinen übergeordnet, werden aber kraft der ökonomischen neoliberalen Gewaltverhältnisse

praktisch unzugänglich für alle, die in die zivilen Sicherungssysteme - Sozialversicherung, Arbeitslosenunterstützung, die notdürftigsten Mittel für Erziehung und Unterkunft – nicht eingeschlossen sind.

Natürlich könnte man die Frage stellen, ob der Appell an den Konsensus aller nicht genügen sollte, um die verheerenden Wirkungen der ungezielten wirtschaftlichen Konkurrenz aller mit allen einzuschränken, um die soziale Krise, die sie mit sich brachte, auszublenden, um den Abgrund, der mehr und mehr sich auftut zwischen den sozialen Marktgesetzen und der juristischen Vertragsform, die sie eingrenzt, wenigstens notdürftig zu überbrücken. Aber die Berufung auf den Konsens heiligt in Wirklichkeit eine Praxis, die so ungerecht wie zerstörerisch ist, und sie ändert nichts an den realen Beziehungen der Menschen, an den realen Klassengegensätzen, auch nicht am realen Gegensatz von armen und reichen Ländern.²

Die Globalisierung und Internationalisierung der Auswirkungen, die der Ausschluß großer Teile der Bevölkerung, ja schließlich ganzer Völker nach sich zog, hatte zweierlei zur Folge: den Vorwurf des Machtmissbrauchs an die Adresse des Westens und den Rückzug zuerst in einen archaisierenden Nationalismus, und heute in einen überall vertretenen Terrorismus. Die Dynamik dieses verallgemeinerten Rückzugs liegt heute vor aller Augen. Sie schrieb sich zurück auf den große Teile Europas erfassenden Faschismus, vorweg den deutschen Nationalsozialismus, auf den sowjetischen Staatskapitalismus und fand ihre Fortsetzung in den diversen Nationalismen des Ostens. Kein Wunder dass Sie heute noch wiedererscheint überall auf der Erde.

Erklären lässt sich dieser Rückfall nur, wenn wir ihn als einen schamanistischen Versuch betrachten, das unhintergehbare Bewusstsein kollektiven Unglücks, das aus der liberalen Ungleichheit und Ungerechtigkeit fließt, zu überwinden durch seine Verleugnung und seine Übersetzung in den rauschhaften Vollzug einer Politik, die den Eintritt des öffentlichen Wohlstands magisch-phantasmatisch vorwegnimmt. Die politische Einigung aller unter den Feldzeichen der Rasse, des Staates oder der Nation wird hier zum alleinigen, unvergleichlichen Vehikel, sich des privaten und öffentlichen Wohlstands zu versichern durch Zugehörigkeit zu einem auserwählten Volk, zu einer superioren Rasse, die zugleich das Hindernis beseitigt, das der Herstellung sozialer Gerechtigkeit im Wege stand, da es ja nun identifiziert werden kann als äußerer oder innerer Feind, als der Fremde, der Andere, sei dieser ein benennbares Individuum oder ein Volk. Die schamanistischen Praktiken, sich auf die Souveränität der Götter stützend, hatten ja den Vorzug, dass sie das Bewusstsein der Ohnmacht, welches die Menschen befällt angesichts einer Krankheit, des Todes oder einer Naturkatastrophe, umzuwandeln wissen in ihre Beherrschbarkeit durch das Wort des souveränen Gottes aus dem Munde des souveränen Menschen. Die Nachahmung von der eingetretenen Krise, kann der Schamane sie in ein Mittel transformieren, das den Zugang zu eben jenen lebenserhaltenden Aktivitäten und Befriedigungen erlaubt, bzw. zu erlauben scheint, der normalerweise reglementiert ist durch Verbote und Tabus.

Die Krise, auf diese Weise in Szene gesetzt, kann sich nunmehr paradox in einen Anlaß, einen Grund für den unbegrenzten Zugang aller zu Glück, Wohlstand und Genuß verwandeln und als solche in Vergessenheit geraten. Der Schamane hebt sie auf, indem er die bestehenden gesellschaftlichen Verbote aufhebt und eine förmliche Eskalade einleitet in der Verfolgung und Intensivierung der angebotenen Glücksversprechen. Die Krise, die von all denen als größtmögliches Unheil erfahren worden war, die zu ihren Opfern zählten, kann damit auf magische Weise in das soziale Glück umschlagen. Als solche in Vergessenheit geraten, hat sie das Trauma, das sie hinterließ, ins Gegenteil verwandelt, in eine

Fata morgana des allgemeinen Wohls und Glücks, welches von den Mitgliedern der Gruppe uneingeschränkt genossen werden kann.

Alle nationalistischen Regressionen werden durch die gleiche Dynamik angetrieben. Der deutsche Nationalsozialismus gründete seine Gewissheit, die soziale Gerechtigkeit eines Tages über die ganze Welt verbreiten zu können, auf die totemistische Zugehörigkeit aller zu einer für alle Zeiten sichernden Rasse. Das schamanistische Vollstreckungsritual, das auf der Ebene der Politik das fragwürdige kapitalistisch-moralische Gewissen nach ahmte - und das daher wie dieses die bestehenden Regeln und Verbote aufhob - bestand ganz einfach darin, ein Gewaltmonopol zu usurpieren, das alle bisherigen moralischen Restriktionen der Völker über Bord warf. Die Nachbarnationen wurden angeklagt, dem auserwählten Volk der Deutschen den Lebensraum streitig zu machen, mühelos konnten sie sich identifizieren lassen als der äußere Feind, und so waren der vorbehaltlosen Entbindung aggressiver Energien schließlich keine Grenzen mehr gesetzt. Weltkrieg, Aufhebung des Tötungsverbots, antisemitischer Furor und Holocaust, welche es im Vorhinein erlaubten, den Endsieg über den kapitalistischen Feind, den bekanntlich nicht allein die Nachbarvölker zu vertreten hatten, sondern ebenso ein eigens dafür ausgewähltes Opfervolk, das jüdische Volk, magisch-vorbehaltlos zu genießen.

Auch der Rückfall in den sowjetischen Staatskapitalismus war nur ein Derivat der Methode *sui generis*, der liberalen sozialen Asymmetrie und Ungerechtigkeit zuvorzukommen durch die Staatsmacht. Er legte im Vorhinein die Bedingungen fest, die den Staat berechtigten, Gewalt mit Gewalt zu beantworten, sei es die Gewalt von Einzelnen oder die von Gruppen, die automatisch identifiziert zu werden pflegten als virtueller Staatsfeind, als Agent des Kapitalismus, als Privatkapitalist.

2. Der philosophische Empirismus erweist sich hier als die einzige Instanz die ein Dialog der Wahrheit in die neo-liberale Globalisierung und in diese schamanistischer Reaktionen einleiten könnte um von diesen zu heilen

Der Gebrauch des platonischen Modells im neo-liberal pragmatischen Diskurs gründet auch auf einem falschen Bild des Menschen. Die anthropologische Fehlannahme, die den rawlsschen Rechtfertigungen der experimentellen liberalen Gerechtigkeit und dem argumentativen Konsens von Habermas zugrundeliegt, besteht in der Unterstellung, daß der Mensch einem Antagonismus zwischen Geist und Begehren ausgeliefert sei und daß demzufolge notwendigerweise die soziale und mentale Entwicklung des menschlichen Lebens als ein Prozess der Züchtigung des Begehrens und der Interessen durch den Geist zu deuten sei. Seit Plato wurde der Antagonismus des Begehrens, der für eine Fortsetzung des ewigen Antagonismus der Götter gehalten wurde, den Menschen immer wieder als ihre determinierende Natur zugesprochen, was die Folge der Annahme war, daß der Körper einst mit Geist beseelt wurde. Diese antagonistische Natur findet sich in die Moderne hineinprojiziert, und zwar in den Konzeptionen von intersubjektiven und politischen Zusammenhängen, bis hin zu dem Punkt, daß der begehrende Mensch zum Feind des geistigen Menschen (privat oder kollektiv) wird und, daß er sich, gemäß der bekannten Formel von Hobbes, zum Wolf für seines gleichen verwandelt wird.

Es handelt sich aber um einen philosophischen Fehler, der einer Unkenntnis entspringt, die von der Antike bis in die Moderne hinein reicht und den manche Zeitgen-

ossen noch heute in Bezug auf den Menschen und auf sein Begehren machen. Es generiert den Glauben, dass man sich direkt transformieren muss und kann. Wie die Anthropologie von A. Gehlen, F. Kainz und A. Tomatis uns gelehrt haben, es handelt sich in der Tat um eine *a priori* rationale Bezugnahme. Man kann seine Wünsche nicht anders denken als auf dem Wege wahrer Aussagen, das heißt, man ist gezwungen zu denken, dass diese Wünsche objektiv betrachtet Teil von sich selbst sind, und es kann daher nicht anders als wahr sein, daß man denken kann, daß sie Teil von einem selbst sind. Das Wahrheitsgesetz gilt für alles Denken und für alle Aussagen. Man kann nicht einen Satz denken, ohne ihn wahr zu denken, und die Reflexion besteht darin zu beurteilen, ob dieser Satz so wahr oder so falsch ist, wie man ihn selbst als wahr denken musste, um ihn überhaupt denken zu können. Zugleich muß man dieses Wahrheits Vorurteil, das jeder Repräsentation des Begehrens inhärent ist, ebenfalls auf seine Wahrheit prüfen und beurteilen, ob man diese Wünsche tatsächlich ist, so wie man sie sich darstellen und wünschen mußte. Deshalb besteht die pragmatische Entwicklung des Menschen durch das Wahrheitsurteil wirklich darin, nur dasjenige zu verwirklichen oder verwirklichen zu lassen, von dem man gedacht hat, das man selbst es hätte denken können und müssen. Und dies lässt sich nicht anders bewerkstelligen als durch die Teilung eines wahren Urteils die sich selbst als solche beurteilt.

Die kulturelle Entwicklung der Gesellschaft durch die dialogische Kommunikation kann nicht anders vor sich gehen, insofern als die Kommunikation eines jeden Satzes, es als wahr vorschlagen muss und als solche auch anerkannt werden muss, um wirksam zu werden. Wie geschieht das? Das Antizipieren der eigenen Bedürfnisse und der Bedürfnisse der Anderen sowie die Wahl der notwendigen Mittel zu deren Befriedigung hängt genauso von einem Wahrheitsurteil ab, wie es die empirisch operierende Wissenschaft und das aus ihr hervorgehende wissenschaftliche Wissen tun³. Es zwingt den Menschen dazu, seine Wünsche und Handlungen genauso zu objektivieren wie er es mit seinen Wahrnehmungen tun muss: um zwischen den ausgesendeten und den vernommenen Lauten in seiner Wahrnehmung, seinen Wünschen und den Handlungen, die für deren Verwirklichung zu unternehmen sind, einen Zusammenhang herzustellen, muß der Mensch sie als Wirklichkeiten anerkennen, die sich von seinen Behauptungen unterscheiden und sich von diesen als Wirklichkeiten lösen, in denen er sich selbst anerkennt.

Um also unsere Wünsche, Handlungen und die zu ihrer Verwirklichung notwendigen Hilfsmittel denken zu können, muss man sie als wahr denken können, damit sie überhaupt denkbar werden. Nur in diesem Fall kann man anerkennen, daß die Welt, die man auf diese Weise schafft, mit dem zusammenpasst, was sie notwendigerweise sein muß: sie muß mit den Wünschen, die man hat, durch wahre Sätze gedacht werden, damit man sie überhaupt denken kann, und sie muß durch die Ausübung unserer Urteilstkraft als tatsächliche Bedingung unserer Existenz anerkannt werden.

Die praktische Anerkennung dieses Wahrheitsgesetzes charakterisiert dennoch das, was man das totale und philosophische Experimentieren mit den Möglichkeiten des Menschseins nennen kann, auch wenn der liberale Missbrauch des demokratischen Konsensus dieses Experimentieren heute von jener grundlegenden Urteilspraxis abgetrennt hat, welches das Experimentieren begleiten muß. Die Konstruktion einer ökonomischen und politischen Sphäre kann sich diesem Gesetz aber letztlich nicht entziehen und sie bringt deshalb immer schon Korrekturen dessen hervor, was das liberale Idol eines unbedingten Wachstums des brutto Inlandsprodukts fordert. Sie entkommt

diesem Gesetz nicht nur nicht, sondern sie zielt letztlich sogar darauf, ihm im öffentlichen Raum Respekt zu verschaffen, und diese so erst zu einer im objektiven und vollinhaltlichen Sinne politischen Welt zu machen - und zwar aus dem einfachen Grund, daß man als wahr einsehen muss, dass eine andere Gesellschaft möglich und nötig ist, als dasjenige, die die neoliberale Ideologie fordert.

Die allgemeine Verbreitung des in jeder Kommunikation und jedem öffentlichen Urteilen wirkenden Wahrheitsurteils hat zur Folge, dass sich die Vorstellung von den Menschenrechten ändert. Während die moderne Rechtstheorie als Erbin des neuzeitlichen und des modernen Denkens die Menschenrechte aus der Gleichheit der Menschen und der ihnen als rationalen Wesen zukommenden Handlungsfreiheit herleitet, hat die zeitgenössische Philosophie herausgearbeitet, dass der Mensch ein Sprachwesen ist, das der Praxis des Urteilens bedarf, um sich als menschliches Wesen anerkannt zu werden und mit anderen die Wahrheit seiner Urteile teilen zu können. Die Gleichheit der Menschen untereinander und die Handlungsfreiheit kann nicht mehr einfach als angeborene Eigenschaften betrachtet werden, die allen als *a priori* zukommt und die wie ein Besitzrecht zu verteidigen wäre - also durch Verträge, die das Zugriffsrecht der Eigentümer auf ihren Besitz sicherstellen und es anderen verbieten, sich dieses Besitzes ungefragt zu bedienen. Als Zuhörer und Gesprächspartner der anderen und seiner selbst widmet sich ein jeder des sachlichen Urteils über seine Lebensbedingungen und orientiert sein Handeln nur an den Wahrheitsurteilen, die er als wahr anerkennen und als solche mit den Gesprächspartnern teilen kann.

Sein Wahrheitsurteil ruht somit auf der Praxis dieser Wahrheitsurteilstärke und auf der Mitteilbarkeit ihrer Ergebnisse - diese sind notwendige Bedingungen dafür, dass ein Urteil als objektiv anerkannt werden kann. Dieses Urteil hat sich mit dem aktuellen Wissen und der Möglichkeit zur Handlung genauso auseinanderzusetzen wie mit der Objektivität der Wünsche, die jeder als menschlich anzuerkennen hat. Daher genügt es nicht mehr, jedem durch einen konsensuellen und legislativen Vertrag die Freiheit zuzusprechen und gemäß die Ergebnisse antizipierter Urteile zu handeln, sondern es gilt vielmehr, jedem die Möglichkeit zu verschaffen, diese Ergebnisse wirklich selbst zu ergründen und in ihrer Wahrheit einzusehen. Das Recht auf Ausübung dieses grundlegenden Wahrheitsurteils ist die Wurzel allen Rechts, denn die Ausübung der Fähigkeit zu urteilen, fußt in dem Vermögen, die objektiven Lebensbedingungen und die Wahrheiten, die mittels dieser Fähigkeit erschließbar werden, auch im Urteil zu objektivieren, indem es zu einem anderen mitteilbaren Urteil wird.

Die Ausübung dieses Urteil ist daher in der Tat eine notwendige Bedingung des menschlichen Lebens und es macht aus jedem ein Mensch, der nicht anders zu seiner Humanität gelangt als dadurch, daß er für seine Sozialpartner die Anerkennung von Wahrheit durch seine Rede möglich macht, und zwar in der gleichen Art und Weise wie er für sich selbst diese Wahrheitsanerkennung möglich gemacht hat. Die öffentliche Anerkennung dieses Rechts zum Selbsturteilen, geht einher mit der Anerkennung der Demokratie als objektive Bedingung des menschlichen Lebens und als objektive Bedingung der Entwicklung der Humanität in der Gesellschaft.

Die anscheinend schicksalhafte neoliberale und autistische Umkehr der heutigen menschlichen Vernunft in ein für sie radikal Fremdes braucht aber nicht bedauert zu werden. Man genießt bei dieser Umkehr einerseits nur das, was man verdient, weil man diese neoliberale Verdrängung von der sozialen Urteilstärke zubilligt und *nolens*

wollens als eine schicksalhafte und unüberwindbare Wirklichkeit annimmt und andererseits muß man feststellen, daß es überhaupt kein Schicksal ist. Obwohl diese autistische Umkehr in der Tat eine tödliche Krankheit ist, kann sie nicht die kreative Herstellung der Gedanken oder der Sprechakte mittels unserer dialogischen Einbildungskraft angreifen. Sie bleibt nur eine Krankheit der Reflexion und neutralisiert nur die Idee, die sich die Kommunikationsteilnehmer von ihr, von ihrer Rekognition im Begriff und von ihrem Gebrauch der Sprache oder des Denkens machen.

Sie ist nur auf ein metapsychologisches falsches Bewußtsein basiert und kann ebenso leicht geheilt werden wie sie leicht in die Vorgeschichte, - als allgemeine politische Schutz vor die Urteilskraft von der einzelnen - hineingeschlüpft ist. Sie ist kein Schicksal, obwohl sie vielleicht die längste und schwerste Krankheit der Menschheit ist, d.h. eine Krankheit, die noch heute ihre Humanität schwer belastet, und die die Menschheit noch zu erleiden hat. Nur wenn ein wirtschaftlicher und sozialer Dialog zwischen die Instanzen der internationalen Multinationalen und die Arbeitnehmern, der ein Gebrauch des Wahrheitsurteils, der über die reziproken Lebensbedingungen folgt, und der zwischen die kapitalistischen Institutionsträger und die Menschen die auf dieser Art und Weise als Massen behandelt und manipuliert werden, geschieht, ist imstande diese neoliberale und globalisierte Krieg und diese Massenherrschaft zu überwinden, um eine wirkliche menschliche Freiheit wieder herzustellen, d. h. eine Freiheit die, auf der Urteilskraftausübung von allen Teilnehmern begründet wird⁴.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ S. Wolin, "What revolutionary action means today" in *Democracy*, New York, The Common Good Editor, 1982, vol 2, no 4, S. 19.

² S. Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, Princeton University Press, 2008 et J. Stieglitz, *The Price of Inequality: How Today's divided Society Endangers our Future*, Norton Company, 2012.

³ Vgl. Gehlen A., *Der Mensch*, Frankfurt am Main, Athenaüm Verlag, 1939 and *Urmensch und Spätkultur*, Athenaüm Verlag, 1957; Kainz F., *Psychologie der Sprache*, Stuttgart, Neske, Bände 1-5, 1960-1975; Tomatis A., *L'oreille et le langage*, Paris, Seuil, 1991; Poulain J., *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Ed. Du Cerf, 2001; Poulain J., *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel, 1992.

⁴ Vgl. Poulain J., «Globalization» in *Handbook of the Anthropocene*, Wallendhorst N. & Wulf C. (Ed.), Berlin, Springer Verlag, 2022 und Poulain J., *Peut-on guérir de la mondialisation?*, Paris, Hermann, 2017.

Skizze über Foucault's Strategie

ABSTRACT

The *one* ideal type of the post-modern concept building and object constitution consists in the instrumentalization of the classical knowledge-sociological procedure. When Michel *Foucault*, in 1970, seizes the totality of the discourse in the dichotomy of the *desire* and of the *institution*, he elaborates ideal-typically this strategic process of an enlargement of the specifically knowledge-sociological concept building. In this again revised process, in which state, society, authority, objectifications, linguistic games, values, traditions, power and repression finally appear as *institution*, while libido, selfrealization, creativity, emancipation, individuality and sexuality appear as *desire*, the technology of the concept building is glaringly obvious in a way to be called transparent. "Institution" and "desire" emerged as (originally legitimate and abstracting) knowledge-sociological generalizations, while they appear with Foucault as "normal" concepts of first order, which directly report on their empiric contents. However, still bigger problems emerge, if the consequences of these (extended knowledge-sociological) concept building and object constitution, *under the aspect of the social practice*, are carefully examined. This reformation of the concept building/object constitution can provoke a profound disorientation of the social practice, if no relevant intentions are present. *The reform of the conceptuality/object constitution does not extend at all as a rule namely on the structures of the real institutions*. The citizen or the ethical person can raise his claims to the tax office, he can however endless attack the institution, without that this should imply the most minimal practical consequences.

Keywords: desire, institution, difference, exclusion, power, postmodernism, hermeneutics

In diesem Versuch soll Foucault's *strategische* Perspektive aus dem Jahre 1970 rekonstruiert werden. Jedes Moment hat seine Wichtigkeit. Aus einem theoretischen Text soll so nicht der theoretische Inhalt, sondern die annehmbare strategische Zielrichtung klar gemacht werden. Auch die Jahreszahl 1970 hat seine einmalige Bedeutung.

Jener Marxismus, in dessen Medium die akademische Philosophie, die Neue Linke, die neulinken politischen Gruppen, wie auch die grossen kommunistischen und die sozialdemokratischen Parteien mit dem gleichen Recht und in der gleichen Legitimation existieren konnten, befindet sich in einer Krise. Für Foucault bedeutete der akademische Marxismus vermutlich überhaupt nichts. Mit dem neuen Marxismus der neulinken Philosophen und politischen Gruppierungen hatte er bei jeder Verwandtschaft auch stets immer seine Kämpfe. Mit den linken Grossparteien war er vielfach und komplex verbunden. Nahe und Ferne wechselten sich in dieser Relation. Nicht viel durchsichtiger scheint heute auch seine Relation zu den Studentenrevolten des Jahres 1968 gewesen zu sein. Er sollte sich an diesen Ereignissen nicht partizipieren, während er dann die Konsequenzen dieses Jahres gewiss gründlich durchdachte. Es ist anzunehmen, dass dieser Aufstand ihn nicht davon überzeugen konnte, dass die tatsächliche Neue Linke eine wirklich revolutionäre Kraft ist. Die Ereignisse des Jahres 1968 selbst dürften mehrfache Impressionen und Erfahrungen in Foucault hinterlassen. Gewiss sollte er gedacht haben, dass die Neue Linke eine revolutionäre Gruppe ist, die keine Revolution machen will, aber auch das neue internationale Paradigma des Neomarxismus sollte eine

Philosophie sein, die wenig mit der wirklichen Praxis zu tun haben will. Über diese Probleme nachzudenken war nie sehr einfach, wir denken hier aktuell vor allem an die permanente Ambivalenz und *double spaek* in der marxistischen Tradition, die bis dahin jeder Eindeutigkeit erfolgreich Widerstand leisten konnte.

Der Bruch mit dem Marxismus mag auf der Oberflaeche dieses philosophischen Diskurses nicht einmal unbedingt auffallen. Foucaults „Demarxisation“ steht jedoch in diesem Text ausser allen Zweifeln. In Foucault's Überwindung des Marxismus mögen zwei Züge ins Auge springen. Der eine ist die Art und Weise dieser Überwindung. Dieses Verfahren ist ausserordentlich diskret und bescheiden und auf der anderen Seite aber auch ausserordentlich entschlossen. Sein Verhalten ist also entschlossen, er übt jedoch trotzdem keine explizite Kritik am Marxismus. *Er geht dem Marxismus aus dem Wege*, ohne auf explizite Weise selbst ein Wort über ihn zu reden. Es wird dem Leser frei überlassen, dieses Moment der Überwindung überhaupt zu realisieren. Es ist durchaus möglich, zahlreiche Hinweise von Foucaults Text zu verstehen, seine Strategie bis zu einem gewissen Grade auch nachzuvollziehen, auch die missionierende Absicht des Textes kann affallen, waehrend es einem nicht unbedingt einfaellt, dass in diesem auf der Oberflaeche dem Neomarxismus so nahe stehenden Texte der Termin „Marxismus“ weder positiv noch negativ vorkommt. Der Marxismus wird also verschwiegen, was hier als ein Modus der Überwindung, wenn nicht der Vernichtung ui verstehen ist.

Ein weiterer besonderer Zug von Foucaults Relation zum Marxismus ist, dass der 1970-er Zeitpunkt auf den ersten Augenblick kaum relevant vorkommen kann. Denn die hier bestimmenden Zusammenhaenge werden erst in einer *gemeinsamen Reflexion von drei historischen Daten* überhaupt erst verstehbar. Der Wahrheitsgehalt dieser Grundtatsache laesst sich auch dann nicht bezweifeln, wenn wir zugeben, dass die zahlreichen Protagonisten und die ebenfalls zahlreichen führenden Richtungen in keine vereinfachende Zeit-Struktur hineinpassen. Der erste relevante Zeitpunkt ist 1968, jetzt bewegt sich die Neue Linke auf einem hohen historischen Gipfel, 1975 (der zweite entscheidende Zeitpunkt) wird sie schon vernichtet. Sein entscheidendes Werk schreibt Foucault jedoch 1970.

Foucault's Attitüde erscheint auf allen drei Zeitschichten (1968, 1970, 1975) als vollkommen neuartig. Er wollte die zahlreichen real existierenden Marxismen nicht kritisieren, bzw. kritisch überwinden. Er will aber den Marxismus auch nicht retten. Er will nichts mit jener Parole anfangen, die lange Jahrzehnte vorherrschend war und besagte, man soll die Renaissance des Marxismus durchführen. Aus einer Position vom Jahre 2023 ist schon klar, dass diese Parole eine irreführende war. Dass man überhaupt Marx erneuern wollte, beweist einzig, dass man weder die konkrete Situation noch die tieferen philosophischen Bedürfnisse verstanden hat. Man haette naemlich nicht Marx direkt erneuern müssen, sondern den gewaltigen Koloss des bereits institutionellen Marxismus. Dieser Marxismus hat tatsaechlich eine Reihe historischer Aufgaben (die noch weitgehend unerschlossen ist) hinter sich gebracht. Seine Leistungen wie seine Misserfolge stehen selbst philosophisch noch nicht klar vor uns. Da seine Repräsentanten sowohl im Osten wie auch im Westen in starken sozialen Positionen aufgehoben waren, wurde jede „Renaissance“ des Marxismus stets auch eine klare Machtfrage. So erschienen auch die aufrichtigen Kritiker in einer halbwegs problematischen Beleuchtung. Die reine Forderung einer „Renaissance“ des Marxismus war naemlich nur zu einem gewissen Teil eine intellektuelle Angelegenheit. Das schicksalhafte und nie genügend klar gemachte negative Konsequenz erlitt die Linke in jeder

ihrer Erscheinungsformen. An der schicksalhaften Vermischung zwischen intellektuellen und Machtproblemen war nie zu rütteln gewesen. Rückblickend kann klar werden, dass die „Renaissance“ des Marxismus sowohl im Westen wie im Osten auch ein unterdeterminierter Begriff war, darüber hinaus hatte er das bewusste oder unbewusste Defizit einer uneingestanden Naivetaet, indem er annahm, dass eine „Renaissance“ des Denkens – aufgrund einer ersehnten allseitigen richtigen und korrigierten Einsicht – automatisch Staat und Institutionen auf einen Schlag auch in ihre eigenen „Renaissance“ hineintreiben wird. Noch wichtiger und noch weniger diskutiert ist jener Zusammenhang, dass mit einem Neudenken von Marx auch dann nicht viel anzufangen bleibt, wenn dieses Neudenken aufrichtig, korrekt und ergebnisreich ist.

Ganz allgemein: Marx Sentenzen sind zum Teil gewiss auch in der Gegenwart korrekt und brauchbar, zum anderen Teil sind sie aber in der Gegenwart ebenso inkorrekt und unbrauchbar. Es ist pure Unmöglichkeit, von einem Philosophen, der 1883 starb, zu erwarten, dass alle seine Thesen etwa im Jahre 2024 gültig werden. Es ist nicht möglich, dass so etwas sich einstellt. Diese ganze Erwartung ist falsch und irreführend. Was man von den Erben von Marx zu erwarten waere, gehört auf einen Blatt, solche Forderungen könnte man auch formulieren, ohne dass man je auf die Idee kommen würde, dass diese Forderungen im Schosse der linken Bewegungen sich verwirklichen könnten.

Wenn auch in versteckter Form, arbeitet auch Foucault an einer Konstruktion einer aktuell wirkenden philosophischen Ideologie oder ideologischen Philosophie. Wir können annehmen, dass er genau das konstruieren wollte, was er tatsaechlich konstruierte. Die einzelnen Schritte dieser Konstruktion sind klar. Die nicht immer gleich identifizierbaren Schritte wurzeln in der Tatsache, dass die Differenz-Logik (und damit das Differenz-Denken) zu dieser Zeit noch gaenzlich unbekannt waren, höchstens nur zu philosophischen Besonderheiten gehörten, sie sollten deshalb auch nicht unbedingt schnell auffallen. Auch die *De-Marxisation* spielte damals noch eine andere Rolle, die man ebenfalls nicht gleich durchschauen konnte. Sichtbar war damals nur eine neue Sprache, in der eine indirekte, jedoch starke *Kritik* an der neuen Linke und der neue intellektuelle *Eiserne Vorgang der Differenz-Logik* tatsaechlich nur schwer voneinander zu unterscheiden, bzw. voneinander zu trennen waren.

Foucault könnte ohne Zweifel als Überwinder des Marxismus auf eine selbstaendige Bedeutung Anspruch erheben. Dabei ersteht auch die Frage, ob eine Argumentation tatsaechlich als „Überwindung“ interpretiert werden könnte, in der der Name Marx an keiner einzigen Stelle genannt wird.

Unsere Reflexion auf die *Strategie* Foucaults konzentriert sich aktuell auf die *Gemeinschaft derer, für die er diesen strategischen Text verfasste*. Dieser Text ermangelt auch die üblichen sozialen und politischen Hinweise. Dieses Schweigen hat man früher aus dem Grunde nicht wahrgenommen, weil in diesem Gedankengang auch der Marxismus fehlte. Aus der Natur der damaligen Zeit folgte es mit Notwendigkeit, dass politische Dimensionen in einen philosophischen Diskurs vor allem im Medium des Marxismus aufgenommen werden konnten. Wenn also damals in einem Text keine marxistischen Allusionen vorkamen, so musste es mit grosser Wahrscheinlichkeit mit sich bringen, dass dieser Text direkt nicht politisch gelesen und interpretiert werden konnte. Die Gruppe, an die der Text gezielt gerichtet war, weist in jedem Fall keine unmittelbar wahrnehmbaren politischen Eigenschaften auf.

Es faellt ebenfalls auf, dass eine *missionarische* Absicht durch den Text von Anfang an hindurchzieht. Es faellt ebenfalls auf, dass diese Absicht weder einer theologischen noch einer politischen Missionierung aehnlich ist. Dieser Zug ist für die ganze Postmoderne charakteristisch und wird seine endgültige Stellung auch in der Relation zum Marxismus, bzw. zur Neuen Linke finden wird. Die Missionierung ist aber auch sehr konkret. Sie spricht jenes Publikum an, das ihn dort, *an Ort und Stelle*, verfolgt. Die Missionierung selbst waere nicht gleich eine besonders auffallende Erscheinung, sie missioniert jedoch für eine Denkweise und ein Weltbild, die beinahe schockierend neu und schockierend radikal sind. Das Neue dabei erscheint nicht so sehr in den Inhalten, es zeigt sich vielmehr in der logisch-epistemologischen Beschaffenheit dieses Denkens.

Es ist ein besonderer Zug, dass der epistemologische Radikalismus nicht definiert wird, es wird eine Sprache gebraucht, die durch diesen neuen epistemologischen Radikalismus gepraeagt ist. Die Behandlung von wichtigen Gegenstaenden und grossen Zeitproblemen erlaubt Schritt für Schritt Einblick in die Natur dieser epistemologischen Dimension. Unbewusst und unreflektiert erlebt jeder Leser, was man spaeter auch bewusst und reflektiert erstaunt wahrnehmen muss: In dieser neuen Radikalitaet und in deren Beschreibung des sozialen Universums kommt weder der Name von Marx, noch kommen solche Kategoren vor, die unmissverstaendlich an Marx erinnern würden. Diese Tatsache spricht ihre eigene Sprache. Denn in jenen Jahren haben nicht nur Marxisten und Antimarxisten, sondern auch jeder Philosoph und Sozialwissenschaftler in gewissen Bereichen marxisierende Terminologie gebraucht. Es heisst, dass eine marxistische oder marxisierende Terminologie nicht unbedingt eine marxistische oder marxisierende Position vertrat. Die „demarxisierende“ Terminologie ist also den Begriffen jener Zeit voll entsprechend, wohl die grösste und die am meisten unerwartete Radikalitaet in diesem Diskurs. Dieses Bündel der radikalen Züge erinnert an keine früheren Gedankensysteme. Es scheint die tiefste Gravitation jedes philosophischen Neuanfanges zu sein, die vollkommene Originalitaet, zu verkörpern. Die unterschiedlichen radikalen Eigenschaften werden miteinander zwar nicht direkt vernetzt, ihre Ausstrahlung verstaerkt jedoch die der anderen stark.

Die konkrete Missionierung ist ein Prozess, der sich Schritt für Schritt entfaltet. Im Laufe dieser Entfaltung wird es auch für den Leser verstaendlich. Ob dann der Leser (auf seine Weise auch der Hörer) diesen missionierenden Text vollwertig dekodiert haben könnte, hing von vielen Faktoren ab. Nicht nur, dass Foucault sein Verfahren strategischen Zielen unterordnete (die man auch nicht gleich durchschauen konnte), er gebrauchte auch eine eigene (und neue) Semantik. Eine besondere Situation ohne Zweifel! Es wurde ein langer öffentlicher Vortrag abgehalten, aus dem entstand ein gedruckter Text. Er enthaelt die ganze Botschaft des Philosophen. Bei jedem klaren Wissen über die strategische und missionierende Absicht, enthaelt der Text semantische Lücken und weisse Flecken. Es entsteht eine öffentliche Botschaft vor unseren Augen, die gleich nur, wenn überhaupt, mithilfe besonderer wissenschaftlicher und hermeneutischer Methoden verstanden werden kann. Radikalitaet bedeutet keine Gemeinverstaendlichkeit. Dazu noch enthaelt diese Ausgangssituation ein bestimmtes Moratorium. Anfangs können wir noch nicht absehen, ob die semantischen Lücken des Anfangs auch noch in den weiteren Teilen des Textes erhalten werden oder nicht, wir können auch nicht wissen, ob nicht dann doch an einer spaeteren Textstelle ein „Schlüssel“ des Verstehens auftauchen wird oder nicht.

Foucaults Strategie ist jedoch auch denen gegenüber eine besondere, die in ihrer physischen Gegenwart oder im Medium der Schrift seine Inhalte zur Kenntnis nehmen. Es ist

eine besondere Gruppe. Nicht deshalb, weil kein gemeinsamer Zug von ihr in expliziter Form während der realen Zeit des Vortrages sichtbar wird. Auf indirekte Weise findet man im zweiten Teil des Vortrages gewisse Hinweise auf die soziale und intellektuelle Zusammensetzung des Publikums, diese Hinweise bleiben aber partiell und werden nur verständlich, wenn man sie mit den Hauptthemen des Vortrages selbst in Verbindung bringt. Auf den ersten Augenblick erscheint die Gruppe des Publikums ohne soziologisch, politologisch oder philosophisch relevante besondere Züge vor uns.

Die Ausgangssituation ist, wenn man sie streng formuliert, eine semantisch nicht dekodierbarer Text für eine mit keinen aktuellen Merkmalen zu charakterisierende Gruppe. All das erinnert an eine bewusste Strategie keineswegs, während wir die Hypothese einer bewussten und ausgedehnten aktorialen Strategie für keinen Augenblick aufgeben. Wenn wir an dieser Stelle über „Missionierung“ sprechen, die der *Koselleck*-Schüler *Kittsteiner* für mich einführte, so ist meines Wissens ein selbstaendiger Schritt dieser Interpretation. Ich habe nie diesen Begriff in der Literatur gefunden. Fragt man jedoch direkt an die Strategie Foucaults, so kann man den Begriff „Missionierung“ nicht mehr aus den Augen verlieren.

Warum man zu jener Zeit in Paris eine bislang nicht identifizierte intellektuelle Gruppe missionieren, kann man erst spaeter klar machen. Es kann helfen, wenn man daran denkt, dass die Soziologie der 1968-er Jahre die Soziologie und die Anthropologie jener Jahre so gründlich und aus so vielen Perspektiven relativierte, dass selbst diese Tatsache Foucault vielleicht ermaechtigen konnte, dass Foucault miteinander Missionierung beginnen konnte.

Eine interessante Begegnung der Neuen Linke und der Postmoderne erfolgt auch auf diesem Gebiet. Foucault würdigt Marcuse's zahlreiche relevante Erkenntnisse und Einsichten auf dem Gebiet der Theorie der Gesellschaft keineswegs. Es besteht jedoch kein Zweifel darüber, dass der Sieg des eindimensionalen Menschen und der Positivitaet des neuen, manipulativen Kapitalismus auch in seinen Augen eine endgueltige (oder beaenae endgueltige) war.

Foucaults Neuanfang im Jahre 1970 haengt gewiss noch nicht mit dem Untergang des Neomarxismus um 1975 zusammen.

Dieser Neuanfang koennte von den Transformationen des Marxismus und/oder Neomarxismus unter keinen Umstaenden unabhængig werden, es steht aber ebenso fest, dass diese Missionierung sich schon gegen den bereits existierenden Typus des „eindimensionalen“ Menschen gerichtet war. Sicherlich war Foucault nicht jener romantische Held, der diesen „eindimensionalen“ Menschen in eine neue und „vieldimensionale“ Welt hinüberführen wollte. Er betrachtet doch den manifesten „eindimensionalen“ Menschen als möglichen Ausgangspunkt für seine Missionierung.

Im Gegensatz zur kritisch intonierten uferlosen Positivitaet verkünderte Foucault die Negativitaet der Gesellschaft, die er als ein mehrfaches Ausschliessungssystem auffasst. Dies bildet gleichzeitig auch das Fundament seiner missionierenden Taetigkeit. Hier erscheint die Gesellschaft als System der eingebetteten Ausschliessungen. Was auf den ersten Augenblick vielleicht noch nicht auffaellt, die Gesellschaft der Ausschliessungen ist einzig und allein eine der Aussperrungen, sie weist keine nennenswerten anderen Eigenschaften auf, wieder im ersten Augenblick denkt man natürlieh nicht daran, dass es keine Gesellschaft existiert, die *nur* Ausschliessung ist.

Hat man jedoch den Kontext bereits identifiziert, trennen sich die wissenschaftliche, die philosophische und die strategische Zielrichtung voneinander. Diese

Trennung ist so eindeutig, dass die Aussage selbst kann ausschliesslich von strategischer Natur sein, denn sie waere im buchstaeblichen Sinne eine extrem uebertriebene und deshalb wissenschaftlich unhaltbar. *Denn die Ausschliesslichkeit des ausgrenzenden Charakters widerspricht nicht nur den Gesetzen des gesellschaftlichen Seins, sie ist auch in jeglichem anderen gegenstaendlichen Sinn absurd.*

Eine so radikale und konsequent durchgefuehrte Auffassung der Ausgrenzung zerstört Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit ebenfalls konsequent. Diese Strategie ist in dem Masse transparent, dass diese Transparenz spontan auch *eine wissenssoziologisch verstandene Transformation* generiert: Der Text wird nur ideologisch interpretierbar. Die Transparenz des strategischen Willens macht auch mit dem philosophischen Charakter des Textes Schluss. Diese Strategie will den Menschen generell vorschreiben wie diese die Gesellschaft zu sehen und zu beurteilen haben.

Und solange man die Richtung der Zielstruktur des ganzen Textes nicht genau bestimmen wird, scheint eine solche Intervention ohne Zweifel irgendeinen Anarchismus, gegebenenfalls einen Anarchismus irgendwelcher extremen politischen Position ausgedrueckt zu haben. Die genaue Identifizierung einer solcher Beziehung laesst noch auf sich warten, mehr noch, sie ist vorlauefig auch noch nicht relevant. Relevanter ist der wahrhaft missionierende Charakter jener Aussagen, durch welche er die zu missionierende menschliche Gemeinschaft aus den möglichen Formationen der konkreten menschlichen Gesellschaft herausreissen will. Durch Missionierung wuenscht er eine konkrete neue Menschengruppe auf die Beine stellen.

Die Anerkennung dieser Auffassung ueber die Gesellschaft als das Kriterium der Zusammengehörigkeit zu dieser neuen Gruppe ist strategisches Ziel. Höchstens kann man darüber diskutieren, ob von einer spaeteren hohen Warte der Geschichte sich diese missionierende Absicht als erfolgreich oder erfolglos beurteilt werden wird. Man muss die Richtung dieses Missionierens aber auch mit den möglichen Alternativen jener Zeit vergleichen. Das ist aber auch nicht gleich die leichteste Aufgabe, denn dazu sollte man Foucault's Denkweise vollstaendig kennen, denn er definiert sein Geschichtsbild auch nicht ausfuehrlich, darüber ganz zu schweigen, dass er (wie auch die ganze Postmoderne) nur ganz selten selbstreflexiv wird. Der Vergleich mit den sinnvollen Alternativen ist jedoch immer lehrreich. Die Ablehnung von üblichen Gesellschaftsbildern ist offensichtlich. Offensichtlich ist es auch, dass der Denker (in diesem Falle auch der Sprecher) aus diesem Rahmen eindeutig austreten will.

Die Naehelike zu den im traditionellen Sinne verstandenen politischen Extremkraefte ist offenbar. Sie geht aber nicht bis zur verantwortbaren Identifizierung. Die Verbindung zum Neomarxismus ist auf den ersten Augenblick offensichtlich. Diese Naehelike erschuettert sich aber in einer naeheren Untersuchung. Gerade im Schosse des neuartigen Neomarxismus gehen zahlreiche Richtungen tatsaechlich bis zum Phaenomen der Ausgrenzung als Kult und viele kulturkritische, sozialpsychologische und kulturtheoretische Bestrebungen der Neuen Linke koennten dies auch problemlos unter Beweis stellen. Trotz all diesen Momenten gibt der Neomarxismus letztlich selbst bei jeglicher Kritik der Wirklichkeit die Visionen einer alternativen Integration, eines neuen und richtigen integrativen Bewusstseins oder einer neuen inklusiven Gesellschaft auf.

Trotz den wirklich relevanten Allusionen, den begrifflichen Aehnlichkeiten oder auch den politischen Leidenschaften wird sichtbar, dass die Foucaultsche Theorie der Ausgrenzungen ueberhaupt keine Fortsetzung des kritischen Neomarxismus ist. Demgegenueber radikalisiert er den Neomarxismus im wahren Sinne des Wortes bis zum Ende, und zwar

nicht nur durch die letzte Radikalisierung des Systems der Ausschlüssungen sondern auch durch die Vergegenwärtigung dieses ganzen Systems. Deshalb müssen wir aus der Zusammensetzung „Ausschlüssungssystem“ auch das Moment des „Systems“ durchaus ernst nehmen, denn in dieser Missionierung erscheint die wahre Logik der radikalisierten Ausschlüssungen in systematischer Form.

In seinen politischen Leidenschaften und psychologischen Affekten erinnert also Foucaults Intonation an den Neomarxismus. Es ist überhaupt nicht unvorstellbar, wenn jemand sie auch auf diese Weise liest. Sie ist trotzdem eine deutliche Überwindung jenes Neomarxismus, ihre Geburt im Jahre 1970 gilt allein schon unter historischem und morphologischem Aspekt als ein Symbol dieser Tatsache. Unter solchen Umständen wird klar, dass man nach jenen strukturellen Zusammenhängen suchen muss, die eine Strategie erschliessen können, die in einem so perfekten Ausbau der Ausschlüssungssysteme das Spezifische des gesellschaftlichen Seins erblickt und dieses Wissen als strategische Grundbedingung behandelt.

Die Suche nach den Ursprüngen dieser Strategie kann zur Einsicht in eine Konzeption des Neomarxismus führen, die die Problematik der Inklusion und der Exklusion zwar nicht wegen der Bestimmung ihrer Strategie in Anspruch nimmt, sie selbst aber auch ihre entscheidenden Verdienste auf diesem Gebiet der Interpretation der Gesellschaft erworben hat.

Die drei Kreise der Exklusion würden mehrere strategische Interpretationen erlauben. Angesichts der beiden Extreme könnten wir auf den vereinfachten und vereinfachenden und propagandistischen Charakter („nur Exklusion ist die Gesellschaft“) und auf der anderen Seite gerade auf den aggressiven, kultur-revolutionierenden Charakter dieses Konzeptes hinweisen. Anstatt dessen würden wir diese Strategie beim Wort nehmen. Wir nehmen an, Foucault wollte das Bewusstsein der zu missionierenden Gesellschaft verandern. Deshalb verfügte Foucault unbedingt über eine Vorstellung dieser Gesellschaft. Wir unterstreichen, dass Foucault dabei nicht nur die Attribute einer neuen Klasse vor Augen hielt, die den Neomarxismus soeben verloren hatte. Wir unterstreichen, dass er hier auch den Konzept von Herbert Marcuse über den „eindimensionalen Menschen“ ernst nahm. Wie in so vielen anderen Fällen, so sind auch hier nicht jene Momente von Relevanz, die in den ansonsten zentralen Fragekomplexen der Sexualität oder der Revolution auftauchen, relevant ist die Akzeptierung der Diagnose. Dieses Werk ist theoretisch viel reicher als dies die von ihm aufgestellten, ebenfalls „eindimensionalen“ Einschätzungen erscheinen lassen. Nicht nur dass dieses Werk nicht nur die neuen Relationen der Inklusion und Exklusion in der amerikanischen Gesellschaft erschliesst, dieses Werk hat sich in der sozialen Wirklichkeit der Zeit auf eine glänzende Weise bewahrheitet. Gerade diese spektakuläre Bewahrheitung dieses Werkes war jedoch auf der anderen Seite der Grund dafür, dass die theoretische Differenziertheit von Marcuse so sehr ausser acht gelassen worden ist.

Man muss die hier erörterten Ergebnisse von Marcuse's Konzepten über Mensch und Gesellschaft unter ihren adäquaten Bedingungen interpretieren. Sein *Der eindimensionale Mensch* erleuchtet mit einem scharfen und offensiven Licht den Menschen der aktuellen westlichen Gesellschaft. Ein besonderes Verdienst von ihm besteht darin, dass er die Momente der aktuellsten modernen Lebenswelt nicht nur nicht marginalisierte, sondern diese geradezu in den Mittelpunkt seines Forschungsinteresses gestellt hat, wie bekannt, ging es vor allem um den Konsum, bzw. die moderne Welt der Mediatisierung. Seine Ergebnisse vermittelte man aus diesem Grunde meistens nur in vereinfachten Formen weiter ausgestrahlt zu werden, aus welchem Grunde denn - mag

dies auch sehr merkwürdig klingen, konnte die Philosophie selbst noch in den 1990-er Jahren in den 1990-er Jahren viel zu tun. So komplex die als einfach angesehenen Ergebnisse Marcuse's auch gewesen sind, es ist ebenso sicher, dass der „eindimensionale Mensch“ auch ein „neuer“ Mensch war.

Es scheint, dass jene, an die Foucault seine neue Botschaft richtet, zwar im Augenblick noch keine eindimensionalen Menschen waren (die man freilich nicht allein durch Marcuse's Brille wahrnehmen konnte), die aber jener sicheren Gefahr ausgesetzt waren, dass sie „eindimensional“ werden. Insofern ist diese Setzung eine Setzung von neuen Alternativen. Dies gilt auch als eine der geheimen Dimensionen der Entstehung der Postmoderne, nicht nur die neue Bruch-Relation zur Neuen Linken. Der Existenz dieses neuen, eindimensionalen Menschen ist sich Foucault zu dieser Zeit schon bewusst. Marcuses's *Der eindimensionale Mensch* betrachtet die neue positive Integration in den neukapitalistischen Staat (!) bereits abgeschlossen. Er redet über eine einzige grosse Gesellschaft. Nicht nur Kultur, Lebensform und Gewohnheiten sind bereits verändert, sondern auch die menschliche Natur selbst.

Die inkludierenden Mechanismen der modernen sozialen Maschinerie erreichten ihre letzten Ziele, nicht nur die Wirklichkeit der universellen Inklusion entstand also, sondern auch das Bedingungssystem ihrer ewigen Reproduktion und ihres ewigen Reproduziertwerdens. Nicht nur die Wirklichkeit entstand also für den eindimensionalen Menschen, sondern auch dessen endgültige Reproduzierbarkeit. Fragte man früher, auf wen sich die Missionierung des Philosophen richtet, so muss man (vielleicht nicht ausschliesslich) auf die Vereitelung der Wirklichkeit und der Reproduzierbarkeit von dem eindimensionalen Menschen von Herbert Marcuse.

Weder das Urteil der gewöhnlichen bürgerlichen Gesellschaft, noch die politischen Extreme, aber die Neue Linke (indem sie an diese erinnert) beschaeftigt Foucault nicht. Sein Ausgangspunkt ist die Missionierung einer neuen Klasse im Schatten der Vision des eindimensionalen Menschen von Herbert Marcuse. Die Relation zwischen diesen beiden Komponenten bleibt unklar. Der positive Wunsch einer neuen intellektuellen Klasse oder die negative Vision einer Revolte gegen die Marcusesche Eindimensionalitaet lassen sich zur Zeit nicht ganz exakt in ihrem Verhaeltnis zueinander ermesen. Foucaults Interesse ist nicht theoretisch, seine theoretische Arbeit laeuft ohne explizite Reflexionen. Die Tatsache der verweigerten Reflexion seitens Foucault, aber auch seitens der ganzen Postmoderne ist ein Faktum von unermesslicher Tragweite, die man aus diesem Grunde auch an dieser Stelle nicht ausführlich erschliessen kann. Was er tut, besteht darin, dass er stillschweigend die Diagnosen des Neomarxismus als den Angriffspunkt seiner Konzetion ansieht.

Foucaults Verfahren kann man so „von unten nach oben“, d.h. von den einzelnen konkreten Thesen in der Richtung der Verallgemeinerung rekonstruieren, man kann es aber auch „von oben nach unten“ tun, d.h. von der anerkannten Wahrheit rückwaerts „nach unten“ tun. Wir gehen auch von unten aus, um uns dann im Besitz einer Verallgemeinerung nunmehr mit dem Wesentlichen der Strategie auseinandersetzen und wenn nötig, von hier aus uns wieder nach unten zu geben.

Die Interpretation der Innovationen auf dem Gebiet der politischen Philosophie, bzw. der Theorie der Gesellschaft vermögen nur durch die Zwaenge der Veraenderungen der historischen Perspektiven zur Geltung zu kommen. So eindeutig wir klar machen müssen, von welcher Grössenordnung diese Veraenderungen sind, wir müssen ebenso klar machen, dass man 1968 oder 1970 in den noch nicht erschütterten neu- und ultralinken Szenen eine

grosse Anzahl aehnlicher Innovationen entdecken kann. Gleichzeitig können wir aber auch nicht gewiss dessen sein, dass ein Leser, der auf eine solche Innovation tatsaechlich aufmerksam wird, auch noch wahrnimmt, dass dieser Text auch Produkt einer konsequent fortgeführten fundamentalen „Demarxisation“ sei.

Die erste strategische Verschiebung wird im Gesellschaftsbild sichtbar. Im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrheit der theoretischen Auffassungen über die Gesellschaft, liefert Foucault eine besondere Definition, in welcher sich die Positivitaet und die Negativitaet auf eine bis dahin unbekannte Weise vermischen. Seine bewusst verallgemeinernde, wenn nicht direkt apodiktische Auffassung beschreibt die Gesellschaft als ein *System der Ausgrenzungen (Exklusionen)*. Dies ist gewiss eine negative Beschreibung, das Negative erscheint jedoch positiv, als Produkt eines positiven Verfahrens. Die ins Auge springenden Defizite dieser Bestimmung (kann eine Gesellschaft existieren, die ausschliesslich aus Exklusionen besteht?) werden aufgehoben als man dieses Ergebnis als Ausfluss einer positiven analytischen Vorgehens wahrnehmen muss. Mehr noch, diese provokative Homogenitaet erscheint sogar als viel radikaler, wie jene gewöhnliche Untresuchungen, die definitionsgemaess die positiven und negativen Momente stets mischen müssen. Als bedeutungsvoller Kontrast erscheint hier Marx, dessen radikale Kapitalismus-Kritik überhaupt nicht beeinflusst, dass er über die welthistorische Rolle des Kapitalismus nicht auch eine Reihe von positiven Behauptungen tue.

Die prinzipielle Exklusion (Ausschliessung) in Foucaults Konzept über die Gesellschaft erlebt man nicht nur stellenweise subjektiv als Grenzüberschreitung, es verkörpert auch eine begriffliche und semantische Transgression. Eine Transgression kann unter Umstaenden auch eine Mutation bedeuten und die Mutation eines entscheidenden Elementes kann unter Umstaenden auch zur Mutation einer ganzen Theorie führen.

Bei der Interpretation dieser Strategie (denn dieser philosophische Text wird vor allem als ein strategischer Ansatz aufgefasst) soll man auch die Akteure der kommunikativen Situation so exakt wie möglich bestimmen. Akteur ist der in einer originalen Sprechsituation auftretende Philosoph, der sein Auftreten selbst im Text als realzeitliche Realkommunikation stilisiert. Akteur sind freilich auch die Zuhörer, die die Anrede und den ihr entwachsenden Gedankengang als ein vollkommen neues Denken noch vor seiner endgültigen Entfaltung wahrnehmen. Sie gehören zu den ersten Verfolgern dieses neuen und in vielem noch nicht explizit gemachten Konzeptes. Ihre Rolle instrumentalisiert sich Schritt ür Schritt. Sie verwandeln sich von einem zufaelligen Publikum in eine philosophisch-politische Gesellschaft, auch welcher vielleicht auch eine philosophische Gemeinschaft wird. Sie hören die aktuellen Empfehlungen des Philosophen und werden entscheiden. Die Empfehlungen gegen planmaessig voran. Zwar auf einer neuem philosophischen Sprache, deren Semantik zur Zeit noch nicht erschlossen werden kann (wegen der Differenz-Logik hat Foucault auch noch seine eigenen Ziele in Verbindung mit diesem Verstehen), werden sie waehrend der Rede entscheiden, ob sie sich der Empfehlung anschliessen. Die andere Möglichkeit erledigt sich selbst. Wer gehen will geht, wer sich nicht anschliesst, ist für die neue Gruppe verloren.

Foucaults Innovation in seinem Begriffsgebrauch in der Vergegenwaertigung von Gesellschaft und Politik kommt auch in diesen Zusammenhaengen zur Geltung. Er arbeitet auch hier nicht mit expliziten politischen oder gesellschaftlichen Merkmalen.

Wir denken nicht an eine Vergegenwaertigung von konkreten Merkmalen der die grosse philosophische Gemeinschaft vertretenden aktuell zuhörenden Gemeinschaft. Es waere auch aus mehreren Gründen unmöglich. Wir denken daran, dass man aus

dem Diskurs des Sprechers zumindest einige Züge herausgelesen haben könnte, die diese Gemeinschaft sozial oder/und intellektuell erkennbar machen. Es geschieht etwas Ähnliches, was vorhin mit der „Demarxisierung“ der philosophischen Sprache geschah. Gewiss findet man im Texte Elemente, die sowohl für die aktuellen Zuhörer wie auch für die späteren Leser „marxierend“ vorkommen werden, ohne dass ein konkreter Hinweis sowohl über diese Dimension wie auch über die konkreten Bestimmungen dieser Gemeinschaft ausgesagt wird.

Foucault wendet hier eine Schreibweise, auch Schreibtechnik zu nennen, die im zwanzigsten Jahrhundert in der ersten Linie der modernen Literatur entwickelt wurde. Von der einen Seite würden wir sie als „Methode der verletzten Erwartungen“ nennen. Sie besteht darin, dass der Leser eines konkreten Zeitalters und eines bestimmten kulturellen Interesses in einem gewissen Kontext (den ja der Schreiber ihm erschafft) auf das Erscheinen von gewissen Begriffen wartet, um die Inhalte des Gelesenen für sich begrifflich einzuordnen. Die von ihm erwarteten konkreten Begriffe kommen aber im Text nicht. Es versteht sich von selbst, dass es die bewusste Strategie des Schreibers ist. Was wird in einer solchen Situation? Der Leser wird gezwungen, seine eigenen Erwartungen in diesem verletzten Stadium zu bewahren, sie nochmals (vielleicht sogar mehrmals) durchzudenken und versuchen, nunmehr in dieser Situation ein eigenes Urteil über das Geschriebene zu schaffen. Er wird in diese Aktivität vom Schreiber selbst sorgfältig eingeführt. Genau das geschieht hier bei Foucault mit den vom Leser erwarteten (neo)marxistischen Begriffen, der Leser soll seine Interpretation in Ermangelung dieser Begrifflichkeit aufstellen. Der Leser soll sich in einem neuen intellektuellen Universum erleben und seine Reflexion von hier aus weiterzuführen.

Wenn wir schon bei den literarischen Analogien sind, wird es auch unerlässlich, die sogenannte „ausgedehnte“ Begriffsbildung Foucaults in diesem Text (und in der ganzen Postmoderne) auch mit einer literarischen Analogie zu beleuchten. Positiv deshalb, weil die Akteure, die Realen wie auch die Gehofften, sind Gestalten, die man voll mit intensiver Denkarbeit bewusst herausgearbeitet hat und die sich auch voll bewusst verhalten. Die Verletzung der Erwartungen (in Wort und Schrift) läuft weiter, die letztlich zur Hermeneutik dieses Diskurses und der ganzen Postmodern so organisch hinzugehören wird. Eine weitere Art der Grenzüberschreitung kommt so zustande, dass dieser Diskurs dieses Verfahren (diese Technik) der verletzten Erwartungen auch deshalb nicht aufheben wird, weil in diesem Fall sowohl der Philosoph wie auch die philosophische Gemeinschaft wieder auf eine ganz traditionelle Weise bestimmt wäre und dies im nachhinein das bisherige Zurückhalten der positiven gesellschaftlichen und politischen Begrifflichkeit voll überflüssig machen würde. Foucault will seine Zuhörer in eine neue Welt mit hinüber bringen. Das Ensemble der wichtigsten negativen und positiven Bestimmungen suggeriert, dass einzelne unserer Vorstellungen zwar richtig ausfallen könnten, all das jedoch schon auf ein neues intellektuelles Universum vorausweist, deren Grenzen schon jenseits unserer vorhandenen Welt liegen mögen. Verfahren (der Technik) der verletzten Erwartungen Dieser Eindruck setzt sich gerade von dem. Weder der Philosoph, noch das Publikum lässt sich mit jenen Begriffen charakterisieren, die bis jetzt gültig waren. Diese radikale Kritik hat keine eigene Sprache. Man schreitet also in der Richtung einer philosophischen Welt, die von der Ferne zwar an die Kritik der radikalen Schulen der Neuen Linken

erinnert, mit ihr jedoch nicht nur nicht identisch ist, sondern in der Richtung einer Positivitaet hinweist, waehrend ihre Botschaften negativ sind.

Die von Foucault anvisierte neue Klasse soll jener neuen Klasse gewiss in vielem aehnlich gewesen sein, die kurz vorhin der Neomarxismus beinahe schon perfekt konstituiert worden ist. Diese sollte sich von den bereits eingefuehrten Klassen wie der Proletariat oder die buehrgerliche Mittelklasse deutlich unterscheiden. Die Logik der Missionierung ist eindeutig, auch wenn die Botschaften uns lange verborgen bleiben und wegen der Differenzlogik auch verborgen bleiben werden.

Zu Mitgliedern dieser neuen Klassen werden solche, die diesen Lehren folgen werden. Es ist offensichtlich, dass jene, die dies nicht tun wollen, gleich uninteressant werden und sich aus dieser sich im Ausbau befindenden neuen Klasse ausschreiben. Eher die Zielvorstellung als das Instrument ist bei ihm die Einstellung, die Gesellschaft sei mit einem System der Ausschiessungen identisch. Die Ausschiessung, sogar ein System der Ausschiessung folgt den Grundlagen von Foucaults Denken. Gleichzeitig drueckt sie diese Grundlagen so genau aus wie kaum ein anderes Element ueberhaupt.

Man muss wissen, dass der Kampf gegen Ausschiessung (Exklusion) nicht nur allgemein ein progressives Verhalten war, er schloss sich auch den Perioden der buehrgerlichen Emanzipation und der marxistischen Emanzipation an. Er uebernahm deren Inhalte unbemerkt, er produzierte eine Aneignung fremden Gedankengutes, es war geschickter Diebstahl, was die kommende Strategie des Missionierens und traegt gleichzeitig zur Erkenntnis des wahren Gesichts von Foucault bei. Das wahre Gesicht heisst, im Radikalismus ueberlizitieren alle bisherigen Massstaebe, gleichzeitig aber der direkten und auskalkulierbaren politischen Konfrontation aus dem Wege gehen. Das ist das Bild des klassischen Scheinrevolutionaerentums.

Eine direkte Interpretation dieser Grundattitue entzieht sich aktuell unserer Aufmerksamkeit. Ihre Grundbeschaffenheit ist absolut eindeutig, ihre Kritik wird aber relativiert von der schwerwiegenden Tatsache, dass gerade die Mischung der vielfachen Radikalitaet und der nicht-wahrnehmbare direkte politische Aktivitaet gerade seit jener Zeit in jedem Sektor des politischen und des sozialen Lebens so allgemein geworden ist, dass uns – wir betonen: *aktuell* - die wahren Massstaebe einer Urteilsbildung mit Notwendigkeit fehlen. Dass die ganze Geschichte des Unterganges des Neomarxismus auch hierzu gehoert, versteht sich von selbst. Die richtige Position ist, dieser damals eindeutig neuen Einstellung ihr ausreichendes historisches Moratorium zu sichern, damit diese Haltung in ihrem historischen Fortschritt ermassen wird. Die Exklusion ist die negative Dimension der Emanzipation, sie ist eindeutig, sie ist aber um Zentrum einer politischen Rekonstruktion auch eindimensional. Sie verfuegt ueber keine weiteren positiven Bestimmungen (denn sie ist negativ). Eine Beschreibung der Gesellschaft, die sich auf die Exklusion reduziert, wird paradoxerweise auch selber exklusiv, sie schreibt nur dieses eine Attribut der Gesellschaft zu.

Die so aufgefasste Gesellschaft der Exklusion ist auch unter jenem Aspekt doktrinaer, dass diese Interpretation gewisse theoretische (d.h. auf irgend einer Ebene „theoretische“, d.h. abstrakte Behauptungen auf einer sozial-ontologischen Ebene der Grunddefinition verallgemeinert. Dadurch entspricht sie einer herrschenden intellektuellen Meinung, die, als Meinung, auch ohne weiteres richtig sein kann, jedoch in dieser Form noch keineswegs als Grundlage einer gueltigen Auffassung ueber die Gesellschaft figurieren. Dadurch entlarvt sich diese Theorie der absoluten Exklusion als das, was sie wirklich ist, d.h. sie erscheint als ideologisches Instrument eines ideologischen Kampfes,

dessen Pole und Protagonisten wir noch nicht vollstaendig durchschauen. Zunaechst scheinen die Systeme der Exklusion die Gesellschaft in politischer oder durch die Politik hoechstens in soziologischer oder sozialtheoretischer Sicht zu klassifizieren.

Diese Kategorisierung wird dann in der Hand Foucaults auch geeignet, zur ideellen Kraft zu werden und als solche auch zu missionieren. Die ausschliessliche Exklusion produziert die soziale Vision der Postmoderne, sie fuehrt aber auch zur Konstitution von kognitiven Dimensionen, die dann charakteristisch fuer die Postmoderne werden. Foucault geht es nunmehr nur darum, an welchen Kontrahaenten und mit welchen Schritten er die allgemeine Gueltigkeit der Exklusion demonstriert. An welchem Objekt oder Subjekt er dieses Moment der funktionierenden Exklusion ausweist, verliert seine Legitimation als sittliche oder moralische Institution.

Die Idee der Exklusion ist also kein Produkt einer reichen und unvoreingenommenen Gesellschaftsbeschreibung, sondern eine radikal, wenn nicht unbarmherzige Waffe, mit welcher er im Interesse einer Missionierung die Sympathien und die Reflexe in Richtung einer traditionellen oder neuen sozialen Integration relativieren wollte. Diese Exklusivitaet der Exklusion selbst ist jedoch vorlaeufig nur sehr schwer zu beurteilen. Sie ist keine philosophische Feststellung, sie ist keine Theorie, sie ist eine einseitige Uebertreibung, die eine neue Identitaet begruenden sollte. Sie war darueber hinaus auch als Ergebnis einer tieferen Gesellschaftsanalyse vorgetragen und als solches soll sie offensichtlich wieder anders beurteilt werden. Weil wir jetzt diese wichtige Schrift in eingestandener Form vor allem als strategisches Dokument analysieren, wegen der eminenten strategischen Bedeutung soll uns deshalb die weitere Klassifizierung dieses Exklusionsbegriff nicht notwendig werden.

Als eine nicht mehr nur soziologische, vielmehr auch als fuer die Unmittelbarkeit der unmittelbaren Anschauung problemlose Erscheinung artikuliert Foucault die Analyse der aktuellen Gesellschaft. Er interpretiert das Phaenomen der Zensur als triviale Exklusion. Zur gleichen Zeit interpretiert er in seiner aktuellen Konstitution seiner Auffassung ueber die zeitgenoessischen Gesellschaft die Einbettung des Wahns, der Wahnsinnigen und der psychischen Krankheiten einerseits ebenfalls trivial, andererseits aber als eine extreme Manifestation der (gesellschaftlichen) Macht. Und zuletzt arbeitet er als den dritten Ring der all-omnipotenten sozialen Exklusion als eine Instanz, die ueber Wahres und Falsches entscheidet. Sehr strategisch und mit Inanspruchnahme von halbwegs unklaren Formulierungen bewegt er sich in dieser Relation zwischen einer strengen Kritik der Erkenntnistheorie und eines Ensembles von relativierenden historischen, wissenschaftshistorischen und wissenschaftssoziologischen Argumenten. Dadurch erreicht er, dass seine Relativitaet des „Wahren“ zugunsten der „Macht“ zur gleichen Zeit als eine Vernichtung, aber auch als eine Vervollkommnung der Epistemologie aufgefasst werden konnte. Dass die aktuell Zuhorenden, die potentiell in der Missionierung gewonnen werden sollten, die Bedeutung dieser Differenz an Ort und Stelle nicht verstehen konnten (oder auch wollten), ist evident.

Diese drei Schritte scheinen eine kohaerente und homogene Reihe zu bilden, waehrend das kognitive Element in ihnen als Produkt von mehrfachen Mutationen von erheblicher Grosseordnung erscheint, das die Arbeit der Begriffe, die Begriffsbildung im allgemeinen stark verdeckt.

Diese Art der Begriffsbildung, die wir provisorisch „ausgedehnte Begriffsbildung“ nennen, muss in eine hoehere Typologie der verschiedenen Strategien der Begriffsbildung aufgehoben werden. In dieser Ausdehnung verschwinden die Unterschiede und die Massstaebe jener kognitiven Absichten, die sich auf die Exklusion gerichtet haben.

Weil es ohne Zweifel auch seitens Foucault um strategische Absichten ging, können wir nicht umhin, als die Bewusstheit seines Verfahrens eindeutig vorauszusetzen. Ist dieses Verfahren jedoch bewusst, so müssen auch seine Absichten vorausgesetzt werden.

Als eine dieser Ansichten scheint zu figurieren, dass der Leser in dieser Aufreihung der umfassenden Exklusionen der Leser sich nicht gewahr wird, dass die kognitiven Qualitäten der exkludierenden Momente voneinander grundverschieden sind. Als eine gewöhnlich ausschauende Reihe von sozialen Phaenomen erscheinen Gegenstände (Gegenständlichkeiten), die voneinander grundverschiedene kognitive Einstellungen vorschreiben würden. Auch die konkreten Zielsetzungen dieser Strategie sind nicht direkt beim Namen zu nennen. Aber auch ohne das konkrete Aufweisen der Absichten bleibt es aber klar, dass solche Absichten existierten.

In seinem sowohl philosophisch wie auch wissenssoziologisch exzeptionellen Verfahren erscheinen drei Arten der Exklusion. Auf den ersten Augenblick sind sie einander ähnlich gewöhnliche soziale Phaenomene, in ihrem Charakter als öffentlich identifizierbare soziale Phaenomene geht ihnen jegliche wirklich besondere kognitive Dimension ab. Das der Zensur folgende zweite Exklusionssystem erscheint jenseits der Grenze, die die Domäne der mentalen Gesundheit und der mentalen Krankheit voneinander trennt. Hier hört er jedoch auch der Anschein der Gewöhnlichkeit auf. Freilich gilt es nur für Leser, die einermassen genau lesen wollen und dies lässt sich vom Publikum Foucaults wirklich nicht ohne Ausnahme feststellen. Was auffällt, ist der neue Zugang zur Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit. Die Entscheidung in dieser Frage ist nämlich seit geraumer Zeit keine diskursiv-philosophische Frage mehr, in der modernen Zivilisation ist es nämlich keine offene Frage in dem Sinne mehr, dass sie offen diskutiert und sogar aus dem Radius der positiven Wissenschaften (Psychiatrie) wieder ausgelöst werden kann. Die fundamentale Frage ist nicht, ob die verallgemeinerte und abstrahierte Verhaltensweise der Gesellschaft den psychiatrisch Kranken gegenüber die Attribute einer wirklichen Exklusion trägt oder nicht, es kann eine relevante Frage werden oder auch nicht, es kann richtig oder falsch sein. Die zivilisatorisch gültige Thematisierung ist einfach, dass die Entscheidung zwischen psychiatrischer Krankheit und psychiatrischer Gesundheit von dem legitimen Vertreter einer speziell für diese Aktivität ausgewählten sozialen Profession abhängen wird. Das heisst, dass die Grundlage einer solchen Entscheidung ein medizinisches, d.h. wissenschaftliches Problem ist. Wir begegnen uns hier auch einer spezifischen Denkfigur der Postmoderne (die aber in vereinzelter Form auch in anderen Denkstrategien vorkommen kann). Die positive Thematisierung der Entscheidungsmacht der politischen Attitüde scheint auf den ersten Augenblick legitim zu sein (ob wahr oder falsch, es betrifft hier nicht das Wesentliche). In der positiven Thematisierung erscheint direkt überhaupt nicht, dass sie zutiefst destruktiv ist, denn die pure Thematisierung dieses Grundes tödlich negativ auf die Geltung des wirklichen Grundes hinauswirkt – nicht einmal der Begriff der medizinischen Psychiatrie wird hier genannt.

Die Elemente dieser zweiten Exklusion sind unter kognitiver Sicht verdoppelt. Einerseits verschweigt Foucault, dass die Grenze zwischen Normalität und Pathologie Ausfluss einer wissenschaftlichen Entscheidung ist, kann demnach unter keinen Umständen eine direkte Konsequenz einer gesellschaftlichen Exklusion sein. Das, was wir Exklusion nennen, ist eine Summierung der Momente der sozialen Position und keineswegs eine normalwissenschaftliche Entscheidung. Weil Foucault seine Definition der Pathologie direkt der sozialen Exklusion unterwirft, versieht er wenn auch ungewollt die soziale Exklusion mit kognitiven Eigenschaften. Es entsteht eine widersprüchliche

Situation: Er verschweigt die wirkliche kognitive Dimension und eine allgemein verständene kognitive Taetigkeit wird schuldig gefunden. Er interpretiert die Exklusion der pathologisch Kranken als wohl definierte soziale Praxis, wodurch er den hinter der Praxis der Exklusion stehenden kognitiven Sprung (den wir kürzlich Mutation nannten) unbenannt laesst. Aus diesem Verfahren kommen zwei Opfer hervor. Das eine ist gleich der Leser, der diese Interpretation wörtlich nimmt und in der Zukunft glauben wird, dass die Exklusion der psychiatrisch Kranken nichts mehr als eine übliche soziale Exklusion ist und als Exklusion sich kaum etwa von dem Phaenomen der Zensur unterscheiden wird. Das andere Opfer ist dann die wissenschaftliche Psychiatrie. Foucault versteckt also durchaus komplexe kognitive Zusammenhaenge so, dass er sie in die Reihe der Systeme der Exklusion einsetzt. Gewollt-ungewollt, Foucault will seinen Leser anweisen, ein unter kognitivem Aspekt sehr komplexes Phaenomen als eine gewöhnliche, triviale, keiner weiteren Erklaerung bedürfende Erscheinung aufzufassen. Der Verdacht einer verheimlichten Absicht ist kaum von der Hand zu weisen.

Indem Foucault seine Zuhörer in der Richtung bewegen will, ihre volle soziale Position und dementsprechend ihre volle Identitaet in drei, eng auf einander aufgebaute Exklusionssysteme einzugliedern, bewegt er diese Gruppe *in der Tiefe, eine kognitive Wendung durchzuführen*. Trotz den durchgreifenden Schein soll der Zuhörer (und spaeter der Leser) eigentlich nicht seine eigene soziale Kategorisierung im sozialen Raum *frei* veraendern, *sondern er muss lernen, anders zu denken*. Mithilfe eines neuen Systems der sozialen Kognition soll er jenen ganzen sozialen Raum anders denken, in dem er sich frei bewegt und in dem er sich wieder aufs neue positionieren muss. Es geht letztlich um eine ganz anderen Aufgabe. Nicht seine evident scheinende Position soll er in dem üblichen sozialen Raum veraendern, sondern er muss zunaechst den ganzen sozialen Raum anders denken, wobei nicht nur neue kognitiven Strukturen, sondern auch neue soziale Strukturen hochkommen. Neue Strukturen beleuchten neue soziale Strukturen, neue soziale Strukturen erscheinen in neuer intellektueller Beleuchtung.

Beide Veraenderungen sind eindeutig und abgeschlossen (neue Denkweise, neue Gesellschaft). All das soll aber noch für Foucaults Zuhörerschaft in diesem Augenblick noch nicht unbedingt voll bewusst werden. Der Schein ist, dass die Zielgruppe dieser Botschaften nur einzelne konkrete Meinungen, bzw. Attitüden veraendern muss, in der Tat müssten die Mitglieder dieser Gruppe sich einer vollkommen neuen Denkweise annehmen.

Es kann dieser Zuhörerschaft ebenfalls noch nicht bewusst werden, dass sie nicht nur ein *neues Denken als Ganzes*, sondern auch noch eine ganz *neue Logik des Denkens* erlernen muss. Die so entstehende Botschaft kann auf die alte Weise nicht mehr interpretiert werden. Es werden nicht nur Einsichten verbreitet, obwohl es so scheint. Nicht politische Elemente verbreitet, obwohl es auch der Schein ist. Nicht politische Ideologie wird verbreitet, obwohl es ebenfalls so scheint. Diese Botschaft vermittelt eine ganz neue Gesellschaft für den Zuhörer, die ganz anders ist, als welche der Zuhörer bis dahin kennenlernen konnte. Die Logik dieser neuen Gesellschaft kann aber in so kurzer Zeit aber keineswegs sichtbar werden. Nur gewisse Konturen lassen sich wahrnehmen (wenn es überhaupt möglich ist, eine Logik „wahrzunehmen“). Hinter der Beschreibung einer sozialen Situation übertraegt Foucault also eine neue Ideologie an den Zuhörer. Der Gebrauch des Ausdrucks „Ideologie“ ist hier vollkommen unvermeidlich, obwohl es ist auch von dem ersten Augenblick klar, dass der hier angewandte Begriff der Ideologie nicht identisch mit den üblichen Definitionen des Ideologischen werden kann.

Die Definition der Ideologie kann jedoch jederzeit eine Anstrengung in zwei unterschiedlichen Richtungen sein. Man kann zunächst von der einen gültigen und bekannten Definition ausgehen (vor allem käme hier stets das Paradigma der „Seinsgebundenheit“ in Frage). Man kann aber andererseits auch den umgekehrten Weg gehen, hier könnte Ideologie sein, was in konkreten Situationen in qualifizierter Form die Rolle und die Funktion der Ideologie übernehmen kann. Es steht fest, dass die bisherige Argumentation von Foucault die Funktion der Ideologie tatsächlich übernommen hatte, so dass wir den Begriff der Ideologie auch dann schon in Anspruch nehmen könnten, wenn Foucaults nicht nur nichts mit etwa dem Paradigma der Seinsgebundenheit zu tun hat, sondern sich auch noch direkt dieses Paradigma richtet, man kann etwas anachronistisch den Aufbau seiner „Ideologie“ direkt als einen Versuch definieren, der sich radikal und entschlossen gegen das Paradigma der Seinsgebundenheit richtet. Damit wollten wir aber auch keineswegs sagen, dass sein ganzer Gedankengang ausschliesslich nur eine neue Form der Ideologie auf die Beine stellen will. Wir nehmen auch an, dass ein aktuell eine ideologische Funktion versiehende Gedankengang in den späteren Untersuchungen als eine Ideologie neuen Typs auf den Plan treten wird. Überhaupt sind wir der Meinung, dass die ideologische Funktion im allgemeinen so uferlos und allgemein ist, dass es keine Ausnahme eher die Regel ist, dass die verschiedensten intellektuellen Gebilde diese ideologische Funktion versehen können. Das spricht nicht gegen die Allgemeingültigkeit des Scheler-Mannheimschen Paradigmas der Seinsgebundenheit. Selbst das Moment der Seinsgebundenheit ist aber keine unersetzliche Komponente beim Versehen der ideologischen Funktion. Die Dreiheit der Exklusionssysteme führt den Leser im engsten Sinne des Wortes in eine andere kognitive Welt.

Immerhin ist es eindeutig, dass diese missionierende Strategie nicht ganz *offen* ist. Sie trägt von Anfang an eine von vorne konstruierte *Geschlossenheit* mit sich. Überhaupt ist die Relation der Offenheit und der Geschlossenheit in der ganzen Postmoderne eine ganz spezielle. Diese Strategie will in den Augen der Gesellschaft all die Empfehlungen offensichtlich entlarven, mit deren Hilfe die Macht dieselbe gesellschaftliche Situation zu bestimmen sucht. Schreitet man dann im System der einzelnen Exklusionen Schritt für Schritt voran, so wird man wahrnehmen, dass in diesem Prozess nicht so sehr über konkrete *soziale* Situationen oder *gesellschaftliche* Relationen, vielmehr schon über die Durchführung von einzelnen *kognitiven* Operationen geht. Die kognitiven Schritte führen zur Akzeptierung von Werturteilen und zur Veränderung des Bewusstseins. Damit sind wir aber wieder bei unserem vorangegangenen Gedankengang: *Es geht um Ideologie*. In diesem Fall führt nicht eine mögliche gesellschaftliche Situation (s. „Seinsgebundenheit“!) zu einer möglichen Ideologie, anstatt dessen orientiert die vorausseilende Akzeptierung einer Ideologie leitet jemanden in eine gesellschaftliche Position/Situation. Wir wiederholen, in diesem Falle geht es um eine neue, wenn man will, sogar postmoderne Interpretation des Ideologiebegriffs, die Verschiebung gehört jedoch noch ohne Probleme in den Kreis des Ideologiebegriffs.

Der Entwurf des zweiten Exklusionssystems trägt einen ganz besonderen Provokationscharakter. Es geht hier um eine bewusste Provokation, aber auch um ein breit bekanntes Engagement des Philosophen.

Der Wahnsinn, die Geisteskrankheiten oder anders gesagt, das Gebiet des Psychiatrischen erscheint plötzlich in einer im intellektuellen Diskurs bis dahin nicht bekannten und akzeptierten Beleuchtung. Zwar ist Foucault bestrebt, die ganz offene Formulierung zu vermeiden, kategorisiert er psychiatrische Krankheiten als Produkt

sozialer Kategorisation, letzten Endes als jenes der Macht. Es ist nicht unwichtig, dass Foucault diese These sehr vorsichtig und indirekt formuliert, es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, dass die soziale Kategorisation ist, die in der Relation *Normalitaet-Pathologie* das letzte Wort aussagt. Es wird wieder wichtig, dass Foucault hier die kognitiv organisierte Arbeit der institutionellen Wissenschaft elegant ausser acht laesst (dies hat auch seine Bedeutung, die auch als allgemein gilt). Eine gewöhnliche soziale Beziehung, die auf wissenschaftliche Stellungnahmen zurückgeht, wird in eine neue Relation verwandelt, die nicht nur eine andere soziale Haltung voraussetzt, aber auch auf eine andere Kognition hinweist. Die soziale und die kognitive Relation erscheinen vollkommen in einer Einheit, so dass es dem Leser nur in dem Fall verstaendlich wird, wenn diese kognitive Wendung schon im vorhinein vollzieht.

Weil wir in diesem Versuch diesen relevanten Text von Foucault vor allem wegen der Rekonstruktion seiner Strategie untersuchen, müssen wir hier auch die strategischen Seiten der Unterscheidung „wahr“- „falsch“ unter die Lupe nehmen. Dass jedoch dieser Idee einen auffallend starken Angriff auf die Erkenntnistheorie in jeder Hinsicht ist, bleibt für uns auch unter diesen Koordinaten von Relevanz. Zwar übernimmt Foucault diese Attitüde nicht im buchstaeblichen Sinne, die vielfachen und vielschichtigen Beschreibungen lassen sich jedoch trotzdem eindeutig interpretieren. Letztlich entscheiden die „Macht“ oder die „Institution“, was wahr und was falsch ist (die tatsaechlichen Definitionen sind etwas sophiszitierter, sind eklektisch und gehen auf verschiedene interpretatorische Kernpunkt zurück.

In unserer strategisch orientierten Fragestellung kommen insbesondere zwei Züge dieser Konzeption mit Notwendigkeit in den Vordergrund. Der eine ist jener, wie uns scheint, *ungebrochene* strategische Absicht, dass er in diesem gegebenen historischen Augenblick sich zu einem vollkommen neuen philosophischen Aufbruch durchzukaempfen. Diese Absicht hat von Anfang an einen Doppelcharakter, wessen sich Foucault nicht unbedingt von Anfang an bewusst gewesen sein dürfte. Ein vollkommen neuer philosophischer Aufbruch bleibt einerseits und definitionsgemaess „philosophisch“. Es bleibt aber nicht lange tautologisch, wenn man bedenkt, wie gross die Chance dessen gewesen sein dürfte, dass Foucault einen so radikalen Neuanfang – „rein philosophisch“ – tatsaechlich verwirklichen kann, man kommt dadurch ins Feld der Möglichkeit und der Realitaet der „ganz neuen“ Positionen. Die Ambivalenz dieses Konzeptes entsteht in jenem Augenblick, in dem es Foucault klar geworden sein dürfte, dass ein wirklich radikaler Neuanfang nicht mehr innerhalb den Grenzen der Philosophie (im gewöhnlichen Sinne der Philosophie) abgewickelt werden kann, so dass ein vollkommener Neuanfang möglicherweise auch die Grenzen der Philsoophie im gewöhnlichen Sinne überschreiten musste.

Um nur einige wichtige Momente zu nennen: Der Text suggeriert einen vollkommenen Neuanfang, die reale Kommunikationssituation vergegenwaertigt beinahe theatermaessig das Drama eines Neuanfanges, der in die Rolle des Neuanfanges erscheinende Philosoph erscheint als jemand, der seine inneren Kaempfe nach aussen wendet, dadurch erschafft er die Möglichkeit der Identifizierung seitens des Publikums (denn die Zuhörer können ebenso in die Lage kommen, zu denken, das, was sie hören, kehrt nach aussen, was sie auch im Inneren denken. Auf diese Attitüde zielt auch der Gebrauch der Begriffe. Er ist ein spezifischer „ausgedehnter“ Gebrauch der Semantik der Begriffe, er kann freilich von einem Begriffsgebrauch nicht *ganz* wegkommen, den die Zuhörer mehr oder weniger noch verfolgen können, er bewegt sich jedoch an der auesserster Grenze dieser Semantik, um

dann diese Logik auch mit neuen Inhalten zu erfüllen. Die ausgedehnten Begriffe sind ein allgemeiner Zug nicht nur Foucaults, sondern auch der ganzen Postmoderne.

Weil wir von Anfang an auf eine strategische Lesart konzentrierten, können wir ohne Probleme wahrnehmen, wie sich der Text immer weniger als eine gewöhnliche Philosophie, vielmehr immer mehr als Ausdruck einer bewussten philosophisch-politischen Strategie oder, anders genannt, als Ausdruck einer anfangenden *Missionierung* lesen lässt. Die Stellung der Problematik der Exklusionssysteme kann man bereits in sich als einen strategischen Ansatz verstehen, ebenso strategisch ist das konkrete Nacheinander und der konkrete Komplex der drei Exklusionssysteme auffassen.

Der Anschein und die Realität eines vollkommenen Neuanfanges zeigt sich aber nicht nur in der Argumentationsweise. Der restlose Neuanfang ist auch *inhaltlich*. Es ist auch dann so, wenn die Strategie, die Diplomatie und andere ähnliche Bedeutungsschichten die inhaltlichen Dimensionen noch durchaus modifizieren können. Auch daraus entsteht die für Foucault charakteristische spezifische *Spaltung* zwischen der durchschlagenden Eindeutigkeit der missionierenden Attitüde und die ebenso überall erlebbare *extrem schwierige Formulierbarkeit* der wichtigsten Botschaften. Zum Teil wird diese Spannung durch die reflexionslose Domestifizierung von Foucaults Angriff auf die Epistemologie und ihn im nachhinein als einen *neuen* theoretischen Ansatz im Aufkommen aufzufassen. Wissen sie es oder nicht, geht mit dieser „Lösung“ der Foucault-Interpretation die Konsequenz zusammen, dass sie von diesem Augenblick an auf die Begründung oder auf die Anerkennung einer (der) Erkenntnistheorie verzichten müssen, was wiederum mit jener Konsequenz zusammengeht, dass von nun an die Begründung und die Legitimation der Epistemologie an andere Akteure weiter delegiert wird. Wir sind an dieser Stelle den ursprünglichen Intentionen Foucaults treu, wenn wir die unvermeidliche Konsequenz dessen auch beim Namen nennen: Diese Anderen können nur „die Macht“ sein, denn die „Anderen“ sind immer „die Macht“ und diese Macht kommt durch diesen Verzicht auf die Epistemologie in den Besitz und in die Verfügungsgewalt über die Erkenntnistheorie. Dass diese Wendung für die philosophische Kritik, ob mit oder ohne Foucault ist aber eine sehr schlechte Nachricht. Die Macht, alle Macht erkenn(en)t jedoch die einmalige Chance ohne Bedenken, die Waffe der Epistemologie gegen einen Gegner anzuwenden, der nicht nur mit der Epistemologie nichts anfangen will, sondern sie auch ohne Interesse aufgibt.

Der ganze Gedankengang ist auf den für die Postmoderne zutiefst charakteristischen Kampf zwischen „Sehnsucht“ und „Institution“, bzw. zwischen dem „Einzelnen“ und der „Macht“ aufgebaut. Dieser Kampf ist der ausschliessliche Grundgedanke dieses philosophischen Neuanfanges. In diesem Kampf kommt es dazu, dass die Legitimation zur Zuschreibung von der Differenz zwischen „wahr“ und „falsch“ der Macht überantwortet wird. Dies wird jener Schritt, der den philosophischen Neuanfang gleich zur Überschreitung der disziplinaeren Grenzen der Philosophie zwingt. Dieser Schritt kann vielfach strategisch gedeutet werden. Allerdings gerade dieser Grenzüberschreitung des Philosophischen im Zuge des Neuanfanges kann selbst auch strategisch hinterfragt werden, und zwar auf der Linie, ob es der „Kritik“ oder der „Macht“ größeren Gewinn bringt. Dieser Schritt hypertrophiert die wahrheitskonstituierende Macht der „Macht“ (Institution) und als Nebenprodukt eiminiiert er die bisherigen Philosophien, unter ihnen auch jene, die mit der „Macht“ nicht nur nichts zu tun hatten, sondern deren Aufkommen in klarer Form gegen die aktuelle und die universale „Macht“ erfolgte. Die Philosophie und „alle Philosophien“ verlieren ihre Legitimation,

auf der anderen Seite aber verliert auch die „Macht“ ihr Gesicht. Indem sie bestimmt, was „wahr“ ist und wir über ihre Absichten ausfühlich unterrichtet werden, kann von nun an jede Aussage voll in Zweifel gezogen werden. Foucault verschenkt die Fähigkeit der Philosophie, „wahr“ sein können und zu dürfen. Anstatt dessen ergreift er (und die Postmoderne) die Macht, jegliche philosophische Aussage relativieren zu dürfen. Anstatt des Positiven wählt er das Negative. Vielleicht ist die negative Macht in absolutem Massstab grösser als die positive gewesen wäre. Der Neuanfang des Philosophischen ist das Ende des Philosophischen.

Felhasznált irodalom

A posztmodern állapot. Budapest, 1993.

Aubral, Francois - Delcourt, Xavier, Contre la nouvelle philosophie. Paris, 1977.

Bachelard, Georges, Der neue wissenschaftliche Geist. Frankfurt am Main, 1988.

Baudrillard, Jean, Le systeme des objets. Paris, 1968.

Baudrillard, Jean, Die göttliche Linke. München, 1986.

Bennington, Geoffrey - Derrida Jacques, Jacques Derrida. Paris, 1991.

Deleuze, Gilles, "Woran erkennt man den Strukturalismus?", in: Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Francois Chatelet. Frankfurt am Main-Berlin-Wien, 1975 (francia eredeti: 1973).

Dubost, Jean-Pierre, Einführung in den letzten Text. Zwei Vorträge. Stuttgart, 1986.

Descombes, Vincent, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978. Frankfurt am Main, 1981.

Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archaeologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main, 1971.

Foucault, Michel, Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main – Berlin – Wien, 1982 (eredetileg: 1974)

Habermas, Jürgen, Die Neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt am Main, 1985.

Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München-Zürich, 1987.

Kiss, Endre, A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonalai. in. MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE, 1992/3-4. 461-485.

Kiss, Endre, Bases of the Reconstructing of the Post-Modern Way of Thinking. in: Endre Kiss, AGAINST NEW METAPHYSICS. Studies on Positive Metaphysics and Everyday Consciousness. Cuxhaven-Dartford, 1996. 161-182.

Kiss, Endre, Globalizáció és/vagy posztmodern. Tanulmányok a jelen elméletéről. Budapest-Székesfehérvár, 2003. ISBN: 9542148127 1 - 285.

Kiss, Endre (szerk.) Postmoderne und/oder Rationalität. Das Erste Alba Regia Forum. Székesfehérvár, 2005. 1-318. ISBN: 963 9558 30 3

Kiss, Endre, A posztmodern gondolkodás története és logikája. in: Korunk, 2006/7. 4-16.

- Kiss, Endre, Das Archiv in dem Umrissen einer Wissensgesellschaft. in: Archiv im Netz. Herausgegeben von Melitta Becker. Innsbruck, 2009. Studienverlag – Skarabaeus. 50-57. és <http://archiv.twoday>
- Kiss, Endre, Posztmodern Justítia. in: Lábjegyzetek Plátonhoz 7. Az igazságosság. Szerkesztette: Laczkó Sándor és Dékány Posztmodern Justítia. in: Lábjegyzetek Plátonhoz 7. Az igazságosság. Szerkesztette: Laczkó Sándor és Dékány András. Szeged, 2009. 215 - 231
- Kiss, Endre, Zur Rekonstruktion der Dekonstruktion. Klaus Wellner (Hrsg.), Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale- Teil IV. (ALV Schriftenreihe 23.) 2019, Neu-Isenburg, 2019. (Angelika Lenz Verlag). 52-78.
- Kremer-Marietti, Angele, Michel Foucault - Der Archaeologe des Wissens. Frankfurt- Berlin - Wien, 1976.
- Lang, Hermann, Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt am Main, 1986.
- Man, Paul de, Allegorien des Lesens. Frankfurt am Main, 1988
- Mengue, Philippe, Gilles Deleuze ou le système du multiple. Paris, 1994.
- Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Szerk. Andreas Huyssen és Klaus R. Scherpe. Reinbek bei Hamburg, 1986.
- Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart, 1990.
- Rorty, Richard, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt am Main, 1981. (eredetileg:1979)
- Sloterdijk, Peter, Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus. Frankfurt am Main, 1986.
- Studien zur neueren französischen Phaenomenologie. Herausgegeben Ernst Wolfgang Orth. München, 1986.
- Touraine, Alain, Critique de la Modernité. Paris, 1992.
- Vattimo, Gianni, Das Ende der Moderne. Stuttgart, 1990.
- Vay Tamás, A posztmodern Amerikában. Tematikus napló. Budapest, 1991.
- Virilio, Paul - Lotringer, Sylvère, Tiszta háború. Budapest, 1993 (eredetileg: 1983)
- Wellmer, Albrecht, Zur Diagnose der Moderne. München-Zürich, 1990.
- Welsch, Wolfgang, Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim, 1984.
- Zur Diagnose der Moderne. (Szerk. Heinrich Meier). München-Zürich, 1990.

Jacques Poulain

L'urgence d'un dialogue de vérité dans le néo-libéralisme mondialisé

The urgency of a dialogue of truth in the globalized Neoliberalism

ABSTRACT

Since a long time, some economists are saying us that the only «positive» effect of the globalized neo-liberalism is the enormous growth of capital. See (J. Stiglitz (Stiglitz 2002, 2006, 2010), P. Krugman (Krugman 2000, 2012), T. Piketty (Piketty 2013), W. Streeck (Streeck 2014) and I. Varoufakis (Varoufakis 2014). Although the development of the enterprises must assume the growth of the plus-value of their products and although they should adjust the salaries of their employees accordingly, the pressure of their actionaries is acting without constraints and impose their own maximalist expectations to this development. The capitalists must satisfy the expectations of their actionaries and simultaneously have to satisfy the expectations of the demand, of their consumers who only accept to pay the less expensive fees for their products. Their employees are taken under the hammer of the actionaries and the anvil of the consumers: they must therefore pay, on the whole earth, the biggest price for these contradictory expectations, without having the right to say something: they alone are submitted to a wage dumping that is becoming more and more tragical.

Only the courage to develop a dialogue of truth about their conditions of existence between the protagonists of this onesided dramaturgy would be able to determine the conditions of reconstructing a social justice and to give to the one and others the dignity of life that they are looking for.

1. L'expérimentation néo-libérale de l'humanité

Les démocraties économiques produisent en accéléré un appauvrissement du monde. Elles vont même jusqu'à programmer un dégraissage quasi-complet de leurs populations de travailleurs...jusqu'à 80 %. Pour légitimer leurs régulations, justifier leurs performances catastrophiques et les crimes spéculatifs de leurs banques, elles n'agissent que ce schibboleth appelé par J. Stiglitz, «le consensus de Washington»: libéralisation, privatisation et austérité. Les économistes (J. Stiglitz (Stiglitz 2002, 2006, 2010), P. Krugman (Krugman 2000, 2012), T. Piketty (Piketty 2013), W. Streeck (Streeck 2014) et I. Varoufakis (Varoufakis 2014)¹ nous affirment depuis longtemps que cette mondialisation actuelle du néo-libéralisme n'a qu'un effet «positif» visible: la rentabilisation du capital. Alors que le développement des entreprises doit assurer la croissance de la plus-value de ses produits et ajuster les salaires des employés à leur tâche, la pression des actionnaires s'exerce sans contraintes en imposant leurs attentes maximalistes à ce développement. Les capitalistes doivent satisfaire les attentes des actionnaires et leur propre attente du meilleur profit tout en satisfaisant les attentes de la demande, les attentes de consommateurs qui, eux, ne tolèrent que les propositions de produits les moins chers possibles. Les salariés pris entre le marteau des actionnaires et l'enclume des consommateurs payent nécessairement le prix de ces attentes contradictoires en devant accepter sans mot dire, dans le monde entier, un dumping salarial de plus en plus tragique.

Elles développent ainsi sans sourciller une esthétisation pathologique du monde à l'aide d'un chamanisme économique qui les dispense de se soumettre à ce qui devrait régler leur développement: le jugement d'objectivité qu'elles sont appelées à porter sur leurs propres

résultats. Elles refoulent allègrement tant les diagnostics des économistes que les protestations de leurs salariés comme si la perspective de devoir en tenir compte et de devoir rentrer dans un dialogue avec eux constituer le pire traumatisme qu'elles puissent se remémorer et qu'elles doivent empêcher de se produire. C'est ainsi qu'elles parasitent, sous couvert d'expérimentation, la puissance de l'imagination créatrice que l'être humain s'est forgée pour surmonter par l'usage du langage et des institutions l'absence de ses coordinations héréditaires à l'environnement. Elles invoquent en effet à travers ce « consensus de Washington » le pseudo-consensus du marché : celui-ci a beau être invoqué comme la dernière et unique Pythie, il n'exprime en fait que le résultat de la lutte acharnée des multinationales dans leurs tentatives écervelées de monopolisations mondialisées. La maladie qu'elles propagent a beau être mortelle et sembler imposer une issue tragique à l'expérimentation de l'être humain qu'elles promeuvent, elle n'est pourtant qu'un autisme de la réflexion, incapable de neutraliser le pouvoir créatif de l'imaginaire qui meut la vie sociale et d'affecter l'exercice du jugement de vérité qui se développe, hors d'elles, dans l'opinion publique internationale et le dialogue transculturel qui permet à chacun de les juger.

Seul le courage d'imposer et de développer un dialogue de vérité entre les protagonistes de cette dramatisation à sens unique et totalitaire des conditions d'existence de tous peut nous guérir de cet autisme collectif en déterminant les conditions de reconstruction d'une justice sociale et en rendant aux uns et aux autres la libre disposition de leurs vies et la reconnaissance de leur dignité à laquelle ils aspirent. Car cette mondialisation se produit aujourd'hui comme processus de débordement systématique des États de droit par les multinationales et les marchés financiers. Les effets positifs de la fusion des multinationales s'imposent sous l'aspect d'un raffinement de l'adaptation de l'offre à la demande, comme soumission des offres, des produits et des rapports de production aux diktats des demandes consensuelles des consommateurs. Cette adaptation arbore fièrement son indépendance à l'égard des États-nations et des partis politiques, défiant sans scrupules leurs impératifs et leurs interdits rigides et arbitraires : c'est ainsi qu'elle parvient à les faire disparaître comme instances dernières de régulation et de légitimation du devenir de l'homme.

Elle invoque pour se légitimer l'objectivité de ses résultats expérimentaux, mais le seul calcul qui meuve cette mondialisation vise à une maximisation des gratifications au moindre prix possible et à la pérennisation de l'oligarchie ploutocratique adaptée à cette finalité. Celle-ci est dépendante de la satisfaction effective et efficace du maximum de désirs entourée du respect de l'indépendance autarcique des individus et des peuples : en présentant toute régulation ou dérégulation sociale comme la conséquence logique des progrès d'homogénéisation du marché mondial et en la faisant apparaître comme aussi objective que le progrès scientifique et technique lui-même. L'expérimentation du consensus sur les valeurs spéculatives de la bourse s'y effectuant en effet sur le même modèle que l'expérimentation scientifique du monde et que l'expérimentation du consensus politique. L'expérimentation de l'humanité y prend des allures de rationalisation conjointe du monde et d'elle-même : elle prétend donc mener cette humanité à sa destination finale. Mais l'humanité des individus et des groupes y est ainsi réduite à l'harmonisation de cette maximisation des gratifications consommatoires avec la jouissance de cette liberté négative de tous à l'égard de tous. C'est ainsi que cette « privatisation » exacerbée du monde donne au marché hégémonique mondial et au consensus qui est présumé l'animer le rôle d'instance infailliable qui était dévolue au sacré par les religions archaïques.

Ses effets négatifs semblent quant à eux, aussi incontournables que ses effets positifs prétendent être objectifs. Le renforcement de l'asymétrie sociale, de l'inégalité et de la dépendance entre pays riches et pays pauvres, le chômage des sociétés industrielles avancées du à la délégation de la production à la main d'œuvre des pays où elle est bon marché, l'exportation à l'étranger de l'impuissance des États de droit hégémoniques à juguler chez eux la spéculation financière, la croissance de l'exclusion sociale des plus démunis, les retombées racistes, nationalistes et terroristes de l'injustice et de l'exclusion, la production considérable des famines dans les pays en voie de développement sévissant aujourd'hui à travers une spéculation financière étendue à la dérégulation des monnaies des États et la guerre des cultures qu'elle produit en retour apparaissent comme des catastrophes aussi massives et inévitables que les catastrophes naturelles.

Y disparaît bien entendu la capitalisation des gratifications, de la confiance et de la liberté qui devait garantir l'accès à l'harmonisation apparemment tant désirée: c'est-à-dire au partage juste des droits, des devoirs et des biens. Mais elle continue à proclamer par la voix de ses apologistes, par exemple de John Rawls, qu'elle profite aux plus défavorisés grâce au ruissellement des richesses du haut des ultra-riches vers le bas des exclus sociaux puisqu'elle laisse ceux-ci tellement libres qu'ils ne sont même plus assujettis à exercer leurs droits de vote (puisque'ils sont devenus incapables de le faire. La disparition du respect des droits de l'homme semble généralisée, elle semble également tellement radicale qu'elle va jusqu'à ôter aux êtres humains ce qui conduisait à leur imputer des droits, leur statut de «personnes»². Car elle semble grever ce qui fait de la pensée et de la raison, le fondement de ces droits et la seule instance qu'on puisse invoquer pour appeler chacun à respecter les droits privés et publics des autres, pour rappeler à la raison les individus, les peuples et les États. Les crimes étatiques contre l'humanité se multiplient sous prétexte de répliques et d'ajustements stratégiques de défense aux risques terroristes. Les sacrifices humains des terroristes et de leurs victimes s'affichent et se revendiquent comme guerre mondiale ouverte contre l'injustice sociale, contre l'exclusion et contre la paupérisation engendrées, propagées et cultivées par le néo-libéralisme nord-américain et la mondialisation des démocraties économiques. Les rapports entre les sexes sont arrachés à la cellule privée familiale pour donner naissance à des viols entre les classes et même, à des viols racistes et génocidaires.

2. Guérir de la mondialisation par l'instauration de dialogues de vérité

Aus yeux des économistes néo-libéraux, les rapports nécessaires d'offres et de demande de l'économie réelle et de l'économie virtuelle sont présumés a priori engendrer nécessairement une harmonie parfaite qui se réfléchit dans l'affect commun de reconnaissance cognitive de ce succès consommatoire du bonheur social sous les aspects de la justice économique, néolibérale, d'une justice qui conquiert son indépendance à l'égard des rapports de forces politiques encore incarnés de façon transitoire, comme un moindre mal, par les États-nations. Cette esthétisation des rapports de libéralisation du marché est la base de toute communauté économique dans la mesure où pour exister, elle a besoin d'être ressentie comme le bonheur commun qu'elle rend partageable sur toute la planète. Elle a besoin d'être mondialisée pour pouvoir jouir d'elle-même comme réalisation autonome, indépendante des rapports de force opposant des États de droits, comme réalisation enfin conforme à son concept. La rentabilité maximale des dividendes s'impose comme le plus grand bien,

sans le détour d'un concept. Du seul fait qu'elle existe et qu'elle autorise chacun à participer aux marchés d'actions et d'échanges des capitaux, il est justifié comme tel puisqu'on ne peut imaginer ni justifier la réalisation d'un plus grand désir, ni d'un plus grand «bien». La distribution des dividendes justifie ainsi du seul fait qu'elle existe le marché des actions et le marché d'échanges de capitaux en l'identifiant à la garantie anticipée du salut de justice sociale et ce, du seul fait que le régime du libéralisme politique se veuille être le seul régime démocratique qui garantisse l'accès à tous du maximum des biens réels produits par l'industrie et qu'il s'impose comme tel.

Cette communication des valeurs, des actions et des biens ne tient son opérance et n'exerce son attrait qu'en parasitant la véritable communication qui permet à l'être humain de vivre. Durant le siècle dernier, l'anthropobiologie du langage a pu en effet reconnaître au cœur de toute imagination, l'imagination dialogique qui conditionne la détermination de ses conditions de vie et la généraliser au psychisme humain lui-même. Cette «faculté» anime en fait toute expérience en faisant du psychisme un dialogue avec le monde, avec autrui et avec soi car l'être humain, comme avorton chronique, a dû se fixer au langage en faisant parler le monde comme l'ont découvert G. d'Humboldt, A. Gehlen et A. Tomatis pour y retrouver le bonheur pris à l'écoute de la voix de la mère dans l'écoute intra-utérine. Parce que l'usage de la parole conditionne chez l'homme sa capacité à voir, à se mouvoir, à manipuler les choses, à penser et à jouir de la satisfaction de ses désirs, il fait de chacune de ses actions une communication qui ne peut que tenter de jouir d'elle-même comme harmonie réussie. Il tente de retrouver en toute écoute de cette énonciation l'harmonisation entre son émis et son entendu qu'il éprouve comme expérience originaire dans la mesure où il ne peut distinguer entre son émis et son entendu lorsqu'il l'émet.

La réception d'une harmonie entre ce qu'il projette d'émettre comme son et ce qu'il entend effectivement est ce qu'il recherche en cherchant à produire un monde qui lui répond comme il désirait qu'il lui réponde en le faisant parler. Toute expérience du monde, d'autrui et de soi ne peut donc que tenter de répéter ce geste d'harmonisation inhérent à la parole pour faire du monde visuel, du monde des sons, de l'aménagement architectural de l'environnement ou du mime théâtral ou cinématographique de la vie, un monde aussi réjouissant que celui dont on tente de jouir dans l'expression d'une énonciation. L'investissement économique et néo-libéral du monde suit cette même dynamique créative de l'imagination, mais il la tronque et la parasite en pensant cette créativité sous la catégorie de l'expérimentation. Pour l'imaginaire scientifique, l'imaginaire de l'hypothèse affronte l'avenir inconnu qui sera soit celui de sa confirmation, soit celui de sa falsification. La créativité économique, qu'elle soit celle du capitalisme moderne ou du capitalisme pragmatique des actions et des actionnaires, se perçoit comme une expérimentation de l'inconnu que constitue encore pour elle le résultat de sa rentabilité. Mais son attente de rentabilité tente de se prémunir contre ce qu'il peut y avoir d'inconnu défavorable à attendre de la réalité. Elle ne se pense et ne se développe que dans une attente de revenus illimités, elle ne se contente que d'une réponse favorable, voire incommensurablement favorable de l'économie réelle. L'éventualité d'une réponse défavorable du monde économique se biffe elle-même d'entrée de jeu dans la façon dont elle s'assure d'elle-même et sécurise d'avance l'inconnu des revenus comme un revenu acquis, légitimé et justifié d'avance. Elle le fait en construisant sa carapace autistique qui la protège de toutes ses crises et la dispense d'avoir à se remettre en question en jugeant de l'objectivité de ses investissements.

Les démocraties économiques ne peuvent pourtant afficher et justifier leur existence qu'à titre de démocraties: qu'en prétendant promouvoir un jugement collectif porté sur les conditions objectives d'harmonisation du monde social au monde scientifique et technologique. Et c'est au nom de ce jugement collectif que les économistes critiques et l'opinion publique internationale peuvent faire partager l'objectivité de leurs jugements critiques. Et c'est encore au nom de ce jugement collectif qu'ils en réfèrent nécessairement aux politiciens comme aux seuls citoyens qui puissent tirer les conséquences politiques de leurs jugements critiques et de leurs conseils d'orientation économique.

Mais il faut prendre au mot les expérimentateurs de la communication qu'ils parasitent pour substituer à leurs processus factices de négociations entre capitalistes, actionnaires, consommateurs et salariés un véritable dialogue de vérité qui ne se satisfait plus de faux-semblants. Cela ne va pas de soi puisque l'accès au jugement commun est barré par le caractère soi-disant privé des entreprises, c'est que l'action des travailleurs salariés, des porteurs des forces de production, s'associe déjà, qu'on le veuille ou non, au jugement qu'ils portent sur l'objectivité du but visé comme objectif de rentabilité de l'entreprise aussi bien que sur l'objectivité des actions physiques, instrumentales ou technologiques. L'agir collectif engagé dans l'entreprise repose tout comme l'agir politique sur la construction d'un jugement objectif et commun sur les nécessités sociales dégagées dans ce dialogue de l'humanité avec elle-même à travers elle. Rien ne condamne d'avance ce dialogue à l'échec, mise à part une réflexion cantonnée dans les catégories morales et dans les procédures juridiques qu'elle a héritées d'une sécularisation tronquée. Même si ces jugements conjoints des actionnaires et des salariés sont remplacés par les paris contractuels et les contrats de travail, c'est-à-dire par des leurre qui n'engagent qu'une liberté autarcique des uns et des autres, l'exercice de ces jugements et leur formulation n'en conditionne pas moins non seulement le caractère politique et démocratique de l'entreprise, mais également sa métrétique économique. Le leurre économique et mathématique qu'emprunte ces jugements pour se formuler est rendu possible par le leurre qu'est le langage lui-même qui ne permet de connaître le monde, de régler l'action humaine et d'adhérer aux représentations de satisfaction des désirs qu'en étant leurre du monde, leurre d'action ou leurre d'action consommatoire puisqu'il n'est toujours qu'une conduite *ersatz* tant qu'on le considère d'un point de vue pragmatique: il ne règle la vie humaine qu'à titre d'*ersatz* vital.

La nécessité de ce jugement n'apparaît pas habituellement comme condition même du développement politique et démocratique des entreprises car on lui substitue d'avance le sens et le jugement communs qui ne jugent au nom de tous qu'en ne s'interrogeant pas sur l'ordre des nécessités qu'affronte la transformation des mondes sociaux à l'instar de la transformation scientifique et technologique du monde. Aussi ce jugement peut-il toujours survenir après-coup au sein de l'opinion publique comme un réflexe purement moral et qui ne change rien à rien. Car en raison du caractère dit «privé» de ces entreprises, Pdg et actionnaires n'ont pas à participer à ce jeu du jugement collectif fondamental qui est pourtant le seul à fonder et à animer la démocratie. C'est uniquement parce qu'ils n'ont pas à y participer que les Pdg peuvent s'inventer au nom de la rentabilité de leurs décisions et de leurs actions des bénéfices et des salaires de plus en plus mirobolants, démesurés et totalement déconnectés des attentes des actionnaires tout autant que de celles des salariés.

Parce que les démocraties économiques ne reconnaissant pas ce jugement collectif d'objectivité comme moteur et comme mesure du jugement politique inhérent au développement de la vie sociale comme de la vie économique, parce qu'on ne lui laisse pas la possibilité de se déployer comme lien social cimentant les diverses classes sociales, l'agir des entreprises et de leurs économies dites privées apparaît comme différencié du tout au tout de l'agir politique dit public. Cette différenciation catégoriale de base entre privé et public constitue donc l'injustice politique et économique de base qui engendre, par l'omission du jugement qu'on y cultive, toutes les injustices les plus criantes du néo-libéralisme avancé, si fier de dégager l'Etat-nation de ses obligations de correcteur de ces injustices.

Cette différenciation ne profite donc qu'à ceux qui l'exploitent jusqu'à leur faire payer *in fine* le prix de l'inégalité qu'engendre leur pouvoir économique disproportionné, jusqu'à leur faire payer le prix de la paupérisation et de l'exclusion qu'ils promeuvent, par le jugement unanime de rejet que l'opinion publique internationale exprime à leur endroit en condamnant leurs agissements de la façon morale la plus sévère.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ J. Stiglitz *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 2002; *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Paris, Fayard, 2006; *Le triomphe de la cupidité*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010; *Le prix de l'inégalité*, Paris, Les liens qui libèrent, 2012. P. Krugman, *La mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre-échange*, éd. La Découverte, 2000; *Sortez-nous de cette crise... maintenant!*, Paris, Flammarion, **2012**; T. Piketty *Le Capital au XXIème siècle*, Paris, Seuil, 2013, W. Streeck, *Le temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard, 2014 et J. Varoufakis, *Le minotaure planétaire: l'ogre américain, la désunion européenne et le chaos mondial*, Paris, Le Cercle, 2014.

² J. Poulain, «Menaces sur les droits de l'homme ou mutation de la conception des droits de l'homme? L'enjeu d'une expérimentation totale de l'homme et de ses exigences culturelles», in *Threats to Human Rights / Menaces sur les droits de l'homme*, Ankara, Presses de l'Université d'Ankara, 2004, p. 86 – 102. Sur l'état des droits de l'homme dans le monde aujourd'hui, voir I. Kuçuradi, *Human rights: concepts and problems*, Berlin – Vienne, LIT Verlag, 2013.

Kiss Endre

A szkepszis erkölce és a bizonytalanság

ABSTRACT

The natural (generational) skepticism of the Stunde Null is subjected to harsh attacks by the New Left, whose attitude Odo Marquard rightly, if not necessarily completely successfully, reduces to the behavior of "post-disobedience". The "ontologized skepticism" developed after the decline of the New Left brings him closer to the postmodernism that was rising at the time, so that he could then replace science (and the philosophical thinking behind it) from behind the strongholds of ontologized skepticism by making huge promises. After that, he can be completely alone on the philosophical stage with his partial skepticism passed off as universal, so that he can earn his philosophical bread with the honest work of hermeneutics.

Keywords: ignorance, skepticism, Odo Marquard, Schelsky, new leftism, Gilles Deleuze, Frankfurt School

A szkepticizmus fogalmának szigorú használata igen nehéz feladat. Alig van olyan filozófiai kategória, amelynek használatában egy fogalom szemantikájának egymástól függetlenül kialakult és eltérő használatú változatai oly nagy számban lennének elterjedtek, mint éppen a szkepticizmus esetében. Hogy csak a három legfontosabb változatot említsük: állandóan beleértjük a fogalomba az antik és középkori szkepszis jelentését, itt az is problémát jelent, hogy éppen az antik- és középkori filozófia szisztematikus megjelenése nagyon is különbözött a modern filozófiájától. Egy második szinten a művelt köznyelvben alig van olyan fogalom, amelyet annyi eltérő értelemben lehetne használni, mint éppen a szkepszt vagy a szkepticizmust. Ennek elsődleges oka, hogy a kételkedés *viszonyfogalom* is, s a mindenkori szövegösszefüggés megbízhatóan gondoskodik is az egyes jelentések egyértelműségéről. Ebből kiindulva azonban az a nehézség is fellép, hogy ezekben a szövegösszefüggésben a szkepticizmus a maga művelt, majdhogynem már eleve filozófiai, teoretikus értelemben jelenik meg, azaz már köznyelvi használatban úgy szerepel, mintha eredendően valódi filozófiai szövegösszefüggésről lenne szó.

Ilyen okok miatt előre kell bocsátanunk a modern filozófiának megfelelő szkepszis legfontosabb meghatározását, hiszen az eddig felsorolt jelentésváltozatokon kívül még az az eset is gyakori napjaink filozófiájában, hogy immár egy konkrét filozófiai szövegösszefüggésben belül lép fel többféle szkepszis-fogalom.

Megkülönböztetünk filozófiai szempontból igazi, *holisztikus* szkepszt, s elválasztjuk azt a *részleges* funkciójában fellépő, többnyire *helyettesítő* funkciójú szkepsztől. Az elválasztás alapja az, hogy a holisztikus, definíciójának megfelelő szkepszis, mint filozófiai pozíció *végeredmény*, olyan végeredmény, amely végigjárta az adott probléma megismeréséhez vezető legitim utat és mégsem tudott pozitív eredményekhez jutni. Az igazsághoz vezető utat láthatóan dokumentálni is tudja. A *holisztikus szkepszis önálló jelenség*. A filozófia egy-egy alapvető, esetleg döntő kérdésére érinti. Önálló jelenség, genuin és kikezdehetetlen módszeres megismerés vezet. Nem önkényes, mindig egzaktan követhető. *Végeredmény*, végső *eredő*, strukturált *összegezés*. Mint valóságos végeredménynek, mindenkor fel kell tudnia mutatni

a hozzá vezető teljes utat, ami maga sem önkényes, ennek a hozzá vezető útnak láttatnia kell, hogy a gondolamenet minden az alapkérdésre vonatkozó ellen és mellette szóló érvet feldolgozott. A holisztikus szkepszis nem problémafelvetés, nem vélemény, nem megismerési érdekelttség, nem értékelés, hanem szükségszerű végeredmény.

Ezzel az igazi, holisztikus kétellyel az olyan *részleges*, funkciójában *helyettesítő* kétely áll szemben, amelyben ugyancsak megvan a kételkedés eleme, filozófiai alakot is ölthet, mégis részleges marad, mert nem elégíti ki a holisztikus kétely felsorolt követelményeit. Nem képes felmutatni az aktuális probléma megismerésében explicitté tett teljes megismerési utat.

A *részleges*, funkciójában gyakran *helyettesítő* jellegű kétely valóságos szkepszisnek akar látszani. Rendelkezhet is a szkepszis némely elemével. A legtöbb részleges szkepszis eredetileg valamilyen *stratégiát* követ. Mindig más, de mindig igen eltérő céljai, érdekei fűződnek egy ilyen típusú szkepszis kialakításához. Közelebbi korszakunkban a filozófáló köztudat specifikusan jelenkori világnézeti küzdelmeinek vezető eszméi azok, amelyek a legtöbbször nyúlnak a helyettesítő szkepszis fegyveréhez. Az ilyen filozófiai szkepszis könnyen átranzszformálható a társadalmi *ignorancia* gyakorlati magatartásává is, miközben a *szkepticisztikus ignorancia* igen előnyös társadalmi pozícióval is járhat, hatalmas szociológiai, sőt, politikai következményeknek nyit utat.

Az akár az *ignoranciába* is átvezethető *részleges szkepszis* *tiszteletreméltó társadalmi álláspont*. Az *ignorancia* felment a kielezett, vagy egyenesen antagonisztikus harcokban való állásfoglalás alól. Hivatalosan és előre kiszámíthatóan leszünk tehát felmentve a nyilvános állásfoglalás alól. Olyan történelmi korszakokban, amelyekre a tolerancia burka alatt késélre menő ideológiai harcok jellemzőek, igen előnyös ez a pozíció. A legkevésbé sem meglepő, hogy ugyanennek a korszaknak a filozófiája számos, egymástól eltérő összefoglaló gondolatrendszeren belül egyaránt erőteljes szkeptikus vonásokat mutat. Bőségesen láttunk példákat a reflexió nélkül, azaz öntudatlanul kialakuló részleges szkepszisre is, amelyben talán még stratégiai cél sem fogalmazódik meg.

A holisztikus és a részleges szkepszis között strukturálisan mindig manifesztálódhat etikai probléma, ez lenne a *szkepszis erkölcsé*, azaz hogy valójában kinek is van joga a szkepszisre. A részleges szkepszis könnyű átmenete *ignoranciába* (az *ignoranciához* vezető egyes állomásokon keresztül) természetesen nem delegitimál minden részleges szkepszist, a részleges szkepszis ettől még nem szitokszó, a részleges szkepszis fellépésekor a felelősség a olvasón és a filozófiai értékeléseken nyugszik, hogy a részleges szkepszist holisztikus szkepszisként értékeli-e. Éppen stratégiai okokból használhattuk és használhatjuk a *behelyettesítő* jelzőt, hiszen a szkepszis olyan filozófiát jelenít meg, amely „nem tud”, vagy „nem akar” leásni saját problematikájának legmélyebb gyökereihez. Ha gondosan tanulmányozzuk az egyes koncepciókat, megdöbbenhetünk a „nem-akaras” nagy számán is. Egy másik jellemző példa, ami sok elismerést hoz a részleges szkepszisnek, hogy olyan kérdésekben kételkedik, amelyek valamilyen szempontból kívül esnek a lehetséges tapasztalaton, amelyekben, mivel megismerni sem lehet őket, kételkedni is elég komikus. Mindehhez természetesen a mindennapi tudatnak joga van. A mindennapi tudat természetesen kételkedhet abban, hogy az emberiség boldog lehet-e egyszer, ez azonban nem lehet a filozófiai szkepszis problémája, nem azért, mert nem lehet érdekesítő érveket felhozni mindkét irányban, de azért, mert kívül van a lehetséges tapasztalaton. Az elmúlt fél évszázadban sok eltérő irányból terjed a szkepszisnek egy olyan kifejezett *kierőszakolása*, helyenként kifejezett *manipulációja* is, ami a behelyettesítő részleges szkepszist (egy konkrét témakörben) immár az előjel nélküli, *álta-*

lános konformizmus jegyében fogadtatja el („ugye te is kételkedsz a benzines autók használhatóságában?”). Itt tehát álláspontját a behelyettesítő egyszerűen az illető számára előnyös konformizmus magatartásának elfoglalásában ajánlja. A konformizmus és az ignorancia közeledése a behelyettesítő szkepszis ajánlásaihoz, önmagában is figyelmeztető.

Mondottuk, a „behelyettesítő”, illetve „részleges” szkepszis önmagában *nem problematikus*. Nem tekintjük ezeket a jelenségeket önmagukban negatívnak. Számunkra a másik oldal, *a valódi filozófiai szkepszis pozitív kritériumainak figyelemmel kísérése a fontos*. A holisztikus szkepszis szigorú kritériumainak segítségével próbálunk gátat szabni a behelyettesítő szkepszis kaotikus burjánzásának. *A holisztikus szkepszisnek szükségszerűnek és kikerülhetetlennek kell lennie*. Mintha elfelejtették volna, hogy az igazi, holisztikus szkepszis legnagyobb képviselői kétségbeesettek voltak, tragikusnak érezték a szkepszist, bizonyosságra vágytak, s nem ritkán még az ördögnek is eladták lelküket, hogy megszabaduljanak a holisztikus szkepszis kételyeinek sivatagából. Semmiképpen sem voltak derűsek, jól tápláltak vagy jó módúak.

Az igazi, azaz ideáltipikus szkepszis makulátlanul hiánytalan gondolatmenet szükségszerű végeredménye. Ennek a holisztikus szkepszisnek, mint végeredménynek, nem lehetnek részleges okai. Nem felelhet meg részleges érdekeknek, s kizárt dolog az is, hogy mögötte valamiféle privát stratégia húzódjon meg. Amennyiben ugyanis végrehajtjuk az igazi szkepszishez vezető út elengedhetetlen lépéseit, a részleges érdekek és stratégiák önmaguktól eliminálódnak. *A szkepszis két alaptípusa között az elvek szintjén nincs átjárás*.

Nemcsak kulturálisan és történetileg, de szisztematikusan is meghatározó, hogy a holisztikus szkepszis középkori, majd újkori ideáltípusa a *vallás* térfelén alakul ki. Ennek mélyebb s egyben genealogikus oka az, hogy a valóban a civilizáció egészére kisugárzó mentális szkepszis eredetileg majdhogyanem kizárólagosan az Isten létezése körül kibontakozó, azaz a vallás alapjaival foglalkozó viták médiumában bontakozhatott ki. A középkori kételkedés fogalma hosszú időnkig nem szorul semmiféle további jelzőre vagy kiegészítésre. Maga a kételkedés önmagában az Isten létével kapcsolatos problematikát jelentette. Őszintén sajnálhatjuk, hogy az ezzel kapcsolatos pozitív állítások és az azokkal szemben álló szkeptikus kijelentések közel egy évezredet kitevő gazdagsága a maga cizellált pompájában immár nem része tudatunknak. Ez az ezeréves vita tudná a legegztaktabban igazolni azoknak a kritériumoknak a valóságos érvényességét, amelyeket az imént, mint a holisztikus szkepszis megkerülhetetlen kritériumait mutattuk be. Ha valahol, ebben az évezredes vitában valóban pozitív és negatív érvek és bizonyítékok ezreit ütköztették össze. *Pascal* például „igazi” holisztikus szkeptikus volt, a fogalom eredeti értelmében volt az, szkepszise egyáltalán nem valamiféle véleménye kifejezése volt. Számára a szkeptikus álláspont *szükségszerű* végeredmény volt, amelyet saját reflexióival egészíthetett ki. A tudománytörténet furcsa tréfát játszik velünk. Ma éppen azokra a skolasztikus vitákra tekintünk idegenkedve, ha éppen nem ironikusan, amelyek a maguk korában a holisztikus szkepszis progresszív kialakulásának szükségszerű állomásai voltak.

A sajátosan az európai filozófiai kultúra középpontjában álló kétely-elképzelés tehát a filozófiai kultúrának a vallással való sok évszázados küzdelméből alakult ki. Ez igazi összefüggés, hiszen ebben a hosszú küzdelemben *vált el egymástól a szkepszis univerzális (holisztikus), illetve részleges (helyettesítő) fogalma*. Ez a kérdés *meg is követelte*, hogy a megoldásra irányuló hipotézisek teljes közvetítési láncát mindenki valóban végig is járja. S ha még az teljes közvetítési lánc végigjárása után sem lertünk volna bizonyosságra, szükségszerűen válunk a szkepszis képviselőjévé. *Pascal* fennmaradó filozófiai munkásságának jó részét immár arra problémára teszi fel, hogy miként élje meg ennek

a szkepszisnek a dilemmáit. Az univerzális (holisztikus) szkepszis természetesen létezik a valláshoz fűződő kapcsolattól függetlenül is. A részleges, vagyis nem-univerzális, szkepszis ugyancsak számos eltérő változatban ismeretes.

Az univerzális szkepszis kiindulópontja után azon szkepszis-fajták tipológiájának kell következnie, amelyek önmagukat univerzálisnak tarthatják, esetleges instrumentálizációk útján akár még a társadalmi lét küzdelmeiben aktuálisan generalizálандó kvázi-univerzális szkepszisnek is. De mivel nem tudják felmutatni a fundamentális problémák megismerésében megtett út teljes közvetítési láncát, azokat a *részlegesség* alap-attribútumának fenntartása mellett *helyettesítő* szkepszisnek kell neveznünk. Ez a szkepszis nem ás le a probléma mélyéig. A maga „részleges”-ségében, konkrét „helyettesítő” használatában nem szerzi meg az egyértelmű jogot, azaz a legitimációt a „szükségszerű” szkepszis attitűdjének gyakorlására. *Ebben az attitűdben rajzolódik ki tiszta formában a helyettesítés mozzanata.* Úgy tűnik, mintha lehatolna ezekig a fundamentumokig (úgy tűnik, mintha univerzális szkepszis lenne), talán még ezt a látszatot is akarja kelteni, mégis nyilvánvaló, hogy nem tette meg ezt az utat.

A részlegesnek, vagy helyettesítőnek nevezett szkepszis számos eltérő típust foglalhat magába, ezek tipológiájának felvázolása ezért elkerülhetetlen. Ezen a ponton az utolsó évtizedek gondolkodásának egy olyan meghatározó vonására kell emlékeztetnünk, amelynek igen szoros köze van a szkepszis sajátosan a mi napjainkra jellemző sikertörténetéhez.

A legendás 1960-as évektől a köznyelv, különösen pedig az értelmiségi köznyelv intellektuális szintje, fogalmi színessége erősen megemelkedett. Megszabadult a nyers ideológiai fogalmiságtól, szinte feltöltődött finomabb és heurisztikus értékű *teoretikus* fogalmakkal, amelyek összegezték az olvasó számára az új folyamatok lényegét, a történelem új trendjeit vagy egyszerűen csak a társadalomnak a jövőre vonatkozó reményeit. Általános kijelentések váltak uralkodóvá, amelyek sajátos kettős arculattal rendelkeztek. *Teoretikus jellegű kijelentéseknek tűntek fel, de teoretikus megjelenésük ellenére sem rendelkeztek teoretikus megalapozással.*

Az igényes mindennapi tudat akkor üdvözölte ezt a világot érdekesebbé és színezebbé tevő fordulatot. A közönség nem követelte meg a bizonyítási folyamat teljességét, s a *tudatiparról*, az *elidegenedésről* vagy az *esélyegyenlőtlenségről* megalkotott teoretikus jellegű kijelentéseket elfogadta valódi teóriának.

A társadalmi diszkusszióba behulló elméleti kategóriák olyan teoretikus teret teremtek, amelyben a teoretikus fogalmaknak kijáró kontroll-vizsgálatok követelménye tökéletesen elesett. Ez a fejlődés erodálta az amúgy minden elméleti fogalomnak kijáró kötelező kételkedés magatartását. Részben *pozitívan* tette ezt, hiszen egy „hiteles” médium egyik fundamentális meghatározása éppen az, hogy minden további nélkül hisznek neki. De a *negatív* megközelítés is helyénvaló lehet, a *tömegkommunikáció világa ugyanis nem a tudományos értekezések birodalma.* A tömegkommunikáció vonzó médiumán át az elméleti és kvázi-elméleti fogalmak hihetetlen sebességgel nyomultak be a társadalmi kommunikációba. Az eredmény az lett, hogy az elméleti fogalmakat éppúgy „utána mondták” a tömegkommunikációnak, mint korábban az ideológiai, s még korábban a politikai fogalmakat.

Ezek a teoretikus tartalmú (valójában teoretikusan nem minősített) megállapítások, megtámogatva a hatékony médiumok szakadatlan lendületével és energiáival hatásos igazságokként hódítottak a tájékozottabb társadalom soraiban. Uralkodó és végső elméleti eredményként éltük meg például a *totalitarizmus*-elméletet, a *nagy elbeszélések* végének tételét, a *történelem vége* tézisé, a *nagy társadalmat*, a „*búcsú az elvektől*” tételt,

a *civilizációk harcát*, vagy a *minden lehetséges tételét*, miközben ezek a kijelentések úgy töltötték be a társadalom tapasztalatainak orientáló funkcióját, hogy közben nem voltak (esetleg nem is lehettek) szigorú értelemben bebizonyítva.

A *skepszis* problémája e folyamat sodrában két vetületben is megjelenik. Az egyik a bizonyosság és kételkedés kontrasztjának folyamatos erodálódása. Miközben ugyanis széles rétegek tudata mozdul el e tételek elfogadásának irányába (nem is mindig alaptalanul), a tételek igazságát nem a szisztematika mérlegén kívánják ellenőrizni. A tömegkommunikáció vonzó, s már régóta szórakoztató hullámain terjedő attraktív teoretikus tételeket közvetlenül, néha egyenesen szubjektíven ítélik meg (tetszik, egyetértek, szimpatikus vagy nem). A valódi ellenőrzést ráadásul egy teljesen más természetű, azaz „mediális” ellenőrzés váltotta fel, mégpedig a klasszikusan *médiafogyasztó* magatartás szempontjai szerint. Érvényben van még ez az igazság? Beszélnek még róla? Kik, hol és hányszor hivatkoztak rá? Mekkora a tetszési index?

A kétely transzformációja abban a formában is megjelenik, hogy a közvélemény *ettől kezdve* még a legfontosabb társadalmi orientációk esetében sem érzi szükségességét szisztematikus kritikának. Egy ilyen állapotban, mint sajátos szellemi éterben, a nem-fundamentális, az *érzületre alapozódó* igazságok és az ugyancsak az érzületre alapuló kétely általános magatartás is lehet. Ha azonban egyik közkeletű igazságot sem kell bizonyítani, elfogadni sem feltétlenül kell. Ha elfogadom, egyformán nem kell bizonyítani, miért fogadom el, de azt sem, hogy miért nem fogadom el.

A teoretikus jellegű, de az igazi teória igazolódási folyamatának alá nem vetett kijelentések uralma *átcsaphat és át is csap saját ellentétébe*. A kritériumokról nem tudó kételkedés (*önmagában is hatalmas önellentmondás*) uralkodó magatartássá válhat. *Ez az önmagát uralkodó magatartássá kikövetelő kételkedés teljesen új jelenség*. Nyilván nem lehet „igazi” kétely, mert nem szükségszerű és nem kikertülhetetlen. Az uralkodó magatartássá lett kétely nem hogy nem megy el egy adott probléma kutatásában az összes lényeges érv és ellenérv feldolgozásáig, de el sem indul egy ilyen úton. Az uralkodó kételkedés mindenben evidenciának tartja önmagát, legfeljebb arra van gondja, hogy a körülötte folyó filozófiai elméletekből aktuálisan kiszűrje azokat az elemeket, amelyek már eleve eldöntött kételkedését új, relativista érvekkel képesek felfrissíteni. *Az érzületi- és véleményközpontú filozofálás leváltani látszik a valóságos filozófia megalapozást*. Az, amit gondolunk, egyre távolabb kerül a valóság ellenőrzésétől. De minden bizonnyal cselekedni is ezeken az alapokon fogunk.

A szükségszerű kétely privilégiumának vizsgálatakor szem előtt kell tartanunk, hogy e valóságos és valóban legitim kétely helyzetének kiharcolása kizárólag *a lehetséges tapasztalat világán belül érvényes*. A kutatás egy-egy pillanatnyi állásának rögzülése, a kifogástalan módszerrel elvégzett kutatás határainak ténye és e határok elismerése egyáltalán nem csökkentik a szükségszerű kétely kritériumának fontosságát. *Az, hogy a tudomány nem omnipotens, semmiféle kételyt nem tesz jogossá*. Mi több, a köztudattal ellentétben a tudomány ma sem omnipotens, jóllehet terjed az a nézet és terjesztik is. A tudománynak nem is lehet eredményesebben ártani, mint omnipotensnek tüntetni fel. Az ilyen alapvető összefüggéseket az előzőeken túl az is intenzíven elhomályosítja, hogy számos tudományban az új „tudományos” eredmény elérése jórészt a kutatás eszközrendszerének kapacitásától függ, tanulságos lenne emlékeztetni arra, hogy az orvosi technikában a legtöbb nagyteljesítményű eszközt már évtizedek óta középszintű munkaerők működtetik.

A szkepszis filozófiai megjelenéseinek nem csupán elméletileg tipologizálható és emiatt filozófiai magatartásnak is számító változatai léteznek, de találhatunk egyes történelmi korszakokhoz köthető szkepszis-változatokat is, amelyekben a szkepszis filozófiai eleme csak egyik összetevője annak az attitűdnek, amelyben a történeti és politikai elemek világosan felismerhető módon még kirajzolódnak. Elméleti nyelven kifejezve, az ilyen eseteket *elméletileg középszintű* szkeptikus elméleteknek nevezhetjük. Erre a szkepszisre kiváló példa az a gondolati komplexum, amelynek filozófiáját Odo Marquard alapozza meg az „elvi igazságoktól való búcsú” jelszával, de amely szkepszis történeti és szociológiai alapját Schelsky a *Szeptikus generáció* című monográfiájában alapozza meg.

Ebben a keretben a szkepszis nem lehet már önálló és kizárólag csak a filozófia médiumában megjelenő gondolkodásmód, hiszen egy *történelmi korszak egy konkrét nemzedékéhez* van kötve. Marquard erre vonatkozó gondolatait a német filozófiai térben sokan a posztmodern gondolkörébe sorolták. És valóban, a posztmodern gondolkodással egyidejű, kortárs német gondolkodásban Marquard felelt meg a legjobban az akkor a posztmodernről kialakult képzeteknek. A posztmodern és a szkepszis viszonyának további sokirányú értelmezése előtt fel kell még hívni a figyelmet arra, hogy bármely közel álljon is egymáshoz ez a két gondolkodásmód, gyökeres különbséget jelent közöttük az, hogy a szkepszis a maga felismert korlátaival küzdve sem adja fel, legalábbis nem zárja ki a megismerés lehetőségét, amíg a posztmodern hallgatólagosan, de annál definitívebben ezt teszi. Nem véletlen, hogy a posztmodernhez közel álló Deleuze kísérletet tesz a szkepszis bizonyos formáinak történeti értelmezésére is, amennyiben filozófiatörténeti összefüggésben „régí” és „új” típusú szkepsziszről beszél.

A szociológus Schelsky szociológiai és történeti elemzése a Második Világháborút követően fellépő nemzedékeket vizsgálja, s mint Marquard maga is kiemeli, azokra összpontosít, akik 1945-ben éppen még gyermekkorukból léptek ki. Ők eszmeileg már elszakadtak az 1945 előtti világtól, de több szempontból szkepszissel kellett fogadniuk az 1945 utáni világ új gondolati termékeit is. Schelsky és őt követően Marquard nem írja le részletesebben ezeket az irányzatokat, másrészt a későbbi szkeptikus nemzedéket egy új társadalmi magatartással jellemzi. Ez kreatív, egyszerre szociológiai, szociálpszichológiai és tudásszociológiai kategória, amelynek hatása szinte felbecsülhetetlen a politika alakulására is. E magatartás e korszak után is újra meg újra megismétlődik, amelynek nyomán azután az 1945 utáni világ politizálásának *alapvetően ideologikus természete* is láthatóvá válik. Ezt az új jelenséget Marquard, Schelsky nyomán, *utólagos engedetlenségnek*, esetleg *elkészt, pótlólagos ellenállásnak* nevezi.

A szkeptikus nemzedék két *eltérő szövegösszefüggésben* tevékenykedik. Az egyik maga a történeti helyzet, azaz az 1945 utáni kiindulás, amit a német irodalomtörténetírás 0 órának (Stunde Null) nevez, és ami miatt a szkepszis már eleve is több, mint indokolt lehet. Emellett azonban korántsem elhanyagolható szerepet játszik az utólagos engedetlenség jelensége sem. *Az utólagos engedetlenség egy egész társadalom magatartását meghatározó vonás.*

Az utólagos engedetlenség azokra a társadalmakra jellemző, amelyek egyszer már majdnem végérvényesen és teljesen elveszítették szabadságukat. Legtöbbször úgy, hogy egy-egy diktatórikus politikai rendszer foglyul ejtette őket, amellyel szemben az azt megelőző politikai harcok idején nem tudtak, nem akartak vagy nem mertek tevőleges engedetlenséget tanúsítani. Az elmulasztott ellenállásból származik tehát Schelsky kiváló kategóriája, amely a szóban forgó diktatúra vagy más elnyomás után, azaz a szó

szerint vett felszabadulás után annál erősebben nyilvánul meg. Az utólagos engedetlenség *per definitionem* kompenzatórikus karakterű. *Éppen a kompenzáció ereje az, amelynek nagyságrendje nemzedékekre is rá tudja nyomni bélyegét.* Önálló életre kelhet, miközben az utólagos engedetlenség feltétel nélkülsége, feltétel nélküli hite saját igazságában könnyen be is szűkítheti az azt képviselő társadalom szemhatárát.

A Schelsky-Marquard-féle szkeptikus nemzedék két különmemű ellenfél ellen kénytelen harcolni. Szkepszise egyrészt a múltját veszített, értékeit vesztett történelmi helyzetnek szól, ami a jelen. Másrészt már a jelennek, mint új korszaknak is, amennyiben az az *utólagos engedetlenség* jegyében fogalmazza meg önmagát. *Az utólagos engedetlenség képviselői számára a szkeptikus nemzedék nem eléggé haladó, nem eléggé elkötelezett.* E csoport belső összetételét elsősorban az 1950-es évektől, de legkésőbb az 1960-as évek fordulópontjától az új baloldal felemelkedése határozza meg, az utólagos engedetlenség attitűdje azonban ettől függetlenül is általános érvényű.

A valóságos szkeptikus nemzedék számára a szkepszis általános okai és a gyorsan kiépülő *utólagos engedetlenség-struktúrái* egymást erősítő, mégis különmeműnek megmaradó hibrid egységet alkotnak. Mindenesetre különleges helyzetet teremtenek a szkeptikusok számára, mert szkepszisüket egy társadalmi magatartással is összekapcsolják, alkalmazzák rájuk az utólagos engedetlenség meghatározásait. Az „utólagosan engedetlen” társadalom *annyiban nem szkeptikus*, hogy minden erejével az utólagos engedetlenség attitűdjében hisz (erre az attitűdre nem terjeszti ki a szkepszist). Szkepszise már csak ezért sem áll saját lábakon. Ez nemcsak általánosan van így, de mind a konkrét társadalomban, mind pedig a konkrét folyamatokban is. Az „utólagos engedetlenség” attitűdje tehát nemcsak hogy nem eredendően szkeptikus, de nagyon is határozott. A körülménynek megfelelően igen hamar talál magának társadalmi politikai és filozófiai kiegészítéseket, így további elmélet vagy elméletek kristályosodásának pontjává is válik. *Az utólagos engedetlenség decizív.* A decizivitás nemcsak, hogy nem szkepszis, de éppen a szkepszis diametrális ellentéte. A szkeptikus nemzedék helyzete tehát különleges, ami filozófiai szempontból is különleges magatartásra kényszeríti. Az utólagos engedetlenség filozófiai és politikai nyomást gyakorol.

Marquard szkepticizmusának történeti beágyazása alapvetően megoldottnak tekinthető, a szóban forgó konkrét történelmi korszak fő tendenciái átfogó tendenciáknak is voltak tekinthetőek. Ez a folyamat nemcsak egy érzékeny filozófus számára, de minden német (európai) polgár számára is rengeteg áttételes problémával jártak. A valóban nagy problémáról szólva azt emelnénk ki, hogy – okkal vagy ok nélkül – az újbaloldal politikai megjelenése az akkori idősebb nemzedék számos képviselőjében a legkézzelfoghatóbban idézte fel a 30-as évek elejét. A magunk részéről ezt semmiképpen sem tartjuk adekvát érzékelési módnak, mindenesetre kétségtelen tény volt, amihez csak azt lehet hozzáfűzni, hogy igen problematikus vállalkozás mások jövőre irányuló féltelmeit a jelenben racionális érvekkel félre tolni.

Érdeklődésünk középpontjában az a két sajátos lépés, vagy filozófiai döntés áll, amelyek igénybevételével Marquard ebből az általánosnak tekinthető léthelyzetből eredeti filozófiát csinál. Az egyik lépés a szkepticizmus ironikus ontologizálása, amely rögtön erőteljesen különbözik is a szkepszis tipológiailag fontosabb változataitól. Egy ironikusan ontologizált szkepszis ugyanis már nem szkepszis, de ironikusnak látszó kifejezéssel már maga a bizonyosság. Marquard másik lépése, amelynek ugyancsak távolabbra nyúló kihatásai is lesznek, a hermeneutika felé fordulás.

Ki kell térnünk a filozófus szakmán belüli különleges szerepére is. Ezért tehát Marquard szellemi arcélét szeretnénk megrajzolni, nem általánosságban, nem is az összes történelmi korszakon keresztül, de úgy, hogy pályafutásának két különböző korszakát úgy villantjuk fel, hogy megpróbálunk e két korszak világában választ találni az őt övező különös rokonszenvre, ami bizonyos korlátok között a karizmára is emlékeztet. Az első korszak (ismételjük, hogy nem foglalkozunk az azt megelőző és követő életműbeli folytonossággal) Németországban különleges filozófiai helyzet volt. Ekkor két meghatározó esemény történik. Az egyik a *neomarxizmus* és azzal összekapcsolódó új baloldal lehanyaglása a 70-es évek közepén, a másik a posztmodern gondolkodásnak, különösképpen a posztmodern gondolkodás új stílusának felemelkedése. A 70-es évek közepén Marquardnak a szkepticizmust ontológizáló (és minden idegszállával a hermeneutika felé törekvő) gondolkodásmódja középpontivá tudott válni. Betöltött egy filozófiai vákuumot, izléseesen elkerülte, hogy kárörvendővé váljon a neomarxizmus lehanyaglása miatt, miközben azt is lereagálta, hogy tudatában van annak is, miszerint nem más irányzatok, de hatalmas és részben tisztán történelmi fordulatok győzték le a neomarxizmust. Ez a mozzanat maga is erősítette a szkepszis általános hangulatát. Nem szorul magyarázatra, hogy mind a két történelmi fordulat hatalmas sebességgel erősítette meg a hermeneutika fontosságát is. A szkepszisnek és a hermeneutikának ez az egysége középpontivá tette Marquardot. Hozzá kell tennünk, hogy Marquard személyisége és stílusa ironikus és a német társadalom számára szellemes volt, tudatosan elvetette a lehetséges fordulatok tragikus értelmezésének lehetőségét. Marquard nagy pillanata, ebben a korszakban abban állt, hogy ő lett a német posztmodern filozófusa. Szkepszis és ironia, a filozófia kompetenciái elleni támadás szellemes önkritika nemcsak szeretetreméltóvá tehatték, de valódi úrt is töltött be. Marquard következő nagy pillanata 1989 után következett el, amikor egy másik konkrét világtörténelmi fordulat állította őt ismét az érdeklődés középpontjába. Az ontológizált szkepszis magától értetődően ekkor is megtalálta nemcsak tárgyát, de minden addiginál erőteljesebb igazolását is. Hasonló történt ekkor is, mint a 70-es évek közepén, hiszen még több embernek vált majdhogynem egzisztenciális élményévé a világtörténelem fogalmának értelmetlensége. Szkepszis ennél csattanósabban nem igazolódhatott.

Két kiválasztott példánk nemcsak Marquard, de a szkepszis szempontjából is iránymutató. Azt is mondhatnánk, hogy a szkepszis újkori történetében, de talán a szkepszis egész egyetemes történelmében is ez lett a legsikeresebb megvalósulás. Mindaddig elhanyagoltuk e téma szisztematikáját. Mindkét kiválasztott példánk ugyanis egy irányba mutatott: A szkeptikus beállítódás, a szkepticizmus egy tipológiai változata részben népszerűvé vált, részben a körülményekhez képest tökéletesen be is igazolódott egy világtörténelmi változás során. Nem tudjuk, hogy Marquard gondolkodása vagy a történelmi változás játszotta-e nagyobb szerepet. Amennyiben Marquard karizmája a gondolkodás és a történelmi fordulat közös eredménye, akkor a marquard-i filozófia teljes értelmezéséhez már nem lesz elég az immanens filozófiai eredmény, de differenciált történeti tudásszociológiai elemzésre is szükség lesz. Az a tény ugyanis, hogy mindkét választott esetünkben a gondolkodók társadalma ilyen egyértelműen elfogadta Marquard szkepszisét, megrendítő erejű korjellemző mozzanat.

Marquard pozitív kompetenciájának, és ezzel filozófiai és kritikai üzenetének fontos összetevője, hogy bemutattja a filozófia történelmi mértékben növekvő inkompetenciáját (szaktudományos-szakmai hozzá-nem-értését). E folyamat végpontja egyben a szkepszis rekonstrukciójának is. Ennek az elméletnek (azaz: a filozófiai csökkenő

kompetenciája) az érdemi részével az adott formában egyáltalán nem tudunk egyetérteni, miközben a filozófiára vetülő következményeinek kidolgozásában Marquard kétségtelenül egy sor bravúros jellemzést végez. Ez a, ha nem is felszínes, de mindenképpen a mindennapi tudat filozófia-képének médiumában mozgó történelemfelfogás elkerülhetetlenül csalódást okoz. Marquard ugyanis a filozófia feltételezett jelenkori inkompetenciáját a filozófiának a történelmi hagyomány sodrában megfogalmazott három hatalmas ígéretével magyarázza. Ezen ígéretek be nem tartása vezetett Marquard szemében a kompetenciák elvesztéséhez.

Amire most összpontosítani szeretnénk, az nem megközelítés általános színvonala, de annak felszínessége, az elmélyültség olyan hiánya, amelyet egy Marquard-szintű filozófustól nem várnánk el. Tünetértékű jelenség ez, hiszen nemcsak Marquardra, de akkor már egész korára is jellemző, hogy a filozófia fejlődésének leglényegesebb vonásairól egy ennyire laza, a szorosabb tudományos követelményeknek ilyen mértékben meg nem felelő, egyidejűleg azonban mindennapi tudatba már akkor mélyen *belemédiatizált* képeknek megfelelő elméletet alkot. A „hatalmas ígéretek” kiválasztása már eleve problematikus (a filozófiai esetleges kompetenciavesztése igen sok eltérő kauzális sor önálló vagy egymással kereszteződő eredménye lehet, a három ígért kiválasztása ezért majdnem népmesei elem, annyira nem lehet valódi eredet).

A tipológia pozitív oldala három, s rögtön az emberiség egészére vonatkozó ígért, amely ígéretek Marquard egyébként „kihívások”-nak nevez. Ezek a *szoterológiai*, a *technológiai* és a *politikai* kihívás. E kihívások pusztá felsorolásával meg is elégedhetnénk, hiszen a megfogalmazások absztrakciós szintje, a jelzett összefüggések univerzális kiterjedése, történelmi dimenzióik sokszoros tisztázatlansága és kidolgozatlan fogalmi mezo-szintje bármiféle részletes bírálatot feleslegessé is tehetne. Egy valóban szeriöz bírálattal abba a komikus helyzetbe kerülnénk, hogy Marquard kidolgozatlan elméleteinek részleteit a szerző helyett a kritika teljessége érdekében mi dolgozzuk ki, hogy azután ugyancsak mi bírálhassuk is. Ez igen nagy szívesség lenne.

Az első kihívásba átforduló filozófiai ígért *üdvítani*, azaz szó szerint véve is a filozófiának azt a kihívását jelöli, hogy az emberiséget az üdvösség állapotába vezesse. Az, hogy ennek a kihívásnak a filozófia mindeddig nem tudott eleget tenni, nem csodálkozhatunk, azon viszont annál inkább, hogy a filozófia a maga szoterológiai kihívásának azért ne tudott volna eleget tenni, mert útján a kereszténységgel találkozott, amely azután legyőzte őt az üdvösség megértésének feladatában. Ezzel Marquard egyszerre két dolgot is mond. Közvetetten kifejezi, hogy a kereszténység elvezette az emberiséget az üdvösségbe, miközben ezzel a filozófia első kompetenciavesztését is néven nevezheti. A *második* kompetencia Marquardnál a technológia. Ez követelte meg a filozófiától, hogy vezesse el az emberiséget a számára hasznos tudományok birtokába. E kihívás megfogalmazásakor feloldhatatlan elmentét keletkezik filozófia és tudomány között. A filozófia nem, a tudomány pedig véglegesen volt képes megoldani ezt a kihívást (azaz a hasznos tevékenységek tudását a technológián keresztül). Marquard itt teljesen figyelmen kívül hagyja a filozófia csak az újkorban is több évszázados harcát a tudományos kutatás szükséges feltételeinek kiharcolásáért a kísérletezés módszertanától a gondolat szabadságáig. Tudomány és filozófia ilyen indirekt, de kizárólagos szembeállítása önmagában is leértékeli ezt a tipológiát.

Marquard, miután röviden felvázolta nemzedékének történelmi és filozófiai kiindulópontját, mindebből az *egyén léthelyzetének* jellemzéséhez jut el. Látszólag ez az átmenet különösebb problémák nélkül meg is tehető, valójában azonban, mint látni fogjuk, ez is feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet. Ez a végesség Marquard számára

elégésnek bizonyul ahhoz, hogy az akkori jelen és az akkori közelmúlt összes jelentékeny nagy történelmi ígéretétől elbúcsúzzon. Ha azonban némi megengedő attitűddel közeledünk ehhez a helyzethez, felismerhetünk abban egy olyan konkrét értelmiségi hangulatot, amelyről vagy vannak történelmi forrásaink, vagy amiről el tudjuk fogadni Marquard erről adott ábrázolását. Ebben az összefüggésben még az ő kor-jellemzésének egy-két vonásával is egyetérthetünk, elsősorban a valóban éles vonásokkal megrajzolt úgynevezett „utólagos türelmetlenség” (vagy „engedetlenség”) jelenségének leírásával. Maga az eljárás azonban mégis elfogadhatatlan.

Fel kell mutatnunk azt az *archeológikus* szálat is, amely Marquardnak ezt az eljárását annyira közel hozza a későbbi évtizedek értelmiségi és kvázi-értelmiségi mentalitásához is. Ahhoz, amit bizonyos *teoretikus kijelentésként megjelenő (de teoretikusan nem igazolt) általános igazságok kormeghatározó uralmának* neveztünk. Az ilyen kijelentéseknek nagyon is meglehet a maguk igazságtartalma, s ettől függetlenül nem állják ki a szó szorosabb kritika vizsgáját. Ezzel egyben azt is mondjuk, hogy ezek a kijelentések *megfelelően hordozhatják az úgynevezett részleges szkepszt, de semmiképpen sem hordozhatják a valóban legitim, mert szükségeszerű kétélyt.*

Ebben a történelmi pillanatban, amikor tehát Marquard a végesség életérzéséből egy olyan perspektívát formál, amelynek szilárd kisugárzó ereje ahhoz is elég erős lehet, hogy, a kor legnagyobb filozófiai és nem-filozófiai ígéreteit is szinte semmivé tegye, pontosan úgy jár el, ahogy azoknak a kijelentések az értelmezése történik, amelyekből kiindultunk. Hogy Marquard maga mennyire át is vált a filozófiai megalapozásnak ilyen érületi változatára, terminológiája mindennél egyértelműben bizonyíthatja. Bonyos kettősségek „tarthatatlanságá”-ról, korszakváltásról, a tendenciák fordulatáról beszél. Egy kijelentés igazsága nem függ „tendenciák fordulatá”-tól, hiszen a tendenciák gyakran elkövetik azt az illetlenséget, hogy később megfordulnak. A hetvenes években például mindenki annak a „tendenciá”-nak hitt, hogy a nyugati ember örök időkre gazdag lesz és társadalmilag biztos körülmények között fog élni.

Természetesen egy irodalmi lap hasábjain a legnagyobb megértéssel, sőt akár még empátiával is követhetnénk egy filozófus érületének ilyen nyilvános változásait. Más oldalról azonban minden okunk meg van arra is, hogy kapkodjuk a fejünket. Hogy lehet, hogy egy ennyire szeriöz filozófus, mint Marquard, a részleges szkepszis komolyabb vizsgálatnak alá nem vetett teoretikus színezetű kijelentéseit érdemileg egy filozófia (s ezzel természetesen az egész filozófiai szkepszis) megalapozásának tekinti. Minden értelmiséginek joga van változtatni érületeit a világ megértő feldolgozásakor, de senkinek sincs joga ahhoz, hogy a filozofálás érületének (*saját filozófiai érületeinek!*) spontán vagy kontextuális változásaiból önálló filozófiai paradigmát keverjen ki. Ez a filozófiai kommunikáció egészében mégsem érvényesül teljesen, hiszen Marquard valóban filozófiai következtetéseket von le az új érület kifejezésekor, amit azonban kifejtett formalizmusokkal mégsem fejez ki. Ez azt jelenti, hogy ennek az üzenetnek a befogadását már előre felkészített olvasók recepciós folyamata kell, hogy befejezze.

A 2024-es perspektívából visszapillantva nem lehet eléggé csodálkozni azon, hogy az önmagát végesként definiáló filozófus érületének ilyen megváltozása milyen hatalmas tektonikus változásokat volt képes végbe vinni. Amiről ugyanis eddig kifejtett módon szó volt, az annak a generációnak a hiteles történetére utalt, amelyet Schelsky dolgozott fel. A konkrét utalásokat, az akkori újbaldali filozófia történetileg ugyancsak hiteles felidézését az *utólagos türelmetlenség*, vagy akár az *elkészt forradalmiság* terminusaival illethetnénk. Mindebből kikövetkeztethetjük, hogy az eredeti, az előjelek nélküli szkepszis ideológiai

szempontból valóban nehezebb helyzetbe került. Az *egyik oldalon* az új baloldal részéről kivételes erővel színre lép egy *új intolerancia* (az új baloldal önálló elemzését e helyütt nem végezhetjük el). Az első ideológiai változás tehát az eredeti szépszis attitűdjének átalakulása, azaz a szkeptikus generáció eredeti arculatának ezt követő szükségszerű módosulása. A nemzedék világtörténelmi sorsából következő szépszisnek újra kell fogalmaznia magát. Választania kell az újbaloldal gerjesztette újabb és újabb filozófiai alternatívák között. Lehetséges lehet egy-egy új irányzat elfogadása vagy elutasítása, s ami még ennél is fontosabb, még az eredeti szépszis olyan irányú módosulása is, amely immár az újbaloldal iránti szépszist is felveszi a maga tartalmi közé. Nem sokkal egyszerűbbek az ideológia baloldal változásainak erősebb politikai következményei sem.

A kor konkrét viszonyaiból következik, hogy az újbaloldal demokratikus és ugyanakkor hatalomkritikai elvárásokkal lépett fel. Belenyúlt a demokratikus politikai rendbe, de még erősebben nyúlt bele a demokratikus hatalmat eszmeileg legitimáló erőviszonyokba. Ebből a szempontból nem játszhatott különösebb szerepet, hogy az újbaloldal nem fordított különösebb figyelmet a létező szocializmus világára, hiszen a Vasfüggönynek a Keletet a Nyugattal szembeállító árnyéka a keleti országokra fordított különös figyelem nélkül is rávetítette árnyékát ezekre a viszonyokra. Mindebből világosan rekonstruálható mindaz, ami Marquard érzületét a filozofálásról meghatározta. Ezt az érzületet lehet igen tragikusnak vagy kevésbé tragikusnak, lehet igen komplexnek vagy akár majdhogynem transzpárensnek is tekintenünk, semmiképpen sem indokolható azonban, hogy ezekből a konkrétumokból végül egy valójában univerzális (holisztikus) szépszis körvonalazódjon.

Az univerzális szépszis ebben az összefüggésben végbemenő felemelkedését már ekkor instrumentalizálásnak, kompromisszum-keresésnek és többé-kevésbé olyan illegitim kiütkezésnek tekintjük, amely ki akar hátrálni a konkrét helyzetből származó végérvényes és egyértelmű ideológiai és politikai döntések elől. *Két ilyen döntés releváns:* az egyik az újbaloldal teljes, érvekkel alátámasztott és minden lényeges pontra kiterjedő konkrét kritikája, a másik a politikai demokrácia és a hatalmi legitimáció kérdéseiben való konkrét állásfoglalás, hiszen az önként választott végesség filozofáló kiindulópontja az univerzális szépszis mindkét érvényes állásfoglalását lehetetlenné teszi.

Gondolatmenetünkben több szintje is megfogalmazódik annak a megközelítésnek, amit *érzületi hozzáállásnak* neveztünk. A megközelítés eklektikus sokféleségét, összes egyenletlenségét eltakarja Marquard elemzésének sokszínű virtuóizációja, amely maga is önálló elemzést igényel, s mint filozófiai beszédmód, akár még függetleníthető is lenne az új szépszis e filozófusától. Élesen látó kritikai megjegyzései egy sor találó filozófiai és társadalmi diagnózissal kapcsolódnak össze. *Ez a specifikus összekapcsolódás minden bizonnyal Marquard nagy hatásának igazi alapja.*

A filozófiai pillanat egyedülálló, és egyben igen komplex is. A művészi szintre emelt, szinte költői és szépirodalmi mélységű filozófiai ideológiakritika Marquard korában ugyanis a *Frankfurti Iskola* mindenki mástól eltérő szellemi szabadalmának számított. Ez a frankfurtianus ideológiakritika majdhogynem függetlenné is vált a többi filozófiai tartalomtól, még a diszkusszióban teljes joggal benne rejlő, a felszínen elhallgatott, a mélyben azonban annál fontosabbá váló marxista problematikától, sőt, még a baloldaliságtól is. A filozófia számára ebben a pillanatában az ideológiai kultúra, ha tetszik az *ideológiakritika művészete* önálló filozófia értéknek, a filozófiai minőség kritériumának számított. Két magas szintű ideológiakritika áll tehát szemben egymással, és végül ezt a fegyvert Marquard azok ellen fordította, akik ezt a módszert kitalálták, azaz a Frankfurti Iskola hegemoniája

ellen. Nem kétséges, hogy *Marquard* sikerének, futólag érintett karizmájának az is döntő oka volt, hogy a sikerük csúcán álló frankfurtiakkal szemben egy azokkal politikai és érületi szempontból ellentétes irányú ideológiakritikát fogalmazott meg. Ez a mozzanat nagyban segített elfogadtatni a *Marquard*-i szkepszis egész elméletét is, az ideológiai csillogás mögött szinte jelentéktelenné vált, hogy az elméleti telitalálatok mely tárgyra is irányulnak. Felesleges bizonygatni, hogy a frankfurtiak ideológiakritikai munkássága nem egy új szkepszis létrehozására törekedett, jóllehet a dolgok legmélyén Adornoék filozófiájában is megjelennek egy feltáratlan szkepszis körvonalai. A kor nagy filozófiapolitikai küzdelmében mindenesetre meghatározó tényezővé nőtte ki magát, hogy a másik oldal (*Marquard*) hirtelen fel tudta mutatni azt a képességét, hogy rendelkezik ő is az egyik oldal (Frankfurti Iskola) legveszedelmesebb fegyverével.

Marquard egy konkrét kor érzületét, egy intellektuális jelenséget vesz célba a differenciált ideológiakritika fegyverével, hogy ezeket azután egy általános szkepszis alapjává tegye meg. Ezt a szkepszist azután *valamennyire kiemeli a maga általánosságából, és gondos műveletekkel hozzá igazítja a Szövetségi Köztársaság általa fontosnak tartott filozófia szükségleteihez*. Ez a lépés önmagában is figyelemreméltó. Egy univerzális, az egyetemes szkeptikus hagyománynak megfelelő szkepszist igazít hozzá a kor hétköznapi szükségleteihez (mintegy *partikularizálja azokat*). *Legyengíti* az univerzális szkepszist - igazi ideológusként - mondván, hogy amennyiben ez a szkepszis túlságosan univerzálissá sikerülne, ezzel esetleg – akaratlanul – saját filozófiai ellenségeinek segíthet, amennyiben saját univerzálisnak megmaradó kételkedése elősegítheti akár olyan irányzatok sikerét is, amelyeket totalitáriánusnak tart (itt nyilván az újbóloldalról van szó). Ezt a nem mindennapi műveletet *Marquard* sikeresen oldja meg. Hívei nem is veszik észre azt az ellentmondást, ami egy univerzálisnak induló szkeptikus filozófia és annak utólagos, konkrét-aktuális, partikuláris politikai „mérétre vágása” között fennáll.

Az immár éretté váló *marquardi* szkepszis *első* számú tézise az, hogy a valóság nem felel meg elvárásainknak, hogy azután erre a tézisére ráépüljön a *második* tézis, hogy vajon egyáltalán megfelelhet-e a valóság a mi elképzeléseinknek, s ezután erre jön az a *harmadik* hozzáállás, hogy vajon mit kell tennünk akkor, ha arra az eredményre jutunk, hogy a valóság nem felel meg az elképzelésünknek, és nem is felelhet meg azoknak. Hogyan néz ki akkor az igazi szkepszis?

Ugyanezt a kérdésfeltevést a korszak elfogadta legitim szkepszisnek. Teljesen világos azonban, hogy *Marquard* egy konkrét társadalmi csoport konkrét viselkedését jellemzi és általánosítja, amivel ideológiai frontot nyit és áttételesen politikai harcba is fog. Ez a szkepszis nem, hogy nem univerzális, de jószerével még csak nem is részleges, hanem konkrét partikuláris.

Marquard már-már képes elhiteni, hogy mindaz, amit korábban (intellektuális) érületi elemeknek neveztünk, közvetlenül feljogosít egy filozófiai pozíció elfoglalására is. A mindenkor konkrét alapmozzanatot számos helyen színesíti, történelmileg differenciálja és az érületekben lecsapódó elemekkel társítja. Akkor ugyan még nem vált divatfoglommá a *narráció*, illetve a *narrativitás*, de ezen érületi szkepszis végső eredőjéhez immár egy tisztességes elbeszélés-sorozat vezet el, amelynek eredménye látszólag mégis filozófiai. Csak részletes odafigyelés után válunk azután azután képessé annak felismerésére, hogy ez az úgynevezett filozófiai végeredmény nem lehet alkalmas egy filozófia megalkotására. Kezdődött ez az elbeszélés a szkeptikus generáció történelmi felidézésével, majd folytatódott az újbóloldali filozófia felemelkedésével, amelynek türelmetlenségét *Marquard* olyan szélesebb jelenség felidézésével magyarázza, amelyből másokat, de önmagát sem veszi ki.

E mozzanat önmagában rendkívül értékes, és egyben jó példája *Marquard* azon filozófiai szociológiájának is, amellyel maga is nagy sikert aratott. Ez a jelenség, az *utólagos engedetlenség*, ami valóban a Második Világháborút követő korszak egyik vezető társadalomlélektani és szociológiai mozgatója. Az 1945 utáni korszakok visszapillantásában *mindenkiben* fájdalmas élességgel vetődött fel az a diagnózis, hogy a világtörténelmi tragédiában sorozatban hagyták kihasználatlanul az engedetlenség és a lázadás lehetséges pillanatait. Ideáltipikusan tiszta, pszichológiai áttételek során semmiféle magyarázatra nem szoruló módon aránytalanul felerősödtek a *tragédia után* az engedetlenség összes lehetséges formái, hiszen nyilvánvaló kompenzációs motívumok alapján kiéleződött az érzékenység az engedetlenség elmulasztásának a jelenben is negatív lehetséges következményei iránt. *Igy adódott össze immár a békés (!) jelenben a lehetséges engedetlenség összes alkalmának agresszív (!) teljességre törekvő kihasználása.* Ez az utólagosan maximálisan érvényesített engedetlenség kezdett hozzá az 1945 utáni történelem számos viszonylatának kialakításához. *Marquardnak* teljesen igaza van az utólagos engedetlenség jelentőségének megállapításában, de az utólagos engedetlenség döntő szerepének kimutatásában még az új baloldali filozófiában is. Miközben örömmel ismerjük el ezt a teljesítményt, semmiképpen sem gondolhatjuk, hogy önmagában ez a tényező meghatározó szerepet játszhat egy székepszis-paradigma kialakulásában. Maga *Marquard* is halad azonban tovább, és a valóságos filozófiai érzületek konkrét alakulásából egyre újabb elemeket emel ki. Innentől fogva ugyanis a *filozófia* és a *valóság* egymásnak való megfelelést kezdi vizsgálni.

Ez a helyzet nagyon hasonló az előzőhöz. A valóság megfelelése egy filozófiának, illetve egy-egy filozófia képessége arra, hogy a valóságot magába fogadja, nyilvánvalóan alapkérdés. A valóságnak való megfelelés, mint kritérium, azonban *ebben a nem-egzakt formában* nem fundamentális filozófiai kérdés, de intellektuális formula, amely ezért megmarad jogos érzületi, azaz tartalmi elemnek. Ez a gondolati minta, sémának is nevezhetnénk, láthatóan a marxizmusból jön át *Marquard*hoz. Ezen a ponton talán már maga *Marquard* is elhiszi, hogy az intellektuális-érzületi elemek közvetlenül fundamentális-paradigmatikus hatalomra tehetnek szert. Az azonban, hogy érzületeim és vélekedéseim szintjén miként viszonyulok a világ folyásához, közvetítések nélkül nem alapozhatja meg szisztematikus filozófiai álláspontomat. *Marquardnál* a gondolamenetnek ez a fázisa azonban már a végső filozófia álláspont elfoglalásához vezet. A filozófia és a valóság egymásnak való meg nem felelése, amit *Marquard* minden megengedő gesztusa ellenére is még mindig az ellenfél „utólagos engedetlenség”-ének számlájára ír, a filozófia, minden filozófia, kozmikus válságának víziójává szélesedik. Ezzel észrevétlenül is már *Marquard* új székeptikus filozófiájának birodalmában járunk. Az utólagos engedetlenség elvárásai túlzottak, a valóság felszabadításának elemei a politikában korlátozottak, az utólagos engedetlenség kompenzatív karaktere egyre láthatóbb, a szellemi kultúra megváltó hatásában reménykedő elvárások egyre túlzottabbak.

Az utólagos engedetlenség attribútuma észrevétlenül kiterjed tehát a filozófia egészére. Nem lehet csoda ezek után, hogy az ebben való csalódás után a filozófiába vetett abszolút remény is megtörik. Az abszolút remény abszolút csalódásnak is átadhatja a helyét. Jóllehet az utólagos engedetlenség társadalomlélektani szempontból az egész német társadalomra jellemző, de az semmiképpen sem igaz, hogy az újbaloldali filozófián kívül még oly sok más filozófiára is jellemző lenne. *Marquard* ezért a filozófia érzületi véleményeinek *teljes körét* leírja, amelynek végén egy új székepszisnek kell feltűnnie. Ez a gondolati kör nem a társadalmi kör leírása, nem is egy szisztematikus megalapozott filozófia értékelése, de a valóság leírása egy sajátos intellektuális-érzületi perspektívából, abból, amit az imént *utólagos*

engedetlenségnek neveztünk. Ez nemcsak legitim perspektíva, de olyan összefüggés is, amelynek kreatív rekonstrukciója Marquard nagy erénye. *Ettől azonban az érzületi perspektívából kirajzolódó gondolati ív nem lesz sem filozófiai elemzés, sem öntörvényű valóságértelmezés.* Marquardnál márpedig erről lesz szó. A filozófusnak kétségbe kell esnie, be kell látnia saját kompetenciájának határait, meg kell szabadulnia saját szerénységtől, és szükségszerűen el kell vezetnie a szkepszis fordulathoz. Innentől fogva Marquard már új világban érzi magát: a szkeptikus filozófiát az azt megalapozó összes bizonyítékával együtt minden filozófusra nézve kötelezőnek tekinti. Megalapozottnak gondolja, hogy ítélkezik. Egyéni és diszciplináris attitűdváltozásokat ír elő. Feladattá teszi az illúzió képességének csökkentését, a látszólag isteni szuverenitás redukcióját és egy olyan szerves magatartás kialakítását, amelyet a végesség filozófiájának nevez. A végesség, mint attribútum, és mint követelmény, összefoglalja Marquard szkepszisét. *Az érzületi- s véleményközpontú filozofálás pótolni látszik a valóságos filozófia megalapozást.* Marquard szkepszise egyre erősebben hipertrofikus fejlődési fokozatokon megy keresztül, egyre általánosabb érvényű. Ezért egyre nagyobb igényekkel lát hozzá hegemonná válásának kialakításához.

A Stunde Null természetes (nemzedéki) szkepszisét kemény támadásoknak veti alá az újbóloldal, amelynek attitűdjét Marquard helyesen, ha nem is feltétlenül maradéktalan sikerrel, redukálja az „utólagos engedetlenség” magatartására. Az újbóloldal lehanyaglása után kialakított „ontologizált szkepszis” közelíti őt az akkor felemelkedő posztmodernhez, hogy azután az ontologizált szkepszis erődítményei mögül a tudományt (és a mögötte álló filozófiai gondolkodást) hatalmas ígérek be-nem-váltásával válthassa le. Ezek után már teljesen egyedül maradhat a filozófiai színpadon a maga univerzálisnak kiadott részleges szkepszisével, hogy a hermeneutika becsületes munkájával izzadságosan keresse meg a maga filozófiai kenyerét.

Endre Kiss

Würdigung und Kritik

Über Annamária Bíró's Monographie¹

Das neue Buch von Annamária Bíró besteht aus zwei Teilen. Gemeinsam ist in beiden Teilen eine Schreibweise, die aus vielen Studien eine grössere Konzeption herausarbeiten will. Ihr Zugang verdient hierbei einen eindeutigen Lob – es gelingt ihr *monographisch*, also in grösseren Zusammenhängen zu schreiben, diese Tugend ist in den letzten Jahrzehnten nicht gerade allgemein. Die beiden Teile unterscheiden sich nicht nur thematisch stark, sondern auch in ihrer Qualitaet. Es ist nicht uninteressant, weil der primaere Zugang mit dem Willen, einen grossen Zusammenhang darzustellen, in den beiden grossen Teilen gleich ist.

Der erste Teil befasst sich mit den zentralen intellektuellen Prozessen in Siebenbürgen am Ende des 18. Jahrhunderts und beweist wieder, wie interessant und reich dieses Zeitalter, in dem Literatur, Sprache, Geschichte und Politik schon von Anfang an beinahe untrennbar vernetzt sind. Im Mittelpunkt steht hier die Debatte zwischen *Schlözer* und *Aranka*. An dieser Stelle muss man sich kurz auch an János *Rathmann* erinnern, der in vielen kleineren Ansätzen die Bedeutung dieser Problematik schon thematisierte, ohne eine wirklich umfassende Arbeit darüber geschrieben zu haben. Die Analyse dieser Diskussion ist bei Bíró ist vielschichtig und differenziert, *die historische Analyse wird gleich zur Historiographie*, um so mehr, weil der Gegenstand der Diskussion die Geschichte selber ist, eine „Geburt der Historiographie aus dem Geist der Schlözer-Aranka-Debatte“. Hinter der konkreten Auseinandersetzung werden Aufklaerung und „Inter-Aufklaerung“ stets erlebbar, ohne dass irgendwelche ideologischen Suggestionen die vielschichtige positive Rekonstruktion trüben würden. In der vielschichtigen und in jedem Detail exakten Analyse wird der Leser auch in die Lage versetzt, auch sich selbst in die Logik dieser sehr komplexen Situation hineinzu leben. Überflüssig zu betonen, dass so eine korrekte historische Rekonstruktion auch auf die aktuellen Diskussionen nur positiv auswirken kann.

Die Logik der Situation ist nicht nur in ihren Grundlagen komplex und singulaer, Siebenbürgen wird darüber hinaus auch noch in grössere welthistorische Prozesse einverwoben, denen das Land stets nur sehr indirekt begegnen kann. Diese Ferne und Vermitteltheit hatten zweifellos ihre staendigen Vorteile, sie haben aber den Nachteil, dass die sich einzelnen Abhaengigkeiten auch vermehren. Die Logik (die Struktur) der Situation wird aktuell mit grossen historischen Herausforderungen konfrontiert. Die einzelnen Wellen dieser Herausforderungen folgen einander in kurzen Abstaenden (Aufklaerung, mit Maria Theresia und Joseph II, Josephinismus, Scheitern des Josephinismus, Französische Revolution, die ersten nach-revolutionaeren Kriege – vorhin auch noch die Türkenkriege von Joseph II.). Dies alles verstaerkt die Legimierung und Erneuerung der historischen Rechte der Siebenbürger Nationen, was ja schon – und dies nachzuweisen ist auch ein Verdienst von Bíró's Monographie. nur noch wissenschaftlich möglich ist. Die Ursprünge der einzelnen Nationen werden im Kontext ihrer historisch-politischen Legitimation untersucht, der ja alles andere als eine allgemeine Sichtweise erfordert. Parallel und kompetitiv entwickeln sich diese Überlegungen in der Schlözer-Aranke-Diskussion, so dass gewollt-ungewollt auch die Historiographie ein gemeinsames Produkt ist. Schlözers Rolle in dieser Debatte erinnert an

Herders Bedeutung in der Erweckung der nationalen Reflexion. Die Analogie ist durchaus ungenügend, wichtig ist jedoch das Moment, dass Schlözer ein ernst zu nehmender deutscher Wissenschaftler war, der wegen seiner finno-ugrischen Interessen überhaupt manches von Ost-Europa wusste. Es war zweifellos ein glückliches Moment, weil die Alternative zu ihm ein ebenso seriöser deutscher Wissenschaftler gewesen wäre, der diese Ahnung nicht gehabt haben dürfte.

Diese Diskussion über die Ursprünge der einzelnen Nationen (in Siebenbürgen) erweist sich als eine eigentümliche Version, aber auch Alternative zur Konzeption der Geburt der modernen Nation bei Fichte im Jahre 1807. Diese Diskussion geht der Fichteschen Grundlegung ca. ein Viertel Jahrhundert voran. Diese Diskussion unterscheidet sich von Fichtes späterem Ansatz in wichtigen Punkten. Die Konkretheit, die Größenordnung der politischen und staatsrechtlichen Dimension, die Parallelität und daher Kompetitivität dieser Auffassungen lässt die Prozesse des *nation-building* innerhalb der gültigen staatlichen Rahmen entwickeln. Diese Logik ist Fichtes Logik gerade entgegengesetzt. Fichtes romantisch-autopoietischer Nationalismus setzt sich über jegliche staatliche und rechtliche Institutionen stürmisch hinaus, und zwar in einem Ausmass, dass man sich wundern sollte, wie es überhaupt möglich war, dass diese Konzeption die Geschichte der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts so stark bestimmen konnte. Bei Fichte geht die selbstorganisierende Kraft der Nationen über alle staatliche und juristische Rahmen hinaus (man muss daran denken, dass diese *absolute* Befreiung von der eigenen Staatlichkeit nur durch Napoleon oder vielleicht noch durch die Französische Revolution möglich werden konnte), die Schlözer-Aranka-Diskussion erkennt dagegen die bestehenden staatsrechtlichen Relationen voll an, die einzelnen Diskutanten wollen ihre Positionen nur in diesem Kontext verbessern. Wieder lobt Biró's Monographie, dass die Texte die hier eingesetzte unendliche Kleinarbeit voll durchschauen kann, ohne dass ihre Übersicht auch selber zu einer „Kleinarbeit“ werden sollte. Der weitere Unterschied dieser Diskussion zu Fichtes Konzept kommt aus der Situation selber, die Teilnehmer der Siebenbürger Diskussion müssen stets im Kontext einer historischen Koexistenz von mehreren Nationen denken, es ist zwar trivial, lenkt jedoch wieder die Aufmerksamkeit auf die Besonderheiten des Fichteschen Weiterfolges.

In der zweiten Hälfte von Annamária Biró's Buch liest man eine ähnliche, positiv-monographisch anmutende Konzeption über die ungarische Moderne, im Geiste der eingangs erwähnten theoretischen Ansprüche. Die zentrale Gestalt der ungarischen Moderne ist hier Lajos Kassák, durch seine Beziehung zu Kassák erstet die anderen zentrale Gestalt Lajos Hatvany. Die beiden werden von einem gemeinsamen *Aktivismus* verbunden, wodurch ein gewisser, näher nicht beschriebener Aktivismus zum Endpunkt eines mehrere Jahrhunderte überbrückenden historischen Bogens wird (von der Aufklärung angefangen, versteht sich). Der Aktivist Hatvany gründet dann indirekt auch die Zeitschrift *Korunk*, die dann von dem ebenfalls aktivistisch motivierten Gábor Gaál ebenfalls aktivistisch weiter redigiert wird. Diese Konzeption ist kohärent, durchdacht, sie hat sogar ihre Schönheit und Ästhetik.

Es ist aber eindeutig (und nicht gerade leicht artikulierbar in einer Kritik), dass Annamária Biró hier einem wahren Furor der grossen Theoriebildung zum Opfer gefallen ist. Schon eine kurze Rekonstruktion des konzeptionellen Bogens verrät diesen „Willen zur grossen Theorie“, und wenn es vielleicht nicht gleich klar wäre, verstärkt die Verfasserin diesen Eindruck auch noch mit dem Untertitel der Monographie, in dem

er über das „lange 19. Jahrhundert“ redet und tatsaechlich eine Linie zwischen Aufklaerung und Aktivismus zu diagnostizieren meint. Nun war das 19. Jahrhundert ungluecklicherweise nicht so lang, dass es auch noch die zwanziger oder die dreissiger Jahre mit in sich haette aufgenommen haben koennte. Die so zentrale Position des Aktivismus erweist sich unter diesem enormen Druck (mit der Aufklaerung die gleiche Bedeutung aufweisen zu muessen) als Fehleinschaetzung.

Die Verfehltheit liegt an der Hand. Weder Kassák noch Hatvany ist zentrale Figur in der ungarischen intellektuellen Geschichte. Sie sind beide sehr bedeutend und einflussreich, trotzdem liegen sie weit von der zentralen Position entfernt. Beide haben die Eigenschaft, dass sie den zeitgenössischen internationalen Prozessen der Moderne sehr aehnlich sind, was kein Wunder ist, weil sie beide internationale Strömungen in Ungarn verbreiten und vertreten wollten. Kassák war der fleischgewordene und stets führende Avantgardist (wie 150 andere in Europa), Hatvany der fleischgewordene schöpferische Kritiker und Organisator frei nach Georg Brandes. Bíró's Ambition ist legitim, jetzt geht es aber nicht um die Legitimitaet der Ambition, sondern um die Faktizitaet der zentralen Position. Schmerzlich wird es noch mehr dann, dass über Marxismus und Sozialismus, über Nietzsche und den Weltkrieg, und wenn man will (im Kontrast zum Siebenbürgen des 18. Jahrhunderts) auch über die tragische Situation der ungarischen Reichshaelfte waehrend des Krieges nicht gesprochen.

Das grösste Opfer ist hier aber Endre Ady. Ein von Kassák-Hatvany lanciertes Ady-Bild waere gleich problematisch. Tatsache ist jedoch, dass weder Kassák, noch Hatvany, noch die *Korunk* von Ady nie so geschwiegen haetten. Im Gegemteil! Das grösste Problem ist jedoch, dass Annamária Bíró kein selbstaendiges Ady-Bild hat. Und wenn es so ist, muss sie mit dem Strom schwimmen, insbesondere wenn sie gleich eine perfekte Theorie aufstellen will. Denn unabhaengig von Kassák und Hatvany war die zentrale Gestalt der ungarischen Moderne Endre Ady.

Annamária Bíró ist aber vielleicht auch selbst ein Opfer der Situation. Denn die Ady-Literatur ist voll von Maengeln, Unausgeglichenheit, Ignoranz, politischer Instrumentalisierung und politischer Angst. Die Literaturgeschichte und die Intellektuellen im allgemeinen behandelten Ady so, dass es „mehr als eine Sünde, vielmehr schon ein Fehler war“ (frei nach Voltaire). Lukács Ady-Schwaermerei wurde wegen des Kommunismus ignoriert, noch mehr Révai's Ady-Andacht (denn er war ein noch schlimmerer Kommunist!). Die Ady-Huldigung der grössten ungarischen Dichter war schlicht uebergangen (wie als ob sie nie existiert haette). Die ungarischen Intellektuellen erleben von Zeit zu Zeit einen unwiderstehlichen inneren Drang, in der Ady-Kosztolányi-Diskussion dem Dichter der *Klagen eines armen Kindes* den Vorzug zu geben (Kosztolányis einzige Wahrheit in dieser Diskussion war, dass der tatsaechlich eifersuechtige Ady ihn tatsaechlich zutiefst und unkorrigierbar verletzt hatte). Ein besonderes Kapitel ist István Király's Ady-Kultus. Er setzte sein ganzes Leben auf Ady, ungluecklicherweise vermischte er aber Ady mit dem Ausdruck seiner geistigen und nicht geistigen Sehnsuechten, so dass er Ady von der ungarischen Gesellschaft mehr fernhielt als ihn dieser Gesellschaft naeher gebracht haette. Man muss aber keineswegs denken, dass die ungarischen Intellektuellen einen maechtigen István Király gebraucht haetten, um Ady ignorieren zu koennen. Das Ady-Jubilaum im Jahre 1977 erwies sich als eine Tragikomödie. Die von Király dirigierte offizielle Öffentlichkeit hat Ady wörtlich „zu Tode“ gefeiert, Begleiterscheinungen waren ein Fernsehskandal (*live!*) und ein unqualifizierbar schwacher Spielfilm, über welchen man nicht einmal lachen

konnte (vielleicht in direkter Ady's Manier "weinen"). Die in der warmen Aczélschen Innerlichkeit lebenden Dichter haben aufrichtig ausgesagt, dass sie „nichts mit Ady in unserer modernen Zeit (also Ungarn 1977!) anfangen können, von dieser Aczélschen Höhen erschien Ady als Provinz-Amoroso (beinahe Zitat), über den die Zeit im hohen Sozialismus schon weit hinausgegangen ist. Und dies geschah *noch vor dem Umbruch* jener literaturhistorischen Modewellen, die vor allem den Gegenstand der Literatur für schamhaft obsolet deklariert haben. Die Literaturgeschichte und die Intellektuellen konnten sich in vielen vergangenen Jahrzehnten nicht zu Ady erhöhen, auch Kassák und Hatvany nicht, die zumindest aber noch wussten, wer und was Ady war.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Staatspatriotismus, Nationalismus, Internationalismus. Ideologien von der Aufklärung bis zum Aktivismus in Siebenbürger und in Ungarn im langen 19. Jahrhundert (1789 – 1918). Praesens Verlag, 2023.

Cornelius Zehetner

Otto Bauer Ausgewählte Schriften

Diese dreibändige Ausgabe bietet eine kommentierte Auswahl der Schriften des «kleinen» Otto Bauer (1897–1986), der den Bund der religiösen Sozialisten Österreichs mitbegründete. Die Auswahl reicht von den frühen Artikeln der 1920er Jahre bis zu Texten, die nach 1938 vor allem im amerikanischen Exil entstanden sind. Die Texte blieben mit Ausnahme der Zeitschriftenartikel der 1920er und 1930er Jahre bisher unveröffentlicht und werden hier erstmals aus dem Nachlass publiziert. Inhaltlich erstrecken sich die Texte dieser Auswahl in weitem Bogen von politischen Analysen, Debattenbeiträgen sowie kulturkritischen Abhandlungen hin zu stark biblisch inspirierten existenzphilosophischen, religiösen und apokalyptischen Texten. Diese Ausgabe umfasst drei Bände, die gemäß open access auch als E-Books der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden und sich folgendermaßen gliedern: Band 1 enthält eine komplette Ausgabe aller Artikel, die Bauer in der von ihm mitbegründeten Zeitschrift «Menschheitskämpfer» (1927–1934) veröffentlichte. Der inhaltliche Schwerpunkt dieser ersten, politischen Phase liegt in der antifaschistischen Agitation in Österreich, der Auseinandersetzung zwischen der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei und der römisch-katholischen Kirche, der Kritik am österreichischen Ständestaat der Ersten Republik, der möglichen Integration von Sozialismus und Christentum sowie den Entwürfen zu einer Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsform. Band 2 umfasst die Schriften zum religiösen Sozialismus aus der Phase des politischen Engagements Bauers, bestehend zum einen aus Texten der späteren 1920er Jahre bis ca. 1943, zum anderen aus retrospektiven späteren Darlegungen, allen voran der umfassende «Rückblick auf das Wirken der religiösen Sozialisten», den Bauer ab den 1950er Jahren bis in die 1980er Jahre verfasste. Band 3 mit dem Titel «Stammbuch – Geistliches Tagebuch» steht repräsentativ für Bauers Schaffen während der Emigration in die USA. Er setzt sich zusammen aus einem Hauptmanuskript sowie mehreren Aufsätzen und Reflexionen zwischen 1941 und 1970. Thema dieses Bandes sind religiöse, gesellschaftskritische und existenzphilosophische Betrachtungen, die Bauer anhand geschichtlicher Ereignisse, wie z. B. des Abwurfs der ersten Atombombe, des Nachkriegs-Kapitalismus der Vereinigten Staaten sowie des Stalinismus der Sowjetunion entwickelte. Die Grundfragen des dritten Bandes betreffen vor allem religiöse und existentielle Themen wie den Atheismus, Leid, Tod und Hoffnung sowie das Problem der Theodizee, angesichts der apokalyptischen Gefahren, die im 20. Jahrhundert besonders deutlich hervorgetreten sind. Die Bände sind mit Einleitungen, Editionsnotizen, Anmerkungen, Personenregistern, Bibelstellenregistern und Literaturverzeichnissen versehen. Erarbeitet wurde die von Michael Benedikt initiierte Edition in einem mehrjährigen, vom FWF geförderten Projekt.



*Otto Bauer Ausgewählte Schriften, Band 1 Hrsg. von Cornelius Zehetner
Menschheitskämpfer*

Otto Bauer (1897–1986), der Gründer und Vorsitzende des Bundes religiöser Sozialisten Österreichs, geboren in Wien als Sohn einer Näherin und eines Metallschleifers, hatte den Zugang zur Arbeiterbewegung über eine kaufmännische Lehre nach der Volks- und Bürgerschule gefunden: seit 1912 engagierte er sich im Bund der christlichen Arbeiterjugend um Anton Orel (Wien Ottakring) und in Karl von Vogelsangs «Vogelsang-Bund». Am Industriearbeiterstreik des Jänner 1918, in der Späthase des Ersten Weltkriegs und der Monarchie, war er organisatorisch beteiligt; kraft seiner inzwischen aufgenommenen Tätigkeit als Metallarbeiter übte er zu Beginn der Ersten Republik ein Mandat im Arbeiter-, Angestellten- und Soldatenrat aus (Ende 1918 bis 1919). Nebst Lektüren Marx' und gewisser Rezipienten wie des katholischen Marxinterpreten Wilhelm Hohoff pflegte Bauer Kontakte zu religiösen Sozialisten aus Deutschland und der Schweiz, namentlich (u.a.) dem Rheinländer Heinrich Mertens und dem Wiener Wilhelm Frank mit deren Zeitschrift «Ruf zur Wende»; noch nachhaltiger dann zu dem Schweizer Leonhard Ragaz. Den Anschluss an die Sozialdemokratie vollzog Bauer mit dem Parteieintritt 1922 und schließlich der Gründung des «Bundes der religiösen Sozialisten Österreichs» (BRS) als Teilorganisation der österreichischen sozialdemokratischen Partei (SDAP) im Oktober 1926. Die damit anhebende Phase bis zum Verbot der Partei am 12. und zur Auflösung des Bundes am 13. Februar 1934 wird in den Texten des vorliegenden Bandes detailliert sichtbar: Bauers sämtliche Artikel aus der von ihm und Wilhelm Frank herausgegebenen Zeitschrift «Menschheitskämpfer», die als offizielles Organ des Bundes im Monats- oder Zweiwochen Rhythmus von Jänner 1927 bis Jänner 1934 in einer Auflage zwischen 1.000 und 5.000 Exemplaren erschien, sind hier erstmalig seit damals neu gedruckt und mit Anmerkungen versehen. Als erster Teil von Bauers Schriften zum politisch-religiös-sozialistischen Engagement, die im zweiten Band entsprechend ergänzt werden, dient dieser Band daher in besonderem Maß auch der zeitgeschichtlichen Dokumentation, deren gerade die Erste Republik in Österreich zwischen Demokratie und Austrofaschismus nach wie vor bedarf. Thematisiert wurden in der Zeitschrift (mit Beiträgen von zahlreichen religiösen Sozialist:inn:en und kontroversen Autor:inn:en bis hin zu kirchlich-katholischen Kontrahenten) sowohl das prinzipielle Verhältnis von Religion und Sozialismus (neben der dominanten Kirchenproblematik etwa auch die «Weltanschauungs»-Debatte mit den «Freidenkern» innerhalb der Partei) als auch aktuelle politische Ereignisse, Strategien, Kämpfe. Zusehends rückte der Faschismus in den Fokus, zuerst eher in Gestalt des Austro- oder «Heimwehrafaschismus», ab 1930 des Nationalsozialismus, sodass Bauer im April 1932 die Überwindung des Nationalsozialismus als die spezifische politische Aufgabe der religiösen Sozialisten ausrief. In den nationalen wie internationalen Antagonismen zwischen Sozialismus, Kommunismus, Kapitalismus und Faschismus kam aber der religiössozialistische Verbindungsversuch zwischen Religion und Politik, sozialistischer Partei und katholischer und anderen Kirchen – maßgeblich erschwert durch die abschlägige Enzyklika «Quadragesimo Anno» Pius' XI. von 1931 – sukzessive zum Erliegen. Die programmatische Konsequenz aus letzterer zog Bauer im Artikel «Neue Wege» vom März 1932, der am deutlichsten den Kurswechsel für die restliche Arbeit des BRS markiert; Verbindung wie Auseinandersetzung mit der Amtskirche wurden von da an hintangestellt. Parallel

dazu intensivierte Bauer die spirituelle Arbeit im kleinen Rahmen der «Neuen Gemeinschaft» oder «Christophorus-Gemeinde», die auch um ein entsprechendes Bibelverständnis bemüht war. Zwar blieb er nach dem Februar 1934 weiter aktiv für die «illegale» Nachfolgepartei der SDAP, die sich 1934 als «Revolutionäre Sozialisten» im Untergrund konstituierte, in Zusammenarbeit mit dem Vorsitzenden Josef Buttinger, wobei er nachrichtendienstliche Agenden, ab 1938 das Archiv und die Verwaltung der Hilfgelder für die Auslandsvertretung der österreichischen Sozialisten (AVÖS) übernahm, Letzteres bereits im Exil (Frankreich: Flucht samt Familie über Italien und die Schweiz im April 1938, ab Herbst 1940 in den USA). Doch erfolgte in den USA im Dezember 1941 zusammen mit anderen führenden Protagonisten der definitive Austritt aus der Parteiorganisation und Bauers «Abschied vom Sozialismus». Stattdessen widmete er sich in den folgenden Jahrzehnten in New York verstärkt, neben seiner Brotarbeit hauptsächlich für die Buttinger Library in Manhattan, bis gegen Lebensende religiöser Lebensweise und Gedankenarbeit zu den Themen Apokalypse und Geschichtseschatologie, mit schonungslos kritischem Blick auf aktuelle wie globale gesellschaftliche und menschheitliche Entwicklungen, die er als das Problem der «Menschwerdung des Menschen» fasste, womit eine gewisse Kontinuität zur scharf distanzierenden sozialistisch-politischen Phase dennoch gegeben war. Hierzu erarbeitete er, neben einem umfangreichen Briefwechsel, oft im Austausch mit befreundeten Denkern wie Robert Friedmann, einen reichhaltigen, bislang unveröffentlichten schriftlichen Nachlass. Otto Bauer starb während eines seiner Österreich-Aufenthalte im August 1986 bei Prägaten in Osttirol. C. Z.

*Otto Bauer Ausgewählte Schriften, Band 2 Hrsg.
von Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner*

Der politische Kampf der religiösen Sozialisten Österreichs

Erstmalig werden hier Schriften aus dem reichhaltigen Nachlass des «kleinen» Otto Bauer der Öffentlichkeit vorgelegt. Zu Bauers Lebzeiten zirkulierten sie nur im engen Freundes- und Interessentenkreis. Während im 2021 erschienenen Band 1 der Ausgewählten Schriften alle seine Artikel aus der von ihm herausgegebenen Zeitschrift «Menschheitskämpfer» präsentiert wurden – dem Organ des Bundes von 1927 bis zum Verbot durch die austrofaschistisch-christlichsoziale Regierung Dollfuß im Februar 1934 –, rückt hier der politische Kampf der religiösen Sozialisten in einen weiteren Kontext. Im Zentrum steht Bauers umfangreicher «**Rückblick auf das Wirken der religiösen Sozialisten**» aus den 1980er Jahren: eine Darstellung jener Phase mit reichhaltigen zeitgenössischen Belegen, aus einer gereiften, gegenüber der Kirche ebenso wie gegenüber der Partei kritisch-distanzierten Perspektive. Über den Zeitraum der Existenz des Bundes in der Ersten Republik hinaus werden aber auch Ziele und Differenzen eines religiös-sozialistischen Engagements bis hin zur südamerikanischen Befreiungstheologie der siebziger Jahre erörtert. Desgleichen beleuchtet Bauer in den um dieselbe Zeit entstandenen «**Fragen an «Herbst»**» (sein bevorzugtes Pseudonym während der Illegalität) die Geschichte der Nachfolgepartei der SDAP ab 1934, der «Revolutionären Sozialisten»; er beurteilt darin seine Zusammenarbeit mit deren Vorsitzendem Joseph Buttinger, aber auch mit Dr. Otto Bauer und anderen Protagonist:inn:en der Auslandsvertretung der österreichischen Sozialisten (AVÖS) bis in die Zeit des Exils, wobei er auch auf Entwicklungen nach 1945 eingeht, so der SPÖ und

der Arbeitsgemeinschaft für Christentum und Sozialismus/ Sozialdemokratie (ACUS). Aufschlussreich erläutert er dabei die Motive für seinen Rückzug aus der Politik. — Eine autobiographische Darstellung der Flucht der Familie Bauer über Italien in die Schweiz (auf dem Weg nach Frankreich), Anfang April 1938, unmittelbar nach dem «Anschluss» Österreichs ans nationalsozialistische Deutschland, liefert **«Unter den Passagieren»** (1960er oder später). Und im letzten hier vorgelegten, 1943 in den USA verfassten Text **«Abschied vom Sozialismus»** zieht Bauer eine geschichtsphilosophische scharfe Bilanz sozialistischer Politik insgesamt angesichts der Niederlage gegen den europäischen Faschismus, aber auch der Versuche eines «Neubeginns». — Als Auftakt zu den bauerschen Texten enthält der Band außerdem das sogenannte **«Berndorfer Programm»** des BRS von 1930. Umrahmt werden diese fünf Schriften von einem Gedenken an und Interview mit Michael Benedikt, dem 2012 verstorbenen österreichischen Philosophen und Initiator der vorliegenden Ausgabe, in dessen Armen Otto Bauer starb; außerdem einer ausführlichen Einleitung der Herausgeber und editorischen Notizen zu den einzelnen Texten. Zur historischen Einordnung und inhaltlichen Aufschlüsselung verhilft ein umfangreicher Anhang: eine detaillierte Chronologie, ein Gesamt-Schriftenverzeichnis Otto Bauers mit Überblick über den Nachlass, eine Liste von Mitgliedern und Mitarbeiter:inne:n des BRS, ein zweifaches Namenregister (der Personen und der Orte/Programme/Institutionen) sowie, die Bände 1 und 2 erfassend, ein umfangreiches Personenlexikon der mitunter klandestinen Protagonist:inn:en und ein ausführliches Literaturverzeichnis. C. Z.

*Otto Bauer Ausgewählte Schriften, Band 3 Hrsg. von Josef Giefing,
Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner
Stammbuch – Geistliches Tagebuch*

Diese Zusammenführung von Überlegungen Bauers aus den 1940er bis 1960er Jahren, herausfordernd und programmatisch betitelt als «Stammbuch – Geistliches Tagebuch», bietet eine Analyse von Religion in ihrer Bedeutung für das aktuelle Weltgeschehen. Für Bauer war dies konkret die Epoche des Endes des Zweiten Weltkriegs und Übergangs in den so genannten «Kalten Krieg» im Schatten der Atombombe. Auf einzigartige Weise dechiffriert er – ursprünglich für einen kleinen Kreis enger Vertrauter und Gleich-gesinnter – die jüdisch-christliche Bibel als existentiellen Schlüssel zum Verständnis gesellschaftlicher und weltpolitischer Prozesse überhaupt. Bauers radikales Glaubensverständnis eröffnet eine neue, kritische Sicht auf die Themen Eschatologie und Apokalypse, auf extremes Leid wie den Tod und vermeintliche oder tatsächliche Auswege daraus, auf Fehlentwicklungen und Krisen der Gesellschaft ebenso wie auf mögliche Alternativen. Ihm zufolge sind wir nicht mehr in der Situation vor, sondern bereits «nach der Katastrophe». Verblüffende Aktualität erweisen seine Gedanken zum Phänomen der Migration und Emigration als Wege ins Unbekannte, zum Überhandnehmen unpersönlicher und entmenslichter Strukturen durch Technik und politische Institutionen, zur Hochrüstung und Rolle der Gewalt in der Weltpolitik. Das persönliche Antreten der christlichen «Sohnschaft» und Tochterschaft fordert Bauer als emanzipierte Form von Religion ein, die allein noch ein authentisches Leben ohne Vereinnahmung durch Ideologie oder erpresste Vernunft ermögliche. Dafür müsse das Heil der je Anders- oder Nichtgläubigen angestrebt, die Spannung zwischen

Aussonderung und «Gemeinde» aktiv gelebt werden. Entscheidend sei die Unterscheidung der agierenden Geister zwischen Heiligem Geist und Dämonie: Entgegen den faktischen, in allen Extremen offenbaren inhumanen Schrecknissen, Bedrohungen und Abgründen bis zur atomaren Selbstvernichtung, entgegen Pessimismus und Nihilismus könne so am Gedanken einer Zukunft der Menschheit, im Verbund mit der zu befreienden Natur als göttlicher Schöpfung, gerade noch festgehalten werden. Alle hier vorgelegten Schriften werden erstmals aus dem Nachlass publiziert. Neben dem Haupttext «Stammbuch» mit seinen acht Kapiteln enthält der Band fünfzehn fortführende Texte und Kapitel zum Thema Sohnschaft-Tochterschaft bzw. «Drittes Testament» und zum nicht mehr realisierten «Zweiten Stammbuch» im Zeichen der «Zerstreuung» bis Ende der sechziger Jahre, außerdem Einleitung, Editionsbericht, Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Bibelstellenindex und Namenregister. C. Z.

Josef Giefing studierte Philosophie, Politikwissenschaften, Theaterwissenschaften und Molekularbiologie in Wien und Tübingen und arbeitet in der Umweltschutzabteilung der burgenländischen Landesregierung.

Wolfgang Palaver ist seit 2002 Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und seit 2019 Präsident von Pax Christi Österreich.

Cornelius Zehetner lehrt Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Wien und ist Präsident der Gesellschaft für Phänomenologie und kritische Anthropologie.

Otto Bauer

Ausgewählte Schriften

in drei Bänden

Herausgegeben von Josef Giefing, Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner
unter Mitarbeit von Marco Russo und Roman Sillaber

Band 1

Menschheitskämpfer

Herausgegeben von Cornelius Zehetner

ISBN 978-3-903893-06-1, 2021, 612 Seiten.

Band 2

Der politische Kampf der religiösen Sozialisten Österreichs

Herausgegeben von Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner

ISBN 978-3-903893-12-2, 2022, 534 Seiten,

Band 3

Stammbuch – Geistliches Tagebuch

Herausgegeben von Josef Giefing, Wolfgang Palaver und Cornelius Zehetner

ISBN 978-3-903893-18-4, 2023, 420 Seiten,

Alle drei Bände ISBN 978-3-903893-21-4 1.566 Seiten. A5, Hardcover, Fadenheftung, Lesebändchen

Anhang – Függelék

Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit

Als Fortsetzung zahlreicher Gelegenheiten früherer Zusammenarbeit arbeitet die Benedikt-Gesellschaft an einer permanenten Interpretation der Aufklärung. Auf der einen Seite befasst sie sich mit der historischen Aufklärung in Philosophie und Literatur, auf der anderen Seite befasst sich mit jeglicher neuen Form der Aufklärung bis heute.

Wir haben keine im voraus festgesetzten Zielvorstellungen, jeder Ansatz wird befördert. Immerhin wollen wir keine Historiker der Aufklärung sein, wir sind aber auch mit der Konzeption der Dialektik der Aufklärung nicht einverstanden. Wir sehen in der Aufklärung keine bloße Vorbereitung des klassischen Idealismus, aber auch kein Vorhof des Marxismus.

Wir erblicken in der Aufklärung eine funktionale Note, die sich möglicherweise in jeder Zeit neu konstituieren kann. Dieser Band fixiert das Stadium, in dem wir uns Anfang 2021 befinden.

Es ist nicht lange her, dass wir uns wieder der intensiven Arbeit widmen können. Das Jahr 2018 auch als eine kritisch schwierige Zeit. Wegen der Aenderung der offiziellen Rahmenbedingungen unserer Taetigkeit, aber auch wegen den Maengeln unserer früheren Administration mussten wir in diesem Jahr extrem viele administrative Aufgaben lösen. Noch grössere Schwierigkeiten bereitete freilich der Verlust unseres Praesidenten Prof. János Rathmann in demselben Jahr.

Die Wurzeln der Zusammenarbeit der Benedikt-Gesellschaft reichen bis in die achtziger Jahre zurück, als Michael Benedikt Mitglieder der spaeteren Kooperation nach Wien auf Konferenzen eingeladen hat und spaeter auch oft nach Budapest kam. Er integrierte in seine umfangreichen Aufklaerungsprojekte diese ungarischen Forscher, so daß die Zusammenarbeit unvermerkt zum gewöhnlichen Bestandteil unserer Forschertaetigkeit wurde. Da Österreich und Ungarn zu dieser Zeit noch zu zwei unterschiedlichen Weltsystemen gehört haben, kann diese Entwicklung kaum hoch genug schätzen. Durch die Reihe der von János Rathmann an der Gödöllőer Universitaet veranstalteten Konferenzen über die Aufklaerug, die Michael Benedikt zusammen mit Reinhold Knoll und Cornelius Zehetner regelmässig besuchte, war die spaetere Benedikt Gesellschaft praktisch schon Realitaet geworden.

Offiziell wurde die Benedikt Gesellschaft 2012 gegründet, so wird sie im naechsten Jahr ihr zehnjähriges Bestehen feiern können.

Budapest, den 10. Februar 2024.

E.K.

Wir legen diesem Band je eine (nicht ganz vollstaendige) Liste jener Konferenzen und jener Bücher, die den Weg der Benedikt-Gesellschaft sichtbar machen können.

Die Konferenzen (Liste nicht vollstaendig)

- Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Ein Arbeitsgespräch. 19-21. Mai 1989, Wien.
- Symposium Wiener Moderne. Aufbruch in die Modern. Kassel, 4-7. Juli 1991, Kassel.
- Hermann Broch oder die Angst vor der Anarchie. Internationales Symposium in Wiener Urania. 22-25. Januar 1992, Wien.
- Rationalitaet des Fin de siecle und ihre Brüche: Anspruch und Echo. Arbeitsgespräch mit den Philosophen der Wiener Universitaet. 15-16 Februar, 1995. Sopron.
- The Enlightenment and Postmodernism. 23-26. April 1995, Göteborg.
- Elias Canetti - Masse und Geschichtlichkeit. 20-21. Oktober 1995. Russe.
- Die österreichische Nation. 9. Internationales Canetti-Symposion, 2-4. Mai 1996. Wien
- Hermann Broch. 15-17. September 1995. Szeged
- Magyar felvilágosodás - európai felvilágosodás. 16-17 Juni 1997, Gödöllő
- „Verschwindet die Perspektivitaet - verschwindet die Landschaft.” Karl Mannheim-Symposium. Oktober 1997, Wien-Brigittenau
- Feier zum 70. Geburtstag und zum Gedenken der Emeritierung von em.O.Univ. Prof. Dr. Michael Benedikt. 17. November, 1998, Wien
- Il giacobinismo europeo e la fondazione dello Stato moderno. 20-21. Oktober 1999. Napoli
- Leibniz- és Kant-recepciók a német, az osztrák és a magyar felvilágosodásban. 5. Mai 2000, Gödöllő.
- Aufklaerung, philosophischer Empirismus, Nihilismus und dessen Dechiffrierung. 10. Mai, 2001. Gödöllő
- A magyar felvilágosodás és a kortárs oktatás – Ratio educationis. 17. 2002, Gödöllő.
- Die Aufklaerung in Ungarn. 27. Oktober 2006, Potsdam
- Európaiság és filozófia. Az európai egység alapja az európai filozófia. 26. Oktober 2007, Kolozsvár.
- A Közép- és Kelet-európai felvilágosodás-kutató munkacsoport alakuló ülése. 20. November 2008, Budapest.
- Transformationen der kritischen Anthropologie. Zum Werk von Michael Benedikt. 3. Dezember 2008, Wien.
- Korszakok, irányzatok, életművek. Szimpózium a közép- és kelet-európai felvilágosodásról. Budapest, 2009. június 6
- Texte-, Lesungs- und Streitfragen. A Magyar Felvilágosodáskutató Műhely konferenciája. 4. Juni, 2010, Budapest.
13. Internationaler Kongress zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 25.-29. Juli 2011 Graz/Austria
- Hungarológiai kongresszus, Magyar századforduló-szekció, 23. August, 2011.
- Hungarológiai kongresszus, Magyar kantianizmus és felvilágosodás szekció. 24. August, 2011, Kolozsvár.
- Jean-Jacques Rousseau, penseur européen. Colloque anniversaire. Juni 2012, Kolozsvár.
- Természet, szenvedély, szerződés: Rousseau-n innen és túl. Jean-Jacques Rousseau születésének 300. évfordulója alkalmából. ELTE – Budapest, 27. September 2012.
- Ars, cognitio. Hommage á Diderot. Colloque scientifique á l’Université Babes-Bolyai de Cluj-Napoca. Faculté des Lettres. September 2013, Kolozsvár,
- Erdélyi János – Johann Gottlieb Fichte. A Michael Benedikt Társaság konferenciája. 14. April, 2014. Budapest
- Helvetius-Condillac. A Michael Benedikt Felvilágosodáskutató Társaság konferenciája. 6-7. November 2015. Budapest

„Für unser Glück oder das Glück Anderer“. X. Internationaler Leibniz-Kongress. 20. Juli 2016, Hannover.

A magyar és erdélyi tudományosság alakzatai a 18-19. század fordulóján. Aranka György-évfordulós találkozás. Kolozsvár, 2017. május 18-20.

A történeti és az univerzális felvilágosodás. Együtműködésben az MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottsággal, Budapest-Veszprém, VEAB

2022. január 27.

A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás. 2023. június 1.(csütörtök), Együtműködésben az MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottsággal, Magyar Tudományos Akadémia-VEAB Székház (Veszprém, Vár utca 37.)

Die Bücher (Liste nicht vollstaendig):

Angelica Baeumer - Michael Benedikt (Herausgeber), Dialogdenken - Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, 1991. 33-47.

Verdraengter Humanismus - verzögerte Aufklärung. Band 3. Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich 1820-1880. Herausgegeben von Michael Benedikt, Reinhold Knoll und Josef Rupitz. Wien - Klausenburg, 1995. 669-680.

Anspruch und Echo. Sezession und Aufbrüche in den Kronlaendern zum Fin-de-Siecle. Philosophie in Österreich (1880-1920). Verdraengter Humanismus - Verzögerte Aufklärung. Band 4. (Michael Benedikt-tel és Reinhold Knoll-lal közösen). Klausen-Leopoldsdorf - Klausenburg, 1998. 956. ISBN 978-3-85114-916-6

Im Schatten des Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklärung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen). Wien, 2005 (Facultas). 1 – 1215. ISBN: 9783851149166

Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklärung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen kiadta Kiss Endre). Wien, 2005 (Facultas). 207-214.

Österreichs erscheinendes Bewusstsein nach 1945. in: Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklärung. Band VI. Philosophie in Österreich 1951 bis 2000. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Szerk: Michael Benedikt – Reinhold Knoll – Franz Schwedjauer – Cornelius Zehetner. Wien, 2010.(Facultas). 545-565.

Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról – Epochen, Richtungen, Lebenswerke. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung. (A szerkesztésben közreműködött Egyed Emese és Rathmann János) Kiadja az MTA-ORZSE Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoportja és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Budapest, 2010, 345 l. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 2. Sorozatszerkesztő: Lichtmann Tamás (Többnyelvű tanulmánykötet) ISBN 978-963-88644-3-7

FELVILÁGOSODÁS • MAGYAR SZÁZADFORDULÓ. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekcióinak előadásai. Szerkesztette: Egyed Péter. Kolozsvár, 2012. Kiadja az Erdélyi Múzeum-Egyesület (Felvilágosodás: magyar századforduló: kongresszus, Cluj-Napoca, 2011 / ed.: Egyed Péter. - Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2012 ISBN 978-606-8178-65-3).

A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára. Szerkesztette: Horváth Andor és Soós Amália. Kolozsvár, 2014 (Pro Philosophia Kiadó). ISBN 978-606-8074-11-5.

- Pro Philosophia Évkönyv 2018. Condillac-Helvetius kutatások. Szerkesztette: Garaczi Imre, Kiss Endre 2019. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém
- Pro Philosophia Évköny. *A felvilágosodás új dialektikája*. 2020–2021. Szerkesztette: Garaczi Imre, Hudra Árpád és Kiss Endre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2023.
- Pro Philosophia Évköny 2022–2023. *A kételkedés alakzatai és a felvilágosodás*. Szerkesztette: Garaczi Imre, Hudra Árpád és Kiss Endre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2024.