



Contents/Inhalt/Contenu

Bioethics and New Epoch

- 203 Snježana Prijic-Samaržija,
**Bioethical Issues and Sorites
Paradox**
- 215 Kurt Walter Zeidler,
**Bioethik, Menschenwürde
und reflektierende Urteilskraft**
- 225 Nada Gosić,
The Hippocratic Oath
- 239 Peter Kemp,
Jacob Dahl Rendtorff,
The Barcelona Declaration
- 253 Andreas Kött,
**Moralische Grundlegung des
Nachhaltigkeitsprinzips mit
einem auf Eigennutz
basierenden
Overlapping-Modell**
- 259 Klaus Thomalla,
**Über die Abhängigkeit
bioethischer Positionen von
ihren jeweiligen Leitbegriffen
und die Konsequenzen dieser
Einsicht für die Debatte um die
Biomedizin**
- 283 Ivana Zagorac,
The Body and Technology

Philosophy and Democracy

- 297 Pavo Barišić,
**Does Globalization Threaten
Democracy?**
- 305 William L. McBride,
**The Crisis in the Rule of Law
in the Contemporary
American Context**
- 317 Siegbert Alber,
**Die Grund- und
Menschenrechte in der
Europäischen Union**

- 333 Stjepan Radić,
**Toleranz als Triebkraft von
Demokratie und
Menschenrechten: Eine
Darstellung der Toleranz
als Tugend**

Studies

- 351 Gottfried Küenzlen,
Was heißt Kultur?
- 367 Borut Ošljaj,
**Dialektik des Geistes und das
Ethische**
- 381 Franci Zore,
Hermes and Dike
- 401 Vesna Batovanja,
Heidegger und Wissenschaft
- 413 Tomislav Zelić,
**On the Phenomenology of the
Life-World**
- 427 Kristijan Krkač, Josip Lukin,
Wittgenstein the Morphologist I

Book Reviews

- 439 Johann Reikerstorfer,
**Michael Höfler / Michael
Wladika (Hrsg.), Franz
Ungler: Zur antiken und
neuzeitlichen Dialektik**
- 441 Johannes Thomas,
**Thomas Sören Hoffmann:
Philosophie in Italien. Eine
Einführung in 20 Porträts**
- 445 Marita Brčić,
**Iris Marion Young: Global
Challenges**
- 449 **Bibliography 2008**

Klaus Thomalla

Ruhr-Universität Bochum, D-44780 Bochum
klaus.thomalla@ruhr-uni-bochum.de

**Über die Abhängigkeit bioethischer Positionen von ihren
jeweiligen Leitbegriffen und die Konsequenzen dieser
Einsicht für die Debatte um die Biomedizin***

Zusammenfassung

Anhand dreier paradigmatischer Positionen des bioethischen Diskurses wird dargestellt, inwiefern diese von ihren Leitbegriffen abhängig sind. Dabei darf eine Ansicht nicht vom bioethischen Diskurs exkludiert werden, nur weil sie metaphysische Begründungsweisen impliziert. Vielmehr ist auf einer moralphilosophischen Ebene jede Position zunächst allein theorieimmanent danach zu beurteilen, ob sie ihre Kriterien konsistent aus den rational zu begründenden Leitbegriffen entwickelt. Dann können die Ansichten in ein Gespräch miteinander gebracht werden, das mögliche Einseitigkeiten zutage treten lässt. Erst in einem zweiten Schritt geht es um eine rechtsethische Engführung, wobei eine moralphilosophische Korrektur nach ethischen Kriterien angebracht ist, wenn es bei rechtsethischer Betrachtung nicht möglich ist, der Instrumentalisierungsgefahr hinreichend vorzubeugen; dann kann es Aufgabe sein, religiöse Bedeutungspotentiale, die säkularistischen Ansichten verborgen bleiben müssten, in eine öffentliche Sprache zu übersetzen. Jedenfalls sollte eine Rechtsethik ihre Ergebnisse anhand moralphilosophisch relevanter Intuitionen überdenken, sodass ein Ansatz, der vorwiegend an Interessen orientiert ist, hinterfragt werden kann.

Schlüsselwörter

Bioethik, Menschenwürde, Metaphysik, Moralphilosophie, Rechtsethik

**I. Der Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“:
Die Spaemann'sche Position**

„Zu jedem Zeitpunkt ist es geboten, das, was, von Menschen gezeugt, sich autonom auf eine erwachsene Menschengestalt hin entwickelt, als ‚jemanden‘ zu betrachten, der nicht als ‚etwas‘, zum Beispiel als Ersatzteillager zugunsten anderer, und seien sie noch so leidend, ausgeschlachtet werden darf.“¹

1. Was heißt Personsein?

Durch die Überlegungen Robert Spaemanns zum Thema zieht sich wie ein *cantus firmus* eine Leitunterscheidung, die für seine Beurteilung der biome-

*

Ich danke dem Luxemburger Philosophen Lukas Sosoe für die Einladung zu einem internationalen Kolloquium mit dem Thema „GenEthik und Gattungsethik“, das vom 7. bis zum 9. November 2002 in Luxemburg stattgefunden hat. Ohne diese erste Beschäftigung mit der bioethischen Thematik wären die folgenden Überlegungen nicht oder nicht in dieser Weise möglich gewesen. Für wert-

volle Hinweise danke ich dem Bochumer Philosophen Walter Schweidler. Nicht zuletzt bin ich Marita Thomalla, meiner Mutter, für die Mühe des Korrekturlesens dankbar.

1

Robert Spaemann, Gezeugt, nicht gemacht (*Die Zeit* vom 18. Januar 2001). In: *Zeit-Dokument* 1 (2002), 71–74; 74.

dizinischen Problematik weitreichende Folgen hat: die Differenz zwischen „etwas“ und „jemand“.² Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, das zu kennzeichnen, was „jemanden“ bestimmt: Man könnte sogar das personale Kriterium restriktiv verstehen, sodass Menschen vom Personsein ausgeschlossen werden, wenn ihnen die Anerkennung von der Gemeinschaft verweigert wird oder wenn ihnen gerade diejenigen Merkmale fehlen, die das Personsein ausmachen sollen: Bewusstsein und Selbstbewusstsein.³

Freilich ist die Spaemann'sche Auffassung eine andere. Er meint, dass Personen *a priori* in einer wechselseitigen Beziehung stehen, die auf Anerkennung beruht, doch geht diese dem Personsein nicht als dessen Bedingung voraus. Nicht ein Vermögen, welches Anerkennung erst ermöglichen soll, ist Voraussetzung, vielmehr ist Anerkennung die Antwort auf einen Anspruch, „der von jemandem ausgeht“ (Personen, 11).⁴ Wenngleich dieser Anspruch an gewisse Artmerkmale gebunden bleibt, kommt es doch nicht auf das tatsächliche Vorhandensein dieser Merkmale an; allein entscheidend ist „die Zugehörigkeit zu einer Art, deren *typische* Exemplare über diese Merkmale verfügen“ (ebd.; Hervorh. von mir).⁵

Einen „allgemeinen Begriff der ‚Natur des Menschen‘“ (Personen, 254) hält Spaemann einer Ansicht⁶ entgegen, die das Personsein erst verleihen will durch „Kooptation nach Kriterien, die von den bereits Anerkannten definiert werden“ (Personen, 253). Er nimmt „eine(n) genealogischen Zusammenhang mit andern Individuen“ an, die typischerweise als Erwachsene besondere Merkmale besitzen. Spaemann zufolge ist es gerade dieser Zusammenhang, „der jene Personengemeinschaft begründet, die wir gewöhnlich ‚Menschheit‘ nennen“ (Personen, 254) und in die wir nicht erst durch Selbstbewusstsein eintreten. Daher sind die Angehörigen der Spezies *Homo sapiens sapiens* nach Spaemann nicht einfach Exemplare einer Art, sie sind Verwandte; das macht ihr personales Verhältnis aus (vgl. Personen, 256).

Daraus wird nunmehr ein Anspruch auf Anerkennung für sämtliche Wesen abgeleitet, die rein biologisch unserer Spezies angehören, was weitreichende Folgen für den Schutz des Embryos haben wird. So stellt Spaemann in der Kritik an Peter Sloterdijk die Frage, warum es schlecht sein solle, an die Stelle des Zufalls menschliche Planung zu setzen. Es ist das Misstrauen gegen einen „endliche(n) lenkende(n) Willen“ sowie die „fundamentale Gleichheit“, die beeinträchtigt sei, „wenn die einen die Planer der anderen wären“ und auf diese Weise die Grenze zwischen Zeugen und Machen überschritten werde.⁷

Aus dem biologischen Faktum des genealogischen Zusammenhangs, das dadurch eine andere Qualität zu erhalten scheint, will Spaemann Folgerungen für den personalen Status ziehen:

„Die fundamentalen biologischen Funktionen und Bezüge sind beim Menschen nicht etwas Apersonales, sondern sie sind spezifisch *personale* Vollzüge und Relationen.“ (Personen, 255; Hervorh. von mir)

Daraus resultiert, dass die Personalität des Menschen sich nicht jenseits seiner Animalität findet, sondern diese ist als „menschliche Animalität“ nichts anderes als „das Medium der Verwirklichung der Person“ gegenüber anderen (vgl. Personen, 256).⁸ Es verwundert nicht, wenn Spaemann gerade hier, in dem so begründeten Näheverhältnis, eine „ethische Relevanz“ erkennt (vgl. ebd.).

Nach alledem ergibt sich Spaemanns besondere Sichtweise dessen, was „Menschheit“ bedeutet: Darunter versteht er nicht nur einen abstrakten Begriff zur Bezeichnung einer Gattung, sondern zugleich den Namen einer konkreten Personengemeinschaft; dieser gehöre jemand, wie schon dargestellt, nicht aufgrund bestimmter faktisch feststellbarer, empirischer Eigen-

schaften an, sondern aufgrund eines genealogischen Zusammenhangs mit der Menschheitsfamilie (vgl. ebd.). Daraus erhellt, dass Spaemann den Begriff der Menschheit *normativ* betrachtet, nicht biologisch.⁹

Stets zielt er bei seinen Überlegungen darauf ab auszuschließen, dass die Anerkennung als Person an bestimmte Eigenschaften gebunden ist; diese träten

2

Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 2. Auflage 1998, 9; 12; 253; 258; im Folgenden abgekürzt zitiert: *Personen*.

3

Zu dieser Ansicht siehe Peter Singer, *Practical ethics*, Cambridge 1979; dt.: *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984 (1992), 125: „Je höher entwickelt das *bewusste* Leben eines Wesens, je größer der *Grad von Selbstbewusstsein und Rationalität*, umso mehr würde man dieses Lebewesen vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewusstseinsstufe zu wählen hätte.“ (Hervorh. von mir; stammen Hervorhebungen in Zitaten von mir, weise ich stets darauf hin) – Daraus folgt unmittelbar, wie Singer das Leben eines Fötus behandeln will: Diesem ist „kein größere(r) Wert zuzubilligen als dem Leben eines nichtmenschlichen Lebewesens auf einer ähnlichen Stufe der *Rationalität, des Selbstbewusstseins, der Wahrnehmungsfähigkeit, der Sensibilität* etc. Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person.“ (162; Hervorh. von mir)

4

Es ist kein Zufall, dass Spaemann auf Emmanuel Lévinas rekurriert, um seine Position zu verdeutlichen. Hinter der Lévinas'schen Rede vom Antlitz und seiner Epiphanie macht Spaemann den Personbegriff der jüdisch-christlichen Tradition aus; vgl. Robert Spaemann, *Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung* (1991). In: Ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 417–428; 417 f. – Siehe Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, 173; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg-München 1987, Studienausgabe, 3. Auflage 2002, 285 f.: „Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet *im Antlitz des Anderen*, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten.“ (Hervorh. von mir)

5

Zum Begriff der Person siehe auch: Armin G. Wildfeuer, *Art. Person*, Philosophisch. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, *Lexikon der Bioethik*, Studienausgabe, Band

3, Gütersloh 2000, 5–9, der im Anschluss an Daniel C. Dennett (*Conditions of Personhood*. In: Amélie Oksenberg Rorty, Hg., *Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles-London 1976, 175–196; dt.: *Bedingungen der Personalität*. In: Peter Bieri, Hg., *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim, 2., verbesserte Auflage 1993, 303–324; 320) feststellt, dass keine deskriptiv erfüllbaren notwendigen Merkmale dafür angegeben werden können, was eine Person ist. Er weist darauf hin, solche Eigenschaften hätten einen normativen Charakter (vgl. 8).

6

Singer, *Praktische Ethik*, 125.

7

Vgl. Robert Spaemann, *Wozu der Aufwand?* Sloterdijk fehlt das Rüstzeug (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Oktober 1999). In: Ders., *Grenzen*, 406–410; 409.

8

Siehe dazu auch Robert Spaemann, *Einleitung*. In: Thomas von Aquin, *Über die Sittlichkeit der Handlung* (*Summa theologiae* I-II q. 18–21). Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger, Weinheim 1990, VII–XVI; XI: Der „Naturalismus“ des Thomas sei nur ein scheinbarer: Der Mensch habe *als* Natur eine spirituelle und *als* Person eine natürliche Dimension: Seine „spezifische Natürlichkeit, seine organische Verfassung, seine Sexualität sind nicht nur Instrumente eines Subjektes in der Objektwelt, sondern sie qualifizieren sein Personsein als spezifisch menschliches“.

9

Zu diesem Verständnis des Begriffs siehe Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, 6., unveränderte Auflage 2005, 345, A 45 (die Seitenzahl unter A bezieht sich auf die erste Auflage von 1797), wo er vom angeborenen Recht der Freiheit sagt, es stehe „jedem Menschen“ „kraft seiner Menschheit“ zu (vgl. ebd.). – Otfried Höffe, dem ich diesen Hinweis verdanke, weist darauf hin, dass es sich hierbei um den Begriff der „normativ besetzte(n) Menschlichkeit“ in der Bedeutung von *humanitas* als Menschlichkeit im Sinne der menschlichen Natur, als Vernunftbegabung handle (vgl. Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main 2002, 77).

erst dort auf, wo auf jemanden, ein Kind, immer schon als Person eingegangen werde (vgl. Personen, 256 f.). Nunmehr zeigt sich die Konsequenz der philosophischen Prämisse: Es kann sich nicht etwas zur Person entwickeln, da die Person dem Zustand, in dem sie sich befindet, immer schon vorausgeht. Sie ist folglich „nicht Resultat einer Veränderung, sondern einer Entstehung (...)“ (Personen, 261):

„Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im Nachhinein rechtfertigen.“ (Personen, 258)

Wenngleich die Rechtfertigung im Nachhinein erfolgen mag, ist die Bestimmung als Person vorausgesetzt. Die bisher skizzierte Auffassung hat Auswirkungen auf Spaemanns Sichtweise der Menschenrechte und der Menschenwürde.¹⁰ So ist es nicht verwunderlich, dass er Menschenrechte als Anspruch versteht, „der jedem Menschen aufgrund seines Seins, seiner Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* beziehungsweise einer bestimmten Aktualisierung menschlicher Artmerkmale von Natur aus zukommt (...)“¹¹. Auch die Menschenwürde hängt, wie das Personsein, nicht von bestimmten Eigenschaften ab, aufgrund derer wir erst als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft anerkannt werden, hieße das doch, die Zuerkennung dem Belieben der Mehrheit zu überlassen; dies aber würde zur Auflösung des Menschenrechts führen.¹² Daher steht die Menschenwürde auch dem Embryo zu.¹³

2. Einige Einwände Reinhard Merkels und ihre Infragestellung

Gegen das Speziesargument wendet der Hamburger Strafrechtler und Rechtsphilosoph Reinhard Merkel ein, es unterliege einem Sein-Sollen-Fehlschluss, insofern behauptet wird, das Recht auf Leben sei dem Embryo aufgrund seiner biologischen Zugehörigkeit zur Gattung Mensch zuzuschreiben:

„Da alle geborenen Angehörigen dieser Spezies zweifellos ein Grundrecht auf Leben haben, gebietet das Prinzip der Gleichbehandlung den gleichen Schutz des Embryos.“¹⁴

Nun kann man Merkel insoweit zustimmen, als dass der Hinweis auf die Gattungszugehörigkeit allein nicht tauglich ist, um ein moralisches Recht zu begründen. Er bezieht deshalb eine um normative Kriterien erweiterte Form des Arguments in seine Kritik mit ein: Erst wenn bestimmte menschliche Eigenschaften benannt würden, könne eine Norm festgesetzt werden, die moralisch vorschreibe, für Wesen mit diesen Eigenschaften ein Lebensrecht zu gewährleisten. Hier will Merkel „den spezifischen Unterschied zwischen dem Menschen und jeder anderen lebenden Spezies im Hinblick auf Lebens- und Würdeschutz begründen“, indem er Eigenschaften festlegt, „die für den Menschen das eigene Erleben in einem höheren Grad, als das bei Tieren der Fall ist, wünschbar, schätzenswert, wertvoll machen“, und das sind „mit einem subjektiven Erleben verbundene Eigenschaften“.¹⁵ Dieses sei Bedingung für die subjektive Verletzbarkeit, welche wiederum voraussetze, dass ein Wesen überhaupt verletzt werden kann. Nachdem Merkel diese seine Leitbegriffe bestimmt hat, kommt er zu dem Ergebnis:

„Damit ist auch das normativierte Speziesargument, das den Sein-Sollen-Fehlschluss vermeidet, gescheitert. Diejenigen Eigenschaften von Menschen, die deren besondere Schutzwürdigkeit normativ begründen, liegen beim frühen Embryo zweifelsfrei nicht vor.“¹⁶

Freilich erkennt Merkel, dass Spaemann von den genannten Einwänden nicht betroffen ist; denn für diesen kommt es, was die Einbeziehung eines Indivi-

duums, des Embryos, in den Schutz moralischer Rechte betrifft, – in Merkels Formulierung – „auf die *typischen* Eigenschaften der Gattung an, der es zuge-

10

Vgl. zum Begriff aus philosophischer Sicht: Johannes Schwartländer, Art. Menschenwürde/Personwürde. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Lexikon der Bioethik, Studienausgabe, Band 2, Gütersloh 2000, 683–688. – Siehe zur geistesgeschichtlichen Entwicklung und zum verfassungsrechtlichen Verständnis: Christoph Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997, 176–219; vgl. auch Kurt Seelmann, Rechtsphilosophie, München 1994, 2. Auflage 2001, § 6, Rn. 6 ff., wo die Menschenwürde als „nichtpositives Richtigkeitskriterium“ betrachtet wird (Rn. 6; 11).

11

Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen, 107–122; 107.

12

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 108. – Dagegen ist der Titel eines Aufsatzes von Matthias Herdegen bezeichnend für die aktuelle juristische Entwicklung: Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses. In: Juristen-Zeitung 56 (2001), 773–779; insbes. 774, wo er von einem „gestufte(n) Schutz“ der Menschenwürde ausgehen will. – An seiner Neukommentierung zu Art. 1 GG (Matthias Herdegen, Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG. In: Theodor Maunz/Günter Dürig, u. a., Grundgesetz. Kommentar, München, Februar 2003) lässt sich vollends erkennen, dass, gerade was die Bioethik betrifft, ein juristisches Umdenken eingesetzt hat; vgl. die m. E. zutreffende Kritik von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte. In: Juristen-Zeitung 58 (2003), 809–815. – Es scheint darum zu gehen, die Menschenwürde zu positivieren und ihre Herkunft nurmehr als „geistesgeschichtlichen Hintergrund“ *ohne normative Relevanz* zu betrachten; siehe dazu: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003, 33 f.; 33; siehe dazu: Klaus Thomalla, Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: Ethica 15 (2007) 2, 195–221, besonders: 205–215.

13

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 115 f.

14

So formuliert Merkel diese Auffassung; vgl. ders., Forschungsobjekt Embryo. Verfassungs-

rechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen, München 2002, 131.

15

Vgl. zum Ganzen: Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 134.

16

Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 140. – Ähnlich Julian Nida-Rümelin, Wo die Menschenwürde beginnt (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., Ethische Essays, Frankfurt am Main 2002, 405–410: „Die Achtung der Menschenwürde ist dort angebracht, *wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung genommen werden kann.* Daher lässt sich das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausweiten. Die Selbstachtung eines menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen.“ (407; Hervorh. von mir) – Wenngleich sich das Bundesverfassungsgericht mit dem Status des Embryos vor der Nidation noch nicht befasst hat, ist verfassungsrechtlich schon fraglich, ob es auf die Feststellung von Eigenschaften überhaupt ankommen kann; siehe: BVerfGE 39, 1 (41): „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist *nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist und sie selbst zu wahren weiß.* Die *von Anfang an* im menschlichen Sein angelegten *potentiellen* Fähigkeiten genügen, um die Menschenwürde zu begründen.“ (Hervorh. von mir); vgl. zur verfassungsrechtlichen Problematik auch Josef Isensee, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik. In: Otfried Höffe/Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht, Köln 2002, 37–77, wo er auf die „Ausstrahlungen der Menschenwürde in das Vorfeld des Lebensschutzes“ zu sprechen kommt (vgl. 69), „in dem noch kein individuelles Leben im Sinn des Grundrechts vorhanden ist, sondern Leben erst entsteht“. Für die biotechnische Forschung ergäben sich, so Isensee, „Direktiven“, wobei er sich nicht auf die Würde des einzelnen Menschen beruft, sondern auf „die der Menschheit überhaupt“ (vgl. zum Ganzen: ebd.). – Diese Bemerkungen sollten nur erläutern, dass es sich keineswegs so einfach und „zweifelsfrei“ darstellt, wie Merkel dies *aufgrund seiner Leitbegriffe* von Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse (dazu noch genauer) anzunehmen scheint, ohne hier die Problematik angemessen erörtern zu können.

hört“, die entweder „bei ihm selbst oder (typischerweise) bei seiner Gattung“ vorliegen müssten.¹⁷ Soll diese Einbeziehung allerdings nicht dem Sein-Sollen-Fehlschluss erliegen, darf sie sich nicht auf die bloße biologische Zugehörigkeit zu einer Gattung berufen, sondern muss durch einen „normative(n) Akt“ begründet werden.¹⁸ Und dieser brauche wiederum eine Norm, auf die er sich stützen kann, welche Merkel „das Prinzip der Gattungssolidarität“¹⁹ nennt, dem er allerdings – und das ist für die Abgrenzung von Spaemann entscheidend – nur eine relative Verpflichtungskraft zubilligt; sie sei „bei weitem schwächer als die (...) eines genuinen subjektiven Rechts“.²⁰ An dieser Stelle werden die Merkel’schen Prämissen offenbar, wenn er die Relativität mit dem bei einem Embryo nicht vorhandenen Überlebensinteresse begründet und dessen Fehlen daraus ableitet, dass noch keine Erlebensfähigkeit vorhanden sei. – Was bedeutet das für die Spaemann’sche Position?

Erstens: Merkel stellt zutreffend dar, dass Spaemann die Einbeziehung des Embryos in den Schutz der Moral *normativ* versteht. So ist die Ableitung des Personseins beziehungsweise des Würdeschutzes aus dem biologischen Faktum des genealogischen Zusammenhangs bei Spaemann keineswegs so einfach, wie dies im Blick auf das allgemeine Speziesargument der Fall sein mag.²¹ Immerhin verhält es sich nach Spaemann so, dass eine „Trennung des Biologischen vom Personalen“ (Personen, 255) gerade nicht vorliegt.²²

Zweitens: Was Merkel mit seinem Solidaritätsprinzip einlöst, einen *relativen* Schutz, mag bei seinen Leitbegriffen – Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse – zwingend sein, unter Voraussetzung der Spaemann’schen ist es das keineswegs. Denn dieser geht vom Personsein als solchem aus. Der Embryo entwickelt sich „*als Mensch*, und nicht *zum Menschen*“²³:

„Wenn Personalität ein Zustand wäre, könnte sie allmählich entstehen. Wenn aber Person jemand ist, der sich in Zuständen befindet, dann geht sie diesen Zuständen immer schon voraus.“ (Personen, 261)

Bei Spaemann lassen sich also zwei Prämissen ausmachen: *Zum einen* stützt er seine Überlegungen auf ein normatives Verständnis des genealogischen Zusammenhangs; *zum anderen* besteht dieser Schutz, ohne Eigenschaften auf Seiten des Individuums im Sinne einer *conditio sine qua non* zu fordern. Gerade Letzteres scheint aber Merkel zu übersehen, indem er annimmt, subjektive Erlebensfähigkeit und Überlebensinteresse seien für sein Prinzip der Gattungssolidarität unausweichlich.²⁴

Drittens: Mithin lassen sich die Ergebnisse einer Theorie nicht unabhängig von ihren Leitbegriffen beurteilen. Das Ergebnis ist gewissermaßen das Spiegelbild der Leitbegriffe. Eine Theorie ist danach zu beurteilen, ob sie ihre Kriterien konsistent aus den Leitbegriffen entwickelt. Die Prämisse selbst, die sie mit diesen setzt, ist zwar an das Rationalitätserfordernis gebunden, aber nicht von einem anderen weltanschaulichen Horizont aus hinterfragbar, insofern sie theorieimmanent Geltung beansprucht. Daraus folgt: Nur wenn man die Leitbegriffe nachzuvollziehen bereit ist, ohne sie freilich teilen zu müssen, kann eine Position auf ihre Konsistenz hin überprüft werden.²⁵ Sobald man aber theorieextern kritisiert – wie Merkel gegenüber Spaemann –, befindet man sich in einem anderen weltanschaulichen Modell; das bedeutet allerdings nicht, dass die von einem favorisierten Modell abweichende Position gescheitert ist – gescheitert ist sie nur, wenn man die *eigenen* weltanschaulich geprägten Begriffe zugrunde legt. Erst in einem Gespräch der Positionen wird es darum gehen können, jeweilige Einseitigkeiten zu erkennen.

Viertens: Daraus erhellt, wie aussichtslos ein Vorgehen ist, welches die Statusdebatte *zur Grundlage* für die angewandte Ethik macht. Letztlich führt

dies in eine aporetische Situation, was gewiss mit der Vielfalt der Theorien zusammenhängt, doch auch mit deren Ziel, „diejenigen, die von einer anderen ethischen Theorie bzw. von einem anderen ‚moral point of view‘ ausgehen, dazu zu bewegen, den ‚moral point of view‘ desjenigen, der entsprechende Plausibilitätsgründe angibt, nicht nur zu tolerieren, sondern zu akzeptieren und damit einzunehmen“²⁶. Jedoch ist ein Konsens auf der Grundlagenebene kaum erreichbar, wenn man den kritischen Fall bedenkt, bei dem man in den Leitbegriffen nicht übereinstimmt. Es entsteht damit eine Situation, in der eine Entscheidung verlangt wird: Welche Leitbegriffe liegen der eigenen Theorie zugrunde? Wie können sie plausibilisiert und verantwortet werden?

Fünftens: Gegen weltanschaulich-religiös geprägte Auffassungen argumentiert Merkel – grundsätzlich zutreffend – mit der Säkularität der Gesellschaft und des Staates.²⁷ Gerade im Blick auf Spaemann wird allerdings relevant, dass eine Position zunächst unabhängig von ihrer Anerkennung in Staat und Gesellschaft zu beurteilen ist; erst wenn es um *rechtliche* Regelungen geht, interessiert der Hinweis auf das Prinzip der Säkularität.²⁸ Hier tritt die methodische Unterscheidung zutage zwischen einer Bioethik, die als *Moralphilosophie* betrieben wird, das heißt: als solche, die den Dialog mit sämtlichen Ansichten sucht und nicht auf eine allgemeinverbindliche Regelung im staatlichen Recht angelegt ist, und einer Bioethik *im Sinne einer Philosophie der politischen Moral* oder *Rechtsethik*, die von vornherein den religiös-weltanschaulichen Pluralismus berücksichtigt sowie eine Vermittlung und Einigung der Ansichten unter Minimalbedingungen anstrebt.²⁹

Diese unterschiedlichen Ebenen gilt es zu beachten, wobei man sich vergegenwärtigen muss, dass die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt

17
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 140; Hervorh. von mir.

18
Vgl. ebd.

19
Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 141.

20
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 142.

21
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 131: „Das Speziesargument ist sehr einfach.“

22
Siehe bereits unter I 1.

23
Die Formulierung zur Charakterisierung der Spaemann’schen Position entnehme ich: Tine Stein, *Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 6, 855–870; 857.

24
Vgl. Merkel, Forschungsobjekt Embryo, 135 f.; 142.

25
Vgl. Carmen Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998, 179.

26
Kaminsky, *Embryonen, Ethik und Verantwortung*, 185.

27
Vgl. Merkel, *Forschungsobjekt Embryo*, 127: Ein vorrangig oder ausschließlich ideal-, wert- oder prinzipienorientiert argumentierender Standpunkt „ist (...) in einer säkularisierten Gesellschaft wie unserer, mit inzwischen weit über 6 Millionen Anders- oder Ungläubigen, nicht mehr verbindlich zu machen. Für die Rechtsordnung ist diese Verbindlichkeit durch die Verfassung ausgeschlossen.“

28
Vgl. Stefan Huster, *Bioethik im säkularen Staat. Ein Beitrag zum Verhältnis von Rechts- und Moralphilosophie im pluralistischen Gemeinwesen*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001) 2, 258–276; 261–267.

29
Siehe Huster, *Bioethik im säkularen Staat*, 268; vgl. auch: Klaus Thomalla, *Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur*. In: Walter Schweidler/Thomas Sören Hoffmann, Hg., *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, Berlin-New York 2006, 401–435; besonders: 402–405.

„mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht“ genauso unvereinbar ist wie mit jeder metaphysischen oder religiösen Auffassung. So dürfen säkulare Bürger keineswegs religiösen Weltbildern ein Wahrheitspotential absprechen, ebenso wenig dürfen solche religiös imprägnierten Ansichten von öffentlichen Diskussionen ausgeschlossen werden. Vielmehr kann man erwarten – so Jürgen Habermas –, dass säkulare Bürger „sich an den Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“.³⁰

Zudem – um den letztgenannten Gedanken noch zu ergänzen – sind die Merkel'schen Überlegungen nicht weniger weltanschaulich bedingt als die derjenigen, die – wie Spaemann – den Würdeschutz zu einem früheren Zeitpunkt beginnen lassen. Obgleich hier keine religiösen und metaphysischen Hintergrundannahmen im Spiel sind, wäre es ein Trugbild, diese Position als mit dem Prinzip der Neutralität verträglicher anzusehen als erstere. Folgen die einen metaphysischen Prämissen, so die anderen – wie Merkel – einer Erlebensfähigkeit und einem Überlebensinteresse. Dass hier keine weltanschaulichen Implikationen vorliegen sollen mit der Begründung, es handle sich um eine naturwissenschaftlich-empirische Argumentation, ist weit gefehlt.³¹

II. Intersubjektivität als Argumentationsfigur: Jürgen Habermas³²

„Mit den humangenetischen Eingriffen schlägt Naturbeherrschung in einen Akt der Selbstbemächtigung um, der unser gattungsethisches Selbstverständnis verändert – und notwendige Bedingungen für autonome Lebensführung und ein universalistisches Verständnis von Moral berühren könnte.“³³

Der Ausgangspunkt von Jürgen Habermas ist im Anschluss an Sören Kierkegaard³⁴ die Frage nach dem richtigen Leben, die er als Frage nach „der Struktur des Selbstseinkönnens“, nach „ethische(r) Selbstreflexion und Selbstwahl“ beschreibt (vgl. Zukunft, 19). Allerdings gilt es, die religiösen Implikationen bei Kierkegaard in neuzeitliche Kategorien zu übersetzen: Die Verantwortlichkeit gegenüber Gott, die für das ethische Selbstverständnis bei Kierkegaard konstitutiv ist, verwandelt Habermas in eine kommunikativ eingebettete Deutung des „absolut Andere(n)“ (Zukunft, 24), indem er auf die Sprache verweist: Sie ist als gemeinsames Medium der Verständigung unverfügbar: „Der Logos der Sprache entzieht sich unserer Kontrolle (...)“ (Zukunft, 26) Bedeutsam ist die Beziehung, die er zwischen Sprache und ethischem Selbstverständnis knüpft: Dieses sei weder offenbart noch in anderer Weise gegeben, es könne nur in gemeinsamer Anstrengung erworben werden. Wodurch? Durch die „transsubjektive (...) Macht“ der kommunikativen Selbstverständigung (vgl. Zukunft, 26).

Doch bleibt Habermas nicht bei dieser Herleitung des ethischen Selbstverständnisses: Sobald es „im Ganzen auf dem Spiel steht“ (Zukunft, 27), aber nur dann, ist eine Beschränkung der Philosophie auf Fragen der Gerechtigkeit nicht mehr haltbar, vielmehr ist sie zu „inhaltlichen Stellungnahmen“ herausgefordert (vgl. Zukunft, 27; Hervorh. von mir). Dann ist über die Moraltheorie hinaus, die sich auf „die Formeigenschaften von Selbstverständigungsprozessen“ (Zukunft, 15) beschränkt, eine Ethik verlangt, die zu den Inhalten selbst Stellung nimmt (vgl. Zukunft, 27).

Und die Biowissenschaften führen nach Habermas zu ebendieser Situation, in der das ethische Selbstverständnis der Subjekte nunmehr auf zweifache Weise entscheidend ist: Zum einen bestimmt es, wie die neuen biotechnischen Handlungsmöglichkeiten genutzt werden: Macht man sich von diesen abhängig, oder ist man sich ihrer Risiken bewusst (vgl. Zukunft, 28)? Zum anderen aber unterliegt unser gattungsethisches Selbstverständnis der biotechnischen Beeinflussung insoweit, als

„... davon auch das moralische Bewusstsein affiziert wird – nämlich Bedingungen der Naturwüchsigkeit, unter denen wir uns allein als Autoren des eigenen Lebens und als gleichberechtigte Mitglieder der moralischen Gemeinschaft verstehen können“ (Zukunft, 77).³⁵

Auf ein ethisches Selbstverständnis beruft sich Habermas bereits, wenn er mit Bezug auf den Pflanzen- und Artenschutz fragt, „wie wir *als Angehörige einer zivilisierten Weltgesellschaft* auf diesem Planeten leben und *als Angehörige unserer Spezies* mit anderen Arten umgehen wollen“³⁶. Die Gemeinsamkeit

30

Vgl. Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 2. Auflage 2005, 15–37; 36; siehe dazu: Klaus Thomalla, Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie. In: Walter Schweidler, Hg., Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg-München 2007, 115–147; besonders: 126–130.

31

Vgl. dazu Stein, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter, 864 f.

32

Hierbei handelt es sich um einen leicht veränderten Abschnitt aus: Klaus Thomalla, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik: Zum Antwortversuch von Jürgen Habermas. In: Matthias Kaufmann/Lukas Sosoe, Hg., Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt am Main-Berlin-Bern 2005, 131–159; besonders: 133–136; 146 f.

33

Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002, 85; im Folgenden abgekürzt zitiert: Zukunft.

34

Sören Kierkegaard, Entweder-Oder (1843), Teil I und II, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, München 1988, 2. Auflage 1993, 829 f.: „Der Zweck seiner (scil. desjenigen, der sich selbst ethisch gewählt und gefunden hat; K. T.) Tätigkeit ist er selbst, jedoch nicht willkürlich bestimmt, denn er hat sich selbst als Aufgabe, die ihm gesetzt ist, mag sie die seine auch dadurch geworden sein, dass er sie gewählt hat.“ (Hervorh. von mir)

35

Vgl. dazu auch Jürgen Mittelstraß, Gibt es Grenzen des Wissens? In: Ders., Wissen und Grenzen. Philosophische Studien, Frankfurt am Main 2001, 120–137. – Zwar sieht er das Klonen nicht gänzlich unter Vorbehalten (vgl. 131–134), doch stimmt er mit Habermas in Folgendem überein: „Es bleibt allerdings die grundsätzliche Frage, wie viel Technik wir an die Stelle traditioneller und als natürlich empfundener Verhaltensweisen setzen wollen. Schließlich verändern sich mit der Technik des Klonens nicht nur künftige Generationen, sondern wir verändern uns auch selbst, zumindest in unserem Selbstverständnis.“ (135; Hervorh. von mir) – Das Problem erkennt auch Julian Nida-Rümelin, Wo die Menschenwürde beginnt, 408: „Durch die Anwendung der Gentechnik auf den Menschen, insbesondere in der Pränatal-Medizin, wird ein Teil dessen, was in der gesamten Menschheitsgeschichte als *natürlich* vorgegebenes menschlicher Gestaltungsmacht entzogen war, zum Gegenstand freier, individueller, in erster Linie elterlicher Entscheidung.“ – Eine Zunahme der Entscheidungsfreiheit sei immer dann zu begrüßen, wenn sie die Selbstbestimmung stärke und dritte Personen nicht beschädige. In Bezug auf das therapeutische Klonen kommt er zu einem negativen Ergebnis: „Da die Freigabe therapeutischen Klonens möglicherweise die Option des reproduktiven Klonens öffnen würde, bin ich in der Tat der Auffassung, dass Deutschland der britischen Entscheidung *jetzt* nicht unbesehen folgen sollte.“ (Julian Nida-Rümelin, Humanismus ist nicht teilbar [Süddeutsche Zeitung vom 3. Februar 2001]. In: Ders., Ethische Essays, 463–469; 468; Hervorh. von mir)

36

Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 3. Auflage 2001, 119–226; 226; Hervorh. von mir.

der Problemkreise liegt darin, dass weder Pflanzen (anders als Tiere) noch Embryonen Wünsche und Schmerzen äußern oder an uns adressieren können, sodass eine Kommunikation, welche der menschlichen analog verläuft, unmöglich ist. Deshalb zieht er in beiden Fällen das ethische Selbstverständnis hinzu, wobei der „Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung“ (Zukunft, 34) dadurch eine andere Relevanz bekommt, dass die Biotechnik den Menschen schon *in seiner Möglichkeit* zu herrschaftsfreier Kommunikation zu beeinträchtigen droht.

An dieser Stelle tritt zutage, wie wichtig die Habermas'sche Theorie für das Verständnis seiner bioethischen Studie ist: Seiner Auffassung nach gründen moralische Überzeugungen und Normen „in Lebensformen, die sich über das kommunikative Handeln ihrer Angehörigen reproduzieren“ (Zukunft, 96). Nun ist aber die Integrität des Einzelnen gefährdet, wenn er eugenisch programmiert worden ist; oder allgemeiner formuliert: wenn die Biotechnik Eingang in die Lebenswelt findet, was wiederum Einfluss hat auf die Reproduktion der Lebensformen; dort werden die moralischen Überzeugungen und Normen geprägt, sodass sichergestellt ist, dass neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände Anschluss finden.³⁷ Die Lebensformen garantieren die Kontinuität der Überlieferung und eine Kohärenz des Wissens, die für die alltägliche Praxis hinreichend ist. Sobald Störungen der kulturellen Reproduktion auftreten, entstehen ein Sinnverlust sowie Legitimations- und Orientierungskrisen.³⁸ Dies gilt für den Bereich der Biotechnik, wenn sich Möglichkeiten ergeben, die nicht mehr an unseren lebensweltlichen Kontext anschließen können, weil wir nicht in der Lage sind, sie mit unserem traditionellen Wissen zu bewältigen.³⁹

Gerade weil Habermas „moralische Richtigkeit“ – abgesehen von seinen gattungsethischen Überlegungen, die ein inhaltliches Moment von Richtigkeit implizieren – „in rationaler Akzeptabilität *erschöpft*“ sein lässt, und weil „sich unsere moralischen Überzeugungen letztlich auf das kritische Potential der Selbstüberschreitung und Dezentrierung verlassen (scil. müssen; K. T.)“⁴⁰ – dieses ist in das Selbstverständnis der Teilnehmer eingebaut –, reagiert er auf die Biotechnik mit verstärkter Sensibilität und Vorbehalten; denn sie könnte dieses Potential unterminieren.

In summa lässt sich sagen: Wenn es für das nachmetaphysische Denken wesentlich ist, dass sich Vernunft intersubjektiv bildet und eine Kompetenz vergesellschafteter Individuen ist, die erst in sozialen Interaktionszusammenhängen erworben wird,⁴¹ so ist offensichtlich, warum Habermas für die Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses plädiert: Vernunft ist insbesondere dann durch manipulierende biotechnische Eingriffe gefährdet, wenn man davon ausgeht, dass sie nicht mehr transzendental begründet wird,⁴² sondern sich durch intersubjektive Verständigung erst konstituiert. Um die Bedingungen der Möglichkeit zu erhalten, die seiner eigenen Theorie zugrunde liegen, das heißt: die an kommunikatives Handeln geknüpfte Rationalität von Sprachspielen, welche die soziokulturelle Lebenswelt in ihren Normen bestimmt,⁴³ ist Habermas bereit, die Frage der Diskurstheorie nach den „Formeigenschaften von Selbstverständigungsprozessen“ (Zukunft, 15) oder nach der gerechten Gesellschaft zu erweitern, indem er nunmehr die „Ursprungsfrage nach dem ‚richtigen Leben‘“ reformuliert in der Frage nach dem „*richtige(n) Verständnis* der kulturellen Lebensform als solcher“ (Zukunft, 33; Hervorh. von mir). Freilich nicht derart, dass die Antwort bereits normativ mit seinem Versuch vorläge, aber doch so, dass neben die bloß formalen Voraussetzungen *ein inhaltliches Moment* tritt (vgl. Zukunft, 27).

Darin liegt kein Widerspruch, wenn man versucht, Habermas in seinen Leitbegriffen zu verstehen und bedenkt, dass er auf diese Weise die kommunikativen Voraussetzungen der Lebenswelt zu erhalten sucht: Ist nämlich die symmetrische Beziehung der Subjekte gestört, beispielsweise durch gentechnische Eingriffe (vgl. Zukunft, 110), so auch die Bildung der Vernunft. Diese lebt im Zeitalter der Biotechnik gefährlich – und dieser Gefahr ist Habermas sich bewusst. Das Programm einer Gattungsethik dient daher dem Schutz der Vernunft im Horizont nachmetaphysischen Denkens.⁴⁴

37

Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981 (1995), 213.

38

Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, 212 f. – Eine ähnliche Argumentationsweise benutzt Habermas im Blick auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns, der einen vorsprachlichen Sinn annimmt, verbunden mit einem anderen Begriff des Bewusstseins; dieses ist nicht mehr „das durch Reflexion substantialisierbare Subjekt (hypokeimenon, subiectum) von Sinn“, sondern es handelt sich um ein subjektunabhängiges Erleben (vgl. Niklas Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971 [1972], 25–100; 37). – Was Habermas an dieser Deutung vermisst, ist offensichtlich: das Element der Intersubjektivität, in der Sinn erst generiert wird. Sinn bilde sich als identische Bedeutung in der gegenseitigen Reflexivität der Erwartungen von Subjekten, die sich wechselseitig anerkennen: „Die Ebene der Intersubjektivität, auf der *sich* Subjekte treffen müssen, um sich *über etwas* verständigen zu können, ist an die Struktur möglicher Rede gebunden. Sinn ist ohne intersubjektive Geltung nicht zu denken; darum muss er sich stets in Symbolen äußern (...).“ (Jürgen Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Ders./Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, 142–290; 194) – Deswegen nennt Jan Philipp Reemtsma diese Form der „Aufzehrung lebensweltlicher kommunikativer Rationalität durch die Imperative formal organisierter Handlungssysteme“ zu Recht in Parallele zu möglichen Manipulationen durch die Gentechnologie; vgl. Jan Philipp Reemtsma, Laudatio. In: Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002, 35–57; 51.

39

Ludwig Siep betrachtet die Ratlosigkeit neuen Situationen gegenüber als offene Frage, die bei der Ergänzung der Diskursethik durch

aristotelisch-hermeneutische Elemente bleibe: Nach Habermas könne sich das Individuum nur aus seiner Herkunft und seinen sozialen Aufgaben adäquat verstehen, sind aber „die Ressourcen unbestrittener vergangener Erfahrungen ausreichend, um Konflikte zu bewältigen, die gerade die moderne Zivilisation mit ihren zunehmenden Möglichkeiten der Ausrichtung der natürlichen und sozialen Umwelt auf beliebige Wünsche und Lebensformen mit sich bringt?“ (Ludwig Siep, Zwei Formen der Ethik, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 347, Opladen 1997, 12 f.)

40

Jürgen Habermas, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001, 49.

41

Habermas spricht von einer „schon in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende(n) Vernunft“; vgl. ders., Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988 (1992), 35–60; 59.

42

Vgl. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 42.

43

Vgl. nur Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main 1968, 17. Auflage 2000, 48–103; 69.

44

Vgl. zur Kritik: Volker Gerhardt, Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 272–291. – Insgesamt scheint mir der Habermas’sche Versuch, freilich abhängig von seinen diskurstheoretischen Voraussetzungen, ein Gefahrenbewusstsein widerzuspiegeln, das im Blick auf die biotechnologische Entwicklung notwendig ist.

III. Ein fiktiver Dialog zwischen Spaemann und Habermas als Beispiel für eine konstruktive Gesprächsführung⁴⁵

„Es zeichnet Habermas vor vielen Angehörigen seiner Schule aus, dass sein Problembewusstsein sich nicht beschränkt auf Fragen, deren transzendentalpragmatische Beantwortung von vornherein gesichert ist und feststeht.“⁴⁶

1. Was beide verbindet und worin sie sich unterscheiden

Es erstaunt nicht, dass Habermas und Spaemann zwar in manchen Punkten übereinstimmen,⁴⁷ in denjenigen aber nicht, die weltanschauliche Implikationen enthalten. Übereinstimmung besteht zwischen beiden in der Diagnose der Gefahren, die durch die Gentechnik drohen. Nach Spaemann ist „die zwanglose Selbstverständlichkeit des Umgangs aller Mitglieder der Menschheitsfamilie auf der Basis einer fundamentalen Gleichheit“ bedroht, „wenn die einen von den anderen nicht gezeugt, sondern gemacht wurden“.⁴⁸ Was Spaemann an dieser Stelle „zwanglose Selbstverständlichkeit“ nennt, bringt Habermas zum Ausdruck, wenn er darauf verweist, die Symmetrie der intersubjektiven Beziehung sei im Falle einer genetischen Programmierung gestört (vgl. Zukunft, 110; 113).

Ebenso sehen beide den Primat der neuzeitlichen Wissenschaft kritisch: In der Neuzeit – so Spaemann – transzendiere der Mensch die Natur und konspiriere unmittelbar mit dem Schöpfer; die Konsequenz: Natur werde zum bloßen Gegenstand des Gebrauchs:

„Wissenschaft tritt in den Dienst der Praxis. Das kontemplative Weltverhältnis, also *theoria* im Sinne des Aristoteles, erscheint sogar als unmoralisch, als Luxus.“⁴⁹

Diese Ausführungen erinnern an Habermas' kritische Überlegungen, die er in seinen Aufsätzen aus den sechziger Jahren angestellt hat,⁵⁰ sowie an seine Diagnose der Technik in seinem Essay über „Die Zukunft der menschlichen Natur“: Dass die Wissenschaft bilde im Sinne einer Orientierung im Handeln, gilt heute weniger als jemals zuvor, vielmehr steht die Koppelung der wissenschaftlichen Forschungsprozesse mit der technischen Umsetzung im Mittelpunkt; die Wissenschaft hat sich auf diese Weise der Bildung, verstanden als Theorie, entfremdet. So lautet das Bild, das Habermas im Jahre 1966 gibt,⁵¹ welches der Spaemann'schen Kritik nicht nachsteht. Und in seinem bioethischen Essay schreibt Habermas: Die modernen Erfahrungswissenschaften hätten die objektivierende Einstellung des interesselosen Beobachters mit der technischen Einstellung eines eingreifenden Beobachters zusammengeführt.

„So haben sie den Kosmos *der bloßen Kontemplation* entzogen und die nominalistisch ‚entseelte‘ Natur einer anderen Art der Objektivierung unterworfen.“ (Zukunft, 81 f.; Hervorh. von mir)

In der Diagnose der Situation und der kritischen Sichtweise der empirischen Wissenschaften besteht mithin kein Dissens.

Doch sind es die diskurstheoretischen Prämissen von Habermas, die Spaemann – wie erwartet – nicht nachzuvollziehen bereit ist: Gerade vor dem Hintergrund seiner eigenen Leitbegriffe kann Spaemann nicht Habermas' Auffassung teilen, Personalität sei als Resultat eines „gesellschaftlich individuierende(n) Akt(es) der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt“ zu betrachten (vgl.

Zukunft, 64 f.), war doch nach Spaemann die Anerkennung als Person nicht an eine Kooptation gebunden (vgl. Personen, 253).⁵² Bei Habermas geht es um den Status innerhalb eines Anerkennungs- und Interaktionsverhältnisses, bei Spaemann dagegen um einen unbedingten Anspruch, der vom anderen – auch vom Embryo – ausgeht (vgl. Personen, 11; 253) und den er im Anschluss an Emmanuel Lévinas formuliert.⁵³

Während Habermas erst auf unser „Selbstverständnis (...) als Gattungswesen“ rekurriert (vgl. Zukunft, 72), um den Umgang mit Embryonen abzusichern, will Spaemann sie bedingungslos als Personen ansehen, indem er auf das „sozialpsychologische Kontinuum“ verweist: Die Identität eines Individuums ist nicht zu trennen von dem menschlichen Organismus, „der mit der Verschmelzung einer Eizelle mit einer Samenzelle zu existieren begann“.⁵⁴

In diesem Punkt liegt eine Differenz zwischen beiden, die ebenfalls mit Habermas' diskurstheoretischen Leitbegriffen zu tun hat. Die Absolutheit, mit der Spaemann den Schutz des Embryos verteidigt, ist nicht zu vereinbaren mit Habermas' relativer Position, wonach die Nutzung der Gentechnik dann erlaubt sei, wenn das „klinische Ziel der Heilung einer Krankheit oder der Vorsorge für ein gesundes Leben“ (Zukunft, 91) im Mittelpunkt steht. Weil Habermas seine diskurstheoretischen Begriffe zugrunde legt, kann er im eben genannten Fall die dialogische Situation zwischen der ersten Person des Arztes und dem Gegenüber des Patienten als gesichert erkennen und die Gefahr der Manipulation durch die Gentechnik als gebannt ansehen (vgl. Zukunft, 92). Das mag ein Grund dafür sein, warum er in seiner Beurteilung moderater ist als Spaemann.

45

Zu einer ersten Fassung der hier geäußerten Überlegungen vgl. Thomalla, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik, 154–157.

46

Robert Spaemann, Habermas über Bioethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 1, 105–109; 105.

47

So sieht es Spaemann selbst: „Ich finde in dem Büchlein (scil. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur; K. T.) eine Reihe bekannter Argumente, auch meine eigenen, sowohl gegen die Genomplanung als auch gegen die verbrauchende Embryonenforschung wieder.“ (Spaemann, Habermas über Bioethik, 106)

48

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 106.

49

Robert Spaemann, Ist der Mensch ein Anthropomorphismus? In: Ders./Wolfgang Welsch/Walther Ch. Zimmerli, Die Zweideutigkeit des Glücks. Bamberger Hegelwochen 1993, Bamberg 1994, 35–55; 40.

50

Siehe: Jürgen Habermas, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt (1966). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideo-

logie‘, 104–119; ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, 97: „Biotechnische Eingriffe in das endokrine Steuerungssystem, und erst recht Eingriffe in die genetische Übertragung von Erbinformationen, könnten morgen die Kontrolle des Verhaltens noch tiefer ansetzen. Dann müssten die alten, in umgangssprachlicher Kommunikation entfalteten Bewusstseinszonen vollends austrocknen.“

51

Vgl. Habermas, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt, 110 f.

52

Siehe auch Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 4. Auflage 1998, 126: Eine Ethik, die in der Kommunikationsstruktur endlicher Subjekte gründet, findet ihre Grenze darin, dass sie stets nur eine „hypothetische Verbindlichkeit“ erreicht, da die Voraussetzung der Verbindlichkeit *in der Existenz der Subjekte* liegt, welche sich in einer derartigen Kommunikationsgemeinschaft befinden.

53

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 108; ders., Sind alle Menschen Personen?, 417 f.; siehe oben Fn. 4.

54

Vgl. Spaemann, Habermas über Bioethik, 107.

Habermas kritisiert die Spaemann'sche Position – diese nehme ein zirkuläres Begründungsverhältnis zwischen Moral und Weltbildern an –, da er eben dasjenige angetastet sieht, welches ihn zur Konzeption einer Gattungsethik geführt hat: „den Toleranzgewinn der weltanschaulich neutralen Aufklärungsmoral und Menschenrechtskonzeption“ (Zukunft, 155).⁵⁵ Spaemanns Ansicht hat nach Habermas zur Folge, dass von vornherein „auf eine normativ überzeugende Befriedung kultureller und weltanschaulicher Konflikte“ verzichtet werden müsste (vgl. Zukunft, 155). Freilich ist zu bedenken, dass auch Habermas seinen diskurstheoretischen Prämissen unterliegt und insofern eine philosophisch geprägte Weltanschauung zur Grundlage macht.

2. Die rechtsethische Engführung und ihre moralphilosophische Korrektur

Obleich Spaemanns Überlegungen in sich konsistent sind und sich nicht ohne weiteres unter einen Speziesismus subsumieren lassen, den man dann leicht *ad absurdum* führen kann, gehen sie im Vergleich zu Habermas' Ansatz von stärkeren Prämissen aus. Wenn dieser diskurstheoretische Leitbegriffe zugrunde legt, so sind das zwar auch nicht hinterfragte Voraussetzungen, doch werden sie eher auf einen Konsens stoßen als eine Meinung, die das Personsein genealogisch ableitet und sich dabei, wie noch zu zeigen ist, auf eine metaphysische Ontologie stützt.

Wohlgemerkt: Eine solche Position ist vertretbar, aber problematisch, wenn innerhalb der Rechtsgemeinschaft eine allgemeine Geltung angestrebt wird. – Hier wird der bedeutende Unterschied zwischen den beiden Arten der Bioethik relevant: zwischen einem *moralphilosophischen* Ansatz, der nicht auf eine allgemeinverbindliche Regelung im staatlichen Recht angelegt ist, und einer Bioethik *als Philosophie der politischen Moral* oder *Rechtsethik*, die als angewandte Ethik von vornherein darauf bedacht ist, unter Minimalbedingungen einen möglichst alle überzeugenden Konsens herbeizuführen.⁵⁶

Solange es um eine *moralphilosophische* Sichtweise im eben skizzierten Sinne geht, besteht kein Grund, die eine Position der anderen vorzuziehen, es sei denn die rational zu begründende Entscheidung für die Leitbegriffe der jeweiligen Ansicht; erst wenn man eine *Rechtsethik* betreibt, ist die Frage zu stellen, ob sich nicht Habermas' Position *im Sinne eines moralphilosophischen Beitrags hierzu* durchsetzen wird, da er zwar von diskurstheoretischen Leitbegriffen ausgeht, diese aber im Vergleich zu den Spaemann'schen Prämissen keine metaphysisch-religiösen Implikationen enthalten und deshalb eher den für eine *rechtliche* Lösung notwendigen Minimalbedingungen entsprechen.⁵⁷

So äußert Spaemann im Hinblick darauf, dass die „Affirmation von Sein“, also Metaphysik, immer ein Akt der Freiheit sei:

„Und wenn wirklich, wie Habermas (...) schreibt, der Schritt von einer als vernünftig anerkannten Regel zu der persönlichen Entscheidung, dieser Regel selbst zu folgen, nach dem Wegfall des Glaubens an Gott nicht mehr rational plausibel gemacht werden kann, so ist vielleicht eher plausibel zu machen, die Argumente zu Gunsten der Existenz Gottes erneut zu prüfen.“⁵⁸

Dass dieser Gedanke für die Spaemann'sche Argumentation wesentlich ist, wird ersichtlich, wenn man beachtet, welche Rolle für ihn eine metaphysische Ontologie spielt: Nur darin, also in einer Philosophie des Absoluten, finde der Gedanke der Menschenwürde seine theoretische Begründung. Daran liegt es Spaemann zufolge, dass der Atheismus der Idee der Menschenwürde ihre Begründung entziehe.⁵⁹ Unter rechtsethischen Gesichtspunkten mag dies prob-

lematisch sein, nicht aber im Blick auf die moralphilosophische Vertretbarkeit, solange man mit den Leitbegriffen des Modells argumentiert.

Nochmals sei daran erinnert: Was an dieser Stelle in Frage stand, war *nicht* das Instrumentalisierungsverbot als solches, das Spaemann wie Habermas betonen, sondern dessen Begründung, die der jeweiligen Leitbegriffe wegen verschieden ausfällt. Überhaupt darf die hier vorgeschlagene rechtsethische

55

Darin mag sich Habermas' Kritik jedes metaphysischen Denkens widerspiegeln. Dass es sich damit nicht unproblematisch verhält, zeigt: Matthias Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 3, 414–425; hier: 420–425. – Siehe ebenfalls: Walter Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht. In: Ders., Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster-Hamburg-Berlin-London 2001, 73–100; 86: Er nimmt einen „*paradoxen Begriff*“ von Metaphysik an. Hiernach geht es ihr nicht um „die ontologische Berechtigung der Grundstrukturen unseres Weltbildes“, ebenso wenig um „die fundamentale Ausgangsbasis philosophischer Begründungsweisen“, sondern der Begriff zielt ab *auf eine bestimmte Einstellung zum Philosophieren*: Eine „Metaphysik der Freiheit“ liegt dort vor, „wo die deterministische, reduktionistische, materialistische oder wie auch immer zu charakterisierende Denkweise der positiven Wissenschaften in ihrem vollen Umfang anerkannt und mit dem Inbegriff des wissenschaftlich positiv Sagbaren identifiziert, aber gerade deshalb als mögliche Rekonstruktionsbasis des in dieser Weise unsagbaren Grundes menschlichen Handelns dementiert und destruiert wird“. Nur in dieser Weise der *Unsaybarkeit*, die nicht als eine skeptische zu verstehen ist, tritt „ein bestimmter Grund all unseres Sagens“ zutage (vgl. Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht, 88). – Liegt eine solche Einstellung zum Philosophieren der Habermas'schen Position zur Bioethik so fern? Oder umschreibt sie mit der Rede vom Unsagbaren nicht etwas, das Habermas ebenso im Blick hat, wenn er auf das religiöse Erbe eingeht und dort auf die Geschöpflichkeit des Menschen als „Ebenbild“ zu sprechen kommt? Diese drückt in der existentiellen Erfahrung der Unverfügbarkeit eine Intuition aus, die auch dem nicht religiös geprägten Menschen etwas sagen kann; vgl. Habermas, Glauben und Wissen, 30; vgl. auch unten Fn. 64.

56

Vgl. Huster, Bioethik im säkularen Staat, 268 f.

57

Anders als Huster setze ich nicht mit der Frage nach den „Grundsätzen der politischen

Moral“ (Bioethik im säkularen Staat, 268) an, was ihn zu folgender Maxime führt: „Man sollte (...) daher nicht mit allgemeinen moralischen Erwägungen anfangen und dann begründen, warum und inwieweit die einzig richtige und rationale moralphilosophische Position auch für das staatliche Recht geeignet ist (...)“ (268 f.) Vielmehr zielt ich auf eine Schematisierung der Ansichten ab, indem ich seine im Text genannte Unterscheidung *auf die Debatte um die Biomedizin anwende*, und hier gibt es Auffassungen, die der Rechtsethik zuzuordnen sind (wie die von Merkel) sowie andere, die moralphilosophisch argumentieren (diejenigen von Spaemann und Habermas). Ich halte es durchaus für möglich, dass eine moralphilosophische Position den rechtsethischen Diskurs befruchten und (zumindest mittelbar) korrigieren kann, indem sie in der öffentlichen Debatte präsent ist; dazu im Folgenden genauer.

58

Spaemann, Habermas über Bioethik, 108 f. – Er bezieht sich wohl auf Habermas, Zukunft, 61: „Niemand zweifelt am intrinsischen Wert des menschlichen Lebens vor der Geburt – ob man es nun ‚heilig‘ nennt oder eine solche ‚Sakralisierung‘ des Selbstzweckhaften ablehnt. Aber die normative Substanz der Schutzwürdigkeit vopersonalen menschlichen Lebens *findet weder in der objektivierenden Sprache des Empirismus noch in der Sprache der Religion einen für alle Bürger rational akzeptablen Ausdruck.*“ (Hervorh. von mir)

59

Vgl. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 122. – Und an anderer Stelle schreibt Spaemann zur „moralische(n) Konsequenz aus dem Glauben an Gott“: „Wenn Gott ist, müssen Menschen tun, wovon Gott will, dass sie es wollen, und dürfen nicht versuchen, die Rolle Gottes zu spielen als Herren dessen, was geschieht.“ (Das unsterbliche Gerücht. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft Merkur, Heft 9/10, 53. Jahrgang, Sept./Okt. 1999, 772–783; 780); vgl. auch Spaemann, Einleitung, IX-X: Dort wird die Sichtweise des Thomas von Aquin folgendermaßen umschrieben: „Was Gott will, erfahren wir immer erst nachträglich, belehrt durch den Gang der Ereignisse. Wovon er will, dass wir es wollen, das lehren uns Natur und ‚gute Sitten‘.“

Engführung sich *nicht auf das Ergebnis* beziehen, das heißt: von vornherein „liberale“ bioethische Lösungen bevorzugen.⁶⁰ Vielmehr kann es nur darum gehen, *eine Begründung* zu finden, die in einem säkularen Kontext anschlussfähig ist, wobei mit Habermas danach zu fragen ist – darauf habe ich bereits hingewiesen⁶¹ –, wie es möglich wird, relevante Beiträge aus einer religiösen oder metaphysischen Sprache in den öffentlichen Kontext zu übersetzen, sodass sich auch dem „religiös unmusikalischen Bürger“⁶² Bedeutungspotentiale erschließen, die ihm sonst angesichts fehlender „Ressourcen der Sinnstiftung“⁶³ verborgen bleiben müssten.⁶⁴

Schließlich ist zu bedenken, dass eine Moralphilosophie wichtige Intuitionen bewahren kann, die naturwissenschaftlich-empirisch argumentierende Ansichten im Zuge eines Instrumentalisierungsdenkens längst aufgegeben haben. Deswegen vor allem war es wichtig, eine Engführung erst jetzt zu versuchen und nicht schon vorher sämtliche Auffassungen zu exkludieren, die über eine Minimalmoral hinausgehen; denn es verstößt gleichfalls gegen das Neutralitätspostulat, eine säkularistische Weltsicht zu verallgemeinern.

Auch eine Rechtsethik tut daher gut daran – und das mag noch einmal als Korrektur der Engführung selber verstanden werden –, ihre Ergebnisse anhand moralphilosophisch relevanter Intuitionen zumindest zu überdenken. Als Beispiel könnte man hier auf eine *Maxime* verweisen, die Hans Jonas geprägt hat: das „Gebot der Bedächtigkeit“⁶⁵ oder seine Rede von der „Behutsamkeit“⁶⁶. Diese wird für Jonas – „sonst eine Sache des begleitenden Ungefähr“ – „zum Kern moralischen Tuns“,⁶⁷ da unsere Möglichkeiten, die Natur zu gestalten, zu langfristigen Unwägbarkeiten führen.

Die eben genannten Postulate spiegeln eine „Ethik des Zeitgewinns“ wider, die dem Handlungszwang des Wissens wie auch dem Planungszwang der Technik Einhalt gebieten will. Sie erinnern daran, dass eine Verlangsamung bei der Verwirklichung dessen, was technisch möglich ist, notwendig scheint, um sich nicht an die normative Kraft des Faktischen auszuliefern.⁶⁸ Das Zögern, beispielsweise wenn es um die Frage der Manipulation überzähliger Embryonen geht, ist, so betrachtet, „nicht unbedingt das Monopol bedingungsloser Kämpfer für das ‚Recht auf Leben‘“. Es findet seinen Grund in „jener Art praktischer Weisheit“, wie sie in Konfliktsituationen verlangt wird, die durch die Achtung selbst hervorgebracht werden.⁶⁹

In der Berufung auf eine derartige moralphilosophische Korrektur sehe ich keine Gefährdung des Säkularitätsprinzips, da es sich *um eine ethische, nicht um eine religiöse Kategorie* handelt, die auch einer Rechtsethik zugänglich sein dürfte, um einen Ansatz, der vorwiegend an Interessen orientiert ist, in seiner Einseitigkeit zu hinterfragen.

IV. Zu den Konsequenzen für die Debatte um die Biomedizin

Es ist klar geworden, dass die hier diskutierten bioethischen Ansätze von ihren jeweiligen Leitbegriffen abhängig sind; das betrifft sowohl die nicht selten als „*metaphysisch*“ bezeichnete Ansicht von Spaemann als auch die *interessenorientierte* Auffassung von Merkel oder das *intersubjektive* Verständnis von Habermas.⁷⁰ Keiner dieser Versuche ist ohne die Festlegung auf seine Prämissen zu verstehen, und es leuchtet nicht ein, warum Spaemanns Berufung auf das Personsein sich eher *ad absurdum* führen lassen soll als Merkels Berufung auf Interessen. Anhand der drei Auffassungen wurde anschaulich, wie sehr die Bioethik *vom jeweiligen Vorverständnis* beeinflusst ist und wie wenig sich eine Meinung nachvollziehen lässt, wenn man dieses Vorverständnis nicht zugrunde legt.

Das ist auch der Grund, warum nur ein sämtliche Perspektiven integrierender Diskurs eine umfassende Sicht freigibt.⁷¹ Wir haben es bei den drei Sichtweisen nicht zufällig mit ganz unterschiedlichen Welt- und Selbstverständnissen zu tun: Spaemann hat eine metaphysisch geprägte Moralphilosophie im Blick, wenn er einen genealogischen Zusammenhang mit der Menschheitsfamilie annimmt und darauf die *Anerkennung allen menschlichen Lebens* stützen will; Merkel dagegen kommt mit seinem interessenorientierten Ansatz *den Minimalanforderungen des Rechts, der Biologie und der medizinischen Forschung* entgegen, also den Wissenschaften des objektiven Bereichs, die selbst reduktiv vorgehen und den Horizont der Ethik ausklammern; Habermas wiederum bezieht *das intersubjektive Spektrum des Denkens* mit ein, indem er das kommunikative Handeln der Subjekte *zum entscheidenden Ursprungs-ort menschlicher Vernunft und moralischer Überzeugungen* erklärt, der um keinen Preis gefährdet werden soll.

Aus all diesen Zusammenhängen erhellt, wie die Ausgrenzung einer Position nicht von vornherein deshalb geschehen darf, weil sie nicht den minimalen

60

Siehe dazu: Thomalla, Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur, 405; 425–428.

61

Siehe unter I 2.

62

Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 35.

63

Habermas, Glauben und Wissen, 22.

64

Vgl. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, 60: Er billigt der „religiösen Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte“ zu, „die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren (...)“. In diesem Sinne deutet Habermas die jüdisch-christliche Vorstellung von der Geschöpflichkeit des Menschen als Ausdruck einer Intuition, die „auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“ (Habermas, Glauben und Wissen, 30): das Bewusstsein um die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie die existentielle Erfahrung der Unverfügbarkeit.

65

Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995, 71.

66

Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 82.

67

Vgl. ebd.

68

Vgl. Dietmar Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg im Breisgau 2002, 148.

69

Siehe Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 330.

70

Ich bin mir bewusst, an dieser Stelle zu schematisieren, doch mag dies im Blick auf die vorangegangenen Erörterungen zum jeweiligen Autor erlaubt sein; dabei freilich eingedenk der Tatsache, dass mit den Begriffen zwar eine formelhafte Umschreibung erreicht ist, die aber durchaus fragwürdig bleibt. Darauf habe ich, was eine metaphysische Auffassung angeht, bereits oben in Fn. 55 hingewiesen.

71

Dazu: Klaus Thomalla, Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: *Ethica* 15 (2007) 4, 421–426; 422 f.; 424 f. – Ganz in diesem Sinne heißt es bei Nikolaus Knoepfler, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin-Heidelberg-New York 2004, 6, Fn. 2, es würden „auch von Theologen und Juristen geäußerte Überzeugungen mit philosophischem Instrumentarium auf ihre argumentative Kraft hin geprüft und für den Fortgang der Untersuchung, soweit dies sinnvoll ist, fruchtbar gemacht“. Er begründet dies mit dem „wichtigen gesellschaftlichen Einfluss“, den Theologie und Rechtswissenschaft in der Diskussion um das Prinzip der Menschenwürde hätten. – Siehe auch Mieth, Was wollen wir können?, 148: „Je breiter der ethische Diskurs angelegt werden kann und je mehr Bereiche er miteinander ins Gespräch bringt, um so verantwortlicher werden die einzelnen Fortschritte im ganzen genutzt werden können.“ – Vgl. ebenfalls: Ante Čović/Thomas Sören Hoffmann, Hg., *Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums*, Mali Lošinj 2005 (*Integrative Bioethics. Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum*, Mali Lošinj 2005), Sankt Augustin 2007.

Anforderungen der gesellschaftlichen Moral entspricht, sondern darüber hinausgeht, und sei es auch metaphysisch-religiös begründet; das gilt vor allem, wenn man bedenkt, dass die bioethische Auffassung von Spaemann durchaus innerhalb einer rechtsethischen Argumentation fruchtbar gemacht werden kann.⁷²

Der Horizont, von dem aus naturwissenschaftlich-empirische Forschung die Problematik der Biomedizin beurteilt, ist sehr begrenzt: Es ist das Denken einer Nutzenkultur.⁷³ Seine beschränkte Perspektive ist gewissermaßen der „blinde Fleck“ eines solchen Denkens, weil es diese selbst außer acht lässt;⁷⁴ denn indem es so vorgeht, bildet es das zur Lösung seiner Probleme notwendige und hilfreiche Paradigma.

Um so geartete Begrenzungen aufzuzeigen, sind moralphilosophische Ansätze wie die von Spaemann und Habermas unerlässlich, weil sie von vornherein mit einer anderen Fragestellung an die Biomedizin herantreten: Es ist die Frage danach, ob wir alles tun sollen, was wir nach unseren wissenschaftlichen Möglichkeiten tun können. Dabei ist es wichtig, nicht jede Grenze als Freiheitseinschränkung zu verstehen, sondern einzusehen, dass wir möglicherweise in einer Situation leben, in der es darum geht, dass *wir selbst* Grenzen der Verfügbarkeit errichten *wollen* und damit Unverfügbarkeit *freiwillig und bewusst akzeptieren*, statt sie als heteronom oktroyierte Barrieren für unseren wissenschaftlichen Fortschritt negativ zu imprägnieren. Insoweit mag ein Perspektivenwechsel angezeigt sein, der uns wegführt von einer Haltung, die uns immer nur nach weiteren Optionen Ausschau halten lässt und einen endlosen Fortschritt perpetuiert, hin zu einer Haltung des Respekts vor der Unverfügbarkeit.⁷⁵

Eine *Normkultur* ist unverzichtbar, um die begrenzte Sichtweise einer *Nutzenkultur* zu vergegenwärtigen und dieser ethische Grenzen sowie die Sinnhaftigkeit unseres Willens dazu aufzuzeigen, die sie aus sich selbst heraus nicht haben kann, weil ihre Ausgangsfrage eine andere ist: diejenige nach den für zukünftige Heilerfolge erforderlichen Forschungsmöglichkeiten, um eine bestimmte Qualität des menschlichen Lebens zu erhalten.

Aus diesen Gründen ist der moralphilosophische Diskurs sämtlichen Positionen zugänglich, muss dies sogar sein, um mögliche Korrekturen vornehmen zu können, die nahezu ausgeschlossen wären, wenn einzig gewisse Ansätze erlaubt wären, die minimale Anforderungen stellen. Nur dann kann garantiert werden, dass sämtliche wesentliche Auffassungen zu Elementen der Diskussion werden. Würde man nur „metaphysisch“ bleiben, könnte dies eine *säkulare* Rechtsgemeinschaft womöglich nicht nachvollziehen; würde man allein einem reduktiven Ansatz das Wort reden, führte das zu einer reduktionistischen Sichtweise der Bioethik; die einzige Möglichkeit besteht folglich darin, die Stärken aller Ansichten zu verbinden *und ihre Einseitigkeiten zu transzendieren*, indem man im Diskurs sämtlicher Argumente die Fragwürdigkeiten der jeweiligen Position zu entdecken vermag.

Der Hinweis der reduktiven Auffassung auf die Säkularität des Staates ist erst dann angebracht, wenn es um ein rechtsethisches Verständnis geht. Hier sind minimale Voraussetzungen nützlich und erforderlich, um im Blick auf eine rechtliche Regelung einen Konsens zu erreichen, wobei eine rechtsethische Engführung nicht gleichzusetzen ist mit einer Position, die auch vom Ergebnis her eine liberale bioethische Auffassung vertritt. Denn auch hier bleibt das Postulat bestehen, einem Instrumentalisierungsdenken vorzubeugen, was ich oben als moralphilosophische Korrektur der Engführung bezeichnet habe.

Die Ansichten, die ich gewählt habe, in ihren Voraussetzungen denkbar verschieden, konnten die Vielfalt der bioethischen Positionen verdeutlichen, aber

es ließ sich auch die Gefahr zeigen, wenn eine Position die andere *ad absurdum* führen will, weil sie selbst einen minimalistischen Begriff der Bioethik vertritt; das bezieht sich vor allem auf Merkel in seiner Position zu Spaemann.⁷⁶ In dem Maße wie Biopolitik, verstanden im Sinne einer ethischen Politikberatung, als Sprachpolitik betrieben wird,⁷⁷ scheint es auch eine Sprachpolitik im bioethischen Diskurs selbst zu geben, um andere Positionen unter bestimmte Begriffe („metaphysisch“) zu subsumieren, sodass sie dann leichter als irrelevant abqualifiziert werden können.⁷⁸ Darin mag die Tendenz

72

Siehe dazu Spaemann, Personen, 208; vgl. auch: Walter Schweidler, Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart 2004, 70; 338 f.: Geht man von der Prämisse aus, es könne keine positive, direkte Charakterisierung dessen geben, was ein Individuum dazu befähigt, ein Vernunftwesen zu werden, so muss sich – bezogen auf die staatliche Gesetzgebung – der Staat darin selbst begrenzen, eine solche Charakterisierung vorzunehmen. Der Staat kann, so betrachtet, dem inhaltlich undefinierbaren Begriff der Menschenwürde nur damit gerecht werden, dass er dem Unsagbaren entspricht und dieses nicht dezisionistisch festlegt; siehe ebenfalls Kurt Seelmann, Haben Embryonen Menschenwürde? Überlegungen aus juristischer Sicht. In: Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, 63–80; 76: Die Norm der Menschenwürde sei im unmittelbaren Anwendungsbereich nicht verrechenbar, und es ist zu fragen: Fordert „nicht gerade jener Umstand der Unverrechenbarkeit, dass rechtstechnisch von einem juristischen Recht des Embryos ausgegangen wird?“ (Hervorh. von mir) – Seelmann nimmt eine „inhaltliche Identität“ an von subjektivem Recht und Recht im Interesse der Allgemeinheit, sodass nicht entscheidend ist, „an welcher Stelle der Entwicklung von Embryo, Fötus oder geborenem Menschen das letztere in das erste umschlägt“. Die Folge: Juristen können „den Begriff der Person als forensischen Begriff um des praktischen Ergebnisses willen auch schon ab der Gametenverschmelzung verwenden“ (Hervorh. von mir).

73

Zur Begriffsunterscheidung zwischen Norm- und Nutzenkultur siehe: Walter Schweidler, Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur. In: Oliver Tolmein/Walter Schweidler, Hg., Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion, Münster-Hamburg-London 2003, 1–10; 6.

74

Vgl. dazu: Thomas Sören Hoffmann, Wer will unter die Piraten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 2001, 42. Dort bezeichnet er dieses Phänomen treffend als „perspektivische Unsichtbarkeit der Menschenwürde“: Es gebe in den Einzelwissen-

schaften immer eine bestimmte Weise, die Welt zu sehen, „bei der uns absolut nichts Derartiges wie Menschenwürde entgegenschaut“.

75

Siehe Hans Joas, Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte (2001). In: Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150; 147.

76

Vgl. unter I 2.

77

Vgl. Dietmar Mieth, Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde, Freiburg im Breisgau 2001, der darauf aufmerksam macht, die Unterscheidung von „reproduktivem“ und „nicht-reproduktivem“ Klonen sei nicht von der Sache her getroffen worden, sondern mit der Absicht, einen Unterschied in der Behandlung von „Embryonen“ und von „Menschen“ zu erreichen (vgl. 66). Ebenso die Bezeichnung des nicht-reproduktiven Klonens als „therapeutisches Klonen“ sei eine solche Sprachpolitik. Hiermit kommt einerseits der Aspekt der Gesundheit und des Heilens ins Spiel, obwohl es andererseits um den Gedanken der Ver zweckung von menschlichen Lebewesen geht (vgl. 67). – Auch ein Begriff wie „Forschungsobjekt Embryo“ (so Merkel) ist letztlich Sprachpolitik; er setzt, orientiert an gewissen Leitbegriffen, voraus, was er erst beweisen möchte: dass es sich beim Embryo um nichts anderes als ein *Objekt* der Forschung handeln soll. Wie immer man dies beurteilt – was m. E. bei einer solchen Wortkonstruktion zu kurz kommt, ist die *Achtsamkeit* oder das Jonas’sche „Gebot der Bedächtigkeit“ (Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 71) im Umgang mit *dem*, woran wir nicht rühren können, weil es uns allenfalls aufgegeben ist: das Unantastbare oder Unsagbare, um einen Begriff von Schweidler, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht, 88, aufzunehmen.

78

Siehe dazu Huster, Bioethik im säkularen Staat, 274; er erkennt, dass Ansichten vom bioethischen Diskurs exkludiert werden, weil sie über Minimalbedingungen hinausgehen:



liegen, „den ethischen Gesichtspunkt auf bestimmten Gebieten (...) zu suspendieren“⁷⁹. Sinnvoller wäre es – wie dargestellt –, die Ebenen zu trennen und zunächst in einem *moralphilosophischen* Austausch sämtliche Positionen mit all ihren verschiedenen Leitbegriffen zu diskutieren,⁸⁰ um danach *auf einer zweiten Anwendungsebene* – unter dem Begriff einer *Rechtsethik* oder *Philosophie der politischen Moral* – eine Engführung zu versuchen,⁸¹ die im Sinne des Jonas’schen „Gebot(s) der Bedächtigkeit“⁸² einer moralphilosophischen Korrektur unterliegt, um eine Selbstinstrumentalisierung des Menschen zu verhindern. Das würde allen Ansätzen entsprechen und die Debatte um die Biomedizin entschärfen.

Literatur:

I. Primärliteratur

1. Robert Spaemann

Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde (1987). In: Ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, 2. Auflage 2002, 107–122.

Ders., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, 4. Auflage 1998.

Ders., Einleitung. In: Thomas von Aquin, Über die Sittlichkeit der Handlung (Summa theologica I–II q. 18–21). Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger, Weinheim 1990, VII–XVI.

Ders., Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung (1991). In: Ders., Grenzen, 417–428.

Ders., Ist der Mensch ein Anthropomorphismus? In: Ders./Wolfgang Welsch/Walther Ch. Zimmerli, Die Zweideutigkeit des Glücks. Bamberger Hegelwochen 1993, Bamberg 1994, 35–55.

Ders., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 2. Auflage 1998.

Ders., Das unsterbliche Gerücht. In: Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft Merkur, Heft 9/10, 53. Jahrgang, Sept./Okt. 1999, 772–783.

Ders., Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Oktober 1999). In: Ders., Grenzen, 406–410.

Ders., Gezeugt, nicht gemacht (Die Zeit vom 18. Januar 2001). In: Zeit-Dokument 1 (2002), 71–74.

Ders., Habermas über Bioethik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 1, 105–109.

2. Jürgen Habermas

Habermas, Jürgen, Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt (1966). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt am Main 1968, 17. Auflage 2000, 104–119.

Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968). In: Ders., Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, 48–103.

Ders., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Ders./Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971 (1972), 142–290.

Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981 (1995).

Ders., Motive nachmetaphysischen Denkens. In: Ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1988 (1992), 35–60.

Ders., Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 3. Auflage 2001, 119–226.

Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002.

Ders., Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001.

Ders., Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 4., erweiterte Auflage 2002.

Ders., Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, 2. Auflage 2005, 15–37.

II. Sekundärliteratur

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Würde des Menschen war unantastbar. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. September 2003, 33 f.

Ders., Menschenwürde als normatives Prinzip. Die Grundrechte in der bioethischen Debatte. In: Juristen-Zeitung 58 (2003), 809–815.

Čović, Ante/Thomas Sören Hoffmann, Hg., Integrative Bioethik. Beiträge des 1. Südosteuropäischen Bioethik-Forums, Mali Lošinj 2005 (Integrative Bioethics. Proceedings of the 1. Southeast European Bioethics Forum, Mali Lošinj 2005), Sankt Augustin 2007.

Dennett, Daniel C., Conditions of Personhood. In: Amélie Oksenberg Rorty, Hg., Identities of Persons, Berkeley–Los Angeles–London 1976, 175–196; dt.: Bedingungen der Personnalité. In: Peter Bieri, Hg., Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim, 2., verbesserte Auflage 1993, 303–324.

Enders, Christoph, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997.

Gerhardt, Volker, Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 272–291.

Herdegen, Matthias, Die Menschenwürde im Fluss des bioethischen Diskurses. In: Juristen-Zeitung 56 (2001), 773–779.

Ders., Kommentierung zu Art. 1 Abs. 1 GG. In: Theodor Maunz/Günter Dürig u. a., Grundgesetz. Kommentar, München, Februar 2003.

Höffe, Otfried, Medizin ohne Ethik?, Frankfurt am Main 2002.

Hoffmann, Thomas Sören, Wer will unter die Piraten? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. August 2001, 42.

„In diesen Theorien (scil. liberalen Theorien einer Minimalmoral; K. T.) sieht es nämlich so aus, als verdiene nur diese minimale Moral ihren Namen; alle weitergehenden moralischen Vorstellungen müssen aus dem Moralbegriff *hinausdefiniert*, als *unbegründet* betrachtet oder zu *subjektiven Empfindungen* *verfremdet* werden.“ (Hervorh. von mir)

80

Hier paradigmatisch durchgeführt unter III 1.

81

Siehe unter III 2.

82

Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 71.

79

Walter Schweidler, Die Unteilbarkeit der Menschenwürde. In: Tolmein/Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht, 21–33; 27.

Huster, Stefan, Bioethik im säkularen Staat. Ein Beitrag zum Verhältnis von Rechts- und Moralphilosophie im pluralistischen Gemeinwesen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55 (2001) 2, 258–276.

Isensee, Josef, Der grundrechtliche Status des Embryos – Menschenwürde und Recht auf Leben als Determinanten der Gentechnik. In: Otfried Höffe/Ludger Honnefelder/Josef Isensee/Paul Kirchhof, Hg., *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln 2002, 37–77.

Joas, Hans, Respekt vor der Unverfügbarkeit – Ein Beitrag zur Bioethik-Debatte (2001). In: Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, 143–150.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Frankfurt am Main 1984, 12. Auflage 1995.

Kaminsky, Carmen, *Embryonen, Ethik und Verantwortung. Eine kritische Analyse der Statusdiskussion als Problemlösungsansatz angewandter Ethik*, Tübingen 1998.

Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Wiesbaden 1956, 6., unveränderte Auflage 2005.

Kierkegaard, Sören, *Entweder-Oder* (1843), Teil I und II, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest, München 1988, 2. Auflage 1993.

Knoepffler, Nikolaus, *Menschenwürde in der Bioethik*, Berlin–Heidelberg–New York 2004.

Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg–München 1987, Studienausgabe, 3. Auflage 2002.

Luhmann, Niklas, Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971 (1972), 25–100.

Lutz-Bachmann, Matthias, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 3, 414–425.

Merkel, Reinhard, *Forschungsobjekt Embryo. Verfassungsrechtliche und ethische Grundlagen der Forschung an menschlichen embryonalen Stammzellen*, München 2002.

Mieth, Dietmar, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg im Breisgau 2001.

Ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg im Breisgau 2002.

Mittelstraß, Jürgen, Gibt es Grenzen des Wissens? In: Ders., *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main 2001, 120–137.

Nida-Rümelin, Julian, Wo die Menschenwürde beginnt (Tagesspiegel vom 3. Januar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, Frankfurt am Main 2002, 405–410.

Ders., Humanismus ist nicht teilbar (Süddeutsche Zeitung vom 3. Februar 2001). In: Ders., *Ethische Essays*, 463–469.

Reemtsma, Jan Philipp, *Laudatio*. In: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 2. Auflage 2002, 35–57.

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

Schwartländer, Johannes, Art. Menschenwürde/Personwürde. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Hg., *Lexikon der Bioethik*, Studienausgabe, Band 2, Gütersloh 2000, 683–688.

Schweidler, Walter, Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht. In: Ders., Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster–Hamburg–Berlin–London 2001, 73–100.

Ders., Vorwort. Bioethik zwischen Norm- und Nutzenkultur. In: Oliver Tolmein/Walter Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion, Münster–Hamburg–London 2003, 1–10.

Ders., Die Unteilbarkeit der Menschenwürde. In: Tolmein/Schweidler, Was den Menschen zum Menschen macht, 21–33.

Ders., Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart 2004.

Seelmann, Kurt, Rechtsphilosophie, München 1994, 2. Auflage 2001.

Ders., Haben Embryonen Menschenwürde? Überlegungen aus juristischer Sicht. In: Matthias Kettner, Hg., Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt am Main 2004, 63–80.

Siep, Ludwig, Zwei Formen der Ethik, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 347, Opladen 1997.

Singer, Peter, Practical ethics, Cambridge 1979; dt.: Praktische Ethik, Stuttgart 1984 (1992).

Stein, Tine, Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002) 6, 855–870.

Thomalla, Klaus, Die Frage nach der ethischen Dimension des Handelns am Beispiel der Gentechnik: Zum Antwortversuch von Jürgen Habermas. In: Matthias Kaufmann/Lukas Sosoe, Hg., Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt am Main–Berlin–Bern 2005, 131–159.

Ders., Zur Kritik an einer rechtsethischen Engführung der Bioethik als Paradigma einer Nutzenkultur. In: Walter Schweidler/Thomas Sören Hoffmann, Hg., Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin–New York 2006, 401–435.

Ders., Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie. In: Walter Schweidler, Hg., Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg–München 2007, 115–147.

Ders., Verfassungsrechtliche Elemente des Menschenwürdediskurses und ihre philosophischen Implikationen. In: Ethica 15 (2007) 2, 195–221.

Ders., Integratives Denken oder: Wie kann der Geburt des Subjekts aus dem Geist der Biowissenschaften vorgebeugt werden? In: Ethica 15 (2007) 4, 421–426.

Wildfeuer, Armin G., Art. Person, Philosophisch. In: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat, Lexikon der Bioethik, Studienausgabe, Band 3, Gütersloh 2000, 5–9.

Klaus Thomalla

O ovisnosti bioetičkih pozicija o njihovim pojedinim vodećim pojmovima, te o konzekvencama ovog uvida za debatu o biomedicini

Sažetak

Na temelju tri paradigmatске pozicije bioetičkoga diskursa pokazuje se u kojoj su mjeri one ovisne o svojim vodećim pojmovima. Pritom se iz bioetičkoga diskursa ne smije isključiti neko gledište samo zato što implicira metafizički način utemeljenja. Štoviše, na moralno-filozofskoj razini, svaku poziciju treba prosuđivati najprije teorijski imanentno, s obzirom na to da li svoje kriterije razvija konzistentno iz vodećih pojmova koji se mogu racionalno utemeljiti. Potom različiti pogledi mogu stupiti u razgovor koji dopušta pojavljivanje mogućih jednostranosti. Tek u drugom koraku radi se o pravno-etičkom tumačenju pri kojem se poduzima moralno-filozofska korektura prema etičkim kriterijima ako u pravno-etičkom razmatranju nije moguće na

zadovoljavajući način spriječiti opasnost instrumentalizacije. Nakon toga se kao zadaća može postaviti to da se u javni jezik prevedu religijski potencijali tumačenja, koji bi morali ostaviti skrivenima sekularne poglede. Jedna bi etika prava svakako trebala reflektirati svoje rezultate pomoću moralno-filozofijski relevantnih intuicija kako bi se moglo propitivati pristup koji je prvenstveno orijentiran prema interesima.

Ključne riječi

bioetika, ljudsko dostojanstvo, metafizika, moralna filozofija, pravna etika

Klaus Thomalla

On the Dependence of Bioethical Stances on Some of Their Leading Notions, and on Consequences of This Insight for a Debate on Biomedicine

Abstract

On grounds of three paradigmatic stances in bioethical discourse we will introduce the level of their dependence on their leading notions. All through, we mustn't exclude a certain point of view out of bioethical discourse just because it implies a metaphysical foundation. In fact, on a morally-philosophical level, every stance should be judged first as a theoretically immanent, considering whether it evolves its criteria consistently out of the leading notions which could be rationally founded. Successively, different views may join into a dialogue which allows the occurrence of potential one-sidedness. Only this second step is concerning legally-ethical explanation with a morally-philosophical correcture of ethical criteria, in case that a legally-ethical consideration doesn't give us a possibility to prevent the danger of instrumentalisation in a proper manner. Only after, the aim to translate the religious potentials of explanation into a common language can be set, and the secular views would have to be left concealed. Ethics of law should certainly be able to reflect its results using morally-philosophical relevant intuitions, so approach, mainly oriented towards interests, could be questioned.

Key words

bioethic, human dignity, metaphysics, moral philosophy, legal ethics

Klaus Thomalla

De la dépendance des positions bioéthiques de certains de leurs concepts porteurs et des conséquences que cette découverte entraîne sur le débat autour de la biomédecine

Résumé

A partir de trois positions paradigmatiques du discours bioéthique, il est démontré dans quelle mesure ces positions sont dépendantes de leurs propres concepts porteurs. Ce faisant, aucun point de vue ne doit être exclu du discours bioéthique pour la seule raison qu'il implique un fondement métaphysique. En outre, au niveau philosophico-moral, chaque position doit être jugée d'abord de façon théoriquement immanente pour voir si elle développe ses critères de manière cohérente, à partir des concepts porteurs établis rationnellement.

Puis, différents aspects peuvent entrer en dialogue permettant l'apparition de potentielles unilatéralités. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il s'agit d'interpréter du point de vue juridico-éthique et d'entreprendre une correction philosophico-morale selon les critères éthiques si dans le cadre d'un examen juridico-éthique il n'est pas possible d'empêcher le danger de l'instrumentalisation de façon satisfaisante. Ensuite, la tâche consiste à traduire en langue publique les potentiels religieux de l'interprétation censés occulter les aspects laïques. Une éthique du droit devrait certainement refléter ses résultats grâce aux intuitions philosophico-morales pertinentes afin de pouvoir questionner l'approche orientée en priorité vers les intérêts.

Mots-clés

bioéthique, dignité humaine, métaphysique, philosophie morale, éthique juridique

Ivana Zagorac

Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb
ivana.zagorac@gmail.com

The Body and Technology

A Contribution to the Bioethical Debate on Sport

Abstract

The differences between the image of top athletes in history and those today could meet at the intersection between cyborg theory and sport studies. The reconceptualisation of athletes could at first be viewed as a shift from the “natural” to the “artificial”. Throughout history top athletes have always been considered to be somehow unnatural, and have always been celebrated as heroes who have overcome the boundaries of their natural bodies. Today’s sports events have been attracting more viewers than ever before, and tough competition has been raising the very standards of competition. High attendance sports are already freak shows; whether from the comfort of their homes or from the grandstands, it is difficult for sport supporters to imagine themselves sculpting such a super-muscular body with super-fast reflexes. Old-fashioned blood, sweat and tears are still present somewhere, although they are incorporated into the advanced achievements of the modern techno-culture. A number of the issues raised from this perspective have found room for discussion in the relatively new pluri-perspectival approach to the challenges of the biotechnological era – in bioethics.

*Bioethics offers a platform for a dialogue on the key questions of today’s world, a dialogue that surpasses disciplinary, expert, historical and cultural positions. However, any such discourse is facing a pluralism of approaches and methodological barriers, and presupposes the existence of adequate theoretical grounds. This paper highlights only some of the problem points that plastically outline the insufficiencies of the existing mono-perspectively guided conceptions in the field of sport. Accordingly, the authoress emphasises only some of the symptoms that point to the disorientedness of everyday life, which is portrayed in sport in a rather peculiar way: the fragility of the ethical positions contained in the concepts of the “spirit of sport” and fair play in facing the developments of science and technology, the objectification of the body, and an increase in the people’s interest in high-risk activities. The authoress views these traits as signs of the need to transcend the until recently prevalent reductionistic and mono-perspectival approaches, which the distinctive bioethical approach can indeed do.**

Key words

sport, bioethics, body, technology, ethics, pluri-perspectivism

Today’s world is dominated by the mass media – one can travel to all the corners of the planet both visually and physically, and globalisation from the political and economic has become a trendy movement. Such influences are also discernible in sport. Being the best in one’s own village is now insufficient; one must also be the best in the global village. While the number of competi-

*

This paper was developed within the framework of the *Founding Integrative Bioethics*

project, headed by Prof. Ante Čović, Dept. of Philosophy, University of Zagreb.

tors is counted in thousands and tens of thousands, victory is determined by the tenth and hundredth part of a second. The developmental achievements of technology are the measure of the achievement of the human body. The attendant industry that has been growing around the competitors, supporters, audience and recreationists would have almost certainly been inconceivable at the grandstands of the most highly frequented ancient arenas, and the share of women in today's sport would have most definitely astounded all sport followers less than a century ago.

The ideas of pushing forward the barriers of both the body and mind, of transcending the limits of human abilities, and clear support for exceptional, above-average results come across as the bright spots of sport, which can also inspire social life in general. With sport we experience a fully private sense of progression, as well as an ecstatic collective feeling of pride. "Some people talk about football as if it were life and death itself, but it is much more serious than that".¹ Top athletes are public figures – examples, role models, prototypes. John Hoberman claims: "Even in the age of space travel, the athlete is a more charismatic figure than the astronaut, although it is the latter who endures the more demanding training regimen and who makes history in a way no athlete can hope to emulate."² Today's sport involves the cultural resources of society in entirely novel ways: sports events are followed by the media,³ troops of reporters write columns of Homeric grandeur, participation in sports competitions has become a political issue, museums of sport are being opened, and the "sporty style" enjoys the status of a fashion substyle equivalent to the others.

On the other hand, motivational sports slogans are met by unfavourable contexts dominated by control, supervision and restrictions, which are particularly evident in today's world of increased possibilities. Today's sport, as the consequence of our desire to shape our free time in a meaningful way, only seemingly bears the characteristics of a game, i.e. it only appears not to be laden with external functions and goals.⁴ The aspects of sport as game and an individual's freely chosen commitment to partake in a sports activity are the precondition for the relative autonomy of the field of sport in relation to the general level of community organisation. However, the aforesaid properties of sport render sports activities models that plastically mirror the general social relations, which cannot be found in the other domains of human activity. Naturally, sport is socially conditioned, and it is in this sense that it reflects the current mechanisms operative in society. Yet, at the same time sport also represents a specific field of privacy, integrity and autonomy.

In this sense, the field of sport offers entirely distinct insight into the questions provoked by the latest possibilities of the biotechnological era. I shall attempt to single out some of the fields within the theories of sport that, each in its own way, appear to be indicative of "the state of body and mind" today. (I) In competitive sports, the pluralism of ethical positions in the theoretical foundations of sport is reconciled by the concept of *fair play*, which has been shown to be fragile before the challenges of scientific and technological progress. (II) The solution offered in an attempt to harmonise the "new" and the "old" is a further step in objectifying the body – its technological enhancement with the purpose of improving its natural givens. Having been subordinated in the mind-body dualism, the body has advanced to now being a desirable means of creating a better and improved person. (III) The pace of the latest possibilities of improvement has been much faster than the pace of the existing ethical apparatuses that study them. Contemporary man has been enjoying all the benefits that this historical moment has to offer, although

aware that many of these introduce attributes that go undetected by the radar of ethical reflection. What hides beneath the surface of our rational doubts are deep-set fears of unknown risk.⁵ In this sense, I shall lastly examine the increasing popularity of so-called high-risk sports drawing on S. Lyng and his work on edgework.

Sport and values

Camus noted that the context in which he really learned ethics was that of sport.⁶ The relationship between ethics and sport is far deeper than the level of relationship between morality and human activity, since the inherent characteristics of sport generate ethical questions. As physical activity deriving from social systems that promote the spirit of competition, sport is both a competition guided by rules and a system that ranks human bodies according to their respective performance. In respect of its conception, context and values, today's sport – besides its accentuated aspiration after success – differs enormously from sport as it once was.⁷ Focusing on the value attributes of today's sport, what we leave behind are illusions of their linear development.

1

Mary Midgley, "The Game Game", *Philosophy*, vol. 49 (1974), p. 231. The author-ess starts her famous text precisely with this statement by Bill Shankly, manager of the Liverpool Football Club.

2

John Hoberman, *Mortal Engines: The Science of Performance and the Dehumanization of Sport*, p. 62.

3

50.3% of the citizens of the European Union follow sport on television, 17.4% on radio, and one third of all Internet searches pertain to sport and entertainment. *Europeans' participation in cultural activities*, http://europa.eu.int/comm/public_opinion/archives/ebs/ebs_158_en.pdf.

4

The relationship between game and sport is a topic of many layers, which – although fascinating and philosophically stimulating – exceeds the framework of this paper.

5

The simplest thing would be to call this fear anxiety, yet, the way I see it, the latter is characterised by a paralysed state of mind. Accordingly, I consider it more appropriate to examine this feeling from the perspective of standing in awe of the unknown, which most probably represents the most basic driving force behind human curiosity institutionalised in science or religion, for instance.

6

Jan Boxill, *Sport Ethics: An Anthology*, Blackwell Publishing, p. 15; Robert L. Simon, "Internalism and Internal Values in Sport",

in: William J. Morgan (ed.), *Ethics in Sport*, 2nd edition, p. 35. During his studies, Camus actively played sports and was most fond of football. He played as goalkeeper until he had to give up playing due to illness. Football fans claim that "[a]ll that I know most surely about morality and obligations, I owe to football" (Kevin Moore, *Museums and Popular Culture*, Leicester University Press, London 1997, p. 125, from: www.museion.gu.se).

7

In the widest sense of the word, it can be said that sport is as old as man. Sports activities existed in all the eras and cultures as part of everyday life. The theory of the unity of mind and body implied that physical activity could psychologically and intellectually gratify. Furthermore, one could experience a sense of gratification precisely because physical activity lacks an external purpose. The strengthening of the concept of the mind-body dualism, the increasing influence of the Church and the development of industrial society are also turning points in both one's relation to the body and our understanding of sport. Value determinants have been changing according to the conceptual shifts. Our time is characterised by the institutionalisation of sports activities, as well as by a significant shift in our value system. As a result, a number of authors maintain that sport had not existed prior to the Industrial Revolution. For the purposes of this paper, I shall take the term *sport* to mean *today's sport*, fully respecting all the differences that distinguish it from the meanings ascribed to it throughout history.

R. Simon analyses the relationship between values and sport on two levels.⁸ Externalism denies that sport is the source of specific values, and claims that what sport does is simply mirror the values present within the social context. Some externalists tone down the above attitude in some measure, claiming that sport primarily strengthens the values promoted in society and culture, and that it affects their acceptance in a specific way. Internalism, on the other hand, underlines the autonomy of sport as a social activity that functions according to its very own values, which can either be in accord or discord with the widely accepted social values.

The conceptual opposition of these two standpoints has attracted the attention of many authors. Externalists identify sport as manifestations of both the dominant and suppressed characteristics issuing from the social context, most frequently basing their view on the parallels between the social system and widely accepted sports activities, or analysing the processes of work and their mirroring in one's motivation for extra-work activities and their choice. The strained causality between production processes and sport facilitates a smooth (and often debatable) omitting of all historical, cultural, political, social and even productional differences. On the other hand, advocating the value – and not just value – autonomy of sport in relation to the social context is just as problematic. It is not difficult to understand where the questionability of the aforesaid two opposed positions comes from. The special status of sport is the consequence of its detachedness from *real* life, the uncommonness of some (or most) sport activities, their evident triviality, as well as a number of inconvenient moral standards according to which its participants function. Outside the world of sport a number of its rules, regulations and accepted moral actions would most certainly be met by significant resistance, if not even by widespread public condemnation. Yet, on sports fields, such morally disputable actions live an entirely legitimate life of their own. Externalists view this as a confirmation of their “thesis on continuity” – i.e. the existence of both declared and suppressed mechanisms of the way society functions – while internalists use it to substantiate their “separation thesis”⁹ on the autonomy of moral values within the field of sport. The separation of moral actions in sport and their value disharmony with social actions has led to the thesis that sports ethics is founded on an internal, specific morality which is closely connected with the idea of athletic competition.¹⁰ Yet, how grounded is it to talk of values in actions whose nature is first and foremost competitive?

The victory imperative and the spirit of sport

Competitive sport cannot function without competitions, and competitions are regulated by clear rules. It seems that we should not have any doubts in the ethical valorisation of the activities relating to sport: it is clear what is and what is not acceptable, when we play by the rules, and when we are subject to moral judgement. Victory is a motivational and not a moral guideline. Being the best means being the best within the prescribed rules. Moreover, the constitutive regulations¹¹ of sport promote even some less efficient paths to victory: for example, skiers would be much faster down the slope if they did not have to meander between the flags. The concept of fair play is the central principle of moral judgment in sport. The internal logic of sport conceives of fair play as using only the allowed means of achieving victory. Fair play resolves our doubts about value and competition – if you do not play fair and by the rules you are not a participant equal to your competitors and your possible victory is considered to be invalid; moreover, you are not honoured but condemned.

Fair play, as the ethical backbone of the competitive element in sport, is but one segment of what is widely referred to as *the spirit of sport*, proclaimed the unique platform for the shaping of a specific “package” of values: “ethics; fair play and honesty; health; excellence in performance; character and education; fun and joy; teamwork; dedication and commitment; respect for rules and laws; respect for oneself and other participants; courage; and community and solidarity.”¹² Thus, within the competitive environment of sport values do exist and their preservation is the very ethical signature of each and every success in sport worth admiring. Top achievement is victory if it is obtained in the spirit of sport. Only then is it truly honoured as “the celebration of the human spirit, body and mind”.¹³ The complex combination of the elements of the “spirit of sport” also represents perhaps the final barrier to the challenges of the contemporary biotechnological era. The *scientification* of sport has happened regardless, and the limits will continue to be pushed in the future. Is this truly the end of sport and whatever happened to the preservation of the “spirit of sport” – are questions that transcend the very field they have originated from.

The body, technology, sport

The scientification of sport presents a serious challenge to the concept of the “spirit of sport”. The field of sport acts as a magnifier for our insight into the abstruse problems introduced by science and technology, particularly in respect of the questions of the body and the possibilities of manipulating it. Once the dwelling of the soul (at least transitorily), then the dark realm of lowly desires, today the body has been “awakened”, brought back to “consciousness” and is now the object of our care and attention – it is a material befitting all improvements. Cosmetic surgery has been steadily gaining in popularity and represents an efficient way of improving one’s natural givens. It has democratised beauty. Baudrillard observes that in America the cult of the body is an “achieved utopia” and that physical beauty is today created by plastic surgeons.¹⁴ Today we can all choose a desired body at “the self-service store of styles” (T. Polemus). However, the increasingly greater possibilities of manipulating the body render our sense of insecurity concerning the body, what it actually is, what is natural on it and what can become of it – increas-

8

Robert L. Simon, “Internalism and Internal Values in Sport”, in: William J. Morgan (ed.), *Ethics in Sport*, 2nd edition, p. 35.

9

J. S. Russell, “Broad Internalism and the Moral Foundations of Sport”, in: William J. Morgan (ed.), *Ethics in Sport*, 2nd edition, p. 52.

10

Robert L. Simon, “Internalism and Internal Values in Sport”, p. 36.

11

The constitutive and regulative rules of sport follow Kant’s categorisation, which many authors interested in defining the internal mechanisms of sport draw on. Cf.: Sigmund Loland, *Fair Play in Sport: A Moral Norm System*.

12

Masami Sekine & Takayuki Hata, “The Crisis of Modern Sport and the Dimension of Achievement for its Conquest”, *International Journal of Sport and Health Science*, vol. 2 (2004), p. 180.

13

Ibid. Cf.: “Clean sport is the celebration of the human spirit, body, and mind. It is what we call the ‘Spirit of Sport’ and it is characterized by health, fair play, honesty, respect for self and others, courage, and dedication.” WADA NewsItem, <http://portal.unesco.org/education/en/files/43036/11297341155WADANewsItem.doc/WADANewsItem.doc>.

14

J. Baudrillard, *America*, Verso 1989.

ingly deeper. The Cartesian dream of the human body as a machine has never been more achievable than today.

Control over one's own body creates ample room for significant manipulation in the development of one's (bodily) identity. Wasteful consumerism also uses the body as a material for the moulding of the desired self-image, transforming it into a performance tool. The traditional "subduing of the body", indicated – first and foremost – through the Christian tradition, has erupted into its very opposite. Bodiliness has become a project, a form of physical goods and a stock we market. The boundaries between the natural and social are blurred; the questions of biological processes, of giving birth and dying are questions of social debates and political decisions. The growing insecurity concerning the naturalness of the body, induced by the possibilities of almost limitlessly reshaping it – even from the time and state of pre-bodiliness – places both the body and bodiliness into an entire novel context. If we interpret the body within the context of nature and if we understand it to be the self-sprouted result of genetic lottery, then the fears of the possibilities of technological interventions into the very foundations of naturalness are justified. Yet, the body is not only natural but also – naturally – cultivated in a way and already removed from nature. Although the technologisation of both nature and the human body can be derived from the cultivation of the same in an almost undetected way, this would, nevertheless, be a leap that could mean a change of the underlying cornerstones of *humanitas*. Culture has been adopting nature while re-defining it via social constructions and classifications. Technology has been adopting nature via alienation and has been re-constructing it as an object. The latter also implies creating, programming and improving the human body – its complete objectification. One of the possible future projections of the grand finale of this scenario sees the humankind as a self-created and consciously evolved new species.

The technological means of modifying our biological inheritance, coupled with the social conditions that facilitate such transformations, has resulted in a wide array of techniques of potentiating the desires attributes. Enhancement technologies target at improving both the mental and the physical characteristics beyond the frames of what we would consider sufficient for a "normal" life. Countless techniques of enhancing the body and mind are already accessible. What attracts attention is the question of the fine line between accepted and forbidden techniques. In the field of sport this line is traced by the concept of the spirit of sport and the theoretical platform of fair play. For many, this is the final line of defence of humanism against biotechnological *infection*, the outcomes of its possible re-constitutions of which are uncertain. Others consider it to be susceptible to change and adaptation. If we act morally when we act by the rules, then we change the rules so as to remain moral.¹⁵

The basic instrument that achieves the goals of competitive sport is the athlete him/herself. Their bodies are the key factor in setting up the path to victory. Intensive trainings at a very young age, practising moves up to the point of body robotisation, subjection to pain, risking injuries – the body is instrumentalised, denied, alienated and transformed into a product.¹⁶

Within the competitive environment of sport, its participants are being classified, excluded, eliminated and selected on the basis of their achievements. They enter into a peculiar love-hate relationship with their own bodies; their bodies are goods, both a means and an end, they make demands and seek sacrifices, and can experience pain and pleasure simultaneously. "Pleasure asceticism" offers the values of elitism, abstinence, discipline and depriva-

tion, which are the very connective tissue of our society. Winning against the competition, winning against the adversary, overcoming oneself and one's limits, winning against the weather conditions, winning for one's country... In the name of victory, in the name of the nation, in the name of exceeding the limits, in the name of exiting the anonymity of the world of work..., competitive sport is a place that tests the limits of human abilities, as well as the balance between body and mind, and that pushes the limits, a place that exposes facts about the human nature and the possibilities of man. Nevertheless, it has been long since the time when ordinary people could identify with top athletes and turn their sports achievements into motivation for their own activities. Pushing the limits, the imperative of setting a record and the competition that has expanded from one's own village to the population of the global village as a whole oppose all forms of mediocrity. We do not have to look far to find examples of top athletes who owe their achievements, at least in some measure, to some *error* of nature, the game of genes and a winning end result of the "genetic lottery". John Hoberman starts his book with a discussion of the domination of black athletes in general,¹⁷ who are, according to many, at a biological advantage, which manifests itself primarily through the biological traits of their bones and muscles, insignificant from the perspective of biology yet consequential, it seems, from the perspective of top sport. I do not wish to even slightly diminish the importance of training, practice and significant self-sacrifice¹⁸ preceding the achievement of results, yet the fact that some individuals have the ability to achieve more due to the gene game, nevertheless, remains a fact.

Technology presents us and our offspring with the possibility of being amongst such athletes. It does not set the ultimate course of development, but simply widens our range of choices. People remain moral agents, and their decisions are followed by consequences that continue to require responsibility.

N. Bostrom and R. Roache¹⁹ distinguish between bioconservatives and transhumanists, providing a fascinating pro-transhumanistic overview of the distinction between therapy and enhancement, and the typical areas that frequently house opposing standpoints. Their conclusion is that there are no valid reasons for either resisting or rejecting the application of all technologi-

15

Andy Miah suggests that the competent sports authorities accept the fact of the development of technology and its entering the field of sport, and announce that we have entered a transitional stage. This stage implies having to re-examine the existing laws on doping and their harmonisation with the applications of technology outside sport. Andy Miah, *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport*, Routledge 2004.

16

Michel Caillat, "Fair play and the competitive spirit – fading sport ideals – The Competitive World of Sport", UNESCO Courier, Dec. 1992, http://findarticles.com/p/articles/mi_m1310/is_1992_Dec/ai_13522626/pg_3.

17

John Hoberman, *Mortal Engines: The Science of Performance and the Dehumanization of Sport*, pp. 33–35.

18

"... [G]enetic dependence does not exclude environmental influences. A highly heritable phenotype does not mean that it is predetermined, but training can exert its profound effect only within the fixed limits of heredity. Though genes and training may set the physiologic limit, it is behavioral and other factors that determine the ultimate frontiers of human performance." Klissouras Vassilis, "The nature and nurture of human performance", *European Journal of Sport Science* 2, vol. 1 (June 2001), pp. 1–10.

19

Nick Bostrom & Rebecca Roache, "Ethical Issues in Human Enhancement", <http://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf>.

cal breakthroughs that can enhance people (their bodies, minds and general abilities). Transgressing the limit after which we endanger others is the only restriction on our free choice. Accordingly, there are no any obstacles to the interventions into genetic structures with the purpose of selecting the best children, provided that the highest principle must always be the best interest and future welfare of the resulting children.²⁰ Leaving aside the possible controversies provoked by such attitudes, I shall centre on the proclaimed autonomy of decision-making concerning the application of the existing and prospective human enhancement technologies. Indeed, it can be said that what we wish to have is just a slightly enhanced bone or muscle structure, that there are people whom nature endowed such structure and that such traits are not harmful for our health. Our autonomy is measured by the freedom of the choices we make and exercise, and the above choice is unlikely to have negative consequences for the rest of society. So why would we be sceptical about the possibility of exercising choices of this type?

Torbjörn Tännsjö²¹ wonders why we honour top athletes by celebrating the successes they have achieved not all by themselves, since such successes are also the result of plain luck and a good mix of genes. Should we not have more respect for those who have consciously undergone certain treatments in order to become more successful, and who, correspondingly, truly deserve to have their successes considered the outcome of their efforts? Why would we not admire the physical constitution that someone has chosen and that helped someone achieve something with it? Tännsjö further explains that, by doing so, we can, naturally, also admire the scientists whose work has facilitated such changes. His stance is the extreme variant of the transhumanistic position. The radicalness of his proposal does not require firmer grounds than the ones implied, although it does attract the attention of scientists, athletes and the general public.

Discussing these questions within the field of sport, which attracts the interest of the masses, provides an example of resolving such and similar questions in the other fields of human activity. On the other hand, the relative autonomy of the field of sport disallows the exact transferral of its values to the much wider social context. On the one hand, the issues of body treatment transcend the field of sport, in which they can be examined in a potentiated social variant, while on the other, the way that the ethics of sport relates to the social context is much looser. With respect to the aforesaid, all the adjustments of the judgment criteria in sport are the result of consensus within the field itself. Nevertheless, the ethical assessments of the ways in which bodies are treated in sport cannot not have impact on the wider context, since – ultimately – we all have bodies regardless of how we feel about sport. Naturally, there are many such examples, and bioethical discussions abound with the same. One such example is *in vitro* fertilisation. Although it is a legally accepted medical practice, we can all speak out against the creation of children via artificial insemination, and can claim that we would never resort to such procedures. We could be just as judgemental about the pushing of limits in sport and the entirely legal entrance of the genetically modified into the world of sport competitions. The widely discussed field of the dividing line between medical therapy and human enhancement aims at creating the possibilities of choice and an equal treatment within all the fields of human activity. Yet, if – for a brief moment – we forget about the procedures and focus on their products, why do we still have problems with equating the above two procedures in the ethical sense? The difference between the two does not lie in the means but in the end. Genetic interventions with the purpose of creating enhanced athletes render them a special group which is entered programmatically. This

also puts an end to our last self-delusion that effort, hard work and practice lead to the very top. Getting motivated by the successes of others in sport to set and achieve our goals – regardless of whether these goals fall within or without the field of sport – also becomes a mission impossible, since such high achievers have been designed at meetings between bioengineers, medical professionals and intermediary companies on the one hand, and future parents on the other.

It is highly possible that we would not be able to ask questions of this type without the theoretical grounds prepared in advance on the legacy of the Baconian and Cartesian traditions. The questions of the influence of technology on enhancing one's abilities and thus achievements are particularly plastic in the fields that reflect the concept of the mind-body dualism more than others. The detachedness of the human body from human existence lies at the very core of modern science. Nature is defined, researched and finally controlled; the objectification of nature is also the objectification of the body. There has been a shift in positions in respect of the very concept of person – from the position of personalism to positions which are contextually defined by empiricism or functionalism.²² The dehumanising nature of technological “humanisation” cannot simply be calculated into a cost-benefit analysis. Plessner's distinction between “being a body” and “having a body” has today been gaining in currency: the fine line between the nature that we are and the qualifications that we attribute to ourselves has been dissolving. Brown states that “it is worth noting that there are few other experiences in life outside of sports where the distinction between being a person and having bodies seems so fatuous.”²³ This might just be an entirely sufficient reason for the defence of the human body against its ultimate objectification.

The illusion of control

The rationalistic cost-benefit equation bearing the signature of transhumanism fails to embrace the element of uncertainty as to the consequences of interventions into the very fundamentals of a person. The field of sport figures as a fascinating magnifying glass, which unveils entirely specific and intuitive ways of manipulating our fears of an altered future. High-risk sports activities are all too frequently advertised as activities that will “truly make you feel alive”. Such activities have been flourishing simultaneously with society's attempts to reduce the risks involved in everyday life. Today's cars are much safer, preventive medicine is far more efficient (we can be treated even before we become ill), bank systems are increasingly advanced, and health care and safety at work are now a legal obligation. On the other hand, in the sphere of our privacy, we are witnesses to a massive increase in the popularity of

²⁰

Ibid., pp. 24–25.

²¹

Torbjörn Tännsjö, “Genetic engineering and elitism in sport”, in: Claudio Marcello Tamburrini & Torbjörn Tännsjö (eds.), *Genetic Technology and Sport: Ethical Questions*, Routledge 2005, pp. 57–68.

²²

Cf.: Laura Palazzani, “The Concept of Person between Bioethics and Biolaw”, in: Ante Čović & Thomas Sören Hoffmann (eds.),

Bioethik und kulturelle Pluralität. Die sudosteuropäische Perspektive, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 113–123.

²³

Masami Sekine, Takayuki Hata, “The Crisis of Modern Sport and the Dimension of Achievement for its Conquest”, *International Journal of Sport and Health Science*, vol. 2 (2004), p. 185.

activities such as parachuting, scuba diving, paragliding, rock climbing, etc. The inconsistency between the public efforts to reduce the risks of injury and death, and the private desire to increase these risks is most certainly worth our attention.

Stephen Lyng has been tackling so-called “edgework” (he borrowed the neologism from Hunter S. Thompson), defining it as those activities that involve a clearly perceptible threat to the physical and mental integrity of individuals. The “edge” is the dividing line between life and death, consciousness and unconsciousness, common sense and insanity, awareness of order in both man and his/her environment and awareness of disorder.²⁴ The common trait of all “edgework” is that its participants test and improve their skill at maintaining control in situations that border on absolute chaos, i.e. in situations that most people would judge to be insurmountable. According to Lyng, the particular appeal of such activities issues from having control over situations that are an unpredictable combination of skill and coincidence, and the illusion of control (Lang, 1975) is the underlying impulse to take action on the edge. Although the levels of safety in dealing with our everyday lives have been steadily growing, some new dangers have emerged: threats of global destruction, threats from biotechnological weapons, the possibility that entire national economic systems might fail, falling into a new economic crisis, etc. This list could easily be expanded with a general feeling of lack of privacy, a deep-rooted feeling of the supremacy of the system over the individual and the annihilation of individuality. Thus, the increase in the security measures of society influences the strengthening of one’s instincts for survival in society in a seemingly contradictory way. And considering that the risks we are exposed to lie outside our power of choice, the sole thing we can do is create the illusion of control by creating our very own “microcosm of risks”. Langer claims that people are prone to view themselves as causes, even in situations they have no control or influence over. What is present in sport in particular is a combination of coincidence and skill, which is vital for its outcome, meaning that sport also teems with mechanisms of creating the illusion of control.

We produce risks while working out a compensation plan. Having inherited the legitimacy of the master of progress, science is equally called upon to talk of application risks. The demystification of scientific rationality has unveiled the looseness of the ties between the production of scientific achievements and the responsibility associated with their application. Risk, thus, transcends the framework of scientific experiments in strictly controlled environments, and has been gaining in general interest. Disturbing events, such as wars and natural disasters, were just as terrifying for pre-industrial humankind as they are today. However, the impact of once localised human activities is today global; while natural disasters were once regarded as either the game of fate or the wrath of God, today the ability to manipulate natural processes is attributed to the humankind itself. The biotechnological era has been distributing its latest achievements to society unequally, although their consequences are measured globally. “Poverty reflects hierarchy and smog democracy” (Beck, 1992).

Although scientists may never succeed in answering the questions about the very beginning of life, about that very first impulse that stimulates cell division and the building of DNA molecules, they, nevertheless, already possess ample technological tools to play the game of Creation. Social forms have adjusted their corrective factors in order to – at least seemingly – harmoniously participate in risk calculation. But the question of the future is ungraspable for the utilitarian calculation. The underlying premise of science today suf-

fers from an existential fever – justified doubt needs no solid proof. Doubt, of course, does not imply necessity. After the narcissistic wrongs done by Darwin and Copernicus who destroyed our anthropocentric and geocentric world-views, as stated by Habermas, perhaps we could also get used to a new decentralisation: the subjection of life and the body to biotechnology.²⁵ One such step would be adjusting the boundaries between the accepted and unaccepted in order that our latest activities may remain morally unquestionable. The vast array of biotechnological possibilities poses not only difficult moral questions, but also questions of a different kind. Contemporary science cannot provide a satisfactory answer to the question of the conflict between partial and global problems.²⁶ The latest possibilities demand discussion of the accurate understanding of life form as such, and philosophers have no more excuses for leaving these controversial questions in the hands of bioscientists and engineers alone. One possible framework for a dialogue that surpasses all disciplinary, expert, historical and cultural positions is to be found in bioethics.

Ivana Zagorac

Tijelo i tehnologija

Prilog bioetičkoj raspravi o sportu

Sažetak

Razlika između prikaza vrhunskog sportaša nekad i danas možda se najbolje očitava u točki susreta kiborg-teorije i studija o sportu. Rekonceptualizacija pojma 'sportaš' u tome se smislu otvara kao pomak od 'prirodnoga' ka 'umjetnom'. Tijekom ljudske povijesti vrhunski sportaši uvijek su bili doživljavani kao na određeni način 'ne-prirodni' i slavljani kao heroji koji su nadvladali granice svojih prirodnih tijela. Današnji sportski događaji privlače više gledatelja nego ikada ranije, a oštra konkurencija podiže i same standarde i kriterije natjecanja. Sportovi koji privlače mase gledatelja već su odavno predstave 'nakaza'; gledateljima na stadionima ili pred televizorom u udobnosti njihovih domova gotovo je nemoguće zamisliti da bi i sami ikad mogli postići tako super-mišićavo tijelo sa super-brzim refleksima. Staromodni krv, znoj i suze još su uvijek negdje prisutni, iako inkorporirani u napredna dostignuća moderne tehnokulture. Mnštvo pitanja koja proizlaze iz takve perspektive pronašla su svoje mjesto za raspravu u relativno novom pluriperspektivnom pristupu izazovima biotehnološkog doba – bioetici.

Bioetika nudi platformu za dijalog o bitnim pitanjima današnjice, dijalog koji nadrađa disciplinarnu, stručnu, historijsku i kulturološku poziciju. Takav diskurs suočava se, međutim, sa pluralizmom u pristupima kao i metodološkim barijerama te pretpostavlja stvaranje odgovarajuće teorijske podloge. Ovaj rad će izdvojiti samo neke problemske točke koje u području sporta plastično očitavaju nedostatnosti postojećih monoperspektivno orijentiranih koncepcija. U tome smislu, naglasit će se samo neki simptomi koji ukazuju na dezorijentiranost svakodnevnog življenja, a koji se na osoben način prikazuju u sportu: krhkost etičkih pozicija sadržanih u konceptima »duha sporta« i fair playa u sučeljavanju sa znanstveno-tehničkim napretkom, objektivacija tijela, te porast interesa za aktivnostima visokog rizika. U ovome radu navedena obilježja razumijevaju se kao znakovi potrebe za nadilaženjem redukcionističkih i monoperspektivnih pristupa, donedavno dominantnih, a koje osobit bioetički pristup ima mogućnosti nadići.

Ključne riječi

sport, bioetika, tijelo, tehnologija, etika, pluriperspektivizam

24

H. S. Thompson, who coined "edgework", gives an interesting commentary in his explanation of the word, stating that this dividing line can also be arrived at in other ways, such as when a workaholic reaches the very edge of reason (S. Lyng, "Živjeti na rubu", *Treći program hrvatskoga radija* 42 (1993), pp. 95–96).

25

J. Habermas, *Budućnost ljudske prirode (The Future of Human Nature)*, Naklada Breza, Zagreb 2006.

26

I. Cifrić, *Bioetička ekumena (Bioethical Ecumene)*, Pergamena, Zagreb 2007.

Ivana Zagorac

Körper und Technologie

Beitrag zur bioethischen Sportdebatte

Zusammenfassung

Der Unterschied zwischen einem Spitzensportler früher und heute tritt an den Berührungspunkten zwischen der Kyborg-Theorie und verschiedenen Sportstudien am deutlichsten zutage. Eine Rekonzeptualisierung des Begriffs ‚Sportler‘ erweist sich demnach als eine Sinnerweiterung von ‚natürlich‘ zu ‚künstlich‘. Im Laufe der Geschichte wurden Spitzensportler stets als irgendwie ‚un-natürlich‘ empfunden und als Helden gefeiert, die die Beschränkungen ihres natürlichen Körpers überwand. Sportveranstaltungen ziehen heute mehr Zuschauer in ihren Bann, als dies früher jemals der Fall war, und durch die scharfe Konkurrenz werden auch die Standards und Kriterien von Sportwettkämpfen angehoben. Vor einem Massenpublikum stattfindende Sportveranstaltungen haben sich schon längst zu Freak Shows gewandelt, bei denen den Zuschauern in den Stadien oder vor den Bildschirmen zu Hause unvorstellbar ist, dass sie je selbst einen so muskulösen Körper mit superschnellen Reflexen besitzen könnten. Das alte Schlagwort von „Blut, Schweiß und Tränen“ besteht auch weiterhin, wenn auch eingebunden in die zukunftssträchtigen Errungenschaften der modernen Techno-Kultur. Die vielzähligen Fragen, die sich aus einer solchen Perspektive ergeben, haben in einem relativ neuen Zugang zu den Herausforderungen des biotechnologischen Zeitalters ihre Plattform gefunden – in der Bioethik.

Die Bioethik bietet ein Diskussionsforum für die wichtigsten uns heute bewegenden Fragen, für einen Dialog, der über disziplin- und fachgebundene, historische und kulturologische Positionen hinausgeht. Ein solcher Diskurs sieht sich jedoch sowohl in den unterschiedlichen Ansätzen als auch in den methodologischen Barrieren mit einem Pluralismus konfrontiert und erfordert als Voraussetzung eine entsprechende theoretische Grundlage. In diesem Artikel werden nur einige Problempunkte hervorgehoben, die sich im Bereich des Sports infolge der Unzulänglichkeiten der bestehenden monoperspektivisch orientierten Konzeptionen auf eine plastische Weise abzeichnen. In diesem Sinne verweist die Verfasserin auf einige wenige Symptome, die auf eigentümliche Weise im Sport zum Vorschein kommen und die Desorientiertheit im Alltag sichtbar machen: Gemeint ist die Fragilität ethischer Positionen, die in den Konzepten von „Sportsgeist“ und Fairplay enthalten sind und sich gegen den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, die Verobjektierung des Körpers und ein gesteigertes Interesse an risikoreichen Aktivitäten behaupten müssen. In der vorliegenden Arbeit werden die angeführten Merkmale als Zeichen des Bedürfnisses verstanden, die bis vor kurzem noch vorherrschenden, reduktionistischen und monoperspektivischen Ansätze zu überwinden, zumal mithilfe der Bioethik, der diesbezüglich besonders gute Chancen nachgesagt werden.

Schlüsselbegriffe

Sport, Bioethik, Körper, Technologie, Ethik, Pluriperspektivismus

Ivana Zagorac

Corps et technologie

Contribution au débat bioéthique sur le sport

Résumé

La différence entre la représentation d'un sportif de haut niveau, telle qu'elle a pu l'être par le passé et telle qu'elle est aujourd'hui, se précise peut-être le mieux au carrefour des théories du cyborg et du sport. La reconceptualisation de la notion de « sportif » évolue dans le sens du « naturel » vers « l'artificiel ». Au cours de l'histoire humaine, les sportifs de haut niveau ont toujours été perçus comme, dans une certaine mesure, « non naturels » et ont été célébrés comme des héros dépassant les limites de leur propre corps. Les événements sportifs actuels attirent plus de spectateurs que jamais, et dans le même temps, la concurrence acharnée relève les niveaux et les critères des compétitions. Les sports attirant des spectateurs en masse sont depuis longtemps des « foires aux monstres ». Qu'ils soient dans les stades ou confortablement assis devant leur petit écran, les spectateurs ont du mal à imaginer avoir un jour eux-mêmes un corps aussi musclé avec des superréflexes. La notion démodée de souffrance à base de sang, de

sueur et de larmes est désormais présente comme partie prenante des performances de la technoculture moderne. Nombre de questions qui découlent de cette perspective ont trouvé un terrain de débat dans une relativement nouvelle approche, pluriperspectiviste, des défis de l'époque biotechnologique : la bioéthique.

La bioéthique offre une base au dialogue sur les questions essentielles du monde actuel : un dialogue qui surmonte les positions sectorielles, historiques et culturelles. Cependant, un tel discours se trouve confronté au pluralisme des approches comme aux barrières méthodologiques et requiert la création d'un appui théorique adéquat. Cette étude ne mettra en exergue que quelques-uns des points problématiques qui, dans le domaine du sport, mettent en relief les défauts des conceptions monoperspectivistes existantes. Dans ce sens, ne seront soulignés que quelques symptômes de la désorientation de la vie quotidienne apparaissant de manière particulière dans le sport : la fragilité des positions éthiques incombant aux concepts de « l'esprit du sport » et du « fair-play » face au progrès scientifique et technique, l'objectivation du corps, l'intérêt accru pour des activités à risque. Ces caractéristiques sont considérées comme les signes d'un besoin de supplanter les approches réductrices et monoperspectivistes, jusqu'à présent dominantes, que l'approche particulière de la bioéthique a la capacité de surmonter.

Mots-clés

sport, bioéthique, corps, technologie, éthique, pluriperspectivisme



Philosophy and Democracy

Review Article UDC 316: 321.7

Received December 21st, 2007

Pavo Barišić

Institut za filozofiju, Ul. Grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb
pavo@ifzg.hr

Does Globalization Threaten Democracy?

Abstract

The topic of this article is the correlation between the modern process of globalization and democracy. The agenda starts with the concept of globalization, its different meanings and various layers, traps and paradoxes, consequences and effects, advantages and disadvantages in the horizon of contemporary life. Following a brief theme introduction, the article outlines a short historic philosophical review into the development of globalization from the ancient times to the contemporary world. The focus of the philosophical view is that of two significant authorities and opposite approaches in the process of developing 'World Society' – Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel wherein Kant explains the means to the status of 'World Civility' as a 'Natural Purpose', and Hegel exposes the necessity of the historic global development to the state of global freedom. The question: Does the process of making global society threaten democracy in the modern world – is the key issue nowadays. All agree that the globalization process diminishes the area of authentic political acting. Democracy originates from the 'polis' or small town republic and is a symbol of the government in the small political community. The step from the polis democracy to the national state democracy was the result of change from the direct to the representative democracy. The transition from the national to the supranational and global politics requires new essential transformation of the being of democracy.

Key words

democracy, globalization, transformation, national, supranational, sovereignty

With the last cut in world history occurring in 1989 and throughout the destruction of communist dictatorships and Soviet World Empire, a new stage in the planetary process of *globalization* began in which most countries in the world labelled themselves as – *democratic states*, 'ruled by the people'. The increasing trend of 40 in 1972 up to the current estimated 123 democratic countries of the 192 states registered in the United Nations may continue in the future. Speculation of various theories such as Francis Fukuyama's *End of History and the Last Man* (1992)¹ that liberal democratic nation states were the universal standard form of human society has been disproved through the

1

In the famous book, *The End of History and the Last Man* (1992), Francis Fukuyama claims that the development of the western liberal democracy may designate the final phase of mankind's political evolution and the end of history: "What we may be witnessing is not just the end of the Cold War or the

passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government."

globalization process which flattened the boundaries and led liberal democracies over the state borders to a supranational world society. Transformation to global democracy threatens the fundamental principles of the former liberal nation state democracy.

The modern process of globalization was in fact conceived at the beginning of the New Age with Columbus' revelation of Western India in 1492 and Magellan's expedition which set sail from Sevilla in 1519 and returned to the same port three years later after proving that the Earth was indeed a round *Globe*. The past five centuries of connecting and netting the great watery spheroid Globe by way of trade and warfare, technology and industry, science and communications, satellites and Internet, global concerns and international organizations showed only a different form, face and a reverse side of globalization.

Since the eighties and early nineties of the 20th century, following the pulling down of the world's bipolar structure, the unifying process of a single world market and world society has been strongly accelerating. Thus the term 'globalization' itself has been significantly used in economical, philosophical, and sociological discussions as a notion that refers to the economical, cultural and political integration of the national economies and processes into the global market and new world order.

After the founding of the first modern representative democracy in America in 1776, the previous political epoch was symbolically delimited by two significant democratic revolutions – the French in 1789 and the 'Velvet' revolution 1989. This era was dominated by the model of the national state and building of the representative, constitutional, social, and liberal democracy under its frame. In this epoch, we can distinguish three waves of democratization:

1. The transition from a non-democratic to a democratic form of government – 1828–1926;
2. A gradual renewal of democratic regimes in Japan and in the Middle Europe (West Germany, Austria, Italy) – 1943–63;
3. The foundation of democracy in Southern Europe (notably the Mediterranean Area: Spain, Portugal, Greece), South America (Argentina, Uruguay, Bolivia) – 1974–89.

After the fall of the Berlin wall, democratization spread to Middle and Eastern Europe countries where the model of liberal democracy grew to a global form of government. Aside from that, in the contemporary epoch of globalization, the frame of the national is overstepped and the supranational and global area is opened. Democracy has been designated as the 'last form of government'.

However, some people are afraid that the globalization process would diminish the area of authentic political acting and transform the public landscape. Democracy is not only a distinctive set of political institutions or a social and economic order but firstly a specific process of making collective and binding decisions with equal and free citizens in the center. As well, the question "Is the nature of democracy compatible with the global trend of society?" must be observed. Proponents of democratic globalization, such as David Held² claimed that it was necessary to create democratic global institutions. Their final goal was the establishment of a democratic world government with world services for citizens.

It is my opinion that globalization destroys the institutional anchors of the previous democracy with the destruction of the fundamental marks of the national state:

- Sovereignty as an absolute power of decision making;
- Territorial government;
- State people and nation.

Furthermore, globalization points out the role of the citizen as a world citizen in a new horizon. This is a utopian idea attempting to establish a global democratic government. However, it is not Utopia to see the world order with the most democratic elements allowing for the world citizen to participate at numerous levels in the process of global democratic decisions making – from local, provincial, regional and national to supranational and global levels as well.

The 1990's illustrated the increased crisis of citizenship in the world through the loss of democratic civic values and participation, a decline of the sense of political efficacy, and shift from interest on public good to privatized life and prosperity which is an important influence on the democratic participation of citizens in politics. The fundamental connection between modern democracy and market economy had advantages for both in the era of nation states. However, with the increase of financial power as the only authoritative truth acting on global market and netting, the area of authentic political acting and justice rational regulation of public needs and institutions was reduced.

Three Fundamental Transformations of Democracy

Democracy originated from the 'polis' or town republic and is a symbol of government in the small political community where citizens regard one another as political equals. Ancient Athenian democracy, which lasted nearly two centuries between 507 and 321 B. C. E. is a prime example of citizen participation or participatory direct democracy with developed institutions needed by citizens in order to govern themselves. Robert A. Dahl calls the step from the idea and practice of rule by the few (oligarchy/aristocracy) or by a single person (tyranny/monarchy) to the idea and practice of rule by the many (democracy/polity) in the city-state among the Greeks (Aristotle) the "first democratic transformation".³

The step from the polis democracy to the national state democracy was the result of change from the direct participation to the representative democracy. The so called second democratic transformation led to a radically new set of political institutions to represent the political will of the equal citizens. The representative democracy is a system which combines democracy at local levels with a popularly elected parliament at the top level and secures the consent of free citizens through election. Basic political institutions are representatives elected in national parliament and popularly chosen local governments that are subordinate to the national government.

2

British political theorist David Held from the London School of Economics is one of the leading authors and key figures in the development of the modern cosmopolitanism and globalization. He's written several works on that topic e.g. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (1995), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (with Daniel Archibugi) (1995), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, co-

author (1999), *Globalization/Anti-Globalization*, co-author (2002), *Cosmopolitanism: A Defence* (2003), *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus* (2004).

3

Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 1, Yale University Press, New Haven & London 1989.

The system of modern representative democracy originates from Great Britain, Scandinavia, Switzerland, and areas mainly north of the Mediterranean. Modern democracy was perfected in North America with a system of checks and balances among the country's major social forces and the separation of powers within the government. Developed from the American Founding Fathers under the influence of ideas from Charles Montesquieu and John Locke, the American democratic republic became in due course something of a model for many other republics.

The third transformation from the national to the supranational and global politics requires new essential changes of the being of democracy. Development of liberal democracy in the national states was connected with the grounding of human rights and freedoms and the shift in scale from the small, more intimate, and more participatory city-state to the bigger, more representative democratic governments. Today, the question of which changes democracy needs to pass by en route to the supranational creations and world market, global society and world republic is a key issue: from the complexity in the democratic social order and cultural diversity to the difficulty of achieving an adequate level of citizen competence for a global democracy. How can today's society in the conditions of global market establish democratic rule at large scale and still retain the advantages and possibilities of small scale democracy?

Critical views on the effects of globalization firstly observe the shortcomings in the justice social distribution of goods between the states and areas of the world. There also comes to light the crisis of the social wellbeing state which was a status symbol of societies particularly in the Western European states developed after the second world war. The merciless pressure of the global market weakened the assurance of social security which was the product of state activity. Wellbeing social state divided social goods on the principles of non-market distributive justice. New forms of injustice appeared in the global market under the label of commutative justice.

Philosophical Roots of Globalization and Democracy

On the horizon of the philosophical idea of the universal mind, the globalization process has been developing through millennia. Minerva's owl of western metaphysics started its flight from the coast of the Mediterranean Sea in Eastern Asia and over Athens and Rome, and alongside it, Christianity spread globally. It was the aim of Heraclitus, later Anaxagoras to talk about the world order which was to be the same for all. Plato's and Aristotle's ideas had conquered and unified the spiritual global spheres long before the start of globalization's process of economic and financial market, machine technology and/or computer and global information netting. The word 'World Citizen' first appeared in the cynical philosophical school. Asked where he came from, Diogenes from Synope answered that he was a 'cosmopolites' – *citizen of the world*.

Parallel to the process of universal thinking and the citizen of the world, the idea of democracy was established, practiced, debated, supported, attacked and ignored for more than twenty-five hundred years. At the peak of the creation of national states politics in 18th and 19th centuries, Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel, two noted philosophers, endeavoured to offer their views on the founding of the 'World Society' and 'World History'. Kant,

regarded as one of the most influential philosophers in the history of Western philosophy and the last major philosopher of the Enlightenment explained the means to the status of “World Civility” as a “Natural Purpose”. His opinion was that the status of “World Civility” could be developed through the origin presumptions of the human genus. He declared the perfect citizen uniting into the World Society as an act of Providence and the purpose of history. Therefore he proposed the founding of a “World Republic” as a guarantee for world peace and global free trade.

Hegel exposed the necessity of developing world history to the state of global freedom. However, unlike Kant, he wasn't inclined to the idea of a universal world civil community. He accepted the idea of cosmopolitanism and tried to confirm and legitimize world citizenship through national state life and not opposite them. Hegel viewed the whole history under the aspect of universal world process which evolved on the principles of freedom, mind and law. Hegel's metaphysical realism confirms that until national sovereignty continued, there couldn't be a judge (‘pretor’) between the states. It is possible only to talk about one kind of arbitrator or mediator between the sovereign wills. In Hegel's categories, *globalization* is the product of the widening of civil society over political borders.

Globalization and Democracy

In the contemporary process of globalization, we can observe the collision of forces which show marks of both philosophical approaches. There is a tendency to a peaceable world republic of united people through an international law, human rights, and international institutions similar to the United Nations. It is very interesting when you consider the idea of the founding of the *League* or *Concert of Democracies* with “more than 100 democracies”,⁴ which deems the new ‘global system’ as a means to protect human rights, enforce peace, and achieve global prosperity. This idea can be seen as a continuation of Kant's League of People with universal republican state forms.

Conversely, we can see clashes and conflicts of sovereign wills in the global economical and political world market in the way Hegel described it. It is remarkable that democracies do not fight wars with one another. Robert A. Dahl claimed that “of thirty-four international wars between 1945 and 1989, none occurred among democratic countries”.⁵ But democratic countries fight wars with non-democratic countries and interfere sometimes in the political life of

4

The *concert of democracies* or ‘League of Democracies’ is one of the most talked about concepts for the American foreign policy community. This idea was put forth by Democrats and more notably, by prominent Republican presidential candidate John McCain. The philosophical basis is Kant's idea of ‘perpetual peace’ with the argument that democratic governments are less likely to go to wars – particularly with fellow democracies rather than autocratic regimes. The assumption is that a grouping of about 100 democratic nations would be able to protect human rights, enforce peace, and achieve prosperity around the globe – and even possibly influence nations under dictatorial rule to

move toward democratization – and more importantly, circumvent the power of authoritarian states like China and Russia in the United Nations Security Council. The belief is that the ‘League of Democracies’ could respond to global humanitarian crisis. In the past decade, the idea of the league of democracies had been promoted mostly by Democrats, including such figures as President Obama's foreign policy adviser, Anthony Lake, and Ivo Daalder, of the Clinton Administration.

5

Robert A. Dahl, *On Democracy*, p. 57, Yale University Press, New Haven & London 1998.

other countries. For my part, this is an incorrect means to spread democracy in the world by way of tanks and air forces. Thus, did Athens with its war ships under the frame *Demokratia*. Alexis de Tocqueville dedicated a big part of his *Democracy in America* to prove that it is not possible to transplant the model of democracy to the areas where there weren't sufficient legal and moral circumstances and factors in civic tradition. For world democracy, it is necessary to make appropriate world democratic institutions which respect different cultural and national heritages and develop citizens to carry democratic ideals.

Globalization threatens liberal nation state democracy at its core. The idea of a liberal representative democracy is connected with territory and borders. The definition of a modern state is based on the notion of an organisation or political association which has effective sovereignty over a specific geographic area. Max Weber⁶ laced definition of state up to the 'monopoly on the legitimate use of physical force within a given territory'. Globalization loosens the border frames and shifts the main emphasis from state territory to global institutions and processes. Therefore, global democracy should shift the stress again on the citizen and find the way to establish democracy as a process of making collective and binding decisions through the free will of equal citizens.

Last but not least, globalization can favour and harm democracy. Wild and uncontrolled globalization threatens democracy and may bring again mankind into the natural status of *bellum omnium contra omnes*. Therefore it is important to bring the process of globalization into the frame of democratic ideals and justice to preserve and advance democracy and its practices.

Pavo Barišić

Ugrožava li globalizacija demokraciju?

Sažetak

Tema je ovoga članka odnos između modernog procesa globalizacije i demokracije. Razmatranje započinje konceptom demokracije, njegovim različitim značenjima i raznim slojevima, zamkama i paradoksima, posljedicama i učincima, prednostima i nedostacima u obzoru suvremenog života. Nakon uvoda u temu, članak ocrtava kratki povijesno-filozofijski pregled razvoja globalizacije od drevnih vremena do suvremenog svijeta. Žarište filozofskog gledišta jest ono dvojice značajnih autoriteta i nasuprotnih pristupa u procesu razvoja 'svjetskog društva' – Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Kant je objasnio sredstva statusa 'svjetskog građanstva' kao 'prirodne svrhe'. Hegel je izložio nužnost razvoja svjetske povijesti do stanja globalne slobode. Pitanje: ugrožava li process stvaranja globalnog društva demokraciju u modernom svijetu – ključno je pitanje danas. Svi se slažu da globalizacijski proces oslabljuje područje autentičnog političkog djelovanja. Demokracija ima izvor u 'polisu' ili malome gradu-republici, te je simbol vladavine u maloj političkoj zajednici. Korak od demokracije polisa prema demokraciji nacionalne države bio je rezultat promjene od izravne prema predstavničkoj demokraciji. Prijelaz s nacionalne na supranacionalnu i globalnu politiku zahtijeva novu bitnu transformaciju demokracije.

Ključne riječi

demokracija, globalizacija, transformacija, nacionalno, supranacionalno, suverenost

Pavo Barišić

Ist die Globalisierung eine Gefährdung für die Demokratie?

Zusammenfassung

Das Thema dieser Arbeit ist der Bezug zwischen dem modernen Globalisierungsprozess und der Demokratie. Untersucht werden zunächst das Konzept der Demokratie, seine unterschiedlichen Bedeutungen und verschiedenen Bedeutungsschichten, seine Tücken und Paradoxe, Konsequenzen und Ergebnisse sowie Vor- und Nachteile im zeitgenössischen Lebenshorizont. Auf den Einleitungsteil, der den Leser mit dem Thema bekannt macht, folgt eine kurze geschichtsphilosophische Darstellung zur Entwicklung der Globalisierung von der Antike bis auf unsere Tage. Im Brennpunkt der philosophischen Untersuchung stehen die Positionen zweier maßgeblichen Autoritäten und ihre gegensätzlichen Ansätze bei der Entwicklung einer ‚Weltgesellschaft‘ – gemeint sind Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Kant erklärte die Mittel zur Schaffung eines ‚Weltbürgertums‘ als ‚natürliche Zwecke‘. Hegel legte die Entwicklung der Weltgeschichte zum Zustand globaler Freiheit als eine Notwendigkeit dar. Wird die Demokratie in der modernen Welt durch die Entstehung einer globalen Gesellschaft gefährdet? – so lautet die Schlüsselfrage heute. Alle Autoren, die sich mit dieser Frage beschäftigen, sind sich darin einig, dass durch den Globalisierungsprozess der Bereich authentischen politischen Handelns geschwächt wird. Die Demokratie hat ihren Ursprung in der Polis bzw. dem kleinen Stadtstaat und ist Symbol für die Herrschaftsform in einem kleinen politischen Gemeinwesen. Die Entwicklung von der Demokratie der Polis zur Demokratie des Nationalstaats war das Ergebnis des Wandels von der direkten zur repräsentativen Demokratie. Der Übergang von der Ebene der nationalen auf die Ebene der supranationalen und globalen Politik erfordert eine neue, grundlegende Transformation des Wesens der Demokratie.

Schlüsselwörter

Demokratie, Globalisierung, Transformation, national, supranational, Souveränität

Pavo Barišić

La mondialisation met-elle en danger la démocratie ?

Résumé

Le sujet de cet article est le rapport entre le processus actuel de mondialisation et la démocratie. Le plan de travail démarre par le concept de démocratie, ses différents niveaux et significations, ses pièges et ses paradoxes, ses effets et ses conséquences, ses avantages et ses inconvénients dans l'horizon de la vie contemporaine. Après l'introduction, l'article trace un aperçu historico-philosophique de l'évolution de la mondialisation des temps anciens jusqu'au monde contemporain. Le point de vue philosophique central est celui d'Immanuel Kant et de Georg Wilhelm Friedrich Hegel – deux autorités et deux approches du processus de développement d'une « société mondiale » opposées. Kant a expliqué les moyens du statut de « citoyenneté mondiale » comme une « finalité naturelle ». Hegel a exposé la nécessité de l'évolution de l'histoire mondiale jusqu'à l'état d'une liberté globale. La question de savoir si le processus de création d'une société mondiale met en danger la démocratie dans le monde contemporain est aujourd'hui une question clé. Tout le monde s'accorde pour dire que le processus de mondialisation affaiblit le champ de l'action politique authentique. La démocratie tire son origine de « polis », la petite Cité-Etat, et symbolise la gouvernance dans une petite communauté politique. Le pas entre la démocratie du polis vers la démocratie de l'Etat nation a été le résultat de la mutation de la démocratie directe vers la démocratie représentative. Le passage d'une politique nationale à une politique supranationale et mondiale nécessite une nouvelle transformation importante de la nature de la démocratie.

Mots-clés

démocratie, mondialisation, transformation, national, supranational, souveraineté

William L. McBride

Purdue University, Department of Philosophy, Beering Hall 100 N. University St, West Lafayette, USA-IN 47907
wmcbride@purdue.edu

**The Crisis in the Rule of Law in the
Contemporary American Context**

A Report

Abstract

The article is a critical examination of the crisis in the rule of law in the context of contemporary politics in the USA. It sorts out some examples of American national and foreign policy regarding the so called 'cult of democracy'. The article is divided in two parts. The first part consists of the report, which concerns, respectively, official US government relationships to international law; the power of the Presidency; and the role of the Supreme Court. The second part examines some philosophical implications of American policy, concerning the questions of democracy and the rule of law.

Key words

Rule of law, cult of 'democracy', American policy, crisis, philosophical implications

Note: This article was prepared in mid-2007, when the Bush Administration was still firmly in power. Many things began to change with the election of Barack Obama in late 2008 and his inauguration as President in January 2009. I hope that the changes, in the very areas with which this article is concerned, will be considerable, especially in light of Obama's professional experience as a Constitutional lawyer; we shall see. In any case, what was happening in 2007, and can happen again in the future, needs to be remembered, not forgotten or discounted as mere aberration; and so I see no reason to alter what I wrote then, as long as readers do not lose sight of the historical context.

Famously, the United States of America, the country of which I am a citizen, has been considered a model democracy – perhaps, for many Europeans especially, *the* model democracy at certain points in history. Although, with a few exceptions, most of those who wrote about it did not pretend that this democracy was flawless – take Tocqueville in the 19th century and Gunnar Myrdal in the 20th as good examples – there was a strong popular current, particularly in Europe, that wildly idealized various aspects of America, not only its riches but also, often enough, its democratic institutions. This was, it should never be forgotten, a country in which slavery was still sanctioned and practiced less than 150 years ago, and in which there was long-term genocide on a grand scale directed against the indigenous population; but it was also a country with very strong populist and anti-monarchical values, and in these respects it constituted a great contrast, during its first century or so of independent existence, with most of Europe and Asia.

In tandem with the cult of democracy, meaning popular rule of some sort, there have existed in the United States two other tendencies, related to but not necessarily always completely congruent with it, namely, respect for the rule of law and the legal, Constitutional protection of human rights. Abraham Lincoln famously said, “Let reverence for the law be the political religion of the nation” – even though, as President during the bloody and brutal Civil War, he felt compelled to curtail certain rights by, for example, temporarily suspending the so-called writ of *habeas corpus*, which is designed to guarantee fair judicial procedure in the case of a person accused of a crime. It is not merely a conceptual point, but also an empirical fact, that democracy conceived as the popular will of a majority may and sometimes does come into sharp conflict with those aspects of the rule of law that are concerned with guaranteeing the rights of individuals – rights to, among many other things, a fair trial; in other words, majorities are all too often eager to abrogate the rights of those minorities that they dislike. Political philosophers and philosophers of law are of course well aware of this potential, and often actual, conflict. And so the rule of law and human rights must always be invoked along with democracy in assessing the worth of any regime that is proposed as a political model.

Most politically informed citizens throughout the world – a category from which, I am sorry to say, an astonishingly high percentage of Americans is excluded – are aware that the historical image of the United States as I have depicted it has recently been severely tarnished, as measured by opinion polls in most, though not quite all, other countries. What lies behind this devolution of the American image in world public opinion? Anyone with the slightest awareness of world affairs will immediately point to the terrible fiasco that the invasion and occupation of Iraq has been. It was carried out in a climate of deliberate deception on a grand scale by the American President and other members of the Executive Branch of the government; with an arrogance and brutality that will go down in the electronic archives of history (in that future time when, if the human race survives extinction by nuclear or environmental catastrophe, history *books* will have become obsolete) as exceptionally shocking and devoid of humanity; and undertaken for vague purposes, the formulation of which was and still is constantly shifting, but that certainly included, at the very least, the appropriation of a large share of Iraq’s oil resources by American petroleum interests. It is my strong belief that no serious and informed person of good faith can honestly take exception to the truth of what I have just said, even though some will no doubt think that I have expressed it too harshly. Many of these same individuals are no doubt inclined to think that the Iraq misadventure was merely an aberration – a spectacular aberration, to be sure, but not symptomatic of a deeper, metastatic cancer within the American political structure. I wish that they were right, and everything that I write in this area has as its secondary aim to promote a radical self-correction in the evolution of the American political system that will make the Iraq invasion and many related phenomena that I intend to discuss here appear, in the future, to have indeed been just a long, terrible aberration. But my principal goal, as a philosopher, is to get to the truth of these matters as they are related to the larger issues of democracy, the rule of law, and human rights. In order to do this, I will have to enter into considerable detail both concerning certain actual developments over the past several years that affect the American Constitutional structure and certain complexities of that structure. That is why I have sub-titled this paper “A Report”. What I then wish to do in my brief Part 2 is to relate these developments to a much larger theme which might be called the crisis of liberal democracy itself, at least in its historically paradig-

matic American form. In doing this, I would like at least to raise the question as to whether one of my favorite sentences from Aristotle, a pun, “εν ή αρχη γαρ γιγνεται τα άμαρτημα” – the error was generated in the beginning, or, alternatively, in the form of regime – may not be applicable to that supposed model itself, the American Constitution of 1789.

I. The Report

The first and longer part of this paper, the report proper, will be divided into three sections, which together, even though each of them will be very broad, will not be adequate to convey the full scope of the attacks on what had previously been assumed to be practices in accordance with the rule of law in the United States: (1) the relationship to international law; (2) the powers of the Presidency; (3) the role of the Supreme Court.

1. *The Relationship to International Law*

The first word that comes to everyone’s lips in this regard is Guantánamo. Let me just recall what the function of that camp for hundreds of prisoners, almost all of them from the Middle East or at least captured *in* the Middle East, has been. Its existence has allowed the United States government – meaning the Department of Defense and the Central Intelligence Agency combined, both ultimately under the control of the President – to detain these prisoners indefinitely, in most cases without specific charges having been brought against them. (In a couple of recent cases there has been some semblance of a trial in a military court, but in a special military court that does not follow even the strict, severe rules of military justice, which at least purport to treat the accused with *some* elements of fairness, such as permitting him to see all the evidence against him and to confront his accusers. Quite recently some high-ranking officers in the U.S. military justice system, known as the J.A.G. or Judge Advocate General, have denounced these procedures as not being legitimate within the rules of that system itself.) The Bush Administration gave the Guantánamo prisoners a special, newly-coined label, “enemy combatants”, and by virtue of that label proceeded to exclude them from the protections accorded to prisoners both under ordinary criminal law, because they had been combatants, and of military law, because they had not been soldiers in the strict sense. Moreover, in order to assure their being exempt from any laws that might, by some court or other, be deemed applicable to all human beings living within the territory of the United States, they have been confined in a camp which, while it is completely under American control under a very long-term lease agreement made decades ago, is technically (as well as geographically, of course) part of the territory of Cuba – a country toward which the United States government has been very hostile for over 35 years, but the existence of which has proved useful under these circumstances. It is no wonder, then, that my former student and friend David Luban, a professor at Georgetown University Law School, has written an article about this situation to which he has given the title “The War on Terrorism and the End of Human Rights” [*Philosophy & Public Policy Quarterly* 22, 3 (summer 2002)]. It would be difficult to conjure up, in one’s imagination, a more astonishing combination of cynicism, contempt for what the writers of the American *Declaration of Independence* called “the opinion of mankind”, disdain for international law – as we know, the person who was one of the strongest original advocates of this policy, who has since become the Attorney General of the

United States, Alberto Gonzáles, said that the Geneva Convention rules had become “quaint” and antiquated – and, at the same time, a legalistic attention to exact wording designed to make the claim that no rules of international law were actually being violated. Not being protected by any rules assuring their rights, the Guantánamo prisoners have been placed in the very situation of *homines sacri* described by Giorgio Agámben, subject to deprivations and tortures at the pleasure of their captors – and that is just the situation that the Bush Administration desired.

And so the situation still remains, despite a recent pronouncement officially prohibiting the torture of prisoners, or at least purporting to do so. This long-awaited pronouncement, published on a Friday afternoon in mid-July when it was known that there would be minimal attention from the media, did not specify, at least in its non-secret portions, just what “torture” was understood to mean; the interpretation of its meaning was still to be left up to the government. In particular, spokesmen for the government explicitly refused to say whether the dreaded technique of “waterboarding”, by which the prisoner is made to feel that he is drowning, would henceforth be prohibited or would still be permitted. Thus the current American Administration, under the guise of fighting alleged “terrorists”, whom it implicitly presumes to be in some sense sub-human (even though these individuals have not been formally found guilty of any crimes, and some of them may well not be guilty of any crimes at all), has taken the position that it can continue to flaunt basic human rights standards guaranteed by international law. Moreover, if we look to the future, it should be noted that none of the nine officially declared Republican Party candidates, as of early August 2007, for the next President of the United States – three of whom, by the way, reject Darwinian evolution and believe in an absolutely literal acceptance of the Biblical account of the creation of the world – was willing to disagree with this policy of the present Administration. This is not a pretty picture.

I have focused thus far on the issue of human rights, and especially the rights of prisoners; but there is a more general attitude of contempt for international law, both its letter and its spirit, that pervades the present United States government. Of course, it is a *selective* contempt: if this government believes that some elements of international law will work to its perceived advantage, it will endorse those elements. But the notorious decision of the Reagan Administration not to accept the finding of the International Court in The Hague to the effect that it had seriously violated international law by mining the harbor of Managua, an action that it took because it did not like the government that was then in place in Nicaragua, foreshadowed many recent instances in which the United States government has insisted in the clearest terms that it is bound only by those parts of international law that it chooses to accept, and that it does not consider itself to be bound absolutely even by the principle *pacta sunt servanda*. These instances include its refusal to sign treaties on global warming, on the establishment of an international criminal court, and on the prohibition of land mines, as well as the repudiation of the nuclear weapons treaty that Reagan himself had helped bring about. Nor should the world forget, as I fear it already has in large measure, the utterly disgraceful behavior of the Bush Administration *vis-à-vis* the world community as it sought prior approval from the United Nations Security Council to attack Iraq in 2003, combining threats to delegations from smaller United Nations countries with wiretapping their conversations and deliberate lying to everyone on a grand scale. It is clear that the attitude of contempt of which I have spoken is directed not only at the “quaint” structures of international law but at the

international community itself. Please do not forget that it is official American policy, included in this government's written and published strategic plan, that it reserves the right to attack any country it pleases, at any time, on the basis even of a perceived possible future threat from that country.

2. *The Powers of the Presidency*

There is a principle, or more correctly a slogan, called “executive privilege” that has been invoked by American Presidents with ever-increasing frequency over the past half-century in order to conceal their activities and the activities of their staffs both from the Congress and, *eo ipso*, from the people. This claim of executive privilege, which is to be found nowhere in the United States Constitution itself, has been made with great frequency by the present Administration, which has gone so far as to claim that even past members of the Presidential staff who are no longer part of it must still refuse to answer questions in formal Congressional inquiries if so ordered by the President. The current Vice-President, Mr. Cheney, a very strong proponent of secrecy, has claimed not only that all of his conversations in the office of Vice-President are privileged, but indeed that he has special additional privileges stemming from the fact that it is his Constitutionally-mandated obligation to preside over meetings of the Senate, thus making him at once a part of two of the three branches of government. This has led to some humorous comments about his pretending to be in fact a fourth branch all by himself. But there is nothing humorous about the general trend, which has been unequivocally in the direction of what is commonly called an “imperial Presidency”, a trend that had been thought to have been reversed to some extent after the disgrace and fall of President Nixon, but that has now become, in many respects, stronger than ever before. There are certain ways in which this trend has moved beyond mere individual instances of over-reaching, which could be considered merely interesting and troubling *faits divers*, of great current interest but not necessarily philosophically significant, to a level at which it raises the most profound questions about the nature of government, law, rights, and power. Bush, in his typically simplistic way, has enunciated his own self-image, as President, very clearly: “I am the decider.” He further asserted that his victory in the election of 2004 gave him an additional mandate to continue to govern in this highly authoritarian way – gave him more political “capital”, as he put it – an assertion that was somewhat diminished by his party's defeat in 2006; but his belief in himself as “decider” – a very uncommon English word, by the way – has much deeper roots than contingent facts such as these. It stems in part from his religious convictions, which I do not have the time to explore in this paper, and in part from a certain quite bizarre understanding, at least in terms of past tradition, of what it means (a) to sign a bill into law and (b) to be Commander-in-Chief of the Armed Forces.

(a) Although, as is the case for many of the other developments that I am cataloguing in this report, there have been some historical precedents for what the current President does when he signs bills into law, the practice to which I about to refer has become much more extensive and commonplace during his reign. The practice in question is to have the President attach, along with his signature, an explanation of just how he plans to *interpret* the law that he is signing. These interpretations have sometimes been significantly at odds with what the majority of Congress who voted for it intended. It is highly paradoxical for one who pretends to take a real-

ist, objectivist view of truth and to have the greatest admiration – a point to which I shall return later – for those members of the Supreme Court who are known as “literalists”, treating the text of the Constitution as if it were like Sacred Scripture (by contrast with postmodernist skeptics with regard to the supposed objectivity of texts), to place so much emphasis on his alleged right to interpret the laws as he pleases. This helps to explain why Bush never vetoed a bill during his first six years in office, when in any case his own party was in command of Congress and disagreements between the majority in the latter and the President were relatively few, but more importantly it resurrects deep doubts, which have always lurked beneath the surface throughout the history of governments of this kind, about the ultimate viability of the so-called “separation of powers”. According to this doctrine, so long accepted by most political thinkers, the fundamental function of the Executive Branch is by definition to execute the laws legislated by the Legislative Branch. But suppose that the Chief Executive, rather than just crudely proclaiming that he will not execute certain laws that he dislikes, announces that he will execute them, but only according to his own interpretation, an interpretation that may be radically at odds with what the majority of legislators intended? Bush’s principal legal advisors have consistently told him that he has the right to exercise such a prerogative, which seems to many – including quite a number of conservative thinkers – to be clearly subversive of fundamental principles of the American type of democratic government.

- (b) Equally, or perhaps even more, troubling to me and to many other political and legal philosophers is the advice that Bush has eagerly followed with respect to his supposed powers as Commander-in-Chief of the military. It is in fact stipulated in the American Constitution – as usual, with little or no clarification of meaning – that this is to be one of the functions of the President. Past Presidents have on occasion taken this to give them extraordinary powers in wartime; it was in this context that Lincoln suspended the right of *habeas corpus* for Southern rebels, as I mentioned earlier, and Franklin Roosevelt used these supposed special powers to justify his now-infamous and much-regretted executive order that Americans of Japanese descent, particularly those living in states on the Pacific Coast, should be evicted from their homes and confined to camps. The special innovation introduced by Bush – who has succeeded, by the way, in getting Congress to pass a law abrogating the right to *habeas corpus* for certain classes of individuals suspected of terrorist activity, with the Executive Branch being given the authority to determine who falls under that category – is his assumption that he will hold his supposed special powers as Commander-in-Chief for the duration of the so-called “War on Terror,” which is asserted to be open-ended and unlikely to be terminated at any time in the near future, or perhaps ever. He has utilized these powers not only to authorize torture and indefinite imprisonment without trial of the famous “enemy combatants,” including even a couple of American citizens to whom he gave that designation without allowing the possibility of appeal, but also to authorize the interception of electronic and telephonic communications without obtaining any prior permission from the courts. He originally ordered the drastic expansion of such “eavesdropping” practices, as they are called, secretly, but it later became a matter of public knowledge. He then, in fact quite recently, managed to persuade the leaders of Congress, including many members of the opposition Democratic Party, to endorse a continuation of these practices for at least the next several months.

Now, although Bush constantly asserts, as I have said, that there will be no end, at least no near end, to his War on Terror, he has until now refrained from asserting that he has a right to remain in office indefinitely. Hence, it is virtually certain that someone else will assume the American Presidency in January 2009. But it will be very tempting for his successors, as I am not the first person to point out, to try to hold onto or even further enlarge the vastly enhanced powers that he has claimed, through practices that bear all the characteristics of a police state. Some of these powers, I need hardly point out here, are frighteningly similar to practices that were universally condemned in the United States when they were associated with Communist regimes. To be clear, let me repeat that Bush is not the very first President to attempt to exercise powers far beyond what the American Constitution seems on the surface to give him, but his case, because of the sheer scope of the changes that he has made, may well be one of quantity turning into quality. Thus, the World Trade Center attack may turn out to have been a remarkable success, historically speaking, for its perpetrators not just in terms of the physical destruction that it caused, but also in terms of the much deeper and more serious destruction of the American legal fabric that it has made possible.

3. The Role of the Supreme Court

Under the American Constitution, members of the Supreme Court are appointed by the President with the so-called “advice and consent” of two-thirds of the Senate. The number of members, called Justices, is nine; this is not stipulated in the Constitution, but it is so deeply engrained by tradition that Franklin Roosevelt faced one of the worst crises of his Presidency when he threatened to enlarge its membership by appointing new members more favorable to his views; the opposition to this threat was so great that he had to retreat from this. Moreover, the fact that the Supreme Court plays such a significant role in determining national policy, by virtue of its power to determine whether certain laws are or are not “constitutional”, is also not explicitly stipulated in the Constitution itself: the Court gradually assumed this power, originally by a kind of inference from the relatively brief section dealing with the Supreme Court in the Constitution, and came to exercise it with increasing frequency over the years. The most startling recent use of power by this Court occurred, of course, in its decision to award Bush the Presidency in 2000. It was an extremely confused and confusing situation, but Bush’s Democratic opponent Gore averted a grave crisis by ultimately not challenging the decision to submit the matter to that Court before all possible recounting of votes could take place. I suggest that, in retrospect, he thus precipitated an even graver and longer-lasting crisis for the future by conceding the Presidency in this way. The Court’s decision in that case, as in so many cases in recent years, was by a vote of 5–4. The Justices are supposed to be above politics, and to adhere strictly to legal principles as they understand them, but in fact of course politics has become dominant in all the most prominent cases, with the few unanimous or nearly unanimous votes coming generally in cases involving only legal technicalities. One of the Justices who, as a committed Republican, voted for Bush in the decision about the election, but who occasionally took more liberal stances especially on issues of women’s and other rights, Sandra Day O’Connor, has now retired and been replaced by a much more conservative Justice, so that political conservatives now dominate the Court more completely than ever, although there is one Justice, Kennedy, who tends to take a more liberal position on certain issues than his fellow conservatives

– to such a point that, during the most recent session of the Court, he voted with the majority on every one of its numerous 5–4 decisions. (This is virtually unprecedented, it should be added.)

Without entering into too many further details, let me simply sketch a few of the principal characteristics of what I am calling, in keeping with the common way of speaking in the United States, the “conservative” point of view on the Court. It tends to be highly skeptical, above all, of rights claims by individuals, and highly protective of property rights claims particularly by corporations. It tends to think that the controversial decision of a few decades ago that upheld a woman’s right to obtain an abortion was a mistake, and only a certain lingering respect for the principle of *stare decisis*, that is, giving the highest respect for prior decisions by the Court and being willing to overturn these decisions only in extremely rare cases, has preserved that right up to now. And the conservative point of view generally tends to uphold the claims of the Executive branch, the President, concerning matters of foreign policy and especially anything labelled a matter of national security. The most conservative of the conservatives, Justices Scalia and Thomas, whom I have already mentioned, also tend to take what is called an “originalist” point of view, insisting that whenever possible the original text of the Constitution, taken in its most obvious meaning, must be given absolute respect and priority, and trying to exclude as far as possible from their decisions any principles or theories not found in that text and hence introduced from outside, as it were. The accusation that used to be made by conservatives against the more liberal Justices who dominated the Court for some years was that they were “judicial activists”; the conservatives, by contrast, claimed simply to be objectively interpreting Constitutional law and not to be playing the role of legislator as the liberals had supposedly done. But we are now confronted with the supreme irony that the conservatives, in cutting back in so many ways on individual rights – the rights of women, the rights of workers, the rights of prisoners, and so on – are the ones who have themselves taken on the role of “judicial activists”, a label that has begun frequently to be applied to **them** over the past year!

II. Philosophical Implications

Above all, I want to encourage my fellow philosophers and legal theorists to look very carefully at contemporary American reality before making the assumption, if anyone is tempted still to make it these days, that our political and legal system should be taken as a model for others seeking to strengthen the structure of rights either internationally or nationally. At the international level, the current American Administration has become famous for bullying other nations and trying to impose its ideology in the area of treaties, of humanitarian aid, and even of international cultural and scientific events. To take a relatively small but still telling example, in 2004 the United States became the only country whose government insists that it must exercise the right of passing on the credentials of any of its own citizens being considered for special appointments by UNESCO and certain other international organizations. At the national level, approximately 25% of the world’s prisoners are held in American jails. The United States is responsible for roughly the same percentage of serious forms of pollution, while at the same time a slightly smaller percentage than this of our own population, which constitutes only 5% of the world’s population, lacks any health insurance. Our system for

choosing the next President has become increasingly bizarre and embarrassing, and the amount of money that is needed to fund any electoral campaign beyond the very local level has become almost incalculably great. A very large portion of our news media is dominated by commentators holding conservative ideologies; the companies that own the large media naturally prefer it this way. Poll after poll shows that a majority of American citizens seems willing to let fundamental rights be at least partially suspended in the name of increased security. These are just a few of the most salient aspects of our contemporary reality.

I conclude with 2 questions: (1) To what extent are the evolution of the American Constitution and legal system to blame, at least in part, for this reality? And, as we look to the future, (2) To what extent does the fact that this whole structure, which as I pointed out at the beginning of this essay was once considered a model, is now in so much trouble point to a historical need to go beyond the ideals of liberal democracy itself?

(1) As far as the Constitution itself is concerned, we know that it was the product of many compromises. Many had wanted, especially with the person of George Washington in mind, to establish a limited monarchy; instead, a strong Presidency was created. In its original form the Constitution included no special provisions for individual rights; the Bill of Rights was then added, as the first ten amendments, as a political concession to ensure ratification of the Constitution by the required number of state legislatures. It was widely felt that the individual states had exercised too much sovereignty under the previous constitutional structure, the Articles of Confederation; but at the same time it would have been politically impossible completely to deprive the states of their claims to partial sovereignty, and therefore many rights were conceded to the states. And so on. The idea of having three separate branches of government with their respective functions and overlapping responsibilities, which of course came from philosophers such as Montesquieu and Locke, was supposed to be enhanced and refined in the American Constitutional structure by having each of them exercise some restraint over the others, the so-called system of checks and balances. And the comparative brevity and open-endedness, in some cases simple vagueness, of the document was deliberate.

Contrast this with the recently-proposed EU Constitution, ignominiously rejected by a majority of French voters a couple of years ago. It was very, very long, with clauses interspersed here and there that were certain to displease significant segments of voters – for example, a clause favoring free market economic structures that could not, if taken seriously, be endorsed by committed socialists. (By comparison, despite widespread opinion to the contrary, the U.S. Constitution contains no explicit endorsement of any particular economic system.) Far more power was left to the individual nations of the European Union, and there was to be no individual person with powers comparable to a President. Having looked at the EU document, which was sent to all French voters, I am convinced that its daunting length alone was enough to convince some that they should vote against it. But is the great brevity and indefiniteness of the American Constitution a virtue or a fault? Is there something about it that, from its inception, made possible the assertion of imperial powers by the President, especially at a time of perceived national emergency? Is there something about it that has encouraged the Supreme Court, especially when dominated by appointees of the President (or, as in the present case, of the President and his father, the former President), to acquiesce to the Execu-

tive Branch especially in matters of policy, while the role of the legislature itself has become increasingly passive and supine? (A good case in point is the power to declare war, which the Constitution assigns to the Congress, but which the Congress has not exercised in many decades, simply permitting successive Presidents to carry out aggressive military actions without any formal war declaration.) Finally, is there something about this Constitution itself that has reinforced the spirit of American exceptionalism, the idea that, as a *novus ordo seclorum* – a slogan that is to be found on the dollar bill – this country need not consider itself subject to the rules accepted, and increasingly accepted today, by the rest of the international community, except to the extent to which it chooses to do so?

(2) As we all know, the word “democracy” has many different meanings, and this is also true of the somewhat more restrictive term, “liberal democracy”. But the latter term came to be identified concretely with features common to the social, political, and economic systems of contemporary Western Europe and particularly the United States. Two of the prominent thinkers of the late Twentieth Century, both now unfortunately deceased, John Rawls and Richard Rorty, espoused what they called political liberalism and made just such an identification, coupled in both cases with a strong sense that the set of ideas and the practices associated with it in some sense constituted the political ideal for humanity. It **did** look very good by comparison with the great totalitarian regimes of the Twentieth Century. But the current regime of what Jürgen Habermas has called *Spätkapitalismus*, at once consumerist and militarist, *laissez faire* and yet highly authoritarian, to which we have been subjected recently especially in my own country, and because of my own country in the rest of the world as well, a regime that has grown out of liberal democracy and still pretends to be of that order, has led me to believe that we need new conceptual models no longer so dependent on the old liberal democratic theory to serve as a basis for a stronger rule of law and rights in this still-new century.

William L. McBride

**Kriza u vladavini zakona u
suvremenom američkom kontekstu**

Izvješće

Sažetak

Članak je kritičko preispitivanje krize u vladavini zakona u kontekstu suvremene politike u SAD. Tekst navodi neke primjere američke nacionalne i vanjske politike u svezi s tzv. ‘kultom demokracije’. Članak je podijeljen na dva dijela. Prvi se dio bavi izvješćem, koje se bavi, redom, službenim odnosima SAD prema međunarodnom zakonodavstvu; zatim prema moći institucije predsjedništva; te glede uloge Vrhovnoga Suda. Drugi dio ispituje neke filozofijske implikacije američke politike, a u svezi s pitanjima demokracije i vladavine zakona.

Ključne riječi

vladavina zakona, ‘kult demokracije’, američka politika, kriza, filozofijske implikacije

William L. McBride

**Die Krise in der Gesetzesherrschaft
im zeitgenössischen US-amerikanischen Kontext**

Ein Bericht

Zusammenfassung

Der Artikel hinterfragt kritisch die Krise in der Gesetzesherrschaft im Kontext der zeitgenössischen US-Politik. Es werden einige Beispiele der US-amerikanischen Innen- und Außenpolitik angeführt, die mit dem sog. ‚Demokratiekult‘ in Zusammenhang stehen. Der Text beschäftigt sich in seinem ersten Teil mit dem offiziellen Verhältnis der USA zur internationalen Gesetzgebung, des Weiteren mit der Institution des Präsidentenamtes und seiner Macht sowie mit der Rolle des Obersten Gerichtshofes der USA. Im zweiten Teil der Arbeit werden bestimmte philosophische Implikationen der amerikanischen Politik in Bezug auf Fragen der Demokratie und der Gesetzesherrschaft hinterfragt.

Schlüsselwörter

Gesetzesherrschaft, ‚Demokratiekult‘, amerikanische Politik, Krise, philosophische Implikationen

William L. McBride

**La crise du règne de la loi
dans le contexte américain contemporain**

Rapport

Résumé

L'article constitue un examen critique de la crise du règne de la loi dans le contexte politique actuel aux Etats-Unis. Le texte cite quelques exemples de la politique nationale et internationale américaine en rapport avec le « culte de la démocratie ». L'article se divise en deux parties. La première se penche sur, dans l'ordre : l'attitude officielle des Etats-Unis vis-à-vis de la législation internationale, ensuite vis-à-vis du pouvoir de l'institution de la présidence et enfin vis-à-vis du rôle de la Cour suprême. La seconde partie examine quelques conséquences philosophiques de la politique américaine, liées aux questions de la démocratie et du règne de la loi.

Mots-clés

règne de la loi, « culte de la démocratie », politique américaine, crise, implications philosophiques

Siegbert Alber

Institut Europa, Universität des Saarlandes, Postfach 15 11 50 D-66041 Saarbrücken

**Die Grund- und Menschenrechte
in der Europäischen Union***

Zusammenfassung

Der Verfasser geht von der allgemeinen Unterscheidung zwischen Menschenrechten, Grundrechten und Bürgerrechten aus. Da diese Trennung terminologisch in den relevanten Europäischen Verträgen nicht vorgenommen wird, bemerkt er, dass eine strenge Trennung zwischen Menschen-, Grund- und Bürgerrechten nicht unbedingt notwendig und mitunter auch nicht sinnvoll ist. Daher orientiert er sich an den wichtigsten gemeinsamen Werten bei der gründlichen Analyse und Bewertung der gesetzlichen Normierung der Menschenrechte in der Europäischen Union: im Unionsvertrag, in der Charta der Grundrechte, in anderen Akten sowie in der Praxis der europäischen Institutionen. Der Friede als Grundziel der europäischen Einigung kann vor allem durch die Freiheit und die Beachtung der Grund- und Menschenrechte stabilisiert werden. Die wichtigste Grundlage für die Bildung einer gemeinsamen europäischen Identität ist das Sichbesinnen auf die gemeinsamen europäischen Werte und auf die Grund- und Menschenrechte, die den europäischen Kulturraum so besonders prägen und Europa eine Seele geben.

Schlüsselwörter

Grundrechte, Menschenrechte, Europäische Union, Werte, Freiheit, Demokratie, Friede, Charta der Grundrechte

Teil A:

Die Normierung der Grund- und Menschenrechte

I. Einleitung und Begriffsbestimmungen

Im Allgemeinen wird zwischen Menschenrechten, Grundrechten und Bürgerrechten unterschieden. Als Menschenrechte werden die vor- bzw. überstaatlichen Rechte bezeichnet, die allen zustehen und die nicht erst vom Staat verliehen werden, weshalb sie auch unveräußerlich sind (inalienable rights). Demgegenüber sind Grundrechte zwar ebenfalls so genannte Jedermannsrechte; sie beruhen aber auf einer staatlichen Gewährung, durch die sie erst geschaffen werden. Bürgerrechte wiederum sind überwiegend politische oder ihnen vergleichbare, von den Staaten geschaffene Rechte, die in der Regel nur den jeweiligen Staatsangehörigen zustehen.

Diese Trennung wird terminologisch in den relevanten Europäischen Verträgen nicht vorgenommen. In der Präambel und in Art. 6 Abs. 1 des gegenwärtig geltenden EU-Vertrages wird zusammenfassend von Menschenrechten und Grundfreiheiten – statt Grundrechten – gesprochen. Auch die Menschen-

*

Die erste Fassung dieser Arbeit wurde zu Beginn des Jahres 2009 aktualisiert. (Anm. d. Red.)

rechtskonvention des Europarates, auf die später noch einzugehen sein wird, lautet: „Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten“. Die künftig relevante Charta der Union, auf die ebenfalls noch näher eingegangen wird, lautet „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“ (im Folgenden: GRCh) und nennt insoweit die Menschenrechte titelmäßig nicht.

Dies zeigt, dass eine strenge Trennung zwischen Menschen-, Grund- und Bürgerrechten nicht unbedingt notwendig und mitunter auch nicht sinnvoll ist. Sie soll im Folgenden daher auch nicht vorgenommen werden, es sei denn, dies sei fallweise sachlich geboten. Im Übrigen ist auch offen, was alles als ein Menschen- oder Grundrecht anzusehen ist. Die Reichweite ist groß und fließend und variiert auch je nach Kulturkreis und der politischen, ideologischen, ethischen oder moralischen Auffassung. Dennoch muss es möglich sein, auch in einem so großen geographischen Raum wie der Europäischen Union mit fast einer halben Milliarde Menschen sich auf die wichtigsten gemeinsamen Werte besinnen und einigen zu können.

Eine Diskussion über die Bedeutung und den Wert der Grund- und Menschenrechte bleibt jedoch Theorie, wenn diese Rechte – und die Pflichten zu ihrer Beachtung – nicht gesetzlich normiert werden, und wenn die Bürger sich in der Praxis nicht auf sie berufen und sie einklagen können. Wie sieht es also damit in der Europäischen Union aus?

II. Europarechtliche Grundlagen zur Beachtung der Grund- und Menschenrechte

1) Allgemeine Nennung von Grund- und Menschenrechten

Die wesentliche Rechtsgrundlage ist bislang in Art. 6 des gegenwärtig geltenden Unionsvertrages (im Folgenden: EU) zu sehen, der dazu in seinen ersten beiden Absätzen sagt:

- „(1) Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit; diese Grundsätze sind allen Mitgliedstaaten gemeinsam.
- (2) Die Union achtet die Grundrechte, wie sie in der am 4. November 1950 in Rom unterzeichneten Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben.“

Aus der Formulierung ist jedoch zu entnehmen, dass Art. 6 EU (noch) keine eigenen, europarechtlich normierten Grund- und Menschenrechte beinhaltet. In Abs. 1 wird nur allgemein von Menschenrechten gesprochen, ohne solche im Einzelnen zu benennen. Abs. 2 verweist zum einen ebenso nur pauschal auf die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (im Folgenden: EMRK), die aber ein Rechtsakt des Europarats ist, der ja als eine andere, eigenständige Institution einer anderen Rechtsordnung angehört und kein Organ der Europäischen Union ist. Zum anderen wird in Abs. 2 wiederum pauschal auf die Menschenrechte verwiesen, wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten ergeben. Durch die Bezeichnung „gemeinsam“ wird zudem ausgedrückt, dass insoweit auch keine Grundrechte infrage kommen, die nicht allen Mitgliedstaaten gemeinsam sind.

Nicht bzw. noch nicht erwähnt ist in Art. 6 EU die kommende – „unionseigene“ – Charta der Grundrechte der Europäischen Union,¹ da diese noch nicht

verbindlich ist. Sie hätte (mit den Art. II 61–114) Teil II des Vertrags über eine Verfassung für Europa² werden sollen, was nun so nicht kommen wird. Sie wird stattdessen als eigenständiger Rechtsakt dem kommenden Vertrag von Lissabon (im Folgenden: EUV)³ beigefügt und in dessen Art. 6 neben den bereits im bisherigen Art. 6 EU genannten Rechtsakten ausdrücklich erwähnt werden. In dieser Charta, auf die – wie auch auf ihre künftige Verbindlichkeit – später noch näher einzugehen sein wird, wären erstmals Grund- und Menschenrechte im Einzelnen definiert und festgeschrieben und damit europarechtlich normiert.

Der bisherige Art. 6 Abs. 1 EU ist aber nicht nur in der Form von Abs. 2 für die Union selbst verpflichtend, sondern darüber hinaus auch noch in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. So sagt einmal Art. 49 EU ausdrücklich, dass nur solche europäischen Staaten die Mitgliedschaft in der Union beantragen können, die die in Art. 6 Abs. 1 genannten Grundsätze achten. (Spötter sagen, dass die Europäische Union wegen ihres Demokratiedefizits selbst nicht Mitglied der EU werden könnte.) Zum anderen können gemäß Art. 7 EU gegen solche Mitgliedstaaten, die bereits der Union angehören, die aber die in Art. 6 Abs. 1 genannten Grundsätze verletzen, bestimmte Maßnahmen beschlossen werden, wie z.B. die Aussetzung von Rechten.

Art. 6 EU ist erst 1993 durch den Maastrichter Vertrag in den Vertragstext aufgenommen worden, also erst nach über einem Vierteljahrhundert nach der Gründung der Europäischen Gemeinschaft im Jahre 1957 bzw. der Montanunion von 1952. Dies erstaunt, wenn man bedenkt, dass sowohl die Vereinten Nationen wie auch der Europarat schon bald nach ihrer Errichtung Menschenrechtsdeklarationen verabschiedet haben.

Die Vereinten Nationen, die gleich nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet worden waren – ihre Charta stammt vom 26. 06. 1945 –, haben schon am 10. 12. 1948 eine Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (mit 30 Artikeln) verabschiedet. Der Europarat – seine Satzung datiert vom 05. 05. 1949 – beschloss bereits 1 Jahr später, am 04. 11. 1950, die Europäische Menschenrechtskonvention EMRK (mit 59 Artikeln), der später noch mehrere Zusatzprotokolle hinzugefügt worden sind und die u.a. am 18. 10. 1961 durch die Europäische Sozialcharta ergänzt worden ist, auf die auch Art. 136 des Gemeinschaftsvertrages (im Folgenden: EG) als eine Rechtsgrundlage zu ihrer Beachtung verweist. Zudem hat der Europarat ein eigenes Gericht, den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (im Folgenden: EGMR) geschaffen, den auch Privatpersonen im Wege einer Individualbeschwerde anrufen können, allerdings erst nach Ausschöpfung des nationalen Rechtswegs.

2) Indirekte Ableitung von Grundrechten

Wie erwähnt sind in Art. 6 Abs. 2 EU noch keine einzelnen, europarechtlich normierten Grundrechte aufgelistet, und solche sind auch in den übrigen Vertragstexten nicht *expressis verbis* genannt. Dies wird – wie ebenso schon gesagt – erst durch die Charta der Grundrechte erfolgen. Wohl aber kann aus dem Regelungsgehalt einiger bestehender EG-Vertragsbestimmungen implizit auch auf einen Grundrechte- bzw. Bürgerrechtsgehalt geschlossen werden. Einige sind sogar Grundrechte, auch wenn sie nicht ausdrücklich als solche

¹ Europ. (Amtsblatt) ABl. 2000, C 364, 1.

² Europ. ABl. 2004, C 310 vom 16. 12. 2004.

³ Europ. ABl. 2007, C 306, 1 vom 17. 12. 2007.

bezeichnet werden. Dies ist z.B. bei den Diskriminierungsverboten der Art. 12 und 13 EG der Fall. Nach Art. 12 ist im Anwendungsbereich des Vertrages jede Diskriminierung aus Gründen der Staatsangehörigkeit verboten. Art. 13 EG lautet in seinem ersten Absatz:

„Unbeschadet der sonstigen Bestimmungen dieses Vertrags kann der Rat im Rahmen der durch den Vertrag auf die Gemeinschaft übertragenen Zuständigkeiten auf Vorschlag der Kommission und nach Anhörung des Europäischen Parlaments einstimmig geeignete Vorkehrungen treffen, um Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung zu bekämpfen.“⁴

Das Diskriminierungsverbot des Art. 13, das 7 Kriterien umfasst, gilt – im Gegensatz zum Diskriminierungsverbot des Art. 12 EG – nicht direkt, sondern bedarf erst der Konkretisierung durch Ratsentscheidungen. Ein solcher rechtsakt ist z.B. die sog. Antidiskriminierungsrichtlinie.⁵ Je nachdem wie weit die Mitgliedstaaten bei der Umsetzung solcher Antidiskriminierungsrichtlinien den Geltungsbereich noch ausdehnen – z.B. auch auf zivilrechtliche Rechtsgeschäfte wie etwa Vermietungen –, sind Rechtsstreitigkeiten vorprogrammiert. Umkehrungen der Beweislast u.a. tragen zu weiteren Erschwernissen bei.

Aber auch eher erheiternde Fälle können sich ereignen. In der Rechtssache (im Folgenden: Rs) Richards⁶ ging es um eine andere Gleichbehandlungsrichtlinie.⁷ Frau Richards, die 1942 als Mann geboren worden war, unterzog sich im Jahre 2001 im Alter von 59 Jahren einer operativen Geschlechtsumwandlung und beantragte ein Jahr später die Gewährung einer Ruhestandsrente, die Frauen ab dem 60. Lebensjahr gewährt wird, während Männer eine solche erst mit Vollendung des 65. Lebensjahres beziehen können. Die britischen Stellen lehnten dies ab, weil sie auf die Geburtsurkunde abstellten, in der „Frau“ Richards als männlich bezeichnet wurde. Im Klagewege berief sich Frau Richards auf Art. 4 der genannten RL 79/7 und auf Art. 8 der EMRK. Der EuGH beantwortete die an ihn gestellte Frage letztlich im Sinne von Frau Richards.

Auch aus gewissen Rechten aus der Unionsbürgerschaft, insbesondere den Art. 18–21 EG,⁸ und dem Grundsatz des gleichen Entgelts für Männer und Frauen bei gleicher Arbeit (Art. 141 Abs. 1 EG), aus dem schon auf ein allgemeines Gleichstellungsgebot zu schließen ist, können korrespondierende Grundrechte abgeleitet werden.

Ebenso kommen den vier Grundfreiheiten bzw. Freizügigkeiten des Binnenmarktes⁹ eine grundrechtsähnliche Bedeutung zu. Im Text des bisherigen Gemeinschaftsvertrags wird – ohne weitere Definition – nur der Doppelbegriff „Menschenrechte und Grundfreiheiten“ verwandt. Erst Art. I–4 der nun nicht kommenden europäischen Verfassung hätte – mit der Artikelüberschrift „Grundfreiheiten und Nichtdiskriminierung“ – neben der Nichtdiskriminierung aus Gründen der Staatsangehörigkeit – die genannten Binnenmarktfreizügigkeiten ausdrücklich als Grundfreiheiten bezeichnet.

Aus den Verpflichtungen der Gemeinschaft zum Umwelt-, Gesundheits- und Verbraucherschutz (Art. 6, 152 und 153 EG) könnte ebenfalls – zumindest reflexartig – auf bestimmte Rechte der Bürger geschlossen werden, je nachdem wie weit man solche Rechte ausweiten will. Direkt und unmittelbar abgeleitet werden können solche Rechte aber aus den letztgenannten Bestimmungen jedoch nicht. Entsprechende Rechte soll erst die Charta der Grundrechte in ihrem Titel IV (Solidarität) fixieren, wie noch auszuführen sein wird.

III. Die künftige Charta der Grundrechte der Europäischen Union

Erstmals werden mit der Charta der Grundrechte „eigene“ gemeinschaftsrechtliche Menschen- und Grundrechte normiert werden. Die Charta mit 54 Artikeln ist im Jahre 2000 nicht wie sonst üblich von einer Regierungskonferenz, die nur aus Regierungsvertretern besteht, sondern – ebenfalls erstmalig – von einem sog. Konvent unter dem Vorsitz des früheren deutschen Bundespräsidenten Roman Herzog erarbeitet worden. Der Konvent setzte sich aus 15 Vertretern der Mitgliedstaaten, einem Vertreter der Kommission, 30 mitgliedstaatlichen Abgeordneten sowie 16 Mitgliedern des Europäischen Parlaments zusammen. Ihm gehörten noch 4 Beobachter an, von denen ich einer als Vertreter des EuGH sein durfte.

Auf dem Gipfel von Nizza ist die Charta am 7. 12. 2000 zwar feierlich proklamiert, aber noch nicht für verbindlich erklärt worden. Spöttisch könnte man sagen: Je feierlicher die Schlusserklärung, desto unverbindlicher der Inhalt. Es ist nunmehr vorgesehen, sie dem Vertrag von Lissabon beizufügen und sie – wie bereits erwähnt – in dessen Art. 6 zu erwähnen, was rechtlich zwar ausreicht, was psychologisch aber mehr als nur ein Schönheitsfehler ist. Dennoch wird die Charta damit verbindlich werden, worauf es letztlich ja ankommt.

4

Demgegenüber lautet das Diskriminierungsverbot des Art. 14 EMRK, das an 12 Kriterien anknüpft:

„Der Genuss der in dieser Konvention anerkannten Rechte und Freiheiten ist ohne Diskriminierung insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt oder eines sonstigen Status zu gewährleisten.“

Noch weiter wird das 15 Merkmale ansprechende Diskriminierungsverbot des Art. 21, Abs. 1 der Charta der Grundrechte gehen, in dem es heißt: „Diskriminierungen insbesondere wegen des Geschlechts, der Rasse, der Hautfarbe, der ethnischen oder sozialen Herkunft, der genetischen Merkmale, der Sprache der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung, der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit, des Vermögens, der Geburt, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung sind verboten.“

5

Richtlinie 2000/78/EG des Rates vom 27. 11. 2000 zur Festlegung eines allgemeinen Rahmens für die Verwirklichung der Gleichbehandlung in Beschäftigung und Beruf (ABl. L 303 vom 02. 12. 2000, S. 16 ff.)

6

Urteil vom 27. 04. 2006 in der Rs (= Rechtsache) C-423/04 (Richards, Slg. (= amtliche Sammlung des EuGH) 2006, I-(Seite) 3585).

(Alle nachgenannten Urteile sind ebenfalls solche des EuGH, sofern nicht das erlassende Gericht besonders genannt wird.)

7

Richtlinie 79/7/EWG des Rates vom 19. 12. 1978 zur schrittweisen Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung von Männern und Frauen im Bereich der sozialen Sicherheit (ABl. 1979, L 6 S. 24).

8

Art. 18 gewährt die allgemeine Personenfreizügigkeit, Art. 19 regelt das aktive und passive Wahlrecht bei Kommunalwahlen und den Wahlen zum Europäischen Parlament für Unionsbürger mit Wohnsitz in einem Mitgliedstaat, dessen Staatsangehörigkeit sie nicht besitzen. In Art. 20 geht es um den diplomatischen und konsularischen Schutz durch andere Mitgliedstaaten. Art. 21 betrifft das Petitionsrecht zum Europ. Parlament (Art. 194) und die Möglichkeit, sich an den Europäischen Bürgerbeauftragten zu wenden (Art. 195 EG).

9

Gemäß Art. 14 Abs. 2 EG umfasst der Binnenmarkt „einen Raum ohne Binnengrenzen, in dem der freie Verkehr von Waren, Personen, Dienstleistungen und Kapital [...] gewährleistet ist“. Binnenmarktrelevant wird die Personenfreizügigkeit in die Freizügigkeit der Arbeitnehmer und in das freie Niederlassungsrecht aufgliedert. Im Einzelnen sind diese Freiheiten in den Art. 28 ff., 39 ff., 43 ff., 49 ff. und 56 ff. EG geregelt.

1) Zum Inhalt der Charta

Was nun den Inhalt dieser Charta anbelangt, so gliedert sie sich in 5 Titel. Der erste Titel ist – und dies ist besonders bedeutungsvoll – mit der „Würde des Menschen“ überschrieben. Er umfasst 5 Artikel, die die Würde, das Recht auf Leben, das Recht auf Unversehrtheit, das Folterverbot und das Verbot der Sklaverei und Zwangsarbeit betreffen (Art. 1–5).

Im II. Titel „Freiheiten“ geht es in 14 Artikeln um das Recht auf Freiheit und Sicherheit, um die Achtung des Privat- und Familienlebens, um den Datenschutz, das Recht, eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen, um die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, um die Freiheit der Meinungsäußerung und Informationsfreiheit, um die Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, die Freiheit der Kunst und Wissenschaft, um das Recht auf Bildung, um die Berufsfreiheit und das Recht zu arbeiten, um die unternehmerische Freiheit, das Eigentumsrecht sowie um das Asylrecht und den Schutz bei Abschiebung und Auslieferung (Art. 6–19).

Titel III ist mit „Gleichheit“ überschrieben. Die infrage kommenden 7 Artikel (Art. 20–26) betreffen die Gleichheit vor dem Gesetz, die Nichtdiskriminierung, die Vielfalt der Kulturen und Sprachen, die Gleichheit von Männern und Frauen, die Rechte des Kindes und die Rechte Älterer sowie die Integration Behinderter.

In den 12 Artikeln des Titels IV „Solidarität“ geht es um die Rechte der Arbeitnehmer auf Unterrichtung und Anhörung, um das Recht auf Kollektivverhandlungen, den Zugang zum Arbeitsvermittlungsdienst, den Schutz bei ungerechtfertigter Entlassung, die gerechten Arbeitsbedingungen, das Verbot der Kinderarbeit, den Schutz Jugendlicher, um die Vereinbarkeit des Familienlebens mit dem Berufsleben, um die soziale Sicherheit, den Gesundheitsschutz, den Zugang zu Dienstleistungen von allgemeinem Interesse sowie um den Umwelt- und Verbraucherschutz (Art. 27–38).

Die 8 Artikel des Titels V „Bürgerrechte“ betreffen das Wahlrecht zum Europäischen Parlament, das aktive und passive Kommunalwahlrecht für Angehörige anderer Mitgliedstaaten, das Recht auf eine gute Verwaltung, den Zugang zu Dokumenten, die Einschaltung des europäischen Bürgerbeauftragten und das Petitionsrecht sowie die Freizügigkeit und das Aufenthaltsrecht sowie den diplomatischen und konsularischen Schutz (Art. 39–46).

Die 4 Artikel (47–50) des Titels VI „Justizielle Rechte“ beinhalten das Recht auf einen wirksamen Rechtsschutz und auf ein unparteiisches Gericht, die Unschuldsvermutung und die Verteidigerrechte, die Gesetzesmäßigkeit und Verhältnismäßigkeit bei Strafsachen sowie den Grundsatz, dass niemand wegen derselben Straftat zweimal bestraft werden darf („ne bis in idem“).

Im Titel VII „Allgemeine Bestimmungen über die Auslegung und Anwendung der Charta“ geht es in 4 Artikeln um den Anwendungsbereich, die Tragweite und die Auslegung der Bestimmungen, um das Schutzniveau und um das Verbot des Missbrauchs der Rechte (Art. 51–54).

Warum einige Staaten gegen die Verbindlichkeit einer solchen Charta Bedenken halten, ist von ihrem Inhalt her, der kaum über vergleichbare mitgliedstaatliche Rechtsakte oder die EMRK hinausgeht, nicht nachvollziehbar. Polen lehnte sie zunächst ab, weil es eine klarere Wertaussage – z.B. beim Schutz des Lebens – wollte; das Vereinigte Königreich war dagegen, weil es befürchtete, über die Charta könne der EuGH ggf. auch das britische Recht überprüfen. Diese Sorge ist jedoch unbegründet, da die Charta gemäß ihrem Art. 51 nur im Hinblick auf die Anwendung des europäischen Rechts gelten soll.

2) Kurze Bewertung der Charta

Natürlich ist die Charta nicht perfekt. Sie ist einmal relativ kurz und knapp gefasst, was allerdings nicht als ein Fehler anzusehen ist. Kein Artikel sollte mehr als 3 Absätze enthalten, was bis auf Art. 41, der das Recht auf eine gute Verwaltung beinhaltet, und der 4 Absätze brauchte (sic!), auch gelungen ist. Die Charta umfasst leider auch nur Individualrechte und wenige Kollektivrechte (vor allem im arbeitsrechtlichen Bereich) aber keine Gruppenrechte, sodass sie z.B. nichts zu den Volksgruppen- und Minderheitenrechten ethnischer Gruppen sagt. Es wurden auch nicht alle vorgeschlagenen und gewünschten Rechte aufgenommen. So wollte Spanien z.B. ein Grundrecht auf persönliche Ehre, womit die Skandinavier gar nichts anfangen konnten. Viele Rechte wurden auch relativiert, indem darauf abgehoben wurde, dass sie nur gelten sollen, soweit sie nach der mitgliedstaatlichen Rechtsordnung gewährt werden. Dies gilt z.B. beim Recht auf Eheschließung, sodass Ehen gleichgeschlechtlicher Paare nur möglich sind und europarechtlich anzuerkennen sind, wenn das nationale Recht sie erlaubt. Wieder anderes wurde – wie auch oft im mitgliedstaatlichen Recht – nicht präzisiert. Offen ist z.B., wann das menschliche Leben beginnt, ob also eine Abtreibung unter gewissen Umständen möglich ist oder nicht.

Der Respekt vor den Grundrechten zeigt sich auch darin, ob und, wenn ja, inwieweit sie eingeschränkt werden können. Kritisiert wird, dass in der Charta mit Art. 52, Abs. 1 nur eine „Allgemeine Schrankenklausele“ vorgesehen ist, die für alle Grundrechte gilt. Die Bestimmung lautet:

„Jede Einschränkung der Ausübung der in dieser Charta anerkannten Rechte und Freiheiten muss gesetzlich vorgesehen sein und den Wesensgehalt dieser Rechte und Freiheiten achten. Unter Wahrung des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit dürfen Einschränkungen nur vorgenommen werden, wenn sie erforderlich sind und den von der Union anerkannten, dem Gemeinwohl dienenden Zielsetzungen oder den Erfordernissen des Schutzes der Rechte und Freiheiten anderer tatsächlich entsprechen.“

(Die Absätze 4–7 sind erst später hinzugekommen; ursprünglich waren es wie geplant nur drei.)

Manche meinen, es wäre im Hinblick auf die Rechtssicherheit besser gewesen, für jedes Grundrecht die Gründe, aus denen seine Ausübung eingeschränkt werden kann, einzeln und abschließend zu benennen. In der EMRK wird so verfahren; beispielsweise lautet Art. 10 Abs. 2 EMRK, der die Meinungsfreiheit betrifft:

„Die Ausübung dieser Freiheiten ist mit Pflichten und Verantwortung verbunden; sie kann daher Formvorschriften, Bedingungen, Einschränkungen oder Strafdrohungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale Sicherheit, die territoriale Unversehrtheit oder die öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral, zum Schutz des Guten Rufes oder der Rechte anderer, zur Verhinderung der Verbreitung vertraulicher Informationen oder zur Wahrung der Autorität und der Unparteilichkeit der Rechtsprechung“.

Wegen der angestrebten Kürze der Charta sind in ihr solch detaillierte Auflistungen bewusst unterlassen worden. Doch genügt die in Art. 52 gefundene Formulierung, dass jede Einschränkung „den Wesensgehalt dieser Rechte und Freiheiten“ achten muss, im Zusammenhang mit den anderen dort genannten Voraussetzungen als Schrankengrenze. Zwar ist der „Wesensgehalt“ ein unbestimmter Rechtsbegriff. Zur Festlegung des Begriffs verwiesen einige Konventsmitglieder auf den Kern des Rechts, andere auf den Sinn des Rechts, der nicht ausgehöhlt werden dürfe. Wieder andere meinten, er entspreche

dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz, und einige gingen davon aus, die EMRK konkretisiere den Wesensgehalt, sodass jeder Eingriff, der über die Beschränkungsmöglichkeiten der EMRK hinausgehe, den Wesensgehalt verletze. Zur Wesensgehaltgarantie meinte der Konventionspräsident Herzog, dass in jedem Grundrecht „eine Art Atomkern von Menschenwürde“ enthalten sei. Dem ist zuzustimmen; es ist insoweit also auf die Menschenwürde abzuheben.¹⁰

IV. Die Bestrebungen zur Einführung einer europarechtlichen Pflicht zur Beachtung der Grund- und Menschenrechte

1) Die Rolle des Gerichtshofs der Europäischen Gemeinschaften

Da zu Beginn der Europäischen Gemeinschaft, zumal in ihrer ursprünglichen Form als Europäischer Wirtschaftsgemeinschaft (i.F.: EWG), die wirtschaftlichen Aspekte und Tätigkeiten im Vordergrund standen, erschien sachverhältnismäßig die Beachtung der Grund- und Menschenrechte als nicht prioritär. Andererseits haben gerade auch die ökonomischen Aktivitäten mitunter gravierende Auswirkungen auf die Unternehmen und auf die Bürger. So ist es verständlich, dass es vor allem der Gerichtshof der Europäischen Gemeinschaften (i. F.: EuGH) war, der auch im Rahmen des Europäischen Rechts auf die Einhaltung der Grund- und Menschenrechte drängte und auf dessen Rechtsprechung letztlich der genannte Art. 6 EU sogar fast wörtlich zurückgeht.

Der EuGH hat den Belangen der Bürger immer einen hohen Stellenwert beigemessen. Dass es in der Gemeinschaft auch nicht nur um die Mitgliedstaaten und ebenfalls nicht primär um die Wirtschaft und die Interessen der Unternehmen, sondern um den Menschen geht, hat der EuGH schon 1963 in seinem berühmt gewordenen Urteil *Van Gend & Loos*¹¹ festgehalten. Er hat dort im dritten Leitsatz ausgeführt:

„Die europäische Wirtschaftsgemeinschaft stellt eine neue Rechtsordnung des Völkerrechts dar, zu deren Gunsten die Staaten, wenn auch in begrenztem Rahmen, ihre Souveränitätsrechte eingeschränkt haben; eine Rechtsordnung, deren Rechtssubjekte nicht nur die Mitgliedstaaten, sondern auch die Einzelnen sind. Das von der Gesetzgebung der Mitgliedstaaten unabhängige Gemeinschaftsrecht soll daher den Einzelnen, ebenso wie es ihnen Pflichten auferlegt, auch Rechte verleihen. Solche Rechte entstehen nicht nur, wenn der Vertrag dies ausdrücklich bestimmt, sondern auch aufgrund von eindeutigen Verpflichtungen, die der Vertrag den Einzelnen wie auch den Mitgliedstaaten und den Organen der Gemeinschaft auferlegt.“

Mit dieser Aussage wurde erstmals klargestellt, dass sich das Europarecht nicht nur – rein völkerrechtlich orientiert – an die Vertragsstaaten wendet, sondern auch dem Bürger direkte Rechte verleihen kann.

Sechs Jahre später wurde der Gerichtshof erstmals in der *Rs Stauder*¹² (mittelbar) mit einer Frage nach den Grundrechten befasst. Er erwähnte diese in seinen Entscheidungsgründen zwar noch nicht direkt, sondern nur im Titel zu Beginn im zweiten Betreff, in dem er vom Grundrecht der Person als einem allgemeinen Grundsatz des Gemeinschaftsrechts ausging. Im Urteil *Stauder* von 1969 ging es um die Persönlichkeitsrechte von Herrn Stauder. Zur fraglichen Zeit mussten in der EWG die „Butterberge“ und „Milchseen“ abgebaut werden. Um dies zu erreichen, konnten u.a. Behinderte und Sozialschwache Butter kostenlos beziehen, mussten aber ihre Berechtigung in den betreffenden Geschäften namentlich nachweisen. Herr Stauder, der sich offensichtlich schämte, hielt die Pflicht zur Namensnennung für überzogen und bekam letztlich auch recht.¹³

Generell aber spricht der EuGH inzwischen in grundrechtsrelevanten Urteilen davon, dass die Grundrechte zu den allgemeinen Rechtsgrundsätzen gehören, deren Wahrung der Gerichtshof zu sichern hat.¹⁴

Im Urteil Nold von 1974¹⁵ hielt der Gerichtshof fest, dass auch *internationale Verträge* über den Schutz der Menschenrechte, an deren Abschluss die Mitgliedstaaten beteiligt waren, Hinweise auf deren Interpretation geben könnten. Im Urteil Rutili¹⁶ von 1975 verwies er erstmals ausdrücklich auch auf die *Europäische Menschenrechtskonvention*. Wie erwähnt, waren die Formulierungen der EuGH-Rechtsprechung sodann die Grundlage für den Wortlaut des Art. 6 EU, der durch den Maastrichter-Vertrag – unterzeichnet am 07. 02. 1992, in Kraft getreten am 01. 11. 1993 – eingefügt wurde.

Auf die *Charta der Grundrechte* hat der EuGH allerdings noch nicht Bezug genommen, da sie noch unverbindlich ist. Im Gegensatz dazu haben die Generalanwälte bereits mehrfach auf sie verwiesen. Natürlich nicht im Sinne einer verpflichtenden Rechtsgrundlage, sondern etwa mit der Formulierung:

„Grundrechte ..., wie sie sich aus der EMRK und den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen ergeben und wie sie auch in der Charta der Grundrechte aufgezeigt werden...“

Anders als der EuGH haben sich das Europäische Parlament, der Rat und die Kommission im Wege einer Selbstbindung zur Beachtung auch schon der unverbindlichen Grundrechtecharta verpflichtet.¹⁷ Der Gerichtshof hätte dies nur im Hinblick auf seine innere Organisation tun können, nicht jedoch für seine Rechtsprechung, da er damit ja die Verbindlichkeit der Charta (mit Drittwirkung) antizipiert hätte.

2) Die Rolle der anderen EU-Organe und anderer Institutionen

Außer dem EuGH überlegten sich auch die anderen Organe der EU, wie u.a. die Grund- und Menschenrechte europarechtlich geregelt werden könnten. Es

10

Zur Problematik der Einschränkungsmöglichkeiten siehe auch Alber/Widmaier, Die Ausübungs- und Einschränkungsregeln für die Grundrechte der Europäischen Union (Art. II – 112 EV) – mögliche Konfliktbereiche und Divergenzen im Europäischen Grundrechtsschutz –, in EuGRZ (= Europäische Grundrechtezeitschrift) vom 28. 04. 2006, S. 113 ff.

11

Urteil vom 05. 02. 1963 in der Rechtssache (i.F.: Rs) 26/62 (Van Gend & Loos, Slg. 1963, 1).

12

Urteil vom 12. 11. 1969 in der Rs 29/69 (Stauder, Slg. 1969, 419).

13

Der Fall ist insoweit amüsant, weil der EuGH seine Urteile ja nicht (nur) abstrakt mit Aktenzeichen und Fundstellenangabe publiziert, sondern unter dem Namen einer der Parteien, was die Assoziation mit dem Fall erheblich erleichtert. Herr Stauder, der eigentlich nicht wollte, dass er im Lebensmittelgeschäft namentlich bekannt wird, wurde durch das Ur-

teil nun sogar europaweit bekannt. Natürlich halten einige diese Praxis der Urteilsbezeichnung aus Datenschutzgründen für bedenklich. Bisher hat sich von den Betroffenen aber noch keiner beschwert. Selbst wer den Prozess verloren hat, ist wenigstens in die europäische Rechtsgeschichte eingegangen, was für ihn mehr als nur ein Trost war.

14

Vergleiche dazu stellvertretend das Gutachten 2/94 vom 28. 03. 1996, Slg. 1996, I-1759, Randnummer (i.F.: Rn) 33.

15

Urteil vom 14. 05. 1974 in der Rs 4/73 (Nold, Slg. 1974, 491) Rn 13.

16

Urteil vom 28. 10. 1975 in der Rs 36/75 (Rutili, Slg. 1975, 1219) Rn 32.

17

Gemeinsame Erklärung, ABl. EG C 103/01 vom 27. 04. 1977. Siehe auch Alber, „Die Selbstbindung der europäischen Organe an die Europäische Charta der Grundrechte“, in: EuGRZ 2001, 349.

gab dazu 1977 eine Gemeinsame Erklärung des Europäischen Parlaments, des Rates und der Kommission. In vielen Berichten des Europäischen Parlaments selbst wurde die Bedeutung der Grundrechte betont.¹⁸ Da diese Parlamentsberichte sich aber nicht nur auf die Grund- und Menschenrechte beschränkten, sondern immer die Erstellung einer Verfassung anstrebten, war das Scheitern vorprogrammiert. Es wäre sicherlich erfolgversprechender gewesen, die Grundrechte und die Verfassung voneinander zu trennen. Herzog, der spätere Vorsitzende des Konvents zur Ausarbeitung der Europäischen Charta der Grundrechte, sagte einmal zu Recht: „Eine Verfassung regelt Machtfragen, eine Charta der Grundrechte dient dem Menschen.“ In der Tat sind dies verschiedene Ziele, die nicht kongruent sein müssen.

Viele europäische Institutionen befassen sich inzwischen intensiv mit den Grund- und Menschenrechten. Das Europäische Parlament hat einen eigenen Unterausschuss „Menschenrechte“, und der Ministerrat (seit 1987) die Arbeitsgruppe für Menschenrechte „COHOM“. Der Hohe Vertreter für die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik, Xavier Solana – der zugleich Generalsekretär des Rates ist –, hat seit 2005 einen persönlichen Beauftragten für die Grund- und Menschenrechte. Seit Januar 2007 ist dies die Estin Frau Riina Kionka. Bei der Kommission ist die Europäische Initiative zur Förderung der Demokratie und zum Schutz der Menschenrechte (EIHDR) angesiedelt, die u.a. auch Jahresberichte erstellt. Zur Europäischen Union gehört auch die Menschenrechtsagentur in Wien.

Der Europarat, der sich – wie sein Gerichtshof, der EGMR – intensiv mit Menschenrechten befasst, hat zudem 1999 die Stelle eines Menschenrechtskommissars geschaffen, die zunächst der frühere spanische Ombudsman Gil Robles Gil Degado innehatte. Seit 1. 4. 2006 ist der Schwede Thomas Hammarberg der Menschenrechtskommissar.

Die 1975 eingerichtete Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) befasst sich in ihrem dritten Pfeiler ebenfalls mit den Menschenrechten. Manche Staaten, die sich angeprangert fühlen, sehen in solchen Menschenrechtsaktionen – ebenso wie in denen der Vereinten Nationen – allerdings einen „menschenrechtlichen Neokolonialismus“. Wenn auch einige Menschenrechtsaktionen letztlich wirkungslos bleiben, so zeigen solche Reaktionen doch, dass dies an den gerügten Staaten nicht spurlos vorübergeht.

Teil B: **Die Rechtsprechung zu den Grundrechten im Spannungsverhältnis zur Rechtsprechung des EUGH**

Es geht in den nachfolgenden Ausführungen nicht um die Rechtsprechung der verschiedenen Gerichte zu den Grund- und Menschenrechten als solchen. Diese Rechtsprechung ist vorbildlich. Es geht mehr um das Spannungsverhältnis dieser Judikatur mit derjenigen des EuGH und damit auch um die Zuständigkeit zur Beurteilung der Grund- und Menschenrechte im Zusammenhang mit dem Europäischen Recht.¹⁹

I. Das deutsche Bundesverfassungsgericht

Wegen der (noch) fehlenden europarechtlichen Normierung detaillierter Grund- und Menschenrechte gab es mitunter Divergenzen mit nationalen Gerichten, vor allem mit dem deutschen Bundesverfassungsgericht (BVerfG). Zwar dürfen nationale Gerichte – aufgrund des Vorrangs des europäischen

Rechts gegenüber dem mitgliedstaatlichen Recht – nicht über das Europarecht richten, denn dem EuGH kommt die Letztauslegungskompetenz und das Alleinverwerfungsmonopol zu, d.h., nur er darf Europarecht ggf. für ungültig erklären. Dennoch hat das BVerfG 1974 in seiner berühmt gewordenen „Solange I-Entscheidung“ (Beschluss vom 29. 5. 1974, BVerfGE 37, 271) festgehalten, dass es im Hinblick auf die Grund- und Menschenrechte auch zur Überprüfung europäischen Rechts zuständig bleibe, *solange* – deshalb Solange I-Entscheidung genannt – diese auf europäischer Ebene nicht gebührend beachtet würden. In der nachfolgenden Solange II-Entscheidung (Beschluss vom 22. 10. 1986, BVerfGE 73, 339) hat das BVerfG dann umgekehrt argumentiert und gefolgert, dass, solange die Grund- und Menschenrechte auch durch die EG beachtet würden, es sich damit nicht zu befassen brauche, sodass dahingehende Grundrechtsbeschwerden (nach Art. 100 des Deutschen Grundgesetzes) unzulässig seien. Im später ergangenen Urteil (vom 12. 10. 1993) zum Maastrichter Vertrag (BVerfGE 89, 155) meinte das BVerfG aber – Solange II wieder abschwächend –, dass ein nationaler Rechtsakt, mit dem Befugnisse auf die EU übertragen würden, nicht so weit gehen dürfe, dass die Befugnisse des Parlaments „entleert“ würden; es bezeichnete einen solchen Übertragungsbeschluss als einen „ausbrechenden Rechtsakt“, über den das BVerfG befinden könne. Wird aber ein solcher Rechtsakt als verfassungswidrig erklärt, wird damit natürlich insoweit auch mittelbar über die Gültigkeit des Europäischen Rechts entschieden. Mit dem Bananenmarkt-Beschluss vom 07. 06. 2000 (BVerfGE 102/147) bestätigte das BVerfG aber wieder die Solange II-Entscheidung.²⁰

Es heißt dort in den Leitsätzen u.a.:

„Verfassungsbeschwerden und Vorlagen von Gerichten, die eine Verletzung in Grundrechten des Grundgesetzes durch sekundäres Gemeinschaftsrecht geltend machen, sind von vornherein unzulässig, wenn ihre Begründung nicht darlegt, dass die europäische Rechtsentwicklung einschließlich der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs nach Ergehen der Solange II-Entscheidung [...] unter den erforderlichen Grundrechtsstandard abgesunken sei [...]“

II. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte

Auch der EGMR war – insofern der Solange-Rechtsprechung des deutschen Bundesverfassungsgerichts vergleichbar – mitunter versucht, über Europarecht zu urteilen. Bislang hat er sich in dieser Problematik aber zurückgehalten bzw. die Frage offen gelassen.²¹

Was nun neben dieser formalen bzw. prozessualen Seite der Zuständigkeit die inhaltliche Würdigung der Grundrechte anbelangt, so können und haben sich zwischen der Rechtsprechung des EuGH und des EGMR tatsächlich Divergenzen ergeben.²²

18

Siehe Tindemans Bericht von 1975, die Spinelli- und Lusterberichte von 1984, den De Gucht-Bericht von 1989 und den Herman-Bericht von 1994.

19

Siehe hierzu auch: Alber/Widmaier, „Die EU-Charta der Grundrechte und ihre Auswirkungen auf die Rechtsprechung“, EuGRZ 2000, 497.

20

EuGRZ 2000, 328 ff. Siehe demgegenüber aber wieder die Entscheidung des BVerfG zum europäischen Haftbefehl in NJW 2005, 2289.

21

Siehe EGMR, Entscheidung vom 09. 02. 1990 (Melchers & Co./Deutschland), DR 64, 138 ff.; EGMR, Urteil vom 18. 02. 1999 (Matthews/Vereinigtes Königreich), Recueil des arrêts et décisions 1999-I, 251 ff., Zulässigkeitsentscheidung der Großen Kammer des EGMR vom 10. 03. 2004 (Senator Lines GmbH), abrufbar unter www.coe.int/t/d/men/schenrechtsgerichtshof.

22

Zu den möglichen Konfliktbereichen siehe auch Alber/Widmaier, zitiert in Fn 9.

Es fällt auf, dass der EGMR die Reichweite der Grundrechte – und der damit vergleichbaren Rechte – sehr weit fasst und dadurch zum Teil auch weiter als andere Gerichte. So hat er z.B. im Gegensatz zum EuGH den Schutz der Privatwohnung auch auf Geschäftsräume²³ und das Recht, nicht gegen sich selbst aussagen zu müssen,²⁴ auch auf Gewerbebetreibende ausgedehnt. Bekannt ist auch der Dissens mit dem deutschen Bundesgerichtshof und dem Bundesverfassungsgericht im Hinblick auf das Persönlichkeitsrecht Prominenter, die sich nicht immer von den Medien ablichten lassen wollen,²⁵ oder im Hinblick auf das Recht eines Vaters zum Umgang mit seinem Kind.²⁶ Beide Rechte hat der EGMR weiter ausgelegt als die deutschen Gerichte. Man kann sich nun trefflich darüber streiten, welche Rechtsprechung „richtiger“ ist; begründbar sind sicher jeweils alle Auffassungen.

Wohl kommt dem EGMR aufgrund der Konzentrierung seiner Rechtsprechungszuständigkeit auf die Grund- und Menschenrechte eine hohe Sachkompetenz in diesem Bereich zu, die aber andererseits auch dazu führen kann – um nicht zu sagen: verführen kann –, die Begriffe und den Gültigkeitsumfang der Rechte sehr weit zu fassen. Wie dem auch sei: Die bisherigen Differenzen zwischen dem EGMR und dem EuGH beruhen allerdings primär weniger auf den verschiedenen Interpretationen der Rechte durch die beiden Gerichte in dem Sinne, dass sich der EuGH vom EGMR „abheben“ möchte. Sie ergeben oder ergaben sich eher daraus, dass zum Zeitpunkt der Entscheidung durch den EuGH entsprechende Urteile des EGMR noch gar nicht vorliegen bzw. vorlagen. Aufgrund der prozessualen Zuständigkeitsregeln wird der EuGH eben i.d.R. zeitlich früher mit einer Rechtssache befasst als der EGMR, der ja erst nach Ausschöpfung des nationalen Rechtswegs angerufen werden kann. Der EuGH hat jedoch wiederholt deutlich gemacht, dass er selbstverständlich die grundrechtsrelevante Rechtsprechung des EGMR beachten wird, die zum Zeitpunkt der Urteilsfällung durch den EuGH bereits vorliegt.

Teil C: Fazit und Ausblick

Aufgrund der bisherigen politischen Entwicklung war sicher, dass der „Vertrag über eine Verfassung für Europa“ und damit auch die Charta der Grundrechte als Teil II des Verfassungsvertrages so nicht kommen würde. Im Mandat des Rates der Europäischen Union²⁷ vom 26. 06. 2007 für die Regierungskonferenz in Lissabon wurde die Regierungskonferenz gebeten, (nur noch) einen „Reformvertrag“ zur Änderung der (beiden) bestehenden Verträge auszuarbeiten, was zwischenzeitlich mit dem bereits oben genannten EUV – dem Lissabon-Vertrag im engeren Sinne – und dem Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) geschehen ist. Die Charta der Grundrechte wird davon getrennt und – wie oben erwähnt – als eigenständiger Rechtsakt festgehalten werden, sodass ihr wenigstens Rechtskraft zukommen wird.

Unbeschadet davon wird der Union eine (einheitliche) Rechtspersönlichkeit zuerkannt werden – bislang besitzt ja nur die Gemeinschaft Rechtspersönlichkeit (Art. 281 EG) –, sodass sie nunmehr auch der EMRK beitreten kann, was in Art. 6, Abs. 2 EUV auch ausdrücklich vorgesehen wird.

Allerdings müsste auch die EMRK für einen Beitritt einer Organisation, die ja (noch) kein Staat ist, angepasst werden. Daneben sind organisatorische Fragen zu klären, wie z.B. die, ob auch die EU eine Richterstelle beim EGMR erhalten kann u. a. m.

Ferner wäre es sinnvoll, die künftige GRCh und die EMRK inhaltlich aneinander anzupassen, denn für den Bürger ist es schwer nachvollziehbar, dass

es auf europäischer Ebene zwei verschiedene Grundrechtsregelungen geben soll.

1) Beitritt der EU zur EMRK

Die Problematik des theoretisch möglichen Spannungsverhältnisses zwischen den beiden europäischen Gerichtshöfen ließe sich am einfachsten durch den Beitritt der Union zur EMRK lösen. Dies würde bedeuten, dass nach Erschöpfung des gemeinschaftsrechtlichen Rechtsweges gegebenenfalls noch der EGMR angerufen werden könnte, was insoweit die Gleichstellung des EuGH mit nationalen Gerichten zur Folge hätte.

Mitunter ist fälschlicherweise geäußert worden, der EuGH halte den Beitritt der Gemeinschaft zur EMRK rechtlich für überhaupt nicht möglich. Dem ist jedoch nicht so. In einem Gutachten gem. Art. 300 Abs. 6 EG von 1996²³ hat der EuGH lediglich festgestellt, dass ein solcher Beitritt erst möglich sei, wenn durch eine Vertragsänderung eine eindeutige Rechtsgrundlage hierfür geschaffen würde, was inzwischen ja geschehen ist.

Es gibt natürlich auch Stimmen, die von einem Beitritt abraten. Es wird darauf aufmerksam gemacht, dass es sich hier um ein Problem der richtigen politischen Gewichtung handele, da die Errichtung eines Instanzenweges vom EuGH zum EGMR die Subordination des Gerichtshofs der Europäischen Gemeinschaften unter ein Organ des Europarates bedeuten würde. Hierzu ist zu sagen, dass eine Subordination des EuGH unter den EGMR nicht zu befürchten wäre. Es würde ja kein voller Instanzenzug geschaffen, also keine Instanz, die sämtliche Urteile des EuGH überprüfen könnte. Die Zuständigkeit des EGMR würde sich nur auf die Rechtssachen beschränken, die Grundrechtsbezüge aufweisen und die naturgemäß nur einen geringen Prozentsatz der vom EuGH zu entscheidenden Fälle ausmachen. Der EGMR wäre insoweit „lediglich“ ein „spezielleres“ Gericht, jedoch kein übergeordnetes.

Bedenken gibt es auch wegen der Einbindung der Gemeinschaftsrechtsordnung in eine andere Rechtsordnung, nämlich die des Europarats. Dieser Gesichtspunkt gilt jedoch für die nationalen Rechtsordnungen gleichermaßen. Es ist zudem nicht einzusehen, warum sich beide europäischen Rechtsordnungen gegenseitig ausschließen sollten, zumal es sich im Grundrechtsbereich um im Wesentlichen gleiches Recht handelt. Auch die verschiedene Anzahl der jeweiligen Mitgliedstaaten rechtfertigt diesen Ausschluss nicht, da die jeweils gleichen Grundrechte das verbindende Kriterium sind und nicht der insoweit unerhebliche räumliche Geltungsbereich.

²³

Siehe (EuGH-)Urteil vom 21. 09. 1989 in den verb. Rs 46/87 und 227/88 (Hoechst AG, Slg. 1989, 2859 = EuGRZ 1989, 400) und (EGMR-)Urteil vom 16. 12. 1992 (Niemitz, Serie A Nr. 251 = EuGRZ 1993, 65 ff.).

²⁴

Siehe (EuGH-)Urteil vom 18. 10. 1989 in der Rs 374/87 (Orkem, Slg. 1989, 3283) und (EGMR-)Urteil vom 25. 02. 1993 (Funke), RUDH 1993, 232.

²⁵

Siehe das EHMR-Urteil vom 24. 06. 2004, das sog. Caroline von Hannover-Urteil, EGRZZ

2004, 404 bzw. NJW 2004, 2647 und die dort zitierten Urteile des BGH vom 19. 12. 1994 und des BVerfG vom 15. 12. 1999, EuGRZ 2000, 71.

²⁶

Urteil des EGMR vom 26. 02. 2004, Görgülü gegen Deutschland, EuGRZ 2004, 700.

²⁷

Ratsdokument 11218/07.

²⁸

Gutachten 2/94 vom 28. 03. 1996, Slg. 1996, I-1759 (= EuGRZ 1996, 197).

Ein weiteres Bedenken, das gegen einen Instanzenzug beim EGMR geltend gemacht wird, ist die zeitliche Verlängerung der Verfahren, doch sollte dieses Problem anderweitig gelöst werden.

2) Schlussbemerkungen – Die Europäische Union als eine Wertegemeinschaft

Erfreulicherweise wird die Europäische Charta der Grundrechte verbindlich werden, wenn auch nicht in einer „plakativen“ und herausgehobenen Form, sondern eher nur verschämt als ein dem EU-Vertrag beigefügtes Protokoll. Die Charta soll ja auch dazu dienen, „[...] angesichts der Weiterentwicklung der Gesellschaft, des sozialen Fortschritts und der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen den Schutz der Grundrechte zu stärken, indem sie in einer Charta sichtbarer gemacht werden“, wie es im 4. Absatz ihrer Präambel heißt. Damit wäre auch nach außen sichtbar geworden, dass die Europäische Union vor allem dem Menschen dient. Nicht umsonst lautet der 2. Absatz der Charta-Präambel: „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns, in dem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“ So besehen ist die Europäische Union also in erster Linie eine Wertegemeinschaft.

Wenn wir allerdings eine Umfrage durchführten mit der Frage: Ist die Europäische Gemeinschaft primär eine Politische Gemeinschaft, eine Wirtschaftsgemeinschaft, eine Rechtsgemeinschaft oder eine Wertegemeinschaft?, würden wahrscheinlich 90% der Befragten sie als eine Wirtschaftsgemeinschaft bezeichnen. Vom legislativen Regelungsgehalt der Materien her gesehen, wäre dies auch nicht einmal falsch. Aber die im Vordergrund zu stehen scheinenden wirtschaftlichen Aspekte dienen primär nicht ökonomischen Zwecken, sondern der Friedens- und Freiheitssicherung, heißt es doch im 8. Absatz der Präambel des bestehenden Gemeinschaftsvertrags: „Entschlossen, durch [den] Zusammenschluss ihrer Wirtschaftskräfte Frieden und Freiheit zu wahren und zu festigen [...]“, dass damit – so Abs. 1 der Präambel – die Grundlagen für einen immer engeren Zusammenschluss der Europäischen Völker geschaffen werden sollen. Die Union ist also von Anfang an mit dem Hauptziel gegründet worden, Frieden in Europa zu schaffen und diesen zu erhalten. Der Friede ist letztlich der größte Wert, sodass man die Gemeinschaft zutreffenderweise primär als eine Wertegemeinschaft bezeichnen kann.

Schon die Robert-Schumann-Erklärung vom 09. 05. 1950, die eigentliche Gründungsurkunde der Gemeinschaft, beginnt mit den Worten: „Der Friede...“ Aber es geht nicht nur um den äußeren Frieden. Genauso bedeutsam ist der innere Friede, der vor allem durch die Freiheit und die Beachtung der Grund- und Menschenrechte stabilisiert wird. Bewusst wird es im zweiten Absatz der Präambel des Vertrags von Lissabon heißen sollen:

„Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben [...].“

Im 3. Absatz der Präambel des gegenwärtigen Unionsvertrages wird ebenfalls gesagt: „In Bestätigung ihres Bekenntnisses zu den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie und der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten

und der Rechtsstaatlichkeit“ soll der Prozess der Europäischen Integration auf eine neue Stufe gehoben werden.

Wenn dem Bürger all dies [wieder] klar wird, ist er auch eher bereit, sich mit der Europäischen Union zu identifizieren und sie nicht nur als eine Zweckgemeinschaft zur Lösung bestimmter Sachprobleme anzusehen. Deshalb ist es wichtig, nicht immer nur Europa bauen zu wollen. Noch wichtiger ist es, den Europäer zu schaffen. Dass dies nicht zu Lasten der mitgliedstaatlichen Identität gehen darf, ist selbstverständlich. Bereits jetzt heißt es in Art. 6 Abs. 3 EU, dass die Union die nationale Identität der Mitgliedstaaten achtet. Aber die nationale Identität muss heutzutage noch durch eine europäische Identität ergänzt werden. Nur ein guter Franzose, nur ein guter Kroat kann ein guter Europäer sein. Man muss heute beides sein, denn andernfalls ist man – auch im Hinblick auf die Herausforderung durch die Globalisierung – nur noch provinziell. Wir brauchen also zur nationalen Identität auch noch eine europäische Identität, die nur durch den Europäer selbst und nicht durch die Politiker erreicht werden kann. Die wichtigste Grundlage dafür ist das Sich-besinnen auf die gemeinsamen europäischen Werte und auf die Grund- und Menschenrechte, die den europäischen Kulturraum so besonders prägen und Europa eine Seele geben.

Siegbert Alber

Temeljna i ljudska prava u Europskoj Uniji

Sažetak

Autor polazi od općeg razlikovanje između ljudskih, temeljnih i građanskih prava. Budući da takvo terminološko odvajanje nije provedeno u europskim ugovorima, primjećuje kako strogo razlučivanje između ljudskih, temeljnih i građanskih prava nije bezuvjetno nužno, a time ni smisleno. Stoga se orijentira na zajedničke vrednote pri temeljitoj analizi i vrednovanju zakonskoga normiranja ljudskih prava u Europskoj Uniji: Ugovora o Europskoj Uniji, Povelje o temeljnim pravima, drugih propisa i prakse europskih institucija. Mir kao osnovni cilj europskoga ujedinjenja može se stabilizirati prije svega pomoću slobode i poštivanja temeljnih i ljudskih prava. Najvažnija je osnova za izgradnju zajedničkoga europskog identiteta osvještavanje zajedničkih europskih vrednota te temeljnih i ljudskih prava koja europski kulturni prostor obilježuju na poseban način, a Europi daju dušu.

Ključne riječi

temeljna prava, ljudska prava, Europska Unija, vrednote, sloboda, demokracija, mir, Povelja temeljnih prava

Siegbert Alber

Fundamental and Human Rights in the European Union

Abstract

The author starts with general differentiation between human, fundamental and civil rights. Considering that such distinction in terms isn't supported in European conventions, he remarks that strict distinction between human, fundamental and civil rights isn't unconditionally obligatory, and therefore meaningful. That's why he focuses on common values through his thorough analysis and evaluation of legal standardization of human rights in the European Union: The treaty on European Union, Charter of fundamental rights, other documents and practises of European institutions. Peace, being the basic aim of European unification, can remain stabile

through „in the first line”, freedom and respect of fundamental and human rights. The most important foundation for developing common European identity is awareness of common European values and fundamental and human rights, which mark the European cultural space in a particular way and provide Europe with the spirit.

Key words

fundamental rights, human rights, European Union, values, freedom, democracy, peace, Charter of fundamental rights

Siegbert Alber

**Les droits fondamentaux et les droits de l'homme
dans l'Union européenne**

Résumé

L'auteur part de la distinction générale entre les droits de l'homme, les droits fondamentaux et les droits civiques. Etant donné que cette séparation terminologique n'est pas appliquée dans les traités européens, il note qu'une différenciation stricte entre les droits de l'homme, les droits fondamentaux et les droits civiques n'est pas indispensable, ni cohérente. C'est pourquoi il se tourne vers les valeurs communes en analysant et en évaluant la normalisation législative des droits de l'homme dans l'Union européenne : le Traité sur l'Union européenne, la Charte des droits fondamentaux, ainsi que d'autres prescriptions et pratiques des institutions européennes. La paix, qui est le principal objectif de l'unification européenne, peut se maintenir surtout grâce à la liberté et le respect des droits fondamentaux et des droits de l'homme. Le pilier le plus important de la construction d'une identité européenne commune est la prise de conscience des valeurs européennes communes, des droits fondamentaux et des droits de l'homme qui marquent l'espace culturel européen de manière spécifique et qui constituent l'âme de l'Europe.

Mots-clés

droits fondamentaux, droits de l'homme, Union européenne, valeurs, liberté, démocratie, paix, Charte des droits fondamentaux

Stjepan Radić

Sveučilište J. J. Strossmayer u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Savska 34, HR-31000 Osijek
stjepan.radic1@os.t-com.hr

**Toleranz als Triebkraft von Demokratie
und Menschenrechten:
Eine Darstellung der Toleranz als Tugend**

Zu anthropologischen Grundlagen der Toleranz

Zusammenfassung

Im Aufsatz wird der Versuch unternommen, die Toleranz als Tugend, d.h. als Eigenschaft im Sinne eines Habitus darzustellen, die es einem Menschen ermöglicht, in aufrichtigen Dialog mit anderen zu treten. Bevor aber die Tugend der Toleranz dargestellt wird, soll zuerst der Begriff der Tugend im aristotelischen Sinne unter besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Tugend der Freundschaft erläutert werden. Dies erlaubt die Schlussfolgerung, dass die Tugend eine innere Haltung (griech. hexis) ist, die es einem Menschen ermöglicht, seine Gefühle und natürlichen Anlagen in Einklang und Harmonie zu bringen. Deshalb sind die Tugenden eines Menschen die Voraussetzungen für sein gutes Handeln sowohl sich selbst wie auch anderen gegenüber: Im Anschluss an diese Ausführung wird Toleranz als Tugend dargestellt, und zwar als jene Tugend, die einem Menschen hilft, Laster wie Vorurteil, Feindseligkeit und Hass gegenüber anderen zu überwinden. Diese Laster stellen nicht nur eine Gefahr für den Einzelnen als solchen dar, sondern darüber hinaus für die ganze Gesellschaft, denn sie gefährden indirekt Demokratie und Menschenrechte und können diese sogar verhindern. Die Überwindung dieser Laster durch die Tugenden der Dialogfähigkeit und der Toleranz heißt folglich zugleich, eine Grundlage für Demokratie und Menschenrechte zu schaffen. Am Ende des Artikels ist das Verhältnis zwischen Recht und Moral – in Sinne der Tugend – in der modernen Gesellschaft zu klären, das ein Ergänzungsverhältnis ist, woraus erhellt, dass Recht und Moral sich nicht ausschließen.

Schlüsselwörter

Tugend, Aristoteles, Freundschaft, Laster, Toleranz, Dialogfähigkeit, Demokratie, Menschenrechte, Recht – Moral

1. ‚Status quaestionis‘: Bestimmung des Begriffs ‚Tugend‘ im aristotelischen Sinne

Wegen der vielen offenen Fragen im Hinblick auf die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft hat sich besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein verstärktes Interesse für die Tugenden bzw. die Tugendethik – und zwar besonderes für ihre klassische Sicht – gezeigt. Über dieses Thema wird heute in der Ethik und in der politischen Philosophie sehr oft diskutiert und geschrieben, wie es z.B. die gegenwärtige Diskussion ‚Aristoteles vs. Kant‘ bzw. ‚Tugend vs. Norm‘ zeigt. Es handelt sich damit um eine Rehabilitierung der klassischen Ethik, die stark durch den aristotelischen Begriff

der Tugend (griech. *arete*) geprägt ist.¹ Es ist auffällig, dass, wenn man über Werte der modernen Gesellschaft wie Gerechtigkeit, Solidarität, Gemeinwohl und letztlich auch Toleranz spricht, gleichzeitig der Begriff der Tugend in diesem Diskurs eine zentrale Bedeutung hat. In diesem Sinne sind Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität usw. Tugenden im Sinne innerer Haltungen, die die Menschen einer Gesellschaft in ihrem Wesen prägen. Um diesen Zusammenhang genauer zu betrachten, ist es zuvor notwendig, den Begriff der Tugend zu klären.

Was ist eigentlich eine Tugend, worin liegt ihre besondere Perspektive, und warum fordert man ihre Belebung in der gegenwärtigen Moralphilosophie und politischen Philosophie? In Anlehnung an Aristoteles bestimmen wir die Tugend als eine Haltung (griech. *hexis*), d.h. als eine innere Eigenschaft, die es einem Menschen ermöglicht, seine Affekte und natürlichen Anlagen in Einklang (Gleichgewicht) zu bringen und folglich sittlich gut zu handeln. Eine Tugend im aristotelischen Sinne enthält eine affektive, kognitive und voluntative Komponente, die letztlich zur richtigen Entscheidung befähigt.² Indem sie unsere natürlichen Anlagen und Gefühle in Einklang bringen, tragen die Tugenden zur Bildung eines harmonischen Ganzen, sowohl im inneren als auch im äußeren Bereich, bei. Und gerade darin liegt ihre besondere Perspektive: Tugenden haben positive Wirkungen auf das menschliche innere Vermögen, betreffen aber darüber hinaus auch das soziale Leben des Menschen. Darin liegt auch der Grund, warum man ihre Belebung fordert. Antwort: Um ein moralisches Ganzes beim Menschen zu schaffen und bei ihm ein Gefühl für das Soziale im Sinne der Sorge fürs Gemeinwohl in einer liberalen und entfremdeten Gesellschaft zu erwecken.

Ein sozialer Aspekt der Tugenden ist also zweifellos gegeben. Darauf verweisen moderne Autoren, aber auch die klassische Philosophie kannte diesen Aspekt. Fast alle von Aristoteles aufgezählten Tugenden sind sozial oder auf einen sozialen Aspekt angewiesen. Sie betreffen die Art, wie wir uns zu anderen verhalten. Auch gilt dies für jene aristotelischen Tugenden, die zuerst für das menschliche innere Leben eine Bedeutung tragen – Tapferkeit und Mäßigkeit –, weil auch sie die Art und Weise aufzeigen, wie wir uns zu anderen verhalten sollen. Dass für Aristoteles dieser sozialer Aspekt der Tugenden von besonderer Bedeutung ist, wird auch daran sichtbar, dass er die Tugend als Haltung zu den Affekten einführt und dass er die Affekte in der *Rhetorik* allgemein als auf *andere bezogen darstellt* (vgl. Reth. 1378 a 25).³ Aristoteles bestimmt also eine Tugend auf zwei Ebenen – zum einen im Verhältnis des Menschen zu sich selbst bzw. seinen Affekten und Naturanlagen, zum anderen im Verhältnis zu anderen Menschen. So Aristoteles:

„Jedes davon gilt auch für den Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst, und bei den anderen, soweit sie glauben, solche zu sein. Es scheint nun, wie gesagt, das Maß für alles die Tugend und der Tugendhafte zu sein.“⁴

Aristoteles hatte in seinen politisch-ethischen Schriften wie *Politik*, *Nikomachische Ethik* und *Eudaimonistische Ethik* das Leben in der Polis vor Augen. Eine solche Art des Lebens war für ihn erhaben (ehrwürdig), und nur in einem solchen Leben, d.h. dem Leben in der Gemeinschaft, bekommt die Tugend ihre volle Bedeutung.

Obwohl wir von Aristoteles nicht sagen können, dass er in seiner Ethik die modernen Tugenden wie beispielsweise Toleranz und Friedfertigkeit besonders hervorgehoben hat, ganz zu schweigen von Gleichheitsrechten aller in einer Gemeinschaft, sind dennoch seine Abhandlungen über die Tugenden – wie beispielsweise über die Tugend der Freundschaft, aber auch über die

anderen wie Besonnenheit, Mäßigkeit, Beherrschtheit, Gerechtigkeit usw. – eine klare Vorgabe, wie ausgeglichenes und friedliches Leben in der Polis zu erreichen ist. Die erste Bedingung dafür besteht in der Überwindung von Lasteren wie Hass und Feindseligkeit, aber auch in der Überwindung dessen, was er als *theorites* – Rohheit (im Sinne von tierischer Rohheit und Bestialität) und *bia* – Zwang, Gewalt gegenüber anderen bezeichnet. Eine positive Wirkung bei der Überwindung dieser Laster hat in besonderer Weise die Tugend der Freundschaft. Es handelt sich dabei um eine Tugend, die die Bürger einer Polis untereinander entwickeln sollen, damit die feindselige Haltung untereinander überwunden und letztlich ausgeschlossen werden kann. Die Tugend der Freundschaft stellt so ein Beispiel dafür dar, was harmonisches Zusammenleben in der Polis heißt und wie es erreicht werden kann.⁵

Was ist dann für Aristoteles Freundschaft, und wie bestimmt er sie? Im VIII. und IX. Buch seiner *Nikomachischen Ethik* spricht Aristoteles über verschiedene Formen von Freundschaft (griech. *philia*). Dabei ist aber zu beachten, dass das griechische Wort *philia* viel mehr bedeutet und breiter verwendet wird als das, was wir mit dem kroatischen (aber auch deutschen) Wort *Freundschaft* ausdrücken. Aristoteles bezeichnet nämlich die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Ehegatten und in einigen Fällen sogar auch zwischen Herren und Sklaven als eine Art der Freundschaft.⁶ Aristoteles bestimmt die Freundschaft als eine Tugend (*hexis*), d.h. als eine innere positive Haltung gegenüber den anderen. So Aristoteles:

„Denn sie ist eine Tugend oder doch mit der Tugend verbunden.“⁷

Bei der Freundschaft handelt es sich darum, dass man dem anderen um seiner selbst willen das Gute wünscht, aber auch um beider Wohlwollen willen. Die Tugend der Freundschaft zielt an, dass es beiden Seiten gut geht. Um eine solche Beziehung gegenüber dem anderen schaffen zu können, soll der Mensch selbst andere, weitere Tugenden haben und ausüben, wie beispielsweise die Tugenden der Besonnenheit, des Wohlwollens, der Mäßigkeit, der

1
Darauf weist unter anderem besonders der Autor Otfried Höffe hin. Unter dem signifikanten Titel „Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative“ spricht Höffe über eine ‘Rearistotelisierung der zeitgenössischen Ethik’. Vgl. Otfried Höffe, „Aristoteles’ universalistische Tugendethik“, in: Klaus Peter Rippe und Peter Schaber (Hrsg.), *Tugendethik*, Reclam, Stuttgart 1998, S. 42.

2
Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 1105 b25–30 (weiter NE) und NE II 1106 a11. Die zugrunde liegende Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* ist von Paul Gohlke und Olof Gigon. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik – Die Lehrschriften*, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Schöningh, Paderborn 1956. Olof Gigon, *Aristoteles – Nikomachische Ethik*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991.

3
Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesung über Ethik*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1993, S. 254.

4
Aristoteles, NE IX 1166 a11.

5
Es ist bemerkenswert, dass Aristoteles erst am Ende seiner *Nikomachischen Ethik* (VIII i IX Buch NE) über die Tugend der Freundschaft spricht. Die Tugend der Freundschaft kommt also als Kulmination seiner Abhandlung über die Tugenden überhaupt in den Blick, weil gerade durch sie, so Aristoteles, am besten ein gemeinsames und erfülltes Leben in der Polis geschaffen werden kann.

6
Eine ausführliche Darstellung der aristotelischen Tugend der Freundschaft ist u. a. bei Ursula Wolf zu finden. Vgl. Ursula Wolf, *Aristoteles – Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, S. 213–238.

7
Aristoteles, NE VIII 1155 a3.

Beherrschung, der Klugheit usw. Aristoteles betrachtet also die Tugend der Freundschaft als diejenige Tugend, die schon andere Tugenden beim Menschen voraussetzt. Deswegen können diejenigen, die keine Tugend besitzen, auch keine wahren Freunde sein. So Aristoteles:

„Die Schlechten freilich können nicht einträchtig bleiben, außer im geringen Maße, wie sie auch nicht Freunde sein können...“⁸

Bei seiner Behandlung der aristotelischen Tugend der Freundschaft drückt der amerikanische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre dies so aus:

„Aristoteles war bei der Betrachtung des Wesens der Freundschaft zu dem Schluss gekommen, dass ein guter Mensch nicht der Freund eines schlechten Menschen sein kann.“⁹

Um freundschaftliche Beziehungen schaffen zu können, muss man gut bzw. tugendhaft sein. Der gute Mensch kann ‚im Namen des Glückes‘ Freundschaften eingehen, die den eigenen Nutzen weit übertreffen. Besonders in seiner *Politeia* macht Aristoteles den Vorteil persönlicher Beziehungen in der Polis deutlich, wenn es um das Zusammenleben der Bürger geht. Da gibt es weniger Streit, Gezänk und Gewalttaten; man pflegt größere Sorge füreinander. Alles das spricht also dafür, dass nach Aristoteles der Begriff der Gemeinschaft und der Freundschaft unbedingt zusammen gehören und ohne einander nicht denkbar sind. So Aristoteles:

„So weit also Gemeinschaft besteht, so weit besteht Freundschaft.“¹⁰

Damit die Bürger aber ihre Verpflichtungen auf rechte Weise erfüllen können, brauchen sie ein Gefühl für das Gemeinsame. Das können sie nur insofern, als sie im anderen sich selbst bzw. den anderen als Freund sehen. Die Besonderheit der Bereitschaft, die Rechte – welche auch immer sie in einer Polis waren – des anderen zu achten, ergibt sich aus dem Zusammenleben zwischen den Bürgern in Freundschaft. Nur aufgrund der Tugend der Freundschaft wird man, wie Aristoteles uns lehrt, im anderen auch sich selbst sehen und schätzen und ihn letztlich respektieren können. Nach Aristoteles sollten alle menschlichen Beziehungen durch die Tugend der Freundschaft geprägt sein.

„Alle Gemeinschaften scheinen Teile der staatlichen Gemeinschaft zu sein, und den jeweiligen Gemeinschaften entsprechen die jeweiligen Freundschaften.“¹¹

So sind alle Gemeinschaften (Familien, Kameradschaften, Fahrgenossen usw.), die in einer Polis bestehen, einschließlich der politischen Gemeinschaft insgesamt, verpflichtet, die Tugend der Freundschaft zu erwerben und sie zu verwirklichen.

Aus der dargestellten Analyse der Tugend der Freundschaft bei Aristoteles kann man festhalten, dass Aristoteles die Tugend der Freundschaft als eine Eigenschaft des menschlichen Charakters darstellt, die den Menschen vor extremer Selbstbezogenheit, aber auch vor Hass, Rohheit, Zwang, Gewalt und letztendlich Intoleranz gegenüber dem Nächsten in der Polis bewahrt. Aufgrund der Tugend der Freundschaft sind die Mitglieder der entsprechenden Polis in der Lage, das Wohl der ganzen Gemeinde vor Augen zu haben und im Einklang zu leben. Im Vergleich mit mancher heutiger Darstellung der Freundschaft – in denen sie als bloß emotionaler Zustand betrachtet wird – entwickelt Aristoteles Freundschaft als eine sozial-politische Beziehung zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft, die nicht aufgrund eines emotionalen Zustands besteht, sondern aufgrund des Bewusstseins der Zugehörigkeit zur Polis.¹²

All dies spricht also dafür, dass Aristoteles in der Tugend der Freundschaft eine Theorie zu entwickeln versucht hat, die uns zeigen sollte, was einen Menschen befähigt, in wahrhaften Dialog mit anderen zu treten. Er muss über die Tugenden verfügen, die letztendlich in der Tugend der Freundschaft ihre Vervollständigung bekommen. Die aristotelische Tugend der Freundschaft lässt sich auch in einem modernen Sinne als eine Form der guten und qualitativen Nachbarschaft verstehen, in der man lernt, was es heißt, tolerant zu sein. Hinsichtlich der Nachbarschaft geht es nämlich darum, mit seinem Nächsten gemeinsame Ziele zu teilen und ihn nicht einfach nur zu dulden bzw. zu ertragen, sondern ihn eher als wahren Freund anzunehmen.¹³

2. Warum Toleranz als Tugend?

Wie wir gesehen haben, sind für Aristoteles die Charaktertugenden insgesamt eine wichtige Voraussetzung des gemeinsamen bzw. gesellschaftlichen Lebens: Ohne sie wären der Bestand und das Wohlergehen der Polis gefährdet. Beim tugendhaften Menschen erfahren die Gesetze eine freie Zustimmung, sodass sich ihr Zwangsmoment verkleinert. Bei seiner Behandlung des Verhältnisses zwischen den Tugenden und der Polis hebt Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* die Tugend der Gerechtigkeit hervor. Diese beiden Tugenden – Freundschaft und Gerechtigkeit – sind ihm gemäß unabdingbare Teile des gesellschaftlichen Lebens. Sie ermöglichen, dass die Bürger der Polis nicht nebeneinander, sondern vielmehr miteinander leben und sich auf diese Weise als Bürger einer betreffenden Polis verbunden und gleich fühlen.¹⁴ Wenn aber Aristoteles über Tugenden spricht, dann setzt er gleichzeitig tugendhafte Menschen voraus. Das Leben in der Polis erfordert die Tugendhaften, nämlich diejenigen Bürger, die Tugenden insgesamt haben und ausüben. Nur in dieser Weise tugendhafte Menschen können in Eintracht und Gleichheit leben, „denn diese sind mit sich selbst einträchtig und untereinander, da sie sich sozusagen immer gleichbleiben“.¹⁵ Ohne tugendhafte Bürger ist also ein Leben in der Polis für ihn wie auch für Platon oder Sokrates nicht vorstellbar, weil nur die Tugendhaften eine stabile Eintracht in der Polis schaffen können.

Hinsichtlich des aristotelischen Verhältnisses von Tugend und Polis zeigt sich die besondere Perspektive der Tugenden als Ergänzungs- und Kultivie-

8

Aristoteles, NE IX 1167 b10.

9

Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1987, S. 232.

10

Aristoteles NE VIII 1159 b30.

11

Aristoteles NE VIII 1160 a28–29.

12

Ibid., S. 210–211. Darauf weist besonderes MacIntyre hin. Vgl. A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, S. 210.

13

Eine sehr ausführliche Abhandlung über die anthropologischen Grundlagen des Begriffs

der Nachbarschaft findet sich in *Theologie der Gegenwart* 50 (3/2007), S. 162–209.

14

Die Ausdrücke „nebeneinander“ und „miteinander“ sind in diesem Zusammenhang der Tugend der Toleranz besonders wichtig. Die Tugend der Toleranz setzt mehr als einfaches „Nebeneinander“-Leben im Sinne des bloßen Duldens voraus. Sie ist vielmehr eine aktive Einstellung, d.h. Haltung (griech. *hexis*). Die Tugend der Toleranz gegenüber dem anderen fordert eine Akzeptanz im Sinne von Menschenliebe. Nur so kann man tatsächlich „miteinander“ leben.

15

Vgl. Aristoteles NE IX 1167 b4.

rungsformen auch in einer modernen Gesellschaft darin, dass jede Tugend als sittliche Haltung ihre positive Wirkung ebenso auf dem Gebiet des menschlichen gemeinsamen Lebens hat. Auch soziale Institutionen sind an sittliche Haltungen (d.h. Tugenden) der Einzelnen gekoppelt, und ihr Erfolg hängt von diesen sittlichen Haltungen ab. Diesbezüglich gibt es keine scharfe Trennung zwischen individuellen und sozialen Tugenden. Die Tugendethik betrifft also sowohl das menschliche individuelle wie auch das soziale Leben. Dazu Dietmar Mieth:

„Eine Tugendethik ist immer moralpsychologisch, aber auch sozialphilosophisch zu verstehen.“¹⁶

Gelungene Sozialität setzt so gelungene Individualität voraus, und gelungene individuelle Identität hat keinen Wert, wenn sie nicht im Sozialen wirksam wird. Wäre die Rolle der Tugenden nur auf die Formierung der eigenen Identität beschränkt und nicht auch sozial wirksam, würden die Tugenden zu Untugenden degenerieren, was zu Selbstbezogenheit und Hochmut führen würde. In diesem Sinne bewirken die Tugenden, dass die menschliche Natur gedeiht, indem sie die Laster wie beispielsweise den Egoismus, die Gewalt und Intoleranz in einer Gesellschaft neutralisieren bzw. ausschließen. Schließlich aber reichen sie selbst über die Polis bzw. die konkrete Gemeinde hinaus, wie es Höffe zutreffend bemerkt.¹⁷

In der Folge der Überlegungen von Aristoteles, aber auch später von Kant, ist die Tugend, die sich bei der Neutralisierung des Egoismus offenbart, nämlich die Gerechtigkeit. Bei modernen Autoren wird sie in verschiedenen Formen von Wohlwollen und Solidarität zum Ausdruck gebracht.¹⁸ Ein anderer Aspekt der Kultivierung der menschlichen Sozialität zeigt sich in den Tugenden der Gewaltlosigkeit und Dialogfähigkeit, in denen menschliche Laster wie Lebhaftigkeit, Gewaltsamkeit, Ausschließlichkeit und letztlich Intoleranz neutralisiert und ausgeschlossen werden. Die Haltungen bzw. Tugenden der Gewaltlosigkeit und der Dialogfähigkeit haben als ihre natürliche Folge die Tugend der Toleranz, durch die auch andere Laster, wie beispielsweise Vorurteile und Hass gegenüber anderen, vermieden werden sollen. Dort, wo man eine grundsätzliche Haltung von Gewaltlosigkeit und Akzeptanz gegenüber dem anderen übt, kommt die Tugend der Toleranz also unbedingt zustande.

Schon bei dieser kurzen Übersicht ist offensichtlich geworden, dass der Begriff der Toleranz in sich viel mehr einschließen muss, als wir es zu denken gewohnt sind. Wenn wir nämlich heutzutage über die Tugend der Toleranz im Sinne des modernen liberal-politischen Diskurs sprechen, dann beziehen wir uns immer oder fast immer auf den Begriff der Akzeptanz. Was ist aber heute im moral-politischen Diskurs unter diesem Begriff zu verstehen? Die Toleranz als ein politischer Wert im Sinne von Akzeptanz des anderen in all seinen Besonderheiten und Meinungen wird oft nur als bloße Duldsamkeit und Verträglichkeit der Bürger untereinander bewertet und gefordert. Jedoch eine Erfüllung des Gesetzes der Toleranz, in dem nur ein oberflächlicher Frieden erlangt wird, heißt, dass die konstruktive Kraft des menschlichen Zusammenlebens in Toleranz nicht ganz ausgeschöpft ist. Deswegen bleibt dieses Zusammenleben und letztendlich auch der Frieden unter den Bürgern ständig gefährdet. Wenn wir in diesem Zusammenhang konstatieren, dass diese Kraft des Zusammenlebens nicht ganz erschöpft ist, dann bedeutet dies weiter, dass sie nicht zur inneren menschlichen Haltung geworden ist und eben auf diese Weise nicht ganz verwirklicht ist. Das Problem ergibt sich nämlich daraus, dass die Bürger einer modernen Gesellschaft Toleranz sehr oft ‚passiv‘ und ‚kalt‘ ausüben, ohne damit die Haltung bzw. die Tugend der Toleranz auf wahre Weise zu verwirklichen. Gerade darin liegt das Wesen des Problems: Für

die moderne liberale Gesellschaft genügt es, eben das Gesetz der Toleranz zu erfüllen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, dass ein Mensch tugendhaft werde bzw. die Tugend der Toleranz verwirkliche. Dass die moderne liberale Gesellschaft das Gefühl für Tugenden insgesamt verloren hat, erweist sich auch dadurch, dass in ihr nur über Werte in einem politischen Sinne gesprochen wird, nicht aber über innere Haltungen, d.h. Tugenden. Die inneren Haltungen sind in die so genannte Privatsphäre verdrängt. Als natürliche Folge dieser Vernachlässigung der Tugenden im gegenwärtigen moral-politischen Diskurs entstand eine Situation, in der sich die Bürger einer Gesellschaft untereinander fremd fühlen und sich nur unter den sozio-ökonomischen Prozessen betrachten.

In diesem Zusammenhang ist deswegen dem amerikanischen Moralphilosoph Alasdair MacIntyre Recht zu geben, wenn er konstatiert, dass die modernen Bürger sich voneinander entfernt fühlen, weil man eben von ihnen nur die Erfüllung der gesellschaftlichen Gesetze erwartet, nicht aber moralische Haltungen bzw. Tugenden, und damit die moralische Einheit im aristotelischen Sinne fordert. So MacIntyre:

„Diese Vorstellung der politischen Gemeinschaft als gemeinsames Projekt ist der liberalen individualistischen Welt von heute fremd. So stellen wir uns manchmal vielleicht Schulen, Krankenhäuser oder eine philanthropische Einrichtung vor; aber wir haben keinen Begriff von einer solchen Form von Gemeinschaft, die das gesamte Leben betrifft, wie es die *Pólis* nach den Worten von Aristoteles tut, und nicht nur dieses oder jenes Gut, sondern das Gut der Menschen an sich. [...] Vom aristotelischen Standpunkt betrachtet kann eine liberale politische Gesellschaft von heute tatsächlich nur als Ansammlung von Bürgern von nirgendwo erscheinen, die sich zu ihrem Schutz zusammengetan haben. [...] Sie haben die moralische Einheit des Aristotelismus aufgegeben.“¹⁹

Aufgrund dessen ist festzustellen, dass der Toleranz als solcher etwas vielmehr vorausgehen muss und dass diese eine letzte Konsequenz dessen ist, was wir eine Akzeptierung im Sinne von Offenheit und Annehmen des Anderen verstehen: Es handelt sich nämlich um die Beschaffenheit des menschlichen Charakters, tolerant zu sein. In diesem Sinne setzt deshalb der so oft betonte politische Wert der Toleranz eine **Haltung** voraus, die zuerst erworben sein sollte. Dabei spielen die Tugenden, als Haltungen insgesamt im aristotelischen Sinne, eine wesentliche Rolle. In Bezug darauf ist hier zu untersuchen, worin eigentlich genau die Toleranzfähigkeit eines Menschen in der modernen Gesellschaft besteht.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Toleranz und Gesellschaft vertrete ich deshalb folgende Thesen: Zunächst kann und darf Toleranz nicht nur als ein politisch-soziologischer Wert betrachtet werden, sondern auch als eine moralische Tugend. Damit dann die Toleranz als politischer Wert gesellschaftswirksam wird, d.h. auf rechte Weise zustande kommen kann, soll sie zuerst zu einem inneren Vermögen, d.h. zu einer Haltung im Sinne des griechischen Wortes *arete*, werden. Ohne diesen Aspekt – nämlich Toleranz als persona-

16

Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, S. 51.

17

Vgl. Otfried Höffe, *Aristoteles*, C. H. Beck, München 1996, S. 246.

18

Vgl. Rudolf Richter, „Von Tugenden zu Werten. Zur Struktur der Wertgesellschaft“, in:

Manfred Prisching (Hrsg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Passage Verlag, Wien 2001, S. 245.

19

Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, S. 210.

le Eigenschaft – wird sie oft eng gefasst als bloßes Dulden der Individuen untereinander, was eigentlich einen falschen Weg des Zusammenlebens darstellt. Gleiches gilt nun für die Tugend der Gerechtigkeit. Wenn ein Mensch nicht über einen *habitus* des Wohlwollens verfügt, kann er die Gerechtigkeit auf richtige Weise in einer Gesellschaft – aber auch in den kleinen Gemeinschaften wie Familien oder Firmen – nicht verwirklichen.²⁰

Die Tugenden der Toleranz und der Gerechtigkeit betrachten deswegen einige Autoren wie z.B. Rudolf Richter als grundlegend für die postmoderne Gesellschaft. Richter bezeichnet sie als Kerntugenden einer Gesellschaft und plädiert daher für ihre ständige Erneuerung und Belebung, damit die Bürger einer Gesellschaft ein konstruktives und erfülltes gemeinsames Leben führen können.²¹

Im Weiteren versuchen wir die Tugenden der Gewaltlosigkeit und Toleranz als Kultivierungsformen des gemeinsamen Lebens in einer pluralen und offenen Gesellschaft darzustellen sowie als Verhaltensweisen, ohne die ein Zusammenleben und damit auch Demokratie und Menschenrechte nicht auf richtige Weise verwirklicht werden können. Die Tugend der Toleranz als innere Haltung beginnt aber schon in jenen Situationen, wo man Versuchungen bzw. Laster, wie Vorurteil und Feindseligkeit, zu überwinden versucht.

3. Die Voraussetzungen für die Tugend der Toleranz

3.1 *Das Problem der Laster von Vorurteil und Feindseligkeit in einer Gesellschaft*

Die erste Bedrohung für Toleranz und Dialog in einer Gesellschaft kann man im Laster des Vorurteils und der Feindseligkeit verorten. Wie aber ist nun der Begriff Vorurteil zu bestimmen? Gleich zu Beginn kann festgehalten werden, dass der Begriff des Vorurteils mit dem Begriff der Voreingenommenheit verbunden ist.²² An sich bezeichnet der Begriff der Voreingenommenheit ein humanes Grundmuster des menschlichen Denkens und Verstehens. Voreingenommenheit stellt eine Art der Annahme der Wirklichkeit dar, die durch Subjektivität geprägt ist. Das Selbst- und Weltverständnis eines Menschen ist nämlich immer in eine orts- und geschichtsgebundene Überlieferung eingefügt, und deswegen sind sein Denken und Verhalten durch ein entsprechendes Vorverständnis geprägt. Daher stellt dieses Vorverständnis im Sinne einer Voreingenommenheit auch das dar, was wir an Bedenken, Gesinnungen, Affekten und Verhalten innerhalb einer bestimmten Gruppe teilen.

Wenn aber diese Voreingenommenheit nicht reflektiert, d.h. kontrollierbar, vernünftig und damit modifizierbar und flexibel wird, verwandelt sie sich leicht zu einer feindseligen Haltung gegenüber Personen, aber auch Sachverhalten, was letztendlich zu einem Vorurteil, also einer verfestigten Einstellung, führt. Das Vorurteil betrifft demnach also eine Voreingenommenheit, die wegen ihrer Unreflektiertheit und Unflexibilität oft mit einer Feindseligkeit gegenüber anderen verbunden ist. So ist das Vorurteil im negativen Sinne – anders als das allgemein menschliche Grundmuster – ein Verfallsphänomen, in dem das Leben bzw. die Wirklichkeit in einer Weise antizipiert wird, dass man kaum alternative Erfahrungen mehr aufnehmen und keine alternativen Argumente annehmen kann und will. Eine derartige Haltung zur Wirklichkeit schafft eine destruktive Potenz des menschlichen Denkens und Verstehens in einer Gesellschaft. Das Vorurteil stellt also eine wertende, aber nicht reflektierte Meinung bzw. Haltung gegenüber anderen Personen oder Sachverhalten

dar. Es ist darüber hinaus zumeist ein generalisierendes Urteil, d.h. eine Verallgemeinerung eines oft ungenügenden und partiellen Beispiels.

Was uns bei dem Problem des Vorurteils besonders interessiert, ist diese negative bzw. ablehnende Einstellung anderen Personen gegenüber, die als solche die Menschenrechte indirekt gefährdet. Deswegen beschränken einige Autoren die Definition des Vorurteils auf diesen Aspekt:

„Vorurteile sind negative oder ablehnende Einstellungen einem Menschen oder einer Menschengruppe gegenüber, wobei dieser Gruppe infolge stereotyper Vorstellung bestimmte Eigenschaften von vornherein zugeschrieben werden, die sich auf Grund von Starrheit und gefühlsmäßiger Ladung, selbst bei widersprechender Erfahrung, schwer korrigieren lassen.“²³

Diese Definition zeigt, dass Vorurteile selten nur die Sache eines Einzelnen sind. Sie ergeben sich oft daraus, dass der Mensch sich in bestimmten Gruppen heimisch und sich in anderen fremd fühlt. So entstehen Vorurteile aufgrund von Verallgemeinerungen persönlicher Erfahrungen oder aufgrund von Gruppen-Indoktrinierung. Im Allgemeinen wird dabei das Zentrum (Ich, die Gruppe, die Klasse, das Volk, die Zivilisation usw.) von der Peripherie unterschieden, wobei das Zentrum den Anspruch auf universelle Einsicht erhebt. So wird die vertraute Gruppe als ‚in-group‘ empfunden, mit der man sich identifiziert, und alle anderen Gruppen gelten dann als ‚out-groups‘, die mehr oder weniger negativ bewertet werden. Demzufolge unterscheidet der Autor Josef Rattner verschiedene Arten von Vorurteilen: das nationale Vorurteil, das Rassen-Vorurteil, das Vorurteil vom Untergang der eigenen Kultur, das Vorurteil von der Minderwertigkeit der Frau und das antisemitische Vorurteil.²⁴

20

Diese Aspekte erwähnt auch der Autor Pavo Barišić im Zusammenhang mit der Tugend der Gerechtigkeit. Für Barišić genügt es nicht, die Gerechtigkeit nur unter der Sicht des Institutionellen zu betrachten. Man soll sie im modernen politischen Diskurs auch als Eigenschaft, d.h. Tugend von Personen annehmen. Erst dann und nur unter dieser Bedingung – Gerechtigkeit als personale Eigenschaft – bekommt die institutionelle Gerechtigkeit ihre volle Bedeutung und kann in entsprechender Weise in der Gesellschaft verwirklicht werden. Die institutionelle Gerechtigkeit ist deswegen auf die personale Gerechtigkeit verwiesen und bekommt von ihr ein wichtiges Motivationselement. Ein Mensch, der über personale Gerechtigkeit verfügt, ist in der Lage, zur Verwirklichung institutioneller Gerechtigkeit beizutragen. In Bezug darauf stellt Barišić die Frage: „Ist die verbreitete Annahme berechtigt, moderne Gesellschaften könnten auf die personale Gerechtigkeit verzichten?“ Aus der vorgestellten Analyse bzw. seiner Darstellung von Autoren wie Platon, Aristoteles und Rawls ist zu schließen, dass Barišić auf diese Frage mit einem klaren ‚nein‘ antwortet und dabei die These vertritt, dass die personale Gerechtigkeit – d.h. die Gerechtigkeit als Tugend – in einem sozialen System eine große Rolle spielt. Vgl. Pavo Barišić, „Welche Gerechtigkeit bekommt der Demokratie?“, in: *Synthesis Philosophica* 42 (2/2006), S. 431–459.

21

Darauf macht besonders der Autor Rudolf Richter aufmerksam, wenn er diese beiden Tugenden hervorhebt. Vgl. Rudolf Richter, *Von Tugenden zu Werten. Zur Struktur der Wertgesellschaft*, S. 245.

22

Vgl. Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden*, S. 110–112.

23

Earl Davies, *Zum gegenwärtigen Stand der Vorurteilsforschung*, Frankfurt a. M. 1964, S. 53. Dietmar Mieth betrachtet das Vorurteil in einem breiteren Kontext: „Vorurteil ist eine vorreflexive Voreingenommenheit gegenüber Sachverhalten bzw. Personen, die sich ihrer selbst nicht kritisch bewusst ist und deshalb korrekturunfähig bleibt und sich auch unter widrigen Umständen stets bestätigt fühlt.“ Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden*, S. 110. Bei der Bestimmung des Vorurteils beschränken wir uns auf Davies' Definition, weil wir nur diesen sozialen Aspekt des Vorurteils und damit seine Überwindung durch Tugenden hervorheben wollen.

24

Vgl. Josef Rattner, *Psychologie des Vorurteils*, Werner Clasen Verlag, Zürich/Stuttgart 1971, S. 40–80.

Bei diesen verschiedenen Arten von Vorurteilen können wir ganz klar bemerken, wie ein Vorurteil der Ausgangspunkt eines Prozesses sein kann, der zu einer direkten Bedrohung für Demokratie und Menschenrechte führen kann. Dabei ist besonders das Rassen-Vorurteil und das antisemitische Vorurteil zu beachten. Beim Vorurteil des Rassismus geht es um Neigungen und Überzeugungen, die sich stets in verallgemeinernden Urteilen über eine Gruppe äußern und die automatisch auf alle Mitglieder dieser Gruppe ausgedehnt werden. Beim Rassismus handelt es sich um Hass gegenüber Mitgliedern einer anderen Gruppe.²⁵

Bei jedem Vorurteil kommt also eine primitive, unvernünftige und unreflexive Antipathie gegenüber anderen Personen oder Sachverhalten zum Ausdruck. Oft tendiert das Vorurteil zur Feindseligkeit, in dem sich die Vorstufen einer aggressiven Handlung bemerkbar machen. So unterscheidet Josef Rattner zusammen mit Gordon Allport hinsichtlich der Feindseligkeit folgende Steigerungsgrade, die durch ein Vorurteil ausgelöst werden: abschätzige Bemerkungen – Vermeidung – Diskriminierung – physische Attacke – Ausmerzung.²⁶ In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie ein Vorurteil zu echten Problemen in einer Gemeinschaft führt und sich als eine Art der Intoleranz offenbart.

Die Feindseligkeit, die durch das Vorurteil ausgelöst wird, ist also ein im Vorhinein schon negativer Begriff, geradezu ein Gegenbegriff zur Friedfertigkeit. Weil sie negative Gefühle und dementsprechende Handlungstendenzen impliziert, führt sie zu aggressivem Verhalten, d.h. zu Intoleranz und Diskriminierung, und stellt so eine direkte Bedrohung für die Menschenrechte dar: Nicht gutheißen, sondern schlechtmachen; nicht fördern, sondern schaden.

Das Vorurteil hängt mit der Feindseligkeit zusammen, d.h. sie ist seine natürliche Folge. Die Erfahrung von sachlich unbegründeter Feindseligkeit zeigt, dass diese weniger mit einer gerechtfertigten und kritischen Einstellung gegenüber anderen zu tun hat als vielmehr mit einem negativen, ablehnenden Gefühl, das auf einem Vorurteil beruht. Aufgrund dieses Beispiels ist offensichtlich, dass Feindseligkeit durch ein voreiliges Urteil hervorgerufen werden kann. Es geht also um ein Urteil, das überhaupt nicht oder sehr wenig durch einen Realitätsgehalt, innere Reflexion oder vernünftige Erfahrung gestützt wird. Daher lässt sich Feindseligkeit in Entsprechung zum Vorurteil als eine vorreflexive, feindliche, unfreundliche und damit abweisende Einstellung gegenüber Personen bestimmen, die aufgrund von Vorurteilen (als vorreflexiver und unkontrollierbarer Voreingenommenheit) entsteht. Dazu gibt es reflektierte Feindseligkeit aufgrund historischer Zusammenhänge, und diese sind auch nicht zu unterschätzen. Diese Einstellung wird zusätzlich durch das Verhalten der sozialen Gruppe legitimiert.²⁷ Feindseligkeit besitzt, wie auch das Vorurteil, einen emotionalen Gehalt, tritt als deutliche, stereotype Überzeugung und Haltung in Erscheinung und führt letztendlich zu einem aggressiven Verhalten.

Weil Feindseligkeit und Vorurteil solche Laster auslösen, sind sie auch Symptome einer Haltung, die demokratische Prozesse und damit die Menschenrechte nicht nur gefährden, sondern auch blockieren kann. Sie sind daher mit einer demokratischen Grundordnung völlig unvereinbar. Sie gefährden aber nicht nur eine demokratische Gesellschaft und damit die Menschenrechte insgesamt, sondern das Zusammenleben der Menschen als solches, wie beispielsweise in Familien, Freundschaften und allen anderen Beziehungen. Um das Laster des Vorurteils und der Feindseligkeit zu vermeiden und so das Zusammenleben des Menschen unter Achtung der Menschenrechte ermöglichen zu können, sind Tugenden wie Dialogfähigkeit und Toleranz erforderlich, die

sich als Kultivierung der menschlichen sozialen Natur erweisen und auf diese Weise dem Zusammenleben der Menschen vorausgehen und es ermöglichen.

3.2 Die Überwindung der Laster der Feindseligkeit und des Vorurteils durch die Tugenden der Dialogfähigkeit und Toleranz

Auf die Frage, worin eine Kultivierungsperspektive der Tugenden im menschlich sozialen Leben aufscheint, kann man Folgendes antworten: in der Überwindung von Vorurteilen, ablehnenden Gefühlen und feindseligen Haltungen. Da wir die Tugenden im aristotelischen Sinne als etwas definiert haben, das unsere Gefühle und natürlichen Anlagen in Einklang bzw. Harmonie bringt, womit man verschiedene Laster überwindet, liegt es hier auf der Hand, dass die Tugenden in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle spielen. Ein wesentlicher Schritt zur Überwindung von Vorurteilen und feindseligen Haltung in einem modernen Sinne ist in der Tugend des Dialogs bzw. in der Dialogfähigkeit als einer typisch zeitgenössischen Tugend zu sehen. Was charakterisiert aber die Dialogfähigkeit als eine solche zeitgenössischen Tugend?²⁸ Für manche Autoren ist sie eine verkannte Tugend, die zu den so genannten neuen gesellschaftlichen Tugenden gehört.²⁹ Als eine Tugend setzt sie die innere Bereitschaft voraus, den anderen als anderen zu akzeptieren, d.h. seine Meinung auch bei einem Dissens zu respektieren sowie den eigenen Standpunkt, wo nötig, zu korrigieren.³⁰ Derjenige, der vom Laster des Vorurteils und damit einer feindseligen Haltung ganz erfasst ist, ist zu einer solchen Haltung nicht fähig. Ein solcher Mensch ist grundsätzlich weder bereit, den anderen zu akzeptieren, noch, die eigene Meinung zu korrigieren.

Die Überwindung dieses Lasters geschieht also durch die Tugend der Dialogfähigkeit. Wer zum Dialog fähig ist, will dem Gegenüber seinen Willen nicht aufzwingen bzw. dessen Meinung und Stellungnahme nicht im Vorhinein ablehnen. Ein Dialogfähiger ist grundsätzlich bereit, auch seine eigene Meinung zu ändern und Kompromisse zu schließen. Er geht von einer grundsätzlichen Bereitschaft aus, dass der Dialog (nach den Kriterien des gesunden Menschenverstandes und unter normalen Umständen) mit anderen möglich ist. Er sieht den anderen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung seines Lebens, nicht als Konkurrenten, sondern als Partner.

25

Rassismus kann man definieren als „verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede, die zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden des Opfers führt und mit der seine Aggression gerechtfertigt werden soll“. Josef Rattner, *Psychologie des Vorurteils*, S. 50. Vgl. auch <http://www.set.toleranz.ch>.

26

Vgl. Josef Rattner, *Psychologie des Vorurteils*, S. 35.

27

Vgl. Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden*, S. 114.

28

Der Begriff des ‚Dialogs‘ stammt vom griechischen *dialogos* ab und bedeutet einfach Gespräch. Bei diesem griechischen Begriff handelt es sich seit Sokrates und Aristoteles

um die „Entwicklung eines philosophischen Gedankens in Rede und Gegenrede und die ihr entsprechende literarische Kunstform, die sich von Plato bis in die neuzeitliche Philosophie erhalten hat. [...] In der Sprache der Politik wird der Begriff Dialog oft auch für Verhandlung verwendet.“ Armin Regenbogen und Uwe Meyer, *Wörterbuch der philosophischen Begriffen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, S. 148–149.

29

Wie z.B. bei Hans Küng. Vgl. Hans Küng, „Dialogfähigkeit und Standfestigkeit“, in: *Evangelische Theologie* 49 (6/1989), S. 492–504, hier 490.

30

Ibid.

Nach Hans Küng z.B. zeigt sich die Tugend der Dialogfähigkeit auch als eine gewalt- und herrschaftskritische Haltung. Die Gewaltherrscher und Machthaber können das Gegenüber nicht als Partner, sondern nur als Untertan ertragen. Dialog ist für sie, so Küng, gleichbedeutend mit Schwäche, Selbsterniedrigung und Verlust.³¹ Dialogfähigkeit stellt deswegen zugleich eine zutiefst demokratische Tugend dar. Sie ist sogar eine notwendige Voraussetzung der demokratischen und freien Gesellschaft. Werte der modernen demokratischen Gesellschaft wie Freiheit, Autonomie und Gleichheit – was eben auch ein Teil der Menschenrechte ausmacht – können nur aufgrund einer Tugend wie Dialogfähigkeit bestehen.

Damit aber die Tugend der Dialogfähigkeit nicht zu einer bloßen Akzeptanz von allen und allem wird und sich so in einen Wert- und Kulturrelativismus verwandelt, bedarf sie, nach Küng, als ihrer notwendigen Voraussetzung der Standhaftigkeit im Sinne einer eigenen Position, die aber weiter durch moralische Werte und Tugenden gerechtfertigt werden soll.³² Standhaftigkeit ist aber andererseits keine übertriebene moralisierende Standfestigkeit; auch nicht Verliebtheit in liebgewonnene Gewohnheiten oder eine „Sturheit“ des „so und nicht anders“. Mit Standhaftigkeit ist die eigene Bindung und der eigene Standpunkt im Dialog gemeint. Derjenige, der in den Dialog eintritt, soll seine eigene Position haben, die – im Unterschied zum Vorurteil – reflektiert ist und argumentiert entwickelt wird und so die Freiheit und Würde des anderen achtet. Setzt nicht gerade die Fähigkeit, einen Dialog zu führen, voraus, dass es einen Standpunkt bei mir wie auch selbstverständlich beim Partner gibt? So stellt die Tugend der Dialogfähigkeit eine selbstkritische und reflektierte Haltung dar, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber anderen. Gerade diese Standhaftigkeit ermöglicht es, dass eine echte Tugend des Dialogs zustande kommt und dass sie sich nicht in eine bequeme Standpunktlosigkeit verwandelt und so missbraucht wird.³³

In ihrer Kultivierungsperspektive stellt die Tugend der Dialogfähigkeit zugleich auch Toleranzfähigkeit und Friedensfähigkeit dar. Diese Tugenden sind besonders in der modernen Welt gefragt. Aus der Tugend der Dialogfähigkeit erwächst Toleranz und Frieden. Aus mehreren Beispielen erfahren wir, dass, wo Dialoge abgebrochen wurden, Spaltungen und sogar Kriege ausbrachen, im Privaten wie im Öffentlichen. Wo das dialogische Gespräch gescheitert war, setzten Repression und Gewalt ein, und zugleich regierte das Faustrecht, d.h. das Recht des Mächtigeren, was das Gegenteil von Demokratie und Menschenrechten darstellt. Wer aber einen Dialog führt, der hat als letztes Ziel die Toleranz und Akzeptanz des anderen, und d.h. letztendlich den Frieden in der ganzen Gemeinschaft. Wer sich dem Dialog stellt, besitzt die innere Kraft und Stärke, den Standpunkt des anderen (wo nötig) zu respektieren. Derjenige, der einen Dialog führt, zeigt sich also zugleich tolerant und offen. In der modernen Gesellschaft wird besonders auf die Tugend der Toleranz als diejenige (politische) Tugend Wert gelegt, die für die gesellschaftliche Ordnung von besonderer Bedeutung ist. Ähnlich wie die Tugend der Dialogfähigkeit ist auch sie eine relativ neue Tugend. Erst mit Kant, Locke und Mill ist sie als eine spezifisch politische Tugend zum Ausdruck gekommen. Nach John Locke z.B. ergibt sich die Pflicht zur Toleranz aus der Gleichheit aller hinsichtlich ihres natürlichen Rechts auf Freiheit. Aufgrund dieses natürlichen Rechts genießen alle Menschen die gleiche Freiheit, innerhalb der Grenzen der Vernunft nach ihrem Willen zu handeln. Toleranz bedeutet die Anerkennung der Tatsache, dass alle Menschen in ihren Unterschieden und Eigenheiten – Situationen, Sprachen, Werten usw. – das Recht haben, in Frieden, Gleichheit und Freiheit zu leben.³⁴ Anders gesagt: Toleranz heißt Anerkennung und Akzeptanz des

anderen in all seinen Besonderheiten, da er, wie auch ich selbst, ein Recht darauf hat, sich frei zu äußern und zu handeln. Im Zusammenschluss zu einer Gemeinschaft dient die Tugend der Toleranz unter anderem der Achtung des Rechts der Freiheit und der Gleichheit unter den Menschen. Diesbezüglich ist Toleranz nicht gleichzusetzen etwa mit Nachgeben, Kapitulieren oder Nachsicht. Sie ist vor allem eine aktive Einstellung, die durch die Anerkennung der allgemeingültigen Menschenrechte und Grundfreiheiten zustande kommt. Dies aber besagt weder das Tolerieren sozialen Unrechts noch die Schwächung der eigenen Überzeugung. Ähnlich wie bei der Tugend der Dialogfähigkeit, auf der sie beruht, bedeutet die Tugend der Toleranz Freiheit in der Wahl der eigenen Überzeugungen, aber gleichzeitig auch Anerkennung der gleichen Wahlfreiheit für andere.

Die Tugend der Toleranz hat auch innerhalb der Demokratie ihre Grenzen. Sie stößt an ihre Grenzen, wenn die Menschenrechte der Freiheit und Gleichheit bedroht sind, was nicht toleriert bzw. akzeptiert werden darf. In solchen Verhältnissen wird nicht nach der Tugend der Dialogfähigkeit gefragt, im Gegenteil, einer solchen Praxis (z.B. Bedrohung der Rechte) wird Entschlossenheit entgegengesetzt. So definiert die Autorin Annette Schmitt in ihrer Interpretation von Ernesto Garzón Valdéz die Toleranz als „die Bereitschaft des rechtlich geschützten Individuums, der rechtlich geschützten Koalition, andere Freiheitsträger bis zu einem gewissen Punkt in ihre Schutzzone eindringen zu lassen“.³⁵ Bereits die Formulierung „bis zu einem gewissen Punkt“ impliziert die Antwort auf die Frage, ob Toleranz uneingeschränkt geübt werden soll. Hinsichtlich der vorhergehenden Erläuterung lautet die Antwort *nein*.

Im positiven Sinne heißt Toleranz eine grundsätzliche Offenheit gegenüber anderen Personen und ihren Rechten. Auf die Frage, was es heißt, ein disziplinierter, toleranter Mensch zu sein, kann man folgendermaßen antworten: Tolerant ist derjenige, der innerhalb eines Zusammenlebens mit anderen in konstruktiven und fruchtbaren Dialog treten kann, in dem er zugleich die Würde und die Freiheit des anderen achtet. Insbesondere lässt er eine automatische und ablehnende Gefühlsreaktion, die aufgrund von Vorurteilen und Stereotypen geschieht, nicht zu. Das Nicht-Nachgeben gegenüber solchen Gefühlslagen wird die tolerante Grundhaltung eines Menschen festigen.³⁶ Gerade diese Formulierung „Nicht-Nachgeben gegenüber solchen Gefühlslagen“ offenbart die Rolle der Tugend in diesem Fall: Da Tugend eine Haltung ist, die unsere natürlichen Anlagen und Gefühlsphänomene formiert und in

31

Ibid., S. 494. Obwohl Küng hier über die Dialogfähigkeit im Kontext der Ökumene und Monopolisierung der religiösen Wahrheit spricht, lehnen wir uns an seine Feststellungen über Dialogfähigkeit an, weil er zum selben Ziel kommt wie wir: Dialogfähigkeit als Haltung schließt eine feindselige und aggressive Haltung aus.

32

Ibid., S. 495.

33

Ibid. Darauf macht auch der Autor Rudolf Richter aufmerksam, wenn er sagt: „Auch gegen die postmoderne Tugend der Toleranz lässt sich Einiges einwenden, nämlich dann, wenn sie zu einer Beliebigkeit, zu einem ‚Al-

les ist möglich‘ führt und nicht mehr klare Werthaltungen und Orientierungslinien vorgegeben sind.“ Rudolf Richter, *Von Tugenden zu Werten. Zur Struktur der Wertgesellschaft*, S. 246.

34

Vgl. Annette Schmitt, *Toleranz – Tugend ohne Grenzen?*, Breitenbach Verlag, Saarbrücken 1993, S. 83–84. Und auch: <http://www.unesco.de/bibliothek.tol.erklaerung.htm>.

35

A. Schmitt, *Toleranz – Tugend ohne Grenzen?*, S. 92.

36

Vgl. Aristoteles NE II 1105 b19–23.

einen Zusammenklang bringt, offenbart sie sich hier in ihrer Rolle als diejenige, die einen Menschen vor Intoleranz und Hass ‚bewahrt‘. So ist dies ein weiterer klarer Beleg, dass die Toleranz als politischer Begriff auf die persönliche tolerante Haltung angewiesen ist und nur in diesem Zusammenhang betrachtet werden kann. Ohne dieses tugendhafte Element bleibt Toleranz als politischer Wert unvollständig.

Darüber hinaus hat die Tugend der Toleranz auch eine therapeutische Funktion. Darauf weist auch die Autorin Annette Schmitt hin, wenn sie sagt:

„In einer stabilen, demokratischen Gesellschaft kann Toleranz auch eine therapeutische Funktion innehaben: sie lehrt den Wert der Gleichheit, der Freiheit und verdeutlicht somit die Notwendigkeit, diese gleiche Freiheit zu schützen, d.h. Toleranz zu üben. In dieser Funktion wirkt Toleranz selbstverstärkend.“³⁷

Insgesamt zeigt sich die Tugend der Toleranz mit Dialogfähigkeit und Friedensbereitschaft als Kultivierungsform der menschlichen sozialen Natur, die ständig durch die Versuchung der Laster des Vorurteils und der Feindseligkeit bedroht ist. Ohne die Zurückdrängung des Vorurteils und feindseligen Verhaltens wird man nicht dialog- und friedensfähig, sondern aggressiv und intolerant, was letztendlich das Scheitern für die Demokratie, die Menschenrechte und das Zusammenleben insgesamt bedeutet.

4. Zur Schlussanalyse der Kultivierung der menschlichen Sozialität durch die Tugend der Toleranz

Wenn es um die Tugend der Toleranz und mit ihr der Dialogfähigkeit in der modernen Gesellschaft geht, dann ist Folgendes herausgestellt worden: Aus der dargestellten Analyse ist offensichtlich, dass die Toleranz als politischer Wert einer Ergänzung bzw. Kultivierung durch die Tugenden bedarf, besonders durch die Tugend der Dialogfähigkeit. Unsere Argumentation wendet sich deshalb auch gegen diejenigen, die behaupten, dass Tugenden im Kontext moderner Gesetze und politischer Werte überholt seien und damit als überflüssig angesehen werden können.³⁸ Was dabei auf der Ebene der gegenwärtigen Politik angenommen wird, ist eine wert- und tugendneutrale Gesellschaft einerseits und eine kalte kapitalistische Arbeitsethik andererseits, die zusammen dafür sorgen sollen, nur eine bloße Ordnung bzw. Frieden zwischen Individuen zu schaffen. Die kapitalistische Arbeitsethik eines solchen Liberalismus hebt deswegen nur so genannte instrumentale Tugenden hervor, die für ein System, wie den freien Markt, wichtig sind, nicht aber einem Entwicklungskonzept der menschlichen Person dienen. Unter dem Begriff der ‚instrumentalen Tugenden‘ sind Tugenden zu verstehen wie Pünktlichkeit, Ordnungsliebe, Fleiß, Hingabe an die Arbeit usw., solche Tugenden also, die einem anderen Ziel dienen und nicht vorzugsweise dem moralischen. Es handelt sich nämlich darum, dass diese Tugenden nur als Voraussetzung guter ökonomischer Verhältnisse gesehen werden und nur in Bezug darauf von Bedeutung sind. Die moralischen Tugenden hingegen, wie beispielsweise die vier Kardinaltugenden, haben das gute Handeln des Menschen im moralischen Sinne zum Ziel. Welche Auswirkung eine solche Sicht – die Vernachlässigung der Tugenden oder Hervorhebung nur ihrer instrumentalen Rolle – auf den Charakter bzw. die Natur des Menschen hat, ist mehr als offensichtlich: Ein solcher Tugendverlust erzeugt und unterstützt die rationalen Egoisten, denen es nur darum geht, die eigenen Interessen zu verfolgen. Das Leben bzw. der Charakter eines rationalen Egoisten ist ständig durch Opportunismus und Selbstbezogenheit geprägt. In einer solchen individualisierten und ent-

fremdeten Gesellschaft, die den rationalen Egoisten den Weg frei macht, sind das Zusammenleben und damit die Sozialität der Menschen ständig bedroht. Deswegen werden auch demokratische Werte wie Freiheit, Gleichheit und Menschenrechte insgesamt nicht aus innerer Überzeugung geachtet und geliebt, sondern nur aufgrund der Gesetzlichkeit und was einem Entwicklungskonzept des Menschen insgesamt nicht dient.

Die Tugenden der Dialogfähigkeit und der Toleranz, die wir bei der Kultivierung der menschlichen Sozialität besonders hervorgehoben haben, stellen also eine Voraussetzung für die gelingende Sozialität des Menschen in der modernen Gesellschaft dar. Gerade bei der Erhellung von Tugenden wie Dialogfähigkeit und Toleranz ist zum Ausdruck gekommen, dass die Mitglieder einer Gesellschaft über diese Tugenden verfügen müssen, um sich nicht voneinander durch Misstrauen und rein wirtschaftliche Verhältnisse – die übrigens durch die Laster des Egoismus und des Selbstinteresses ausgelöst werden – zu entfremden. All das spricht also dafür, dass die reine Gesetzlichkeit im Sinne von Legalität allein nicht ausreicht, um Menschenrechte und Demokratie – die unter anderem auf der Tugend der Toleranz beruhen – insgesamt zu erlangen und zu bewahren. So stehen der Begriff der Dialogfähigkeit und der Toleranz als eine Art Sammelbegriff für die Kräfte des Zusammenhalts der Menschen, für die Beziehungen und die aus diesen Beziehungen resultierenden Bindungen, Verpflichtungen, sozialen Einstellungen usw. Weil die Toleranz die zwischenmenschlichen Beziehungen bekräftigt, stellt sie auch eine Art der personalen Verantwortung gegenüber den anderen dar. Die Tugend der Toleranz sensibilisiert den Menschen besonderes, wenn es um die Minderheiten einer Gesellschaft geht. Diese Tugend ist besonders dort erforderlich, wo die Vielfalt an gesellschaftlichen Gruppierungen und an Lebensstilen leicht dazu führen kann, dass bestimmte Teile der Gesellschaft (wie z.B. Minderheiten, aber auch Kranke usw.) an den Rand gedrängt werden und sich nicht leicht in einer Mehrheitsgesellschaft artikulieren können.

Aufgrund der Tugend der Dialogfähigkeit, die ihre Voraussetzung ist, bedeutet so Toleranz, *Andersdenkende* zu respektieren, soweit diese Haltung nicht zu einem menschlichen, existentiellen Leid führt oder die Menschenrechte gefährdet. Der Ausfall dieser Tugenden erzeugt besonders despotische und mammonistische Tendenzen, was sich in einer Übermächtigung des Einzelnen oder kleinerer und größerer Gruppen einer Gesellschaft erkennen lässt.³⁹ All das spricht also dafür, dass diese zwei Tugenden auch einen unabdingbaren Teil der Demokratie und der Freiheit in einer Gesellschaft darstellen. Sie erscheinen also in diesem Sinne als eine Grundlage und als ***Triebkraft***

37

Annette Schmitt, *Toleranz – Tugend ohne Grenzen?*, S. 101.

38

Der „dogmatische Liberalismus“ ist von Richard Sturm diskutiert worden. Über den so genannten dogmatischen Liberalismus sagt er: „Der dogmatische Liberalismus glaubt an die konstruktive Kraft des reflektierten Interesses, an die produktive List des sich selbst bindenden Egoismus; er ist davon überzeugt, dass er keiner Tugend bedarf. Sein alle Disziplinierungsanstrengungen externalisierendes rationales Ordnungsarrangement entspricht genau dem staatlichen Maschinenwerk, das nach Montesquieus Überzeugung besonders in der Monarchie perfekt zur Sicherung des

inneren Friedens gehandhabt wird; der Staat zugleich als Befreier und Meister der Interessen.“ Richard Sturm, „Tugend und moderne Ökonomie. Von Nützlichen und Anständigen“, in: Manfred Prisching (Hrsg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Passage Verlag, Wien 2001, S. 62.

39

Vgl. Klaus Zapotocky, „Tugenden und gesellschaftlicher Zusammenhalt. Auf dem Weg zu ‚Welttugenden‘“, in: Manfred Prisching (Hrsg.), *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Passage Verlag, Wien 2001, S. 250.

der Demokratie, der Menschenrechte und der Freiheit. Gerade die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts haben aufgezeigt, was der Ausfall von Dialogfähigkeit und Toleranz für eine Gesellschaft bedeuten kann. Eine durch die erwähnten Tugenden kultivierte Sozialität ist in keinem Fall Eingrenzung der Freiheit des Einzelnen. Diese kultivierte Sozialität beinhaltet die Entfaltung der Freiheit in der Begegnung, im Austausch der Menschen beim Ausbau von Gesellschaft und Kultur.

Bei der Forderung nach diesen Tugenden soll aber auch die Gefahr der Übermoralisierung vermieden werden, die darin besteht, das Rechtssystem durch ein Tugendsystem ganz ersetzen zu wollen. Die dargestellten Tugenden sollen als Ergänzung eines Rechtssystems fungieren und können es nicht ersetzen. Das bedeutet, dass das eine nicht auf das andere reduzierbar ist. Hinsichtlich des Verhältnisses ‚Tugend – Recht‘ gehen wir davon aus, dass ein funktionsfähiges Recht auf die Tugenden der Bürger angewiesen ist, aber andererseits ein politisches System und dessen Rechtsordnung können nicht durch ein Tugendsystem oder einen Tugendkatalog ersetzt werden. Sie können nur im begrenzten Umfang die Tugenden fördern und sicher nicht erzwingen. Sonst würde es zu einer Übermoralisierung kommen.⁴⁰ Auch ist der These zuzustimmen, wonach das Recht einen Vorrang vor der Moral einnimmt.⁴¹ Aus der dargestellten Analyse aber wird klar, dass das Recht und die Moral – die wir hier als synonym für die Tugenden annehmen – sich nicht ausschließen, sondern untereinander kompatibel sind.

Was bedeutet das nun für die Tugend der Toleranz in einem konkreten Beispiel? Wenn es sich beispielsweise um ein Problem, wie etwa ständige Vorurteile oder aggressives Verhalten in Bezug auf Minderheiten in einer Gesellschaft handelt, genügt es nicht, sich allgemein auf die Tugend der Toleranz im Sinne von guter Nachbarschaft zu berufen. Der ständige Aufruf zur Toleranz als zu einer Art der Nächstenliebe im Sinne einer inneren Haltung hat Bedeutung, wenn sie durch Medien verbreitet und in der Erziehung durch die Schulen oder Glaubensgemeinschaften vermittelt wird. In einer konkreten Situation aber, in der unverhohlen ein aggressives Verhalten an den Tag gelegt wird – wobei z.B. die Menschenrechte direkt gefährdet sind –, müssen auch andere Mittel angewendet werden, um Toleranz als solche aufrechtzuerhalten. Für ein politisches System ergibt sich deswegen die Notwendigkeit, durch entsprechende Institutionsmaßnahmen (Verfassungen, Gesetze, Strafrechte) der Toleranz allgemeine Achtung zu verschaffen. In diesem Sinne muss es eigentlich zu einer gewissen Institutionalisierung der Toleranz kommen.

„In der heutigen Zeit dürfte sie [Toleranz] in allen freiheitlichen Gesellschaften den Rang einer Verfassungsnorm, wenn auch durchaus mit unterschiedlicher Akzentuierung, erreicht haben.“⁴²

So betrachtet heißt es für die Toleranz, dass man sie nicht nur als moralische, sondern auch als gesetzliche Pflicht fordert. All dies spricht also dafür, dass ein politisches System die Tugenden als ein Motivationspotential braucht, aber andererseits kann eine Gesellschaft sich nicht nur auf die Tugenden berufen, sondern fordert eine Legalität im Sinne von Gesetzlichkeit. Ohne diesen *gesetzlichen* Charakter wäre der Aufruf zu Toleranz nur ein moralisches Ideal, das sehr schwer zu erlangen wäre.

Nur auf diese Weise und durch einen richtigen Umgang mit den Rechtssystemen führen die Tugenden zu einer Kultivierung der menschlichen sozialen Natur. Sonst können sie ein Scheitern für den Menschen und für die Gesellschaft darstellen, was ihrer ursprünglichen Natur, nämlich der Aufgabe der Harmonisierung sowohl des menschlichen privaten als auch sozialen Lebens, nicht entspricht.

Stjepan Radić

**Tolerancija kao poticajna snaga demokracije i ljudskih prava:
prikaz tolerancije kao vrline**

O antropološkim temeljima tolerancije

Sažetak

U članku se pokušalo prikazati toleranciju kao krepost tj. sposobnost u smislu određenog habitusa (stanja) koje čovjeku omogućuje stupiti u ispravan odnos s drugim čovjekom. Međutim, prije nego li se počelo s predstavljanjem kreposti tolerancije, prvo se objasnio pojam kreposti u aristotelovskom smislu i to pod posebnim vidom aristotelovske kreposti prijateljstva. To je razjašnjenje dovelo do zaključka da je krepost unutarnje stanje (grč. hexis), a koje nekom čovjeku omogućuje svoje osjećaje i prirodne datosti dovesti u sklad i harmoniju. Zbog toga su kreposti nekog čovjeka pretpostavke za njegovo ispravno djelovanje kako prema samom sebi tako i prema drugome. S tim u vezi tolerancija će biti prikazana kao krepost koja čovjeku pomaže nadilaziti poroke poput predrasude, neprijateljskog držanja i mržnje prema drugom čovjeku. Upravo ovi poroci ne predstavljaju samo opasnost za pojedinca kao takovog nego i za čitavo društvo jer indirektno ugrožavaju demokraciju i ljudska prava te ih mogu štoviše i blokirati. Nadilaženje, stoga, ovih poroka kroz kreposti dijaloga i tolerancije, omogućuje stvaranje temelja za demokraciju i ljudska prava uopće. Na kraju članka se obrađuje odnos između prava i morala – morala u smislu kreposti – te se dolazi do zaključka da se oni u društvu trebaju nadopunjavati, a ne međusobno isključivati.

Ključne riječi

krepost, Aristotel, prijateljstvo, porok, tolerancija, dijalog, demokracija, ljudska prava, pravo-moral

Stjepan Radić

**Tolerance as Striving Strength of Democracy and Human Rights:
Review of Tolerance as Virtue**

About Some Anthropological Basics of Tolerance

Abstract

This article tried to show the Tolerance like virtue, i.e. ability in sense of specific habit (condition) that enables one person to connect with other persons in right relationship. However, before tolerance was shown like virtue, it was first explained concept of virtue in the sense of Aristotle, especially in the sight of Aristotle friendship virtue. This explanation led to conclusion that virtue is inner state (in Greek hexis) which makes possible for a person to harmonize his native abilities and emotions. This is the reason why virtues are assumptions for person's right action towards himself and also towards other people. Thereby, tolerance will be shown as virtue that helps people to go beyond vices such as prejudice, hostile attitude and hate toward other people. Exactly these vices represent danger not only for individuals, but also for the whole society, because they endanger democracy and human rights, and moreover, they can block them. Overcoming these vices through the virtues of dialog and tolerance enables the creation of basis for

40

Vgl. Peter Koller, „Die Tugenden, die Moral und das Recht“, in: *Postmoderne Tugenden?*, S. 166.

41

Über das Verhältnis zwischen Recht und Moral siehe mehr in: Ingeborg Maus, „Zum Verhältnis von Recht und Moral“, in: Kurt Bayertz, *Politik und Ethik*, Reclam, Stuttgart 1996, S. 194–223. Maus erwähnt hier sogar direkt die Tugenden und lehnt sich dabei an

J. J. Rousseau an, der „sich die Tugend der Staatsbürger wünscht“. Rousseau hat aber, so Maus weiter, „politische Integration auf Recht und nicht auf Tugend basiert...“ Ingeborg Maus, *Zum Verhältnis von Recht und Moral*, S. 200.

42

Claudia Herdtle und Thomas Leeb, *Toleranz – Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Reclam, Stuttgart 1987, S. 80.

democracy and human rights overall. In the end of article it was elaborated relation between law and moral – moral in the sense of virtue – and it was concluded that in the society they have to supplement, and not exclude each other.

Key words

virtue, Aristotle, friendship, vice, tolerance, dialog, democracy, human rights, law – moral

Stjepan Radić

La tolérance, une force d'incitation à la démocratie et aux droits de l'homme : la représentation de la tolérance comme vertu

Les fondements anthropologiques de la tolérance

Résumé

L'article tente de présenter la tolérance comme une vertu, c'est-à-dire comme une capacité, un certain habitus (condition), permettant à l'homme d'établir un rapport juste avec autrui. Cependant, avant de commencer à présenter la vertu de la tolérance, le concept de vertu est expliqué au sens aristotélicien du terme, notamment à la lumière de la vertu de l'amitié. Cet éclaircissement a abouti à la conclusion que la vertu était un état intérieur (hexis en grec) qui permet à un homme de mettre en harmonie ses sentiments avec la donne naturelle. C'est pourquoi les vertus d'un homme impliquent la justesse de ses actes, que ce soit envers lui-même ou envers les autres. Ainsi, la tolérance sera présentée comme une vertu permettant à l'homme de vaincre les vices tels que les préjugés, l'attitude hostile ou la haine. Les vices en question ne représentent pas seulement un danger pour l'individu en tant que tel, mais aussi pour la société toute entière car ils mettent directement en péril la démocratie et les droits de l'homme. Donc, vaincre ces vices, à travers le dialogue et la tolérance, permet d'établir les fondements de la démocratie et des droits de l'homme en général. La fin de l'article se penche sur le rapport entre le droit et la morale, comprise au sens de la vertu, en concluant que le droit et la morale doivent se compléter plutôt que s'exclure.

Mots-clés

vertu, Aristote, amitié, vice, tolérance, dialogue, démocratie, droits de l'homme, droit – morale



Studies

Original Paper UDC 130.2: 316.7

Received May 2nd, 2008

Gottfried Kuenzlen

Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität der Bundeswehr München,
Werner-Heisenberg-Weg 39, D-85579 Neubiberg
gottfried.kuenzlen@unibw.de

Was heißt Kultur?*

Einige Anmerkungen und Perspektiven

Zusammenfassung

Wir erleben gegenwärtig im intellektuellen Diskurs ebenso wie in der Alltagssprache eine geradezu inflationäre Verwendung des Begriffes Kultur. Wenn aber alles und jedes Kultur heißen kann, verlieren Begriff und Sache ihre diagnostische und analytische Kraft.

Der Aufsatz versucht – unter Rückgriff auf das Werk Max Webers und auf die neuere philosophische Anthropologie (insbesondere Arnold Gehlens) – zu zeigen, daß Kultur eine anthropologisch begründete, gesellschaftliche Grundtatsache darstellt, ohne deren Macht weder die Lebensführung des Einzelnen möglich noch die Geschichte und Entwicklung von Völkern, Nationen und Gesellschaften verstehbar ist.

Im Hintergrund einer solchen Neuvergewisserung des Verstehens von Kultur stehen aktualitätsbestimmte Fragen wie: Kampf der Kulturen (vgl. S. Huntington)? Kann es multikulturelle Gesellschaften geben? Bedürfen Gesellschaften, Völker und Nationen als Bedingung ihres Überlebens einer „Leitkultur“? usw.

Schlüsselwörter

„Kultur“, Anthropologie, „Kampf der Kulturen“, Multikulturalität, Perspektiven

Vorbemerkungen

„Ein edles Verlangen muß in uns entglühen, zu dem reichen Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vorwelt überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus *unseren* Mitteln einen Beitrag zu legen, und an dieser unvergänglichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen.“¹

Als der neu berufene Professor für Geschichte Friedrich Schiller seine Antrittsvorlesung an der Universität Jena mit diesen Sätzen schloß, bedurfte er des Wortes ‚Kultur‘ nicht. Und doch ist in dem Zitat das enthalten, was Kultur

*

Der folgende Beitrag ist die ausgearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags auf der Internationalen Philosophischen Konferenz „Man and Culture“ (Cres, Kroatien, September 2007).

1

Friedrich Schiller, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 15, Karlsruhe 1816, S. 60f.

– zumal in der deutschen Bildungstradition – einmal hieß: Weil der Mensch in seinem „fliehenden Dasein“ sich selbst Frage und Aufgabe ist, bedarf er der sinngebenden Kulturbotschaften, in deren Überlieferung er stets hineingestellt ist, die er sich aber immer neu anverwandeln und bilden muß.

Doch solches Verständnis von Kultur ist heute fremd und den meisten unverständlich geworden. Dabei erleben wir im gegenwärtigen intellektuellen Diskurs ebenso wie in der Alltagssprache eine geradezu inflationäre Verwendung des Begriffes Kultur: Freizeitkultur, Unternehmenskultur, Eßkultur, Dialogkultur, Eventkultur und so weiter; kaum ein Bereich gesellschaftlichen Lebens und Verhaltens, der sich nicht mit dem Etikett „Kultur“ verbinden ließe. Wo aber alles und jedes „Kultur“ heißen kann, verliert der Begriff seine diagnostische und analytische Kraft und die damit bezeichnete Sache ihre Kontur und Tiefenschärfe.

In dieser Lage ist eine Neuvergewisserung darüber geboten, was „Kultur“ heißen soll und wie eine wissenschaftlich sinnvolle Rekonstruktion von Begriff und Sache aussehen kann. Dazu versucht der folgende Aufsatz in wesentlich kulturphilosophischer und näherhin kultursoziologischer Perspektive einen Beitrag zu leisten; dies freilich nur mittels einiger ausgewählter Hinweise und Bemerkungen, die sich zwar durchweg auf Grundfragen des Kulturverständnisses beziehen, aber skizzenhaft und teils fragmentarisch bleiben müssen. – Daß „Kultur“ zu Beginn der Moderne zu einem Schlüsselbegriff wurde, gab Anlaß zu einigen Anmerkungen zur Lage der säkularen Kultur der Moderne im letzten Abschnitt des Beitrages, an dessen Ende auch die mögliche theologische Dimension des Themas aufscheint.

Einleitend sei nur auf ein Grundverständnis verwiesen, das sich mit dem Begriff Kultur verbindet und sich zunächst aus der Etymologie des Wortes ergibt: Das lateinische *cultura* (*colere*) bezog sich zunächst auf landwirtschaftliche Pflege und Hegung (*agricultura*), hieß dann aber auch in metaphorischer Erweiterung Zucht, Erziehung, Hege und Pflege von Seele und Geist (*philosophia* als „*cultura animi*“ bei Cicero). Schon dieser wortgeschichtliche Verweis verdeutlicht: Kultur ist in bestimmtem Sinne ein Gegenüber insbesondere zur rohen, unbebauten, nicht eingehetzten Natur.

Damit verbunden ist der weitere Grundaspekt: Kultur hat zu tun mit Bedeutungszuschreibungen, mit Sinnorientierungen, deren der Mensch bedarf, um seiner Lebensführung, bei naturhaft gegebener Diffusität und Ziellosigkeit seiner Antriebe, Richtung und Orientierung zu sichern und sich in der prinzipiell entgrenzten Offenheit seiner Welt zurechtzufinden. Schon auf dieser elementaren Ebene ist Kultur mit „Sinn“ verbunden, sie ist „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“.²

I. Die Universalität der Kultur

Diese Universalität ist begründet in einer bestimmten anthropologischen Grundkonstitution des Menschen. Hier ist an die Einsichten der sogenannten „neueren philosophischen Anthropologie“ zu erinnern, wie sie insbesondere von Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmut Plessner und Erich Rothacker entwickelt wurde. Die folgenden Aussagen stützen sich insbesondere auf das Werk Arnold Gehlens. Danach ist der Mensch das auf Kultur angewiesene Wesen: Der Mensch *hat* nicht nur Kultur, sondern er *ist* nur mit und durch Kultur.

Ausgangspunkt ist die schon bei Herder sich findende Auffassung vom Menschen als biologischem *Mängelwesen*. Mängelwesen deshalb, weil der

Mensch im Vergleich zum Tier biologisch defizitär ist, somit in seiner Lebensführung nicht gesteuert wird von einer gleichsam naturhaften Automatik durch ihm eingegebene Instinkte. Ohne solche Instinktdirektiven, die seiner Lebensführung die Richtung weisen, ist der Mensch ungeschützt ausgesetzt in das „Überraschungsfeld der äußeren Wirklichkeit“ (Gehlen). So erwächst aus dieser gegenüber dem Tier fehlenden instinktgesteuerten Umweltgebundenheit des Menschen dessen prinzipielle „Weltoffenheit“. Weil dem Menschen von Natur aus eine „Daseinsnische“ (Gehlen) versagt ist, ist er das auf Kultur verwiesene Wesen.

Kultur heißt hier zunächst – vor aller inhaltlicher Bestimmung der Kulturbestände und Kulturobjektivationen – die Möglichkeit, mit der prinzipiellen Weltoffenheit, mit dem „Überraschungsfeld“ der äußeren Wirklichkeit erfolgreich und sinnhaft umgehen zu können. In der Kultur schafft sich der Mensch die Bahnen, in denen er die prinzipielle Diffusität seiner Antriebe auffängt, der er, bedingt durch seinen biologisch defizitären „status naturae“ ausgeliefert bliebe. In der Kultur also kann der Mensch „die Mängelbedingungen seiner Existenz in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“.³ So bietet dem Menschen die Kultur das Gehäuse, das ihm von Natur aus versagt ist. Kultur befreit den Menschen von der ihm naturhaft eignenden Schutzlosigkeit, vor dem Chaos, worin er ansonsten, wegen der ungeordnet auf ihn einstürmenden Außenreize, in seiner biologischen Unspezialisiertheit gebannt bliebe. *Die Kultur ist so die Grundaufgabe des Menschen, die ihn nötigt, sich in ihr eine „zweite Natur“ zu schaffen, in der allein er leben kann.*

Um diese Auffassung vom Menschen als dem Kulturwesen noch weiter zu fundamentieren, ist ein zweiter grundlegender Befund, der die Sonderstellung des Menschen in der Natur sichert, wenigstens – auch hier Gehlen folgend – kurz zu skizzieren: Es geht um die dem Menschen in seiner Weltoffenheit zugehörige *Antriebsstruktur*. Der Mensch als das riskierte, weil naturhaft nicht festgelegte Wesen bedarf der Fähigkeit, seine Antriebe zu steuern, die Antriebsenergie zu sammeln – ganz im Gegensatz zum Tier, das seine Antriebsenergie, sofern die Umstände es zulassen, sofort und ungehemmt auslebt. Dem Menschen aber steht in dieser Sammlung der Antriebsenergie ein Reservoir zur Verfügung, das sich als *Antriebsüberschuß* benennen läßt. Ohne diese wäre der Mensch gar nicht im Stande zu schaffen, worauf er unabdingbar angewiesen ist: das Gehäuse der Kultur.

In diesem Zusammenhang führt Gehlen den Begriff „Hiatus“ ein, der erst in die Tiefe der Gehlenschen Bestimmung des Menschen als Kulturwesen führt. Hiatus bezeichnet die Tatsache, daß der Mensch im Stande ist, seine Antriebe, Wünsche und Interessen

„... bei sich zu behalten, von der Handlung abzuhängen, was entweder (im Ruhezustand) von selbst oder auch willkürlich geschehen kann, indem er ihnen gerade *nicht* umstandslos tätig nachgeht, und daß sie *damit* erst als ‚Innere‘ zur Geltung kommen. Es ist der Hiatus, der ganz eigentlich das ausmacht, was man Seele nennt.“⁴

So bedarf der Mensch, gerade weil ihm die Außenwelt allein die Steuerung seines Lebens versagt, der *inneren Lebensführung*, die ihm die Orientierungen

2
Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1964 (1922), S. 180.

3
Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962 (1940), S. 36.

4
Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin 1971, S. 52.

liefert, in der äußeren Lebenswelt sich zurechtzufinden. Es sind die „inneren Zielbilder“, die diese Orientierungsleistung aus sich heraus setzen. Ohne diese „inneren Zielbilder“, mit denen der Mensch seine Antriebe besetzt, verlöre er sich, als das naturhaft nicht festgestellte Wesen, in der Mannigfaltigkeit der äußeren Wirklichkeit.

„Nur wer die Bilder seiner Antriebswünsche in sich sieht, weil er sie nicht außer sich sieht, wird im Stande sein, diese Welt so zu verändern, daß er ihnen morgen begegnet. Der Hiatus, den wir Seele nennen, ist daher nur der im Menschen selbst noch einmal erscheinende Abgrund, der an sich unsere Bedürfnisse von ihren Erfüllungen trennt, und die ‚Besetzung‘ des Antriebslebens mit Zielbildern, die dieses Innere erst freilegt und benennbar macht, ist die Bedingung, um diese Antriebe morgen zu befriedigen.“⁵

Ohne den gedankenreichen Linien des Gehlenschen Entwurfes weiter nachzugehen, ist als vorläufiges Ergebnis festzuhalten: Die „Innenwelt“ des Menschen, die seinem Handeln vorgegebenen Zielbilder sind es, die es dem Menschen ermöglichen, sich in seiner Welt als der von ihm selbst geschaffenen „zweiten Natur“ einzurichten. Die Sonderstellung des Menschen ist es, daß der Mensch das Kultur schaffende und auf Kultur angewiesene Wesen ist – oder: der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (Michael Landmann).

Als Zwischenbemerkung sei nur angedeutet, was freilich einer ausführlicheren Darstellung bedürfte: Die prinzipielle Weltoffenheit des Menschen kann auch in die Erfahrung von Handlungsunsicherheit und Daseinsohnmächtigkeit führen. Denn die Weltoffenheit, Konstituens der Freiheit des Menschen, begründet nicht nur Nötigkeit und Chance von Weltgestaltung, sondern kann in die Erfahrung von Unsicherheit, Ohnmacht, ja Angst führen, in der die durch naturhafte Direktiven nicht gebundene Freiheit des Menschen als Belastung, ja Bedrohung erfahren wird. Der „Schwindel der Freiheit“ (S. Kierkegaard) gehört zu den Folgelasten der Weltoffenheit des Menschen.⁶

Abschließend ist noch einmal festzuhalten: Kultur ist deshalb universal, weil der Mensch das auf Kultur angewiesene Wesen *ist*. So ist menschliches Handeln immer gebunden an Sinnorientierungen, Daseinsauffassungen und Wirklichkeitsdeutungen, Weltauslegungen, an Ideen oder auch ausgeformte Weltbilder. So ist die natürliche Umwelt des Menschen stets überformt durch das „symbolische Universum“ der Kultur, als das universale Konstituens der Stellung des Menschen in seiner Welt. Der Befund läßt sich mit Ernst Cassirer zusammenfassen:

„Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem bloß natürlichen Universum. Statt mit den Dingen selbst umzugehen, unterhält sich der Mensch in gewissem Sinne dauernd mit sich selbst. Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, daß er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien.“⁷

Zur Universalität der Kultur gehört schließlich, daß aufbauend auf der beschriebenen anthropologischen Bestimmung des Menschen als Kulturwesen, *jede* Kultur, gerade als zweite Natur des Menschen, bestimmte Grundaufgaben lösen muß, die sich immer und überall stellen. Diese lassen sich als „transkulturelle Konstanten“ (W. E. Mühlmann) bezeichnen, z.B. Formen der Behausung, Regelung von Sexualität und Fortpflanzung, Gestaltung der Rechtsverhältnisse, Übereinkünfte über Richtig und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, kultische Verehrung der Götter, an die man sich in ihrem Faszinosum und Tremendum gebunden weiß.

Ohne hier in eine vertieftere Reflexion des Verhältnisses Natur-Kultur eintreten zu können, sei dazu wenigstens festgehalten: So unausweichlich der

Mensch in seiner Kultur als seiner „zweiten Natur“ verortet ist, so gilt in der kulturphilosophischen Perspektive ontologischer Kulturbegründung: Kultur ist kein bloßes Bewußtseinsphänomen. Stets ist Kultur auf die ihr immer vorausliegende Natur angewiesen, die dem notwendig kulturell präformierten Menschen zwar nie „an sich“ ansichtig wird, die aber als nichtkulturelles beziehungsweise vorkulturelles Sein doch – ontologisch – den Grund der Kultur darstellt. Gehlen nennt dies die „noch nicht entgiftete Natur“ oder Natur „erster Hand“, die dem Menschen seine Sonderstellung anweist.⁸

II. Die Partikularität, Pluralität und Historizität der Kultur

So gewiß also auf der elementaren Ebene anthropologischer Betrachtung die Universalität der Kultur gilt, so gilt für die tatsächliche geschichtlich-empirische Realisierung von Kultur deren Partikularität, Pluralität und Historizität. Zugespitzt: Es gibt keine „Kultur“, es gibt immer nur Kulturen. Kultur existiert nur im Plural, weil die Menschheit selbst ein ständiges Nach-, Neben-, Mit- und Gegeneinander der Völker und der sie je bestimmenden Kultur darstellt.⁹ Der erste, der einen Blick auf die Partikularität, Pluralität und Historizität der Kultur überhaupt entwickelt hat, war – seiner Zeit weit voraus und zeitgenössisch kaum beachtet – Giambattista Vico (1668–1744).¹⁰ Vico ist deshalb wirkungs- und ideengeschichtlich so wichtig, weil er sich von der in seiner Zeit geläufigen, vom Aufklärungsdenken bestimmten, im Ergebnis ahistorischen Sicht der Kultur abhob. Diese Sicht war ganz eingebunden in die Idee eines universalen Fortschrittes, der die ‚philosophes‘ des 18. Jahrhunderts verpflichtet waren, nämlich daß das Licht der Vernunft als *lumen naturale* überall und jederzeit das gleiche ist, auch wenn die Menschen zu schwach, zu dumm oder schlichtweg zu barbarisch waren, es für sich zu entdecken. Ein prägender Ausdruck für dieses Denken findet sich bei Voltaire. Voltaire hatte zwar durchaus den Blick auf andere und frühere Epochen der Menschheit gerichtet (*Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756) – aber: Epochen, die vom Licht der Vernunft nicht erreicht wurden, sind es kaum wert, überhaupt wahrgenommen zu werden. Es bedeutet nichts, sagt Voltaire, zu fragen, ob „an den Ufern des Oxus oder des Ixartes ein Barbar Nachfolger des anderen wurde“. Niemand will wissen, daß „Quancum dem Kincum folgte und Kincum dem Quancum“.¹¹ Es gibt im Grunde nur eine Kultur – auch

5

A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, S. 53.

6

Siehe hierzu auch die von Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelte Existenzialontologie.

7

Ernst Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960, S. 39.

8

A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 17 u.ö. – Zur Frage einer ontologischen Kulturbegründung siehe auch das Werk Erich Rothackers: *Zur Genealogie des Menschlichen Bewußtseins*, Bonn 1966.

9

W. Hellpach, *Einführung in die Völkerpsychologie*, Stuttgart 1944.

10

Im Folgenden stütze ich mich im Wesentlichen auf die einschlägigen Studien von Isaiah Berlin, siehe vor allem: Isaiah Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, in: *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt 1992, bes. S. 72–122, und ders., *Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt 1981, bes. S. 196–218.

11

Zitiert nach I. Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, S. 76.

wenn meines Wissens Voltaire das Wort kaum benutzt und auch gar nicht zu benutzen brauchte –, nämlich die der aufklärerischen Vernunft, also eine grundlegend unhistorisch-zeitlose Auffassung von der Natur des Menschen und damit von der Gesellschaft.

Ganz anders nun Vico, der neuzeitlich vermutlich als erster die jeweilige Einzigkeit, Unverwechselbarkeit, Authentizität der jeweiligen Kultur in den Blick nahm. Dies lag begründet in einem bestimmten, dem Rationalismus seiner Zeit weit vorausweisenden Verständnis von Geschichte, das „... es erlaubt, Vico als Initiator der ‚Schule menschlicher Wissenschaften‘ (Herder), als Begründer der Geschichtsphilosophie“, und bezogen auf unser Thema,

„als den entscheidenden Wegbereiter des Historismus anzusprechen, der das ‚geistesgeschichtliche Wunder‘ (F. Meinecke) vollbringt, fremdartige Mentalitäten der Menschheit tief zu verstehen, ohne sie am fortgeschrittenen Bewußtsein der eigenen Zeit zu messen und dadurch zu mißdeuten“.¹²

So geht es eben darum, daß wir *verstehen* lernen – Vico nennt dieses „Verstehen“ in *La Scienza Nuova* die „Fantasia“ –, was in den Mythen, Erzählungen, Metaphern, Gleichnissen und in der Vielfalt der jeweiligen Sprachen anderer Kulturen an menschlichem Selbstausdruck sich ausspricht. Es geht also um die Eigenart, die Authentizität der jeweiligen Kulturen, die so eben nicht „nur verschiedene Zweige des selben großen Baumes der Aufklärung“¹³ darstellen, die immer weiter dem *einen* universalen Fortschritt entgegen streben.

Vico wollte das kollektive Selbstbewußtsein der Kultur in seiner jeweiligen *Eigenart* analysieren, also die Gedanken, Vorstellungen, Empfindungen, Wünsche, Bestrebungen der Menschen in der Auseinandersetzung mit der physischen Natur verstehen lernen, wie sie in Institutionen, Monumenten, Symbolen, Formen des Schreibens und Sprechens zum Ausdruck kommen wird, in denen die Menschen sich ihr eigenes Dasein zu erklären und zu deuten suchen.

Selbstverständlich war es insbesondere Johann Gottfried Herder (1744–1803), der in seinem Werk diese Vorstellung von der Vielfalt und der jeweiligen Eigenart der Völker und Kulturen entwickelt hat.¹⁴ Inhalt und Bedeutung des Werkes, einschließlich seiner Wirkungsgeschichte, die schon mit dem Einfluß auf den jungen Goethe ihren Anfang nahm, sind hier nicht darzustellen; hier müssen wenige summarische Bemerkungen genügen: Immer wieder hat Herder die Einzigartigkeit der verschiedenen Völker und ihrer Kulturen hervorgehoben, insbesondere deren Inkommensurabilität betont und die Vielfalt der Entwicklungswege beschrieben, die sie in Vergangenheit und Gegenwart einschlugen.

Grundlage seines Geschichts- und näherhin Kulturverständnisses ist die Annahme einer prinzipiellen Individualität als des Besonderen einer jeden geschichtlichen Formierung, sei es einer einzelnen Person, eines Volkes, eines Zeitalters oder auch einer positiven Religion. Aus diesem Gedanken der Individualität alles Geschichtlichen leitet sich ab

„... einmal sein Begriff des Volksgeistes oder der Volksseele als der tragenden und befruchtenden schöpferischen Eigenart, die allen Werken, Taten, Leistungen, Personen des Volkes ihr unverkennbares Gepräge eindrückt, *sodann* die Einsicht, daß jeder Geschichtskreis, jedes Geschichtsalter sein Recht und Leben in sich selber hat als eine besondere Blüte und Gestalt der Menschheit und somit die Abkehr von dem Hochmut des Aufklärungszeitalters, alle Geschichte vor ihm lediglich als Stufe in dem allgemeinen Fortschreiten zur vollendeten Aufklärung anzusehen“.¹⁵

Schließlich: Die Historizität der Kultur. Auch hier waren es ideengeschichtlich Vico und insbesondere Herder, die von der Geschichtlichkeit aller Kultur aus-

gingen und so zur Bildung des historischen Bewußtseins überhaupt, als einem Konstituens neuzeitlichen Denkens, wesentlich beitragen. Wenn Herder davon spricht, die Kultur eines Volkes sei die „Blüte seines Daseins“, so ist in dieser organologischen Metapher die Historizität von Kultur eingeschlossen: Kulturen wachsen, blühen und verwelken. Gegenüber der Annahme eines monolinearen Evolutionismus einer stetig wachsenden Kulturentwicklung, die schließlich womöglich das universale Glück der ganzen Menschheit heraufbringe, wie sie für ein *bestimmtes* aufklärerisches Denken konstitutiv war (und ist) und – in freilich eigener Weise – auch für Kant galt,¹⁶ heißt – nach Herder – Historizität der Kultur: Kulturen kommen und gehen, sie haben ihre Inkubations-, Blüte- und Verfallszeit.

Die Auffassung von der Historizität aller Kultur führt schlußendlich zum Verstehen des Menschen als geschichtlich-wandelbaren Wesens. Dies weist zurück zum oben besprochen Verhältnis von Anthropologie und Kultur mit der These: Der Mensch „hat“ nicht nur Kultur, sondern er „ist“ in und durch die Kultur. So gilt: Jede Kultur, sei sie religiös oder säkular bestimmt, gibt Antwort auf die Frage, was ein Mensch ist. Wenn aber die Antworten auf diese Frage, was ein Mensch ist, sich neu formieren, wenn die Ziele, Wertpräferenzen, Bedürfnislagen, Denkhorizonte von Menschen sich ändern, die Ideen, denen sie folgen, sich wandeln, kurz: wenn das „Licht der Kulturprobleme weiter gezogen“ (M. Weber) ist, wird die Geschichtlichkeit des Menschen als des Schöpfers und Geschöpfes der Kultur offenbar.¹⁷ Kulturen also kommen und gehen. Sie tun dies insbesondere dann, wenn die Menschen nicht mehr an sie „glauben“, wenn z.B. andere Kulturen einwandern, deren Daseinsdeutungen an die Stelle der alten, überlebten treten.

III. Kultur in der säkularen Moderne

1. Kultur: Ein Schlüsselbegriff der säkularen Moderne

„Kultur“ wird – zumal in der deutschen Tradition – zu einem Schlüsselbegriff der säkularen Moderne. Er wird dies in einem Prozeß der Verselbständigung von Begriff und Sache. Ein Indiz für diesen Vorgang der Verselbständigung ist allein schon die Beobachtung, daß erst um 1800 der Begriff „Kultur“ ohne die bis dahin üblichen Genitivattribute, die das zu Kultivierende bezeichnen, Verbreitung fand, der Begriff also zum Kollektivsingular: „die Kultur“

12 Art. „G. Vico“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ³1986, Bd. 5, Sp. 1392.

13 I. Berlin, „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, S. 79.

14 Siehe insbes. Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 1772; Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Menschheit*, 1784.

15 Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I–V, Gütersloh ³1964 (1949), Bd. IV, S. 211.

16 Vgl. Immanuel Kant, „Muthmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: I. Kant, *Ges. Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1912. Aus dieser „Darstellung der ersten Menschengeschichte“ ergibt sich für Kant, „daß die Bestimmung seiner [des Menschen] Gattung ... in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit besteht ... ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren“.

17 Die Auffassung von der „Geschichtlichkeit“ des Menschen geht wesentlich auf Wilhelm Dilthey zurück; siehe hierzu, O. F. Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen ⁴1980.

wurde.¹⁸ Daß die Kultur zum Leit- und Schlüsselbegriff werden konnte, ist verwoben mit dem Aufkommen neuer säkularer Daseinsorientierungen und Glaubensmächte, deren Geltungsanspruch die Genese und Verlaufsgeschichte der okzidentalen Moderne wesentlich bestimmt haben.¹⁹

Die Kulturlagen vormoderner Gesellschaften, so auch des Mittelalters, waren auf all ihren unterschiedlichen historischen Stufen und in sich gewiß vielgestaltigen Epochen davon geprägt, daß die Daseinsorientierungen getragen, bewahrt und verbürgt waren von Religion und Mythos als den letzten Instanzen einer gültigen Weltordnung und zudem ihre institutionelle Sicherung in der Kirche fanden. Die aufkommenden neuen säkular-diesseitigen Lebensdeutungen, ihre Lehren und Verheißungen bedeuteten den Geltungsverlust, zumindest die Relativierung der alten in Religion und Mythos bewahrten und von der Kirche institutionell verwalteten Daseinsdeutungen; denn sie traten unter Berufung auf autonome Vernunft, Philosophie und insbesondere Wissenschaft mit dem Anspruch auf, nunmehr die Wirklichkeit neu und anders auszulegen. Nach der kulturellen Entmächtigung der „alten“ Weltmächte, ihrer Lehren und Gewißheiten wurde so zunehmend die immanente Kultur zum autonomen Ort, in dem man sich, zumal durch den Einfluß neuer Ideenströme, seiner selbst versichern und allein versichern konnte – einschließlich all der Versuche, die überlieferte Religion in die neuen Horizonte hinein auszulegen und so neu zu fundamentieren, wozu die Theologiegeschichte des Protestantismus glanzvolle Beispiele liefert.²⁰

Diese Verselbständigung des Kulturbegriffs und die Bestimmung der Kultur als „letzter Zweck“ (Kant), wird dann zu einem tragenden Element des deutschen Idealismus und der deutschen „Klassik“: Kultur als der Ort, in dem der Mensch sich selbst zur Aufgabe wird und seine Selbstvervollkommnung stetige Aufgabe und Ziel. So war für Kant der Mensch das Kulturwesen, für das gilt:

„... als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur ...; aber immer nur bedingt, nämlich, daß er verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß. ... Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.“²¹

In solcher Bestimmung der Kultur ist dann auch der Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts, insbesondere in Deutschland verankert, dessen idealisches Ziel Friedrich Schiller formulierte:

„Je vielseitiger sich die [sensualistische] Empfänglichkeit ausbildet ... desto mehr Welt *ergreift* der Mensch ... je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt *begreift* der Mensch. ... Seine Kultur wird also darin bestehen: mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinden und, anstatt sich an die Welt zu verlieren, diese vielmehr mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen.“²²

In kultursoziologischer Perspektive ist beizufügen: Wo nun der autonomen Kultur die Konstruktion und Produktion von Daseinsorientierung und Sinngebung zur Daueraufgabe wird, ist deren Pluralität, Rivalität und möglicher Antagonismus die notwendige Folge, zumal nach dem Autoritätsverlust der Kirche und ihrer Lehren keine Instanz mehr über die letzte Gültigkeit der jeweiligen Wahrheitsansprüche entscheiden kann.

In diesem Zusammenhang ist die Stellung und eigene Bedeutung der Kulturintelligenz in der säkularen Kultur der Moderne wenigstens kurz zu benen-

nen: Gewiß war auch die vormoderne Kultur, auf all ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen, auf Produzenten, Bewahrer und Verkünder von kulturellem Sinn angewiesen, die etwa als Priester und Propheten, als Schriftgelehrte und Weise die Kulturbotschaften und Kulturmächte verkündeten, durch ihre Autorität deren Verbindlichkeit sicherten, diese in Sprache faßten und somit erst vermittelbar machten. In der autonomen Kultur moderner säkularer Gesellschaften gewinnt nun eine sich genauso autonom und säkular begreifende Kulturintelligenz den Rang und die Autorität, die neue Wirklichkeit zu deuten, ihre kulturellen Botschaften und Mächte zu verkünden und ihnen Sprache zu geben. Nicht zuletzt war es die Aufgabe säkularer Intellektuellen-schichten auf dem Feld der politisch-säkularen Religionen der Neuzeit, deren Ideen in politische Programmatik zu überführen. Die Aufgabe hieß: Wie werden Ideen zu Parolen? *Daß* sie dies werden und die Verlaufsgeschichte der Moderne wesentlich bestimmen konnten, ist nicht zuletzt das Werk einer säkularen Kulturintelligenz.

In prägnanter Zusammenfassung hat Friedrich Tenbruck den oben skizzierten Vorgang summiert, in dem sich die immanent-säkular verstehende, autonome Kultur verselbständigt und der Begriff „Kultur“ zu einem Schlüsselbegriff der Moderne wird und werden mußte:

„Aus der Entstehung einer säkularen Kulturintelligenz, der Dauerproduktion von immer neuen Kulturgütern und der Eigendynamik dieser Kulturprozesse ging die Verselbständigung der Kultur hervor, die die Moderne mit dem neuen Begriff ‚Kultur‘ als eine neue Daseinslage ins Bewußtsein hob. Denn dieser Begriff kennzeichnet präzise die neue Lage, indem er nun als gültige Quelle der öffentlichen Daseinsdeutung die ‚Kultur‘ benennt, also eine unbestimmte und offene Größe, die keine festen Verbindlichkeiten und Lehren mehr kennt, weil sie diese erst selbst produzieren will. Der Begriff gibt dem neuen Bewußtsein Ausdruck, daß die Menschen ihre Kulturinhalte selbst erzeugen. Kultur bezeichnet somit für die Moderne nicht nur eine einmalige neue Lage, sondern auch eine neue Aufgabe. Mit dem Begriff der Kultur entdeckt die Moderne sich als kulturelle Aufgabe, die durch laufende Kulturarbeit zu lösen ist, ohne daß dafür unverbrüchliche Wahrheiten vorgegeben sind.“²³

Der Kollektivsingular ‚Kultur‘ – um 1800 entstanden – wird so zu einem Leit- und Schlüsselbegriff, in dem die säkulare Moderne sich selbst formulierte und in dem sie sich die neu entstandenen Lagen auslegte.

2. Die kulturprägende Macht der wissenschaftlich-technologischen Fortschrittsdynamik

So gewiß die Eigenmacht der Kultur und die sie leitenden Ideen und Botschaften im Blick auf die Genese und Verlaufsgeschichte der säkularen Mo-

18

Kultur ohne Genitivattribut findet sich als Voraussetzung des modernen Kollektivsingulars – wie Emanuel Hirsch gezeigt hat – zum ersten Mal schon bei Samuel Pufendorf, siehe E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I, S. 80.

19

Siehe Gottfried Künzlen, *Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Neuauf. Frankfurt 1997).

20

Dazu bis heute eindrucksvoll: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I–V, 1949.

21

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 83, in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, Leipzig 1921, Bd. VI, S. 332f.

22

Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Karlsruhe 1816, Bd. XVI, S. 210.

23

Friedrich H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen ²1990, S. 84f.

derne ihre bestimmende Kraft ausübten, so gilt aber auch: gesellschaftlich-strukturelle Verhältnisse und Entwicklungen moderner Gesellschaften haben umgekehrt auf die Kultur und ihre Bestände fundamental eingewirkt. Galt in den Human- und Sozialwissenschaften, mit ihrem Einfluß bis in Philosophie und Theologie hinein, „Kultur“ lange als bloßes Derivat oder – marxistisch – als reiner Überbau der gesellschaftlichen Verhältnisse und machte sie somit blind gegenüber der Macht der Kultur, so scheint die heutige sog. „kulturalistische“ Wende nicht frei von der Gefahr neuer Blindheit, nämlich Kultur zum alles bestimmenden Faktor zu ernennen, demgegenüber nun die Strukturverhältnisse moderner Gesellschaften in *ihrer* Prägekraft übersehen, zumindest zweitrangig werden. Aber: So wie die Gesellschaft kulturelle Grundlagen hat, so hat die Kultur gesellschaftliche.²⁴

So ist für unsere Fragestellung festzuhalten: Die grundstürzende technologische Evolutionsdynamik moderner Gesellschaften hat nicht nur die äußeren menschlichen Daseinsverhältnisse grundlegend verändert, sie hat den *Menschen* selbst verändert; genauer: Die Frage des Kulturwesens Mensch nach sich selbst verändert sich im industriellen und postindustriellen Zeitalter und findet ihre neuen Antworten. Hierzu müssen folgende Hinweise genügen: Zu den wissenschaftlich-technologischen Entwicklungen gehört, daß sie in ihrem Vollzug *neue*, bislang dem Menschen nicht zugehörige Bedürfnislagen selbst schaffen, oder in der Formulierung Arnold Gehlens:

„Technik stellt erfinderisch Mittel bereit für nicht vorhandene Zwecke oder Bedürfnisse, die sie selbst erst miterzeugt, weil sie noch niemand fühlt.“²⁵

Dieser Vorgang der kulturprägenden Kraft der wissenschaftlich-technischen Umwälzungen ließe sich genauer verdeutlichen an den gegenwärtigen medizinisch-technologischen Entwicklungen, wobei hier nur folgende Andeutungen erfolgen können: Noch vor Generationen wäre es nicht nur technisch undenkbar gewesen, sondern auch im kulturell verfügbaren Sinnhorizont eine nicht denkbare, deshalb nur Verwirrung und Mühsal erzeugende, den inneren Seelenhaushalt weit übersteigende Vorstellung gewesen, durch pränatale Diagnostik Eltern vor die Entscheidung zu stellen, ein Kind zu wollen oder abzutreiben. Heute ist dies nicht nur medizinisch-technologische, sondern kulturell längst eingeholte und verarbeitete Realität. So webt der technologische Fortschritt selbst mit an neuen kulturellen Interpretationsmustern und Sinndeutungen, die auf die neuen Lagen Antwort geben.

Dieser Befund läßt sich auch verdeutlichen am Beispiel des sog. „Hirntod-Kriteriums“²⁶. Ein Beispiel, das sich als Beleg für unseren Fragezusammenhang deshalb besonders eignet, weil das Todeskriterium „Hirntod“ – im Unterschied etwa zu den aktuellen Diskussionen um die verbrauchende Embryonenforschung – längst schon in unseren kulturellen Sinnhorizont eingewandert ist, dort seine kulturelle Akzeptanz gefunden hat und kaum noch kulturelles Irritationspotenzial erzeugt. Dabei war das Ineinsetzen von Hirntod und Tod seit 1968 keine bloße Fortentwicklung traditional-kultureller Todeskriterien, nach denen der Mensch nach irreversiblen Stillstand aller Organe und Körperfunktionen „tot“ ist, sondern stellte einen Bruch mit dieser Tradition dar: Der Mensch ist tot, wenn seine Hirnfunktionen irreversibel abgestorben sind, *auch* wenn seine übrigen Organe weiter „lebendig“ sind.

Konsequenterweise mußte es dann darum gehen, den Hirntoten, dessen andere Körperfunktionen noch vielfach fortbestehen, zur „Nicht-Person“ zu erklären, das heißt z.B., den noch atmenden Körper als den eines schon „Toten“ zu verstehen. Das angedeutete Beispiel zeigt zunächst: Wir müssen uns von der Vorstellung freimachen, die technologischen, hier medizinisch-techno-

logischen Entwicklungen blieben losgelöst von ihren kulturellen Deutungen und Sinngebungen. Auf diese ist das Kulturwesen Mensch vielmehr ständig angewiesen. Sodann: Die fortschreitende Technisierung sucht sich ihren kulturellen Sinn, auch wenn dieser dann, wie das obige Beispiel zeigt, die tradierten abendländischen Auffassungen vom Menschen als Person umformuliert, neu interpretiert oder ihnen gleich ganz den Abschied gibt.

Zusammengefaßt: Die wissenschaftlich-technologische Evolutionsdynamik bezeichnet einen Vorgang, in dem der Mensch bis in seine *Innenlagen* bestimmt und verändert wird. Was Hans Freyer und Helmut Schelsky 1963 im Blick auf die kulturelle, den Menschen selbst verändernde Umformungskraft des hochindustriellen Zeitalters formulierten, ist angesichts der heutigen technologischen Umwälzungen eine noch andrängendere Realität:

„Daß mit der [technisch-industriellen] Produktion einer neuen Umwelt ‚zugleich immer neue Gesellschaft und neue menschliche Psyche produziert wird‘ (H. Schelsky), ist (...) immer deutlicher bewußt geworden, nicht erst als wirkungsvolle Humantechniken den Menschen selbst zu manipulieren begannen, sondern schon als klar wurde, daß die Maschine, außer daß sie nützliche Dinge produziert, auch den arbeitenden Menschen verändert ...”²⁷

3. Die Tragödie der säkularen Kultur der Moderne

Daß der Weg der säkularen Kultur der Moderne, dessen Verlaufsgeschichte, die die modernen Lebensverhältnisse so umstürzend bestimmt hat, ein Weg auch in seine eigene Tragödie ist – diese These verbindet sich insbesondere mit dem Werk Georg Simmels und Max Webers. Beiden war – bei allen auch unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen und Schwerpunkten – die Einsicht gemeinsam, daß die Kultur in der Moderne, von ihren *eigenen* Voraussetzungen her, also geradezu mit ihr innewohnender Eigenlogik auf eine Entwicklung hintreiben muß, die sich als „Tragödie“ fassen läßt.

Für Simmel war es die zu verfestigten Formen geronnene Kultur („objektive Kultur“), die auf einer bestimmten Stufe des kulturellen Prozesses, notwendig zur individuellen Freiheit und zum „Leben selbst“ („subjektive Kultur“) in Widerspruch treten muß und so, weil sie dem Leben und den seelischen Bedürfnissen des Individuums nicht mehr dienen kann, gerade verfehlen muß, was für Simmel kulturphilosophisch Zweck und Ziel der Kultur darstellt:

„Der Weg der Seele zu sich selbst.”²⁸

Das Ergebnis heißt:

„So entsteht im geschichtlichen Fortgang notwendig die ‚Tragödie der Kultur‘ – Tragödie (und nicht nur traurig) deshalb, weil das, was hier dem Leben zerstörend entgegentritt, nicht von außen stammt, sondern aus seinen eigenen tiefsten Schichten und Notwendigkeiten.”²⁹

24

Siehe hierzu: F. Tenbruck, *Die Kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, S. 8 und öfter.

25

Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964, S. 13.

26

Siehe dazu: Gottfried Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der Moderne*, München 2003, S. 241ff.

27

Hans Freyer, *Schwelle der Zeiten, Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1963, S. 318.

28

Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* [darin Michael Landmann, „Einleitung“], Frankfurt 1968, S. 116.

29

Michael Landmann, „Einleitung“, a.a.O., S. 12.

Bei Max Weber findet sich der Begriff „Tragödie der Kultur“ nicht explizit, der Sachverhalt selbst aber ist für Webers Analyse und Diagnose der okzidentalen Moderne zentral. Dies erschließt sich erst dann, wenn man die eingeschliffenen Versatzstücke gängiger und häufig reduktionistischer Weber-Interpretationen hinter sich läßt. Die folgenden knappen Hinweise zu Weber stützen sich im wesentlichen auf die zwar berühmte, wenngleich nur selten ihrem Sachgehalt nach ausgeschöpfte „Zwischenbetrachtung“ der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ – in der Überzeugung, daß darin entscheidende, obschon nur flüchtig und teils enigmatisch skizzierte Aussagen Webers zu Lage und Schicksal der okzidentalen Kultur der Moderne enthalten sind; deshalb wird im folgenden auch auf ausführlich wiedergegebene wörtliche Zitate zurückgegriffen.³⁰

Um die Dimension der Weberschen Deutung der Tragödie der autonomen säkularen Kultur zu verstehen, ist zunächst die Tragödie der *Religion*, wie Weber sie sah, wenigstens anzudeuten. Diese ist darin begründet, daß die Religion in dem Prozeß der okzidentalen Entzauberung, deren Genese ohne ihre religiöse Wurzel nicht zu verstehen ist, sich selbst aufhob. Die abendländische Religion kam, zwar gewiß nicht an ihr faktisches historisches Ende, so doch an ihr Ende als „Lebensmacht“;³¹ dies deshalb, weil sie nun nicht mehr Trägerin des Rationalisierungsprozesses sein konnte, der schon im frühen Judentum angelegt und dann in der Christentumsgeschichte weiter getragen und fortgebildet wurde, doch dann von den innerweltlichen Kulturmächten bestimmt und vollendet wurde. Das gilt für die innerweltlich „irrationalen“ Mächte: Kunst und Eros, deren immanentes Wesen es ist, eine „innerweltliche Erlösung vom Rationalen“³² zu versprechen.

Die Ablösung der Erlösungsverheißung der Religion vollzog in eigener und entscheidender Weise diejenige der innerweltlichen Mächte, die zur entscheidenden Gestaltungskraft der Neuzeit werden sollte: die Wissenschaft. Hier nun war eine Sinnggebung einer als sinnlos empfundenen Welt, der „postulierte Kosmos der ethischen Ausgleichskausalität“³³ einer Erlösungsreligion endgültig aufgehoben.

„Das rationale Erkennen, an welches ja die ethische Religiosität selbst appelliert hatte, gestaltete, autonom und innerweltlich seinen eigenen Normen folgend, einen Kosmos von Wahrheit, welcher nicht nur mit den systematischen Postulaten der rationalen religiösen Ethik: Daß die Welt als Kosmos *ihren* Anforderungen genüge oder irgend einen ‚Sinn‘ aufweise, gar nichts mehr zu schaffen hatte, diesen Anspruch vielmehr prinzipiell ablehnen mußte.“³⁴

So war eine Kultur geschaffen, deren Aneignung eine innerweltliche Selbstvervollkommnung des Kulturmenschen zum Ziel hatte. Ihre *eigene* Tragödie war es, daß das Ziel, dem sie verpflichtet war, eine Grenze erfuhr:

„Nun aber haftete diesem Kulturbesitz, und also: Dem für den ‚innerweltlichen‘ Menschen Höchsten in dieser Welt, neben seiner ethischen Schuldbelastetheit auch etwas an, was ihn noch viel endgültiger entwerten mußte: Die Sinnlosigkeit, wenn man ihn mit seinen eigenen Maßstäben bewertet. Die Sinnlosigkeit der rein innerweltlichen Selbstvervollkommnung zum Kulturmenschen, des letzten Wertes also, auf welchen die ‚Kultur‘ reduzierbar schien, folgte für das religiöse Denken ja schon aus der – von eben jenem innerweltlichen Standpunkt aus gesehen – offenbaren Sinnlosigkeit des Todes, welcher, gerade unter den Bedingungen der ‚Kultur‘, der Sinnlosigkeit des Lebens erst den endgültigen Akzent aufzuprägen schien.“³⁵

Konnte „der Bauer (...) ‚lebensatt‘ sterben wie Abraham“³⁶ so kann dies nicht mehr für den „nach Selbstvervollkommnung im Sinne der Aneignung oder Schaffung von ‚Kulturinhalten‘“³⁷ strebenden Menschen gelten. Einen „Kreislauf des Seins“ zu erfüllen und so zu einer innerirdischen Vollendung zu gelangen, bleibt dem „Kulturmenschen“ *prinzipiell* verwehrt.

„Denn seine Perfektibilität ging ja prinzipiell ebenso ins Schrankenlose, wie diejenige der Kulturgüter.“³⁸

Es liegt in dem innersten Wesen der Kultur selbst und begründet ihre Tragik, daß sie nicht zu leisten vermag, was sie den nach ihren Gütern Strebenden doch verheißt: Selbstvervollkommnung und innerirdische Vollendung.

Literatur:

- Berlin, Isaiah: *Wider das Geläufige, Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt 1981.
- Berlin, Isaiah: „Giambattista Vico und die Kulturgeschichte“, in: *Das krumme Holz der Humanität*. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt 1992.
- Bollnow, Friedrich O.: *Dilthey*, Schaffhausen 1980.
- Cassirer, Ernst: *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
- Freyer, Hans: *Schwelle der Zeiten, Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1963.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt 1962 (1940).
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964.
- Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied/Berlin 1971.
- Hellpach, Willy: *Einführung in die Völkerpsychologie*, Stuttgart 1944.
- Herder, Johann Gottfried: *Über den Ursprung der Sprache*, 1772.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zu einer Philosophie der Menschheit*, 1784.
- Hirsch, Emanuel: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. I-V, Gütersloh 1964 (1949).
- Kant, Immanuel: „Muthmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: I. Kant, *Ges. Schriften*, Bd. 1, Leipzig 1912.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, in: *Ges. Schriften*, Bd. 6, Leipzig 1921.
- Küenzlen, Gottfried: *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980.
- Küenzlen, Gottfried: *Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Neuauf. Frankfurt 1997).
- Küenzlen, Gottfried: *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal der Moderne*, München 2003.

30

Ich stütze mich im Folgenden auf meine frühere Arbeit zu Webers Religionssoziologie: Gottfried Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980, bes. S. 126ff.

31

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. J. Winckelmann), Tübingen 1971 (1922), S. 566.

32

Ebenda, S. 560.

33

Ebenda, S. 569.

34

Ebenda, S. 569.

35

Ebenda, S. 569.

36

Ebenda, S. 569.

37

Ebenda, S. 570.

38

Ebenda, S. 570.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Artikel: „Giambattista Vico“, Tübingen ³1986, Bd. 5, Sp. 1392.

Rothacker, Erich: *Zur Genealogie des Menschlichen Bewußtseins*, Bonn 1966.

Schiller, Friedrich: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 15, Karlsruhe 1816.

Schiller, Friedrich: *Über die aesthetische Erziehung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 16, Karlsruhe 1816.

Simmel, Georg: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* [darin Michael Landman, Einleitung], Frankfurt 1968.

Tenbruck, Friedrich H.: *Die Kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1990.

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1964 (1922).

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. J. Winkelmann), Tübingen 1971 (1922).

Gottfried Küenzlen

Što je to kultura?

Neke napomene i perspektive

Sažetak

U današnje vrijeme doživljavamo, kako u intelektualnom diskursu tako i u jeziku svakodnevce, jednu zapravo inflacijsku upotrebu pojma 'kultura'. No, ako se baš sve može nazivati kulturom, tada i pojam i stvar gube svoju dijagnostičku i analitičku snagu. Članak pokušava – posežući za djelom Maxa Webera i novijom filozofskom antropologijom (osobito onom Arnolda Gehlena) – pokazati da kultura predstavlja jednu antropološki utemeljenu, društvenu temeljnu činjenicu bez čije moći nije moguće ni život pojedinca niti je razumljiva povijest i razvoj naroda, nacija i društava.

U pozadini takvog ponovnog osvjeđenja glede razumijevanja 'kulture', stoje aktualnošću određena pitanja, kao npr.: Borba kultura (usporedi S. Huntington)? Mogu li postojati multikulturalna društva? Potrebuju li društva, narodi, nacije jednu »vodeću kulturu« kao uvjet njihova opstanka. itd.

Ključne riječi

‘kultura’, antropologija, »borba kultura«, multikulturalnost, perspektive

Gottfried Küenzlen

What is Culture?

Some Notes and Perspectives

Abstract

Through present time we're experiencing, as in intellectual discourse also in everyday language, one truly inflationary use of the notion of culture. If almost everything can be marked by the name of culture, then the notion and the object lose their diagnostic and analytical ground. This elaboration attempts – through the work of Max Weber and the recent philosophical anthropology (especially the one by Arnold Gehlen) – to explain that culture is one anthropologically founded, socially basic fact without whose involvement there is no possibility of individual's life nor is understandable history of development of people, nations and societies.

In the background of such re-defining, regarding the understanding of culture, with their actuality, are certain questions, e.g.: clash of cultures (see S. Huntington)? Can there be any multi-cultural society? Is there a need among societies, peoples, nations for one “dominant culture” as a necessity for their survival? etc.

Key words

‘Culture’, Anthropology, “Clash of Civilizations”, Multiculturality, Perspectives

Gottfried Küenzlen

Qu’est-ce que la culture ?

Quelques notes et perspectives

Résumé

Le terme de culture est utilisé à l’heure actuelle, dans le discours intellectuel comme dans la langue courante, pour ainsi dire de façon excessive. Mais, en l’employant à tort et à travers, à la fois la notion et la chose perdent leur puissance diagnostique et analytique. Cet exposé essaie de montrer – en s’appuyant sur l’œuvre de Max Weber et sur la nouvelle anthropologie philosophique, notamment celle d’Arnold Gehlen – que la culture constitue un fait social fondamental et anthropologiquement établi, sans lequel ni la vie de l’individu ni la compréhension de l’histoire ou le développement des peuples, des nations et des sociétés, ne seraient possibles.

En toile de fond d’une telle nouvelle évidence par rapport à la compréhension de la culture se trouvent des questions liées à l’actualité comme par exemple : le Choc des cultures (cf. S. Huntington) ? Les sociétés multiculturelles sont-elles possibles ? Les sociétés, les peuples et les nations ont-ils besoin pour survivre d’une « culture de référence » ?

Mots-clés

culture, anthropologie, « choc des civilisations », multiculturalité, perspectives

Borut Ošljaj

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
borut.osljaj@guest.arnes.si

Dialektik des Geistes und das Ethische

Zusammenfassung

Im Beitrag wird der Frage nachgegangen, ob sich in den Geistestheorien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Gründe aufspüren lassen, die dazu führten, dass wir in der so genannten Postmoderne vom Ende des Geistes, des Menschen und des Ethischen sprechen können bzw. ob in diesen Konzepten womöglich etwas übersehen wurde, wovon wir heute, vor allem im ethischen Sinne, Gebrauch machen könnten. Im ersten und zweiten Teil des Beitrags wird unser Interesse in erster Linie der Cassirer'schen Geistesstheorie gewidmet sein, um mit Hilfe dieses repräsentativen Denkers und seiner Kritik womöglich ein besseres Verständnis davon gewinnen zu können, wo die eigentlichen Gründe für den ‚Tod des Geistes‘ zu suchen sind. Der postmoderne Diskurs selbst gibt keine und kann auch keine Antwort auf die bereits schon mehr als hundert Jahre andauernde Krise geben, weil er eben auch selbst nur ein Symptom derselben ist. Aufgrund der Tripelaspektivität der Dialektik des Geistes (Geist – Leben – Form), seiner extremen Ungewissheit und Fragilität, wird im dritten Teil des Beitrags die Möglichkeit des Ethischen eingeführt. Durch die spezifische Behandlung dieses Problems glaube ich besser gerüstet der Frage nachgehen zu können: Wie ist die Rede vom Ethischen heute noch möglich, und worin könnte sein möglicher Sinn liegen?

Schlüsselwörter

Ernst Cassirer, der Geist, das Leben, das Symbolische, das Ethische

1.

In gewisser Weise kann man das Thema des Beitrags – *Dialektik des Geistes und das Ethische* – für eine, mit Nietzsche gesprochen, unzeitgemäße Betrachtung halten, die in der heutigen postmodernen Welt kaum ernsthafte Beachtung findet und sich sogar wie ein Atavismus anhört. Begriffe wie Geist und das Ethische spielen schon längere Zeit keine ernsthafte Rolle in der zeitgenössischen Philosophie. Und wozu auch, wenn man bedenkt, dass man heute viel mehr Aufsehen mit Konjunktur-Themen wie dem Ende der Geschichte, dem Kampf der Zivilisationen, dem Ende des Menschen, der Umweltkatastrophe, dem Verschwinden der Subjektivität, der Person und der Freiheit erregen kann. Doch wenn man die ganze Konstellation der genannten Probleme näher betrachtet, dann kann man alle diese Themen schließlich auf einen gemeinsamen Nenner bringen: den ‚Tod des Geistes‘ – wenn ich mich selbst auch der Mode entsprechend ausdrücke – und den damit aufs Engste verbundenen Tod der Humanität und des Ethischen. Wenn das stimmt, dann lassen sich die meisten Postmodernismen eigentlich nur durch die Beantwortung der folgenden Fragen erklären: Wieso konnte es dazu kommen, wie hat die philosophische Tradition den Geist überhaupt verstanden und ihn zu verwirklichen gesucht, dass dieses Bemühen notwendigerweise – wie es scheint – dazu führen musste, dass heute vom Geist – außer seiner ‚Leiche‘

– kaum etwas übrig geblieben ist? Und schließlich: Was können wir tun, um die vorherrschenden Katastrophenthemen sowie die allgemeine Interesslosigkeit und den Pessimismus zu überwinden? Die mögliche Beantwortung dieser Fragen – und das ist zugleich das erste Problem der vorliegenden Studie – kann sich, wie ich glaube, nur durch die Analyse jenes Geistesbegriffes ergeben, von dessen Verschwinden hier die Rede ist bzw. von dem eigentlich kaum noch gesprochen wird.¹ Wenn wir also nach Gründen der postmodernen Themen fragen, die alle irgendetwas mit dem Verschwinden, dem Tod und dem Ende zu tun haben, dann müssen wir – um es ein wenig provokativ auszudrücken – in gewisser Weise die ‚Leiche des Geistes‘, die sich heute wesentlich in der Verwesung der Humanität niederschlägt, exhumieren und an ihr eine, nennen wir sie mal: ‚gerichts-philosophische‘ Obduktion durchführen. Auf diese Weise hätten wir womöglich ein besseres Verständnis davon gewinnen können, wo die eigentlichen Gründe für den ‚Tod des Geistes‘ zu suchen sind. Der postmoderne Diskurs selbst gibt keine und kann auch keine Antwort auf die bereits schon mehr als hundert Jahre andauernde Krise geben, weil er eben auch selbst nur ein Symptom derselben ist. Durch diese Analyse könnten wir dann vielleicht besser gerüstet der Frage nachgehen – und das wäre dann das zweite Problem der Studie –, wie die Rede vom Ethischen heute noch möglich ist und worin sein möglicher Sinn liegen könnte.

Am Anfang des 20. Jahrhunderts – als man noch wagte, über den Geist ganzheitlich nachzudenken – gab es einige philosophische Versuche, die Rolle, die Bedeutung und den Sinn des Geistes ein für allemal zu entschlüsseln, die meines Erachtens besondere Aufmerksamkeit verdienen (ich denke hier in erster Linie an Dilthey, Simmel, Scheler, Klages, Plessner, Schweitzer, Heidegger und Cassirer, um nur einige zu nennen). Weil die philosophische Rezeption des Geistes und der Humanität in ihrer möglichen kulturgestaltenden Wirkung hier noch unentschieden, ja sozusagen auf der Kippe stand, ist es von größter Wichtigkeit, den Geistesbegriff genau dieser Epoche zu exhumieren. Mit anderen Worten: Ich möchte der Frage nachgehen, ob sich in den Geistes-theorien dieser Zeit die Gründe aufspüren lassen, die dazu führten, dass wir heute – berechtigterweise oder nicht – vom Ende des Menschen und des Ethischen sprechen können, bzw. ob in diesen Konzepten womöglich etwas übersehen wurde, wovon wir heute, vor allem im ethischen Sinne, Gebrauch machen könnten. Wie angekündigt, gehe ich jetzt zum ersten Teil des Beitrags, zu einer kurzen Geistesanalyse über, wobei ich mich aus praktischen Gründen hauptsächlich nur auf Cassirers Theorie beziehen und deshalb andere genannte Denker eher beiläufig thematisieren werde.

Immer wenn die Philosophie vom Geist zu sprechen wagte, dann tat sie das vor allem deshalb, weil sie dadurch Gewissheit in der Frage, was den Menschen wohl zum Menschen mache, zu erreichen hoffte. Schon mit der Fragestellung an sich wurde allerdings ein gewisser Dualismus vorausgesetzt. Den Menschen soll angeblich etwas definieren, was sich innerhalb des Lebens bzw. der Natur nicht ausschöpfen lässt, etwas, das das Leben in gewisser Weise transzendiert. Das Grundproblem, das sich daraus immer wieder in verschiedensten Formulierungen ergibt, lautet: Ist der Dualismus zwischen Leben und Geist objektiv oder bloß subjektiv, haben wir es hier mit zwei unabhängigen Potenzen, die irgendwie aufeinander gerichtet sind, zu tun, oder ist diese Doppelheit ein dem sonst einheitlichen Lebensprozess immanenter Unterschied? Klages und vor allem Scheler haben die erste Frage positiv beantwortet; die zweite, die den Unterschied zwischen Leben und Geist als einen dem Leben immanenten verstehen will, fand ihre Bestätigung bei Simmel, Plessner und vor allem bei Cassirer.

Schelers Konzept eines objektiven Dualismus, in dem das Leben und der Geist zwar aufeinander gerichtet sind, war eine Sackgasse, die ohne eine traditionell metaphysische Annahme des geistigen Seinsgrundes nicht auskommen konnte. Cassirer dagegen, der sich in diesen Fragen vor allem von Simmel und seiner These, dass die Transzendenz dem Leben immanent sei, inspirieren ließ, blieb als transzendentaler Funktionalist fest im Leben verankert. Die Realität des Geistes hängt bei ihm nicht von spekulativen Annahmen ab, sondern gewinnt sie schließlich innerhalb des symbolischen Tuns des Menschen als *homo faber*. Auf den ersten Blick mag es zwar aussehen, als würde Cassirer hier eine metaphysische Annahme bloß durch eine andere ersetzen und damit auf die Stelle des alten Lebens-Geist-Dualismus den neuen, zwischen Leben und symbolischen Formen bestehenden schieben. Diese Sichtweise ist allerdings unbegründet, weil man dabei vergisst, dass es in der Philosophie der symbolischen Formen vor allem darum geht zu zeigen, dass die ideelle Formung der sinnlichen Substrate, die jede einzelne symbolische Form in ihrer Eigenart definiert, eigentlich nur eine Fortsetzung der organischen Formung innerhalb der unmittelbaren Lebensprozesse selbst ist. Die einzige Dualität hier ist die zwischen Leben und Form; allerdings ist auch sie dem Leben innewohnend und notwendig, so dass das Leben dann „nicht nur als das ursprüngliche Quellgebiet des Geistes, sondern auch als dessen Urbild und Prototyp“² erscheint. Die geistige Potenzierung des Lebens besteht für Cassirer darin, dass der Geist die Doppelheit zwischen Leben und Form nicht nur in sich hat, sondern auch von ihr weiß. Erst durch dieses Wissen wird die stetige Formung des Lebens in ihrer Notwendigkeit zu einer freien. Der Übergang in das ideelle Königreich der Freiheit kann somit nicht das Losreißen des Geistes vom Leben bedeuten, sondern ist, wie Cassirer es nennt, „die Achsendrehung des Lebens“, die das Leben „in sich erfährt, sobald es sich in dem Medium einer ‚symbolischen Form‘ erblickt“³. In der Achsendrehung des Lebens vom bloßen An-Sich-Sein zum Für-Sich-Sein⁴ zeigt sich das Wesentliche des Geistes: die Einheit zwischen Leben und Form. Obwohl symbolische Formen als Resultate der geistig-ideellen Formung des Lebens eigentlich die Konstituierung einer sekundären Wirklichkeit bezeichnen, in der der Zugang zur Unmittelbarkeit des Lebens verloren ging, bleibt Cassirer bei der Überzeugung, dass der Unterschied zwischen Leben und Geist bloß ein formeller ist.

Wenn es um die Bewahrung der Einheit zwischen Leben und Geist geht, gibt sich Cassirer immer wieder mit seinem Widersacher Klages zu schaffen, der den Geist als eine dem Leben feindliche Macht, als eine pathologische Entfernung vom Leben ansieht. Cassirer wirft Klages vor, dass er den Geist „nur von der Seite des Wirkens“, als ein bloßes technisches Werkzeug, „aber nicht von der des Schauens“, das heißt als spekulatives Bewusstsein fasst.⁵ Der geistige Blickstrahl, der auf das Leben fällt und es zu erleuchten und zu durchdringen sucht, gehört, laut Cassirer, nicht mehr der Welt der Dinge an, „er ist ein

1
In der analytischen Philosophie wird zwar viel über *Mind* gesprochen, was aber nicht mit dem kontinentalen Geistesbegriff gleichzusetzen ist.

2
Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, S. 9.

3
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 13.

4
Hegels dialektische Methode spielt, wie wir wissen, bei Cassirer eine nicht unbedeutende Rolle.

5
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 213.

rein ideeller Strahl, der das, was es berührt“, „unangetastet lässt“.⁶ Wenn wir Cassirers Voraussetzung, dass der Geist nichts anderes als die Wendung des Lebens zu sich selbst ist, akzeptieren, dann kann man von einem echten Lebens-Geist-Dualismus nicht reden und somit auch nicht vom Geist als einem Parasit des Lebens. Alle Widersprüche, die angeblich für das Lebens-Geist-Verhältnis bezeichnend sind, sind dem Geiste innewohnend; der Kläger und der Angeklagte kann nur der Geist als eine höhere Potenz des Lebens bzw. als seine bewusste Transzendierung selbst sein. Mit anderen Worten: Sobald das Leben sich selbst im Geist bewusst wird, ist reine physische Unmittelbarkeit des Lebens für den Geist zwar verloren; als Einheit zwischen Leben und Form kann er sich ab jetzt nur noch mit sich selbst beschäftigen. Doch dieses Mit-Sich-Selbst-Beschäftigen bedeutet nicht den Austritt aus dem Leben, denn dieses angebliche Austreten, dieses Transzendieren, ist nichts anderes als eben das Werk des Lebens selbst.

Das sind in aller Kürze einige Voraussetzungen, die bei Cassirer, im Unterschied zu Klages, die Annahme eines positiven Verhältnisses zwischen Leben und Geist rechtfertigen. „Der Geist bekommt sich selbst nur in Sicht, sofern er ständig auf das Leben, auf den schöpferischen Urgrund ‚Rücksicht‘ nimmt – er entfremdet sich nicht dem Leben, aber noch in dieser Entfremdung vermag er es zu ehren und zu schonen – denn er will ja nicht sich selbst einfach tyrannisch an die Stelle dieses Lebens setzen, sondern er will nur ‚die Sehe‘ eben dieses Lebens erlangen – das Sehen aber zerstört keineswegs die Substantialität des Lebens – die Substanz hört nicht auf in dem sie Subjekt wird.“⁷ D.h., das Leben hört nicht auf, indem es zum Geist wird. Genau dieser unmissverständlich hegelianische Hintergrund ist es, der uns ermöglicht, Cassirers Theorie des Geistes im Rahmen eines fast schon – mit aller Vorsicht ausgedrückt – objektiven Idealismus zu interpretieren. Der Geist als Synthese zwischen der ideellen Form und dem sinnlichen Substrat kann das Letztere nicht verlassen, sondern hebt es lediglich durch die verschiedenen Stufen der symbolischen Ideation (Ausdruck, Darstellung, Bedeutung) auf.

Man muss sich bei dieser meiner Meinung nach etwas zu stark idealisierten Dialektik zwischen Leben und Geist natürlich gleich die Frage stellen, ob das Leben, indem es in die Formen der geistigen Gestaltung übergeht, sich selbst transzendiert, ohne sich dabei zu verlassen, sein eigenes Sein tatsächlich, wie Cassirer glaubt, bestätigt und sich sogar ehrt und schont, oder ist diese dem Geiste immanente ‚Heiligkeit des Lebens‘ etwas zu weit hergeholt? Auch wenn wir Cassirers Annahme, dass der Geist dem Leben immanent sei, akzeptieren und den Dualismus als bloßen Effekt der geistigen Blickposition deuten, ergibt sich daraus noch keineswegs ein so optimistisches Bild. Wenn sich das Leben durch die geistige Tätigkeit in den verschiedensten symbolischen Formen selbsttranszendiert, ist damit noch keine Garantie gegeben, dass diese Formen als Geisteswerke das Leben als ihren organischen Prototyp nicht sozusagen sekundär bedrohen könnten und sich zu ihm in eine reale Opposition setzen würden. Gerade heute wissen wir klarer denn je, dass unsere symbolische Welt die gesamte Natur und das Leben im Allgemeinen in eine äußerst prekäre Lage gebracht hat. Im Unterschied zu Cassirer haben z.B. Schweitzer und vor allem Klages diese Gefahren schon damals deutlich erkannt.

Cassirers idealisierte Lebens-Geist-Dialektik hätte nur dann einen Sinn gehabt, wenn durch den Geist sozusagen die „Lebens- bzw. Gottesweisheit“ weiter regieren würde, wenn der Geist, so wie bei Hegel, ein absoluter wäre. Cassirer will hier eigentlich das unmögliche schaffen: Einerseits bemüht er sich als nüchterner Pragmatiker und Funktionalist, keinen Gebrauch von me-

taphysischen Annahmen mehr zu machen, andererseits möchte er aber auf die tröstlichen Konsequenzen einer metaphysisch geordneten Welt nicht verzichten; das ist auch der Grund, warum Ethik beim ihm, ähnlich wie bei Hegel und Heidegger, keine ernsthafte Rolle spielt, ja fast überflüssig ist, und das trotz seines umfassend systematischen Bemühens.

Das Problematische in Cassirers Dialektik des Geistes bzw. des Lebens wird deutlicher, wenn er zum Gebiet der symbolischen Formen übergeht. Diese sind als Medien des Geistes, als Strukturen der Perspektiven, durch die unsere Wirklichkeit überhaupt erst konstituiert wird, Weisen geistiger Selbstrealisierung. Zwischen Leben, Geist und Symbolischer Form besteht ein innerliches dialektisches Verhältnis, so dass Cassirer – analog zur Definition des Geistes als einer Synthese zwischen Leben und Form – auch die symbolische Form als eine Synthese zwischen Leben und Geist definieren kann. Aus dieser Dreieinigkeit gibt es für den Menschen dann keinen Ausweg; so wie er nicht vor dem Geist weglaufen kann, genauso kann er nie aus den symbolischen Formen austreten und sie sozusagen von außen beobachten, er bleibt darin restlos eingeschlossen.⁸ Für ein *animal symbolicum* ist damit die Unmittelbarkeit des Lebens, wenn Letzteres durch das geistige Tun in die symbolischen Formen übergeht, ein für allemal verloren. Das Leben selbst wird hier stillschweigend zum kulturellen bzw. zum symbolischen Leben umgedeutet – was Cassirer unbeachtet ließ –, sein organischer Rest wird dagegen auf die Rolle eines bloßen Lieferanten der sinnlichen Substrate reduziert. Auch wenn wir die Tatsache, dass Cassirer den Lebensbegriff mal als einen organischen, mal als einen kulturell vermittelten versteht, beiseite lassen, ist die erhoffte ‚Dreieinigkeit‘ des Lebens, des Geistes und seiner Formen alles andere als unproblematisch anzusehen. Dass diese Einheit, in der der Geist zum Subjekt gewordene Substanz werden sollte, nicht einheitlich bleiben kann, beweist die Tatsache, die uns spätestens ab der Mitte des 20. Jahrhunderts immer deutlicher wurde, als wir die schmerzhaft Erfahrung machten, dass die symbolischen Formen – als angeblich bloße Werke des Geistes – immer unaufhaltsamer zum eigentlichen Subjekt wurden. Mit dieser Wendung ist allerdings das ganze Projekt der symbolischen Formen als einer kontinuierlichen Befreiung der Menschheit aus verschiedenartigen Zwängen in Frage gestellt worden.

Die größte, von Cassirer selbst nicht erkannte Gefahr der symbolischen Formen liegt darin, dass der Mensch durch sie nicht nur sich selbst von der Unmittelbarkeit des Lebens bzw. der Natur zu distanzieren vermag und sich so in gewisser Weise ‚befreien‘ kann, sondern dass zugleich auch er selbst schließlich zum Opfer des Distanzierungsprozesses wird; d.h., nicht er als angebliches Subjekt kann sich von den Formen distanzieren, sondern umgekehrt, sie distanzieren sich jetzt von ihm – die Rolle des wahren Subjekts, das die Distanzierung vollzieht, gleitet zum Symbolischen hinüber. Durch die symbolischen Formen hat sich der Mensch vom unmittelbaren Leben befreit, und letztendlich sie von ihm; das letzte Wort scheint nicht der lebende Geist selbst, sondern sein totes Unwerk zu besitzen. Dadurch nimmt der Mensch in Bezug auf die zur Selbstständigkeit tendierenden Formen genau dieselbe Rolle des Objekts ein, die die Natur in Bezug auf ihn übernehmen musste – er wird Mittel zum Zweck, der außerhalb seiner selbst liegt. Die Symbolisierung

6
Ebd., S. 28.

7
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 213.

8
Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, S. 209.

als Erzeugung von fixierbarer Identität durch die Steigerung der Prägnanz bzw. der Formung des sinnlichen Substrats tendiert so zu einer gewissen Institutionalisierung des Geistes im Gehlen'schen Sinne. Der Geist wird zum Instrument seiner eigenen Formen: der Religion, der Wissenschaft, der Technik, der Wirtschaft und vor allem des Marktes. Das könnte man nun als „Achsendrehung“ der Formen zu anonym herrschenden Strukturen nennen (Michel Foucault). Genau das ist nun aber die Peripetie, aus der unsere modernen und postmodernen Geschichten der Entfremdung, des Verlustes der Mitte, der Spontaneität und der Freiheit, und schließlich des Endes der Humanität, der Geschichte und des Menschen ihre Motive schöpfen. In seinem letzten Werk *Der Mythos des Staates* sind Cassirer die Gefahren der symbolischen Formen bewusst geworden: Er spricht jetzt von einer „Pathologie der symbolischen Formen“, doch die Zeit, seine Theorie noch einmal zu überdenken, ist ihm leider davongelaufen. Heinz Paetzold konstatiert zu Recht: „Symbolik als Instrument der progressiven ‚Self-liberation‘ des Menschen misslingt.“⁹⁹ *Symbol contra animal symbolicum*: So könnte das Resultat der Philosophie der symbolischen Formen lauten.

Stellen wir uns die Frage: Wenn das Symbolische zum Pathologischen werden kann und auch tatsächlich wird, was ermöglicht dann dieses Ausbrechen der Formen, was ist das, das Cassirers Idealisierung der alles umfassenden Trialektik bedroht? Wenn also das Leben, der Geist und die Formen keine ideale Einheit bilden können, dann muss das eine gewisse Selbstständigkeit nicht nur für die Formen – wie gerade gesehen –, sondern notwendigerweise auch für den Geist selbst implizieren. So wie der Sohn sich von seinem Vater losreißen kann, so muss andererseits auch der Vater immer schon Selbstständigkeit gegenüber seinem Sohn besitzen, sonst hätte er ja auch kein Vater werden können. Was ermöglicht also das Spiel der real existierenden Unterschiede, die zu einer Einheit zwar werden können, es aber nicht müssen. Anders ausgedrückt: Wo liegen die Gründe dafür, dass die Elemente dieser Struktur nicht zu einer dauerhaften Einheit werden (außer vielleicht im Aktus der mystischen Erfahrung) und sich sogar gegenseitig bedrohen können? Hat womöglich Cassirer etwas Wichtiges übersehen?

2.

Ein Grundproblem der Cassirer'schen Dialektik des Geistes sehe ich darin, dass er keine ausreichende Antwort auf folgende Frage gibt: Was ist es, das den Übergang vom bloß organischen zur symbolischen Formierung ermöglicht, wie kann die Natur in Kultur übergehen, was ermöglicht diesen Quantensprung in die Freiheit der symbolischen Repräsentationen, die sowohl eine immanente Selbsttranszendierung des Lebens und sein Bewahren als auch den realen Abfall von ihm und sogar von sich selbst als Geist implizieren kann? Ich möchte also die Frage nach den Voraussetzungen für die Möglichkeit des symbolisch-geistigen Tuns stellen. Solange die Theorie einer gewissen dialektischen Struktur ihre eigenen regulativen Bedingungen der Möglichkeit nicht miteinschließt, nicht klar macht, was die ganze Dynamik ermöglicht und sogar verlangt, ist sie noch keine wahre Dialektik, sondern lediglich ihr Schein. Worauf will ich hier hinaus? Mit regulativen Bedingungen der Möglichkeit der behandelten Dialektik meine ich etwas, was diese Dialektik zwar verlangt, selbst aber paradoxerweise im Hintergrund unsichtbar bleibt: D.h., es ist weder mit dem Leben noch mit dem Geist, noch mit der Form *strictu sensu* gleichzusetzen. Genau dieses Etwas ist hier dasjenige, das sowohl

das Gelingen als auch das Misslingen der Odyssee der menschlichen Freiheit möglich macht.

Als ich sagte, dass Cassirer keine ausreichende Antwort auf die gestellten Fragen gab, wollte ich damit andeuten, dass die Elemente dafür bei ihm durchaus vorhanden waren, er hat sie lediglich nicht konsequenterweise weiter entwickelt und davon Gebrauch gemacht. Es geht natürlich um sein Verständnis des Geistes. Cassirers Grunddefinition des Geistes besagt, dass er die Synthese zwischen Leben und Form ist, ein dynamischer Energieakt, durch das das sinnliche Substrat zu einer Sinnform wird. Diese Thematisierung stellte auch die Grundlage seiner Kritik an Klages dar, der angeblich den Geist nicht in seiner dynamischen Selbstentwicklung zu erkennen vermochte. Doch es gibt bei ihm auch ein anderes Verständnis des Geistes, das mit dem obigen, prozessualen Charakter nicht gleichzusetzen ist, ein Verständnis, in dem er ihn – wie wir bereits schon sehen konnten – als das reine Prinzip des spekulativen Schauens, als „Sehe“ des Lebens, durch die das Leben sich selbst bewusst wird, interpretiert. Einerseits setzt also Cassirer den Geist mit dem Prozess der Formung gleich, andererseits isoliert und gleichzeitig fixiert er aber in ihm die Voraussetzung der Symbolisierungen als den unumgehbaren Grund jeglicher ideellen Formung, ohne jedoch diesen Unterschied zu explizieren und ihn sinngemäß mit der Theorie der symbolischen Formen in Einklang zu bringen.¹⁰ An einer Stelle, wo er die spezifische menschliche Fähigkeit des Schauens und des Beobachtens anspricht, kommt er unbewusst seinem Widersacher Klages ziemlich nahe:

„Es ist dieses Hervorgehen, es ist gewissermaßen der Akt des Sich-Losreißen von dem einfachen Natur- und Lebensgrund, in dem sich das Wesen des menschlichen Geistes und sein in allen Gegensätzen mit sich selbst identisches Sein am deutlichsten bezeugt.“¹¹

Durch diese spezifische Fähigkeit seines Bewusstseins bzw. des Geistes „erscheint freilich der Mensch wie ausgestoßen aus jenem Paradies des organischen Daseins“.¹² Diese Doppelheit, die durch die spekulative Tätigkeit des Geistes verursacht wird, ist allerdings keine objektive, sagt Cassirer; sie „ist nur für den Blickpunkt des Geistes da“.¹³

Genau diese Fähigkeit der reinen geistigen Beobachtung bzw. der total gewordenen Reflexivität des Lebens, die selbst noch nicht die Form ist und somit auch keinen Inhalt besitzt, sondern die Letzteren durch die bevorstehenden Akte der Symbolisierungen überhaupt möglich macht, ist das hier gesuchte Etwas, das einerseits als die reine reflexive Distanznahme die Unmittelbarkeit des Lebens schon verließ, andererseits aber noch nicht zu einer geistigen Synthese zwischen Leben und Form geworden ist. Dieses Etwas – das bei Cassirer bloß als eine zusätzliche Hypothese fungiert – verstehe ich hier als eine in sich selbst leere, Reflexion ermöglichende Vermittlungsstelle bzw. als eine Lebens-Geist-Indifferenz, die den Unterschied zwischen dem Leben und dem Symbol nicht nur möglich macht, sondern ihn zugleich auch überbrückt. Wenn wir uns an dieser Stelle mit einem anderen Philosophen behelfen dürfen, nämlich mit Plessner, dann entspricht dieses Etwas ungefähr dem, was er

9
Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1993, S. 106.

10
Ähnlich unreflektiert bleibt die angesprochene Doppelheit des Geistes auch in Schellers Theorie.

11
E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, S. 7.

12
Ebd., S. 43.

13
Ebd., S. 59.

mit seinem fundamental-anthropologischen Begriff der exzentrischen Positionalität zum Ausdruck zu bringen versuchte. Durch die exzentrische Position, schreibt Plessner, ist „das lebendige Ding wirklich hinter sich gekommen“, „dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden in Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos, außer aller Bindung in Raum und Zeit, und so ist der Mensch“.¹⁴ Weil die Exzentrizität selbst als reine reflexive Distanznahme leer ist und somit keinen Inhalt besitzt, ist menschliche „Existenz wahrhaft auf Nichts gestellt“.¹⁵ Dieses exzentrische Nichts bringt auch Plessner in Verbindung mit dem Geist, allerdings ist das dann für ihn schon sozusagen der ganze Geist. Im Unterschied zu Cassirer, für den das eigentlich Geistige in dem Objektivieren der symbolischen Formen haust, ist bei Plessner die Situation genau umgekehrt:

„Objektivieren und Wissen ist nicht Geist, sondern hat ihn zur Voraussetzung.“¹⁶

Doch nicht die Exzentrizität an sich ist hier mit dem Geist als Voraussetzung der Konstitution der Wirklichkeit gemeint, sondern die Intersubjektivität der exzentrischen Formen bzw. das „reine Wir“.¹⁷ Diese Besonderheit, den Geist als „reines Wir“ zu interpretieren, soll uns hier nicht mehr weiter beschäftigen; für uns bleibt weiterhin lediglich wichtig – kantianisch gesprochen – die regulative Bedingung der Möglichkeit der realen, symbolischen Geistigkeit, also die reine Nichtigkeit der Exzentrizität, die Cassirer als die „Sehe“ des Lebens deutete. Genau diese bei Cassirer angedeutete, jedoch nicht thematisierte Doppelstruktur des Geistes, seine ursprüngliche, dem Leben exzentrische und die Reflexion ermöglichende Nichtigkeit einerseits und die realen symbolischen Formen andererseits, möchte ich in der Fortsetzung genauer zu explizieren versuchen und schließlich in ihr selbst die Möglichkeit des Ethischen zum Vorschein bringen.

Den Plessner'schen Begriff der exzentrischen Position kann man mit dem Cassirer'schen Begriff des Geistes als einer spekulativen Fähigkeit, aus einer Distanz auf das Leben zu schauen, insofern zusammen denken, weil beide eigentlich die Grundvoraussetzung der möglichen Konstituierung der Wirklichkeit sind. Ohne Exzentrizität gäbe es kein spekulatives Bewusstsein, gäbe es keine Diaphora und somit auch keine Bewegung und Dialektik des Geistes. Um terminologische Klarheit zu gewinnen, möchte ich hier den begrifflichen Unterschied zwischen Cassirer und Plessner durch die Einführung eines gemeinsamen Begriffes, nämlich des formalen Geistes, argumentativ aus dem Weg räumen. Mit dem formalen Geist meine ich den noch nicht symbolisch realisierten Geist, die regulative Bedingung der Möglichkeit der Letzteren, die reine, nichtige, leere exzentrische Position des Bewusstseins, die es ermöglicht, dass das Leben sich selbst bewusst wird. Der Grund, warum ich hier nicht einfach den Begriff der Exzentrizität weiter verwende, liegt erstens darin, dass Plessner mit ihm nicht den Geist selbst meint, und zweitens darin, dass die Exzentrizität die falsche Vorstellung andeuten könnte, es gäbe hier etwas, was real bzw. objektiv außerhalb der Positionalität des Lebens liegt, was dann schon auf dieser formalen, noch nicht realisierten Ebene des Geistes in einen Dualismus führen würde. Wenn ich in der Fortsetzung von der Exzentrizität weiter Gebrauch machen werde, um einfach die Eigenart des formalen Geistes genauer beschreiben zu wollen, möchte ich damit nicht seine dem Leben irgendwie exterritoriale Stelle andeuten, sondern eher eine Öffnung, eine Lücke im Bewusstsein selbst markieren; ja etwas, das das Zentrum des Bewusstseins nie verlassen kann, sondern als eine die totale Reflexivität ermöglichende Stelle, als ein blinder Fleck immer schon in der Mitte aller bewussten Vorgänge anwesend sein muss. Nur für den Blickpunkt dieser

Öffnung, um mit Cassirer zu sprechen, die die Selbstentzweigung des Lebens ermöglicht bzw. diese sogar selbst ist, erscheint das Zentrum des Bewusstseins als ausgestoßen aus dem Leben bzw. als etwas ihm Externes. In dem Sinne halte ich die Simmel/Cassirer'sche Intuition, die Transzendenz sei dem Leben immanent, für korrekt; allerdings gilt das, um mich gleich von Cassirer auch abzuwenden, nur auf der Ebene des formalen Geistes, der selbst ein Produkt des Lebens ist, nicht aber auf der Ebene des realisierten, d.h. realen bzw. symbolischen Geistes, der sich durch die reale Existenz der kulturvermittelten Formen sekundär sozusagen vom Leben losreißen kann und die Selbstständigkeit sucht – im letzten Fall wird der Geist dann zu einem metaphysischen, real transzendenten, so wie er uns aus der Philosophiegeschichte eigentlich auch bekannt ist.

Wenn man den Geist als eine dialektische, aus dem Leben selbst herausgehende und in das symbolische Tun gerichtete Einheit begreifen will, und das ist sozusagen die Grundintention Cassirers gewesen, dann muss im Geist selbst ein innerer Unterschied präsent sein, der die ganze Dialektik in Bewegung setzt. In Analogie zu Schelling könnte man sagen: Im Geist muss es notwendigerweise etwas geben, was in ihm selbst nicht er selbst ist, etwas, das den Geist in seinem symbolischen Tun ermöglicht, nicht aber dieses symbolische Tun selbst ist. Mit anderen Worten: Ein *animal symbolicum*, um ein symbolisches Wesen überhaupt werden zu können, muss immer gleichzeitig etwas zutiefst Unsymbolisches in sich tragen, das das Symbolische in seiner emanzipatorisch fortschreitenden Entwicklung überhaupt erst möglich macht. Mit genau diesem präsymbolischen, leeren, exzentrischen Geöffnetsein des Lebens möchte ich nun das bestimmende Prädikat des formalen Geistes in seiner reinen transzendentalen Regulativität kennzeichnen, seine Funktion eines ontologischen Bindegliedes – das bei Cassirer, wie gesehen, unentwickelt blieb –, durch das das Leben in die ideelle Formung übergehen kann. Den formalen Geist könnte man deshalb auch als eine leibliche Quelle des realen Geistes bezeichnen, als eine dem Leben selbst immanente Öffnung, als ein transzendentales Apriori der atemberaubenden Vielfalt der möglichen Selbstformungen und somit der Freiheit.

Als reflektierende und erlebende Wesen stehen wir – immer wenn wir uns durch das Beobachten, Staunen, Wundern, Sprechen, Denken von der Umwelt distanzieren und absetzen – mittendrin in dieser leeren Öffnung, die nicht mehr ganz das Leben selbst ist, obwohl sein Werk, vielleicht sogar das faszinierendste, sich gleichzeitig aber noch nicht zu einem realen, symbolischen Geist bildete, um somit der sich selbst fühlenden Unergründlichkeit des Lebens – oft auch, obwohl nicht ganz zu Recht, als „blutige Wunde des Seins“ bezeichnet – eine Form zu verleihen. Und genau hier versteckt sich zugleich das Eigentümlichste des formalen Geistes: Einerseits treibt ihn die Unerträglichkeit seiner konstitutiven Leere in die Richtung des sekundären Schaffens seiner eigenen Welt bzw. der zur Selbstständigkeit neigenden und die primordiale Offenheit verdeckenden, symbolischen Formen, andererseits kann er sich aber, soll er sich noch so leidenschaftlich vergegenständlichen,

14

Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965, S. 291.

15

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 293.

16

Ebd., S. 305.

17

Ebd., S. 303.

nie in seiner leeren Offenheit erfüllen; er kann sich höchsten sozusagen stilllegen, zum Schweigen bringen und verstummen. Wenn der formale Geist die Gewissheit seiner möglichen Bestimmung ein für allemal in einer festen geistigen Form erlangen könnte – wonach vor allem die Religionen streben – und damit seine konstitutive Leere erfüllen würde, dann hätte es keine Bewegung, Veränderung bzw. Dialektik des Geistes mehr geben können. Es gilt festzuhalten, dass die Leere immer in die Richtung der möglichen Fülle gravitiert, die allerdings meistens zu einer symbolischen wird. In diesem Fall tendiert dann die ursprüngliche Offenheit zur Geschlossenheit, die Freiheit zur Notwendigkeit, ohne die Letzteren allerdings je erreichen zu können, denn die Offenheit, um die es hier geht – um das noch einmal zu betonen –, ist eine ontologische und damit durch die ontische Symbolsphäre nicht zu beseitigen bzw. zu erfüllen.

Wenn wir uns die verschiedensten Formen der menschlichen Selbstgestaltung anschauen – zum Beispiel wenn ein Mensch den Lebenssinn als eine endgültige Bestimmung seiner eigenen Existenz zu finden glaubt –, bekommen wir oft den Eindruck einer gewissen geistigen Starrheit und Trägheit. Die Eigenartigkeit der geistigen Verstümmelung bezieht sich hier aber nicht auf den formalen Geist, sondern auf seine reale Existenzform. Die Offenheit des formalen Geistes ist jetzt zwar verdeckt und in gewissem Sinn untätig, jedoch in ihrer ontologischen Bedingtheit noch immer zumindest formal präsent. In der Reduktion auf ihre minimale Funktion bleibt sie weiterhin als perspektivische Mitte bestehen, aus der heraus wir reden, beobachten und reflektieren, ohne allerdings von Möglichkeiten ihrer Offenheit und Freiheit im weitesten Sinne Gebrauch machen zu können oder, genauer gesagt, zu wollen. Sobald wir uns aber nicht mehr des gesamten Spielraums des formalen Geistes bedienen können und wollen, nicht mehr aus seiner Offenheit fühlen und denken, verlieren wir unweigerlich nicht nur die Nähe zum Leben, sondern zugleich auch die kritische Distanz zu unseren eigenen symbolischen Welten, d. h., die Letzteren können sozusagen ihren eigenen Weg gehen. Wir fühlen und denken – ohne das zu wissen – jetzt nicht mehr aus uns selbst heraus, sondern die Formen sind es, die durch uns sich selbst fühlend und denkend zur Sprache der Selbstbehauptung bringen. Von angeblich bloßen Objekten werden sie zu den tatsächlichen Subjekten: Die Freiheit des Menschen ist damit dahin, die gesuchte Einheit des Geistes mit dem Leben und der Form eine nackte Illusion, und wir haben es mit Pathologie zu tun; nicht mit der Pathologie der Formen, sondern der des Menschen.

Wenn die Pathologie der menschlichen Existenz mit einer dauerhaften Dysfunktion der dialektischen Bewegung zwischen Geist, Leben und Form verbunden ist, dann kann die wahre, authentische, in sich selbst erfüllte Existenz nur aus einer lebendigen Einheit dieser Struktur erfolgen, d. h. so lange der formale Geist als das Geöffnetsein des Lebens in seiner Vermittlerfunktion in beide Richtungen, sowohl zur Natur als auch zur Kultur, offen bzw. schöpferisch bleibt. Man darf sich allerdings diese Dreiheit nicht so vorstellen, dass hier der Geist und da das Leben und die Formen sind, die es zu einer Einheit zu bringen gilt. Diese Dreiheit ist schon dem Geist, genauer dem formalen Geist inne; er selbst ist nämlich das Medium, in dem das Unmittelbare sich selbst fühlend und wissend zum Mittelbaren und seine Einheit bewahrenden Form wird – jedoch nur als Möglichkeit. Das heißt, der Geist in seiner Ganzheit als eine Tripelaspektivität, ist keine synchrone, sondern eine diachrone, in sich selbst meistens widersprüchliche Kategorie. In ihm ist der Ausgang der dialektischen Bewegung auf die Probe gestellt, ist offen und extrem Ungewiss. Genau diese, bedrohliche Seite seiner Dialektik, verbirgt aber auch

die Möglichkeit seines Gelingens. Das ist nun der Punkt, wo wir den Begriff des Ethischen einführen müssen.

3.

Das Ethische, wie ich es hier präzisieren möchte, ist nicht nur mit dem bloßen Gelingen der geistigen Tripelaspektivität gleichzusetzen, es ist ebenso auch seine regulative Bedingung der Möglichkeit bzw. der menschlichen moralischen Existenz im Allgemeinen. Wenn ich hier voraussetze, dass das Ethische eine regulative, die symbolisch strukturierte moralische Welt legitimierende und verifizierende Norm ist, dann setze ich damit gleichzeitig auch voraus, dass es selbst nichts Symbolisches sein kann, sondern in gewisser Weise mit dem Präsymbolischen in Verbindung bleibt. Weil aber das Präsymbolische innerhalb der Dialektik des Geistes die Bestimmung des formalen Geistes ist, bedeutet das zugleich, dass das Ethische aufs Wesentliche mit diesem in sich selbst leeren Geöffnetsein des Lebens verbunden sein muss, dass es nur aus dieser nicht mehr weiter reduzierbaren Quelle aller geistigen Vorgänge stammen kann. Wie ist nun aber das Ethische als eine regulative Norm, als die Voraussetzung des Gelingens der Dialektik des Geistes und zugleich auch dieses selbst zu erreichen? Wie kann also ein Mensch zum ethischen Wesen werden, um somit seine ursprüngliche Unmittelbarkeit (H. Kleist) nicht gegen die Mittelbarkeit des Symbols schöpferisch behaupten zu können, sondern eher durch sie?

Bevor ich auf diese Frage eine Antwort versuche, werde ich vorerst den Begriff des formalen Geistes weiter präzisieren. Mit dem formalen Geist meine ich nicht nur das Reflexivität ermöglichende Medium des Lebens, nicht nur die exzentrische Stelle, aus der heraus wir beobachten und denken, sondern zugleich auch die Quelle der ungezähmten, wilden bzw. negativen Freiheit des Menschen, die in ihrer offenen Unbestimmtheit zum symbolischen Prozess der Selbstbestimmung sozusagen verurteilt ist. Wenn wir nach dem anthropologischen Sinn der negativen Freiheit des formalen Geistes fragen, dann kann er im ersten Schritt nur in seinem Schließen bzw. in seiner Bildung ‚zu Etwas‘, zu den Formen des realen symbolischen Geistes liegen. Im Bezug zur ursprünglichen Leere des formalen Geistes stellen die symbolischen Formen als Sinn schaffende Instrumente eine Art virtuellen Zufluchtsorts für den Menschen dar, sie bedeuten den Versuch der Bestimmung und somit der Schließung der Offenheit seiner negativen Freiheit. In diesem Prozess, in dem der Mensch zu dem, was er ist, erst werden muss, wird die Flamme der negativen Freiheit durch die Konstruierung der Sinn schaffenden symbolischen Formen kontinuierlich immer schwächer, mit der Möglichkeit, in den Strukturen des realen Geistes – und das sind nun die Themen der Postmoderne – gänzlich zu erlöschen.

Aus der Sicht der mit dem Institutionalisierungsverdacht belasteten symbolischen Formen ist nun das Ethische durch eine gewisse Dekonstruktion des Symbolischen zu erreichen (vergleichbar mit dem *epoché*-Begriff des Skeptikers Arkesilaos) und weiter durch Reduktion zu diesem alles bestimmenden *Apriori* des Geistes, in dem das Leben den epochalsten Schritt aus-sich-selbst-außer-sich-selbst wagen konnte, d.h. zum formalen Geist. Über diese letzte Stelle, in der der Geist hinter seinen Rücken geraten ist und in das Ungeheure des in sich selbst geöffneten Lebens schaut, kann man – wie die verschiedensten religiösen Traditionen es bezeugen – nicht reden, denn da gibt es bekanntlich nichts, worüber man mit der symbolischen Sprache reden könnte. Das einzige Subjekt, das hier zu einer in sich selbst mit Sinn erfüllten

Sprache kommt, ist das Leben selbst; das Symbolische dagegen zieht sich in seiner selbst erkannten Relativität sprachlos zurück. Das Leben bedient sich jetzt des Geistes und nicht umgekehrt; es drückt sich zwar durch seine eigene formale Geistigkeit aus, jedoch nicht mit Worten, sondern als sich selbst erlebte Unergründlichkeit.

Wenn man sich nun auf diese in unserem Inneren lauernde Leere des prä-symbolisch-formalen Geistes besinnt, dann kann sie allerdings nicht mehr leer bleiben; hinter dem Rücken des Symbolischen angelangt, wo wir das Symbolische in seiner Relativität sozusagen abgewimmelt haben, wird das Leben in seiner präsymbolischen Unmittelbarkeit zum alleinigen Akteur, ergießt sich in die Leere hinein und macht sie im ersten Akt dieses Ineinanderseins zu einer Fülle der Gefühle (Wundern, Faszination, Ehrfurcht, aber auch beklemmende Angst und das Unheimliche – *tremendum et fascinatum*).¹⁸ Der formale Geist, indem er sich auf seine transzendente Lage besinnt, ist nun nicht mehr im Dienste des realen Geistes, unseres Selbst bzw. des symbolischen Ich, sondern in dem des Lebens; er selbst erfährt sich hier als ein unheimlich faszinierender Ort, an dem dem Leben die Selbsttranszendierung seiner eigenen Immanenz bewusst wird. Die Leere des formalen Geistes wird hier zur Unerträglichkeit der Fülle, die allerdings in ihrer sich selbst bewussten Unmittelbarkeit einerseits nicht mehr rein präsymbolisch bleiben kann und andererseits nicht gänzlich zum symbolisch Mittelbaren werden will; die spezifische Verknotung dieser Struktur, in der das Leben und der Geist eine erlebt-gedachte Einheit bilden, macht sie zu einer metasymbolischen.

Genau diese metasymbolische, nicht weiter reduzierbare Lebens-Geist-Indifferenz möchte ich nun mit dem Begriff des Ethischen bezeichnen. Das Metasymbolische in der Struktur des formalen Geistes wird zum Ethischen in dem Moment, in dem ein Mensch die Leere des formalen Geistes als die höchste Stufe des sich selbst wollenden und denkenden Lebens in sich selbst erlebt und sie somit zur Gewissheit erhebt. Durch die Reduktion des Symbolischen zu seinen *apriorischen* Bedingungen der Möglichkeit und folglich zur gewissen Auflösung des subjektiven Ich ist die wilde, negative Freiheit, die zur Konstitution des Subjektiv-Partikularen unabwendbar ist, zur positiven Freiheit geworden. Nur in dieser können nun die unterschiedlichsten Interessen sowohl des Lebens als auch der Kultur zur Suche der jeweils angemessensten Form der Lebens- und Weltbejahung aufgefordert werden. Ab jetzt ist die wilde, negative Freiheit des formalen Geistes nicht mehr – wie üblich – nur im Dienste der eigenen symbolischen Welten, sondern in dem der ganzen Kultur und der Natur in all ihren möglichen Erscheinungen; dies macht sie zugleich zu einer positiven. Doch um tätig sein zu können, und darum geht es eigentlich in allen Lebensformen, muss das Ethische immer schon irgendwie mit dem Lebenswillen selbst identisch sein. Genau in dieser sich selbst bewussten Universalität des zum Geist gewordenen Willens liegt seine ethische Kraft; der Wille – um mit Kant zu sprechen – wird hier zu einem guten Willen.

Die leere Spalte des in sich selbst geöffneten Lebens ist jetzt nicht mehr der Ausgang der wilden Selbstbehauptung des jeweils symbolisch vermittelten Individuellen bzw. Partikularen, sondern das offene Medium der absoluten Dichte der möglichen Lebensinhalte, das im Geiste des Menschen zu einer sich selbst regulierenden Form wurde und ihn schließlich aus seiner Partikularität in das Universale befreite. Insofern stimmt es, wenn man sagt, dass nur derjenige, der sich selbst verliert bzw. begrenzt, die unbegrenzte Freiheit gewinnen kann. Vielleicht hat das kaum einer besser zum Ausdruck gebracht als Bunan, ein Zen-Meister aus dem 17. Jahrhundert:

„Sei tot,
Während du lebst,
Völlig erstorben;
Und handle, wie du willst,
Und alles ist gut.“¹⁹

Wenn ich zum Schluss noch einen Namen aus der Geschichte der abendländischen Philosophie erwähnen darf, der das, worum es mir hier ging, durch unglaubliche Kraft seiner Intuition in aller Kürze in Worte fasste, dann meine ich damit Heraklit und sein berühmtes Fragment 119: $\eta\theta\acute{o}\varsigma \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\rho\omicron\pi\omicron \ \delta\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$. Bewusst oder unbewusst spricht Heraklit hier die Öffnung des Bewusstseins für das Kosmische an, einen Aufenthaltsort bzw. das *éthos*, in dem sich der universale Logos im Partikularen niederlässt. Diese Öffnung des Bewusstseins ist bei Heraklit wie auch bei Heidegger der Wohnort des Daimons, des Gottes bzw. des Seins; d.h. ein Zustand der radikalen Entsubjektivierung des Menschen, in dem er schließlich zum universalen Spiegel²⁰ wird.

Alle großen Ethiker, Propheten und geistig erleuchtete Individuen wie Buddha, Lao Zi, Zhuang Zi, Jesus, Gandhi, Mutter Theresa, Heraklit, Schweitzer und teilweise sogar Heidegger fühlten, sprachen und handelten zumindest zeitweise aus dieser metasymbolischen Struktur des formalen Geistes bzw. des Ethischen (*éthos*) heraus. Nur durch die Selbstbesinnung auf die offene Struktur des metasymbolischen, zum lebenden Spiegel gewordenen Geistes konnten sie die angebliche Quadratur des Kreises, die Einheit zwischen Denken und Handeln, zwischen Sein und Sollen erreichen und somit zu Leuchttürmen künftiger moralisch-symbolischer Wertsysteme werden. Bei solchen gewiss nicht gerade alltäglichen Personen ist mit aller Deutlichkeit zu sehen, wie die Dialektik des Geistes nun ihre letzte und wichtigste Wendung erfährt: Die leere, formale Geistigkeit wird hier durch die unsymbolisierbare Fülle der metasymbolischen Struktur des Ethischen endgültig zum Realen schlechthin, ja zur mächtigsten zukunfts-gestaltenden Kraft; der reale, symbolische Geist der moralischen Systeme dagegen zu einer bloß formalen, kontingenten und damit relativen Quasi-Wirklichkeit – er wird zu einer immer wieder sich veränderlichen Akzidenz des Ethischen. In der breitesten Anerkennung genau dieses Verhältnisses zwischen dem formalen und realen Geist glaube ich nun nichts weniger als die Grundvoraussetzung für die mögliche Rehumanisierung der Gesellschaft und folglich auch für die Humanisierung der seit langem pathologisch gewordenen symbolischen Formen zu sehen.

Ich trage mich mit der Hoffnung, dass aufgrund der hier dargestellten Dialektik des Geistes in ethischer Absicht²¹ der rational begründbare Ausgangspunkt für einen möglichen produktiven, sowohl intra- als auch interkulturellen Dialog geschaffen worden ist, der uns endlich dazu ermutigen könnte, Natur und Kultur, Religion, Philosophie und Wissenschaft, westliche und östliche Tradition in einem mit Optimismus erfüllten, gemeinsamen theoretischen und zugleich zur Tätigkeit hin orientierten Kontext zu denken.

18
Es lässt sich zeigen, dass die Geburt des Heiligen in seinem numinösen Charakter (Rudolf Otto) als ein *Apriori* jeglicher Religiosität mit dieser Peripetie des sich selbst erlebten Lebens zutiefst verbunden ist.

19
Daisetz Suzuki Teitaro – Erich Fromm (Hrsg.), *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 28.

20
Sehr geläufige zen-buddhistische Metapher.

21
Ausführlich habe ich dieses Problem in meinem Buch *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega* (Anthropoethik – Ethische Dekonstruktion des Symbolischen), Ljubljana 2005, behandelt.

Borut Ošljaj

Dijalektika duha i ono etičko

Sažetak

U ovom se članku razmatra pitanje da li se u teorijama duha u prvoj polovici 20. stoljeća mogu pronaći razlozi koji bi nas naveli na to da u takozvanoj postmoderni govorimo o kraju duha, čovjeka i etičkoga, odnosno da li se bilo gdje u ovim konceptima previdjelo nešto što bismo mi danas mogli iskoristiti, prvenstveno u etičkom smislu. U prvom i drugom dijelu članka posvećujemo se u prvom redu Cassirerovoj teoriji duha, kako bismo uz pomoć ovog reprezentativnog mislitelja i njegove kritike mogli bolje razumjeti gdje bi se trebali tražiti pravi razlozi za »smrt duha«. Sam postmoderni diskurs ne pruža nikakve razloge i ne može dati odgovor na krizu koja traje već više od stotinu godina, jer je i on sam simptom te krize. Na temelju trostruke aspektivnosti dijalektike duha (duh – život – forma), njegove neizvjesnosti i fragilnosti, u trećem dijelu ovog teksta se uvodi mogućnost etičkoga. Vjerujem da se kroz specifičnu obradu ovog problema može istražiti pitanje: kako je danas uopće još moguće govoriti o etičkome i u čemu bi se mogao sastojati njegov mogući smisao?

Ključne riječi

Ernst Cassirer, duh, život, simboličko, etičko

Borut Ošljaj

Dialectics of the Spirit and the Ethical

Abstract

This article considers the question whether in theories of the spirit, from the first half of the 20th century, we can find reasons that would lead us to discuss about the ending of the spirit, mankind and the ethical in the so-called postmodernism, or whether it has been left unnoticed, anywhere in these concepts, something we might make use of, above all, in ethical sense. In the first and the second part of this article we turn to Cassirer's theory of the spirit as to be able to, through this representative philosopher's works and his critics, better perceive where to search for the reasons of "the death of the spirit". Postmodernistic discourse itself does not give any reason and cannot give any answer to the crisis lasting for more than a hundred years, because it is in itself a symptom of that very crisis. On grounds of a three-fold aspectuality of dialectics of the spirit (spirit-life-form), its uncertainty and fragility, in the third part of this discourse we introduce the possibility of the ethical. My believe is that through specific treatment of the issue the question can be explored: how the ethical is still possible to talk about and what would its possible meaning be?

Key words

Ernst Cassirer, Spirit, Life, the Symbolical, the Ethical

Borut Ošljaj

La dialectique de l'esprit et l'éthique

Résumé

L'article se penche sur la question de savoir si les théories de l'esprit de la première moitié du XX^{ème} siècle comportent des motifs qui pourraient nous permettre d'évoquer la fin de l'esprit, de l'homme et de l'éthique en cette période qu'on appelle postmoderne, ou plutôt de savoir si quelque chose de susceptible de nous servir aujourd'hui, surtout dans le sens éthique, aurait été omis. La théorie de l'esprit de Cassirer, penseur représentatif dont la critique nous permet de mieux comprendre où chercher les vraies raisons de « la mort de l'esprit », est largement évoquée dans la première et la deuxième partie de l'article. Le discours postmoderne en soi n'offre aucune raison et ne peut donner aucune réponse à la crise qui dure depuis plus de cent ans car lui-même est symptomatique de cette crise. Dans la troisième partie du texte, les trois aspects de la dialectique de l'esprit (esprit – vie – forme), avec leurs incertitudes et leurs fragilités, introduisent la possibilité de l'éthique. Je considère qu'à travers une étude spécifique de ce problème, il est possible d'examiner la question suivante : comment est-il encore possible aujourd'hui de parler de ce qui est éthique et en quoi pourrait consister son sens ?

Mots-clés

Ernst Cassirer, esprit, vie, symbolique, éthique

Franci Zore

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
franci.zore@guest.arnes.si

Hermes and Dike

**The Understanding and Goal
of Platonic Philosophizing**

Abstract

*The questions of philosophical understanding and justice are essentially interrelated from the very beginnings of the Greek philosophizing. Just as the philosophical hermeneutics or **ἡρμηνεία** has its prephilosophical origin in the Greek god Hermes, the Platonic understanding of justice (**δικαιοσύνη**) has it in the goddess Dike. In his ambivalency Hermes thus indicates the possibility of understanding as well as the possibility of misleadance or misuse of understanding, which – in the horizon of Socratic and Platonic philosophy – means the same as lack of understanding. In the Platonic philosophy the cognition and ethical attitude are namely closely related. But if the ethical attitude is understood mostly as righteousness, the latter shouldn't be understood in the somewhat reduced meaning of accordance of human actions with the state laws; what we have to deal with is the inner accordance and harmony of man and his soul, and this also means the accordance of man with the world he lives in. From this point of view the potential hermeneutical an-archism" can once again – this time in another way – be pointed towards the question of **ἀρχή** and transposed from the sphere of mere theory into the very being of human life, which is – in the Platonic philosophy – threatened through the question of soul.*

Key words

Greek philosophy, Platonism, justice, understanding, hermeneutics

What do Hermes and Dike have in common? If we can say that Hermes points toward hermeneutics, and Dike toward justice, this relationship raises not only the question of the "hermeneutics of justice" but also that of the "justice of hermeneutics". Hermeneutics is hereby not understood solely as a philosophical strand, originating from the modern biblical exegesis and finding its articulated form in Schleiermacher's and Gadamer's outlines of philosophical hermeneutics. Rather, it can be found where Hermes abides, and Hermes is a very old god, since he bears traces of the pre-Homeric world. The endeavor to understand the world is of course older than philosophy itself and at least from Plato onwards we are witnesses of the practice of philosophical interpretation of texts,¹ with the very issue of individual human understanding already being under question.² The latter can be reduced to two essential elements, two hermeneutic walls: opinion

1

Plato is the first explicit interpreter of the thoughts of his predecessors, and even poetry. On his explanation of Simonides' text in his dialogue *Protagoras* (338 E-347 A) see also Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, p. 53.

2

Distinctive hindrances in understanding, which are the main obstacles of philosophizing, are perhaps most thoroughly analyzed by Callicles in Plato's dialogue *Gorgias*; on this issue see Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, p. 16.

(*doxa*) and human character (*hōmō*). Both “stand in the way” of philosophizing – as part of the way and as an obstacle –, both have to be overcome by philosophy, and this overcoming points toward a philosophically transformed (*metanoia*) man, a man – and his polis –, who has attained justice (*dikaio-sunh*), namely the kind of justice which is not only one among the possible “characteristics” but rather bears the meaning of a meaningful structure of the whole. Reaching this is the very goal of philosophy.

Hermeneutics reveals the crucial question of the *truth* of understanding, which cannot be reduced to Aristotelian *hērmeneia*. In the attempt to provide an answer to this question, we should rather rely on the original ancient Greek “conception” and “preconception” of hermeneutics, as revealed through the god Hermes. In the same manner, justice cannot be properly understood from the perspective of its present meaning. The crucial question therefore is, what is the nature of the world as revealed through Hermes and Dike: what are its possibilities and what dangers are there for hermeneutics in Hermes’ hands; what does justice mean, when grounded in the more original meaning of Dike?

Let me first provide some general remarks concerning the problem of understanding Greek gods – although this is probably a theme which would need a separate and more thorough analysis. First of all because our understanding of the word “God” is dominated by Christian thought, and more and more also by an indefinite understanding of this notion today, especially in the way it appears in new-age ideologies and other concepts of “god without god”. What is most important here is perhaps the insight into the complexity of the relation between mythos and logos in the ancient world; this relation most definitely cannot be reduced to attack against mythos, launched in the name of the Enlightenment. On the contrary, in ancient Greece, philosophy and theology are essentially interrelated, and this doesn’t relate only to the early Greek thought. As Weischedel puts it in the *God of Philosophers*:

“Under a certain aspect, which concerns what is essential, the whole ancient philosophy can in its basic outlines be treated as philosophical theology.”³

In the ancient world we must, of course, always distinguish between the polytheistic world of the Olympian gods and the so-called “philosophical god” – on this ground Aristotle, for example, makes a distinction between *qeologia* and *qeologikhy* which is also the name for his first philosophy. According to Weischedel, the god of philosophy is understood by the first philosophers as the “god of the world (Weltgott)”;⁴ and this is most surely not a god of worship and prayer. The ancient Olympian gods, however, also know nothing about revelation and commandments and doctrines; they simply *are* and appear in their being as the self-revelation of the world.⁵ The gods of myth and of Greek poetry descend, according to Pflaumer,

“... from the Greek original experience of nature. They are *fusi*--gods (Physis-Götter).”⁶

We therefore must not and should not understand them as “personification” of certain characteristics we experience in relation to them. We should bear in mind all this, although it is difficult not to speak about a certain Greek god personally, as the form of mythos dictates us.

1. Hermes – god of hermeneutics?

I. *Hermes and hermeneia*

Arguably, hermeneutics derives its name from the god Hermes (*Ἑρμῆς*), who is one of the less appreciated gods among the twelve Olympics. Hermes

is otherwise a very old Greek god and his name appears already on the tablets in the Linear B writing. In public places throughout Greece, one could trace the so-called **Ermai**, columns with phallus, above which stood the bust of Hermes, wherefrom the god probably got his name. Among the earliest sources which tell us something about him and his life, is the fourth Homeric hymn, hymn to Hermes.

This etymological relatedness of hermeneutics and Hermes has also been criticized; some are not ready to acknowledge the Olympian roots of hermeneutics, but prefer to relate Hermes to Hermetism. This connection is undoubtedly legitimate as well, for it holds true that – as Mircea Eliade says in his *History of Religious Ideas* – “Hermes is one of the few Olympian gods who ... will not disappear with the triumph of Christianity”, but experienced – “assimilated to Thoth and Mercurius”⁷ – a new rise in Hellenism and later in Renaissance through *Corpus Hermeticum*, alchemy and Hermetism.⁸

Eliade also mentions that “philosophers identified Hermes with Logos and that Church Fathers compared him with Christ”;⁹ in this way, Hermes is placed in the very heart of the origins of European spirit and tradition. Already in the ancient Greek world, the god Hermes was identified with Logos and this identification holds true whether we understand Logos as something that gives sense to what is not understood (seemingly “senseless”) or as the very explanation (gathering the dispersed “non-senses” into sense). It is surely not a coincidence that the Christian mediator between man and the “unknown God” Jesus Christ is also called Logos. The mediating role of Hermes shall be discussed later.

The Greek word **εἰρμηνεία** means explaining, at first more in the sense of mediating messages, of speech communication, and later also making statements and interpreting. In his work *On the Way to Language*, Heidegger explains **εἰρμηνεύειν** as “exposition (Darlegen)” which becomes “interpretation (Auslegen)”.¹⁰ It is perhaps also not a coincidence that the Greek word **εἰρμαῖον** means something that is “found by chance”, a gift of Hermes, something you find by coincidence – and this connection already implies that hermeneutics doesn’t have much chance to do its work properly, for its horizon includes not only understanding but also the lack of understanding or misunderstanding.

The essential connection is probably to be sought for in the mediatory function performed by Hermes; the mediatory function of language (again – **logos** –) is here undoubtedly fundamental. Hermes as mediator between gods and

3 Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, Vol. 1, p. 39.

4 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, p. 42.

5 This point of view is shared also by Walter F. Otto in the work *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlt, Hamburg 1956, p. 84.

6 Ruprecht Pflaumer, “Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon”, in: Dieter Henrich et al. (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Mohr, Tübingen 1960, p. 205.

7 The “Star of Hermes” or later just “Hermes” was also the Greek name for planet Mercury.

8 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 276.

9 M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, p. 276.

10 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Vol. 12), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 115.

men mediates the messages to people and thus already interprets them. The sole repeating of divine words would namely have no effect, since gods talk a different language, as we come to know, for example, from Plato's *Cratylus*. Hermes "translates" the language of gods into human language, whereby he doesn't translate only the words themselves, but tells the meaning of the divine message in such a way that can (only) be understandable to people. This also gives him immense power, since the possibilities of manipulation are, so to say, unlimited; it depends on his attitude (**εἰ-**) alone as to what degree he shall use or misuse them.¹¹ His activity is related to seizing the right moment, the right opportunity – but for what purpose?

II. "Who" is Hermes?

What, then, are the specific characteristics of Hermes, which could also help us discern the degree of his credibility? As the ancient sources tell us, Hermes was a very controversial and ambivalent "god". We usually stress his ability of communication: he bears credit for successful conversing with enemies and strangers, whereby he didn't interpret only their words but also – as we have already mentioned – mediated between gods and mortals; he was the herald of gods, the interpreter (**εἰρηνεύω**), whose realm was logos.

Bearing in mind his skilful orations and mastery of logos, we can justifiably relate him to rhetoric and literature. We needn't specify here in detail what philosophy thinks of rhetoric (and sophistic, which is related to it) as well as of poetry. For Plato, for example, a poet is precisely an interpreter, while rhapsodists are "interpreters of interpreters (**εἰρηνεῶν εἰρηνή-**)" (*Ion* 535 A 9).¹² Already from this point of view, the predispositions of Hermes are – and this is the least we can say – philosophically suspicious. It is namely clear that logos, understood in this way, is something that can be true or false, as Plato already explains, and as Aristotle later states in his writing *De interpretatione* (**Περὶ εἰρηνείας**). Also **εἰρηνεία** can therefore be true or false. The key question is thus: how do things stand with Hermes' truthfulness, his aspiration for truth, and consequently with hermeneutics, which claims Hermes to be its "patron"? Let us try to answer this question by means of some principal activities of Hermes, without pretending to exhaust all of his aspects.

Hermes is always on the way. We sometimes say that he is the god of roads and crossroads. Or if we quote Walter Otto and his work *The Gods of Greece*: "His [that is, Hermes'] way is precisely in that he doesn't belong to any district, that he has no permanent place, but is always on the way between here and there..." – and Otto continues: "... and as such suddenly joins to somebody who is alone." He thus reveals himself as the "genius of night", who at the same time offers man the experience of unfamiliarity as well as of benevolence and intimacy.¹³ Hermes is "the most human god", because "no strangeness is strange to him".¹⁴ The state of this "in-between" is the fundamental position of human being, not least the state of "in-between" between wisdom and stupidity, which is the origin of the possibility and need for philosophy. Man himself is also a being-on-the-way, who searches for the path. To be on (**μετα**) the way (**οδός**) is a question of method, and the guide on this way is Hermes, who is himself a traveler, and at the same time also the *god of method* in all its ambiguity between deliverance and perdition.

Hermes is thus a guide. He can guide souls to the Underworld (he is called **ψυχοπόμπος**) and also, if necessary, back from it. He guides herds and sometimes takes them into stables. He (mis)guides the loved ones, whether by helping them to stay together or to go apart. As the god who is closest to man,

he is always the first to provide him with help. His realm is not **paideia**, but **paidagwgia**. Hermes is the *god of pedagogics as psychagogics*. He puts the awoken to sleep and awakes the sleeping, as Homer puts it in his *Iliad* (cf. 24.343) – his medium are dreams.

Hermes is, as we have already mentioned, the messenger or herald of gods. At the same time he is necessarily also the interpreter, if not “the translator” of gods. The thin line between the translator and traitor is often violated unintentionally; talking about Hermes, it can be violated unconsciously, without knowing, or consciously, with a great deal of joy. Hermes is namely also the god of cunning and luck (also financial), which might be derived from this; he is thus also the god of trade and thieves. Walter Otto emphasizes that in Hermes we always have to deal with the relation between profit and loss, which basically belong together. Hermes is characterized by skillfulness, with which he converts things. His role is thus basically related to risk and danger, which accompany any aspiration to learn “the will of gods”, to “understand”.

What is also meaningful is the conflict with Apollo, which he experienced in the first days of his childhood. If philosophy is defined as Apollonian, then their relation can be very meaningful. As soon as he was born, he stole oxen from his brother Apollo and led him on a wrong trail by reversing their traces. Their rivalry is also evident from certain lines in the Homeric hymn to Apollo, where he threatens that he will – if he doesn’t get the same divine rights as Apollo – become the leader of robbers (cf. ll. 173–5). Apollo was appeased only when he got a lyre from Hermes; then he gradually grew fond of him.

All these descriptions notwithstanding, we still haven’t “caught” Hermes: as Eliade emphasizes in the above-mentioned work, his attributes were subjected to constant reinterpreting¹⁵ – we could also say that Hermes himself was the victim of his own “hermeneutics”.

III. Truth and hermeneutics

Within the framework of philosophy, hermeneutics can imply several things, depending on the historical aspect as well as on the aspect of its contents, with the horizon of understanding of Hermes being extremely wide. On the internet, for example, we can find an article written by Bill Crouse who recognizes the contemporary cult of Hermes even in postmodernism and deconstruction. He sees its nihilistic consequences in daily life as a denial “of the objective reality, the possibility of knowledge, the individual identity of man, the possibility of moral decision-making and the ultimate meaning of words, i.e. we al-

11

For a more detailed discussion of this issue, see Franci Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, Demetra, Zagreb 2006, p. 85 ff.

12

Abbreviations of ancient works are quoted according to: H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. With a Supplement 1968 (Ninth Edition reprinted), Oxford University Press, Oxford 1977.

13

Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des grie-*

chischen Geistes, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 149–150. – Also important here is the relation between Hermes and Hestia, which shows how “all our experience of being is in its midst the experience *between* what is one’s own and what is one’s strange” (Dean Komel, “Hermenevtični eros”, *Phainomena*, 43/44 (2003), pp. 63–91, here p. 75).

14

D. Komel, “Hermenevtični eros”, pp. 75–76.

15

Cf. M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, p. 276.

ways need an interpreter of messages”.¹⁶ However one-sided this judgment of the “cult of Hermes” may seem to us and regardless of how we may value it, these characteristics of the modern world are in definite relation to Hermes.

Hermes is undoubtedly the *god of hermeneutics* in that he offers man the experience of understanding and misunderstanding as well as of constant converting of one into the other. He questions everything he represents: method, psychagogics and finally hermeneutics itself, as he demonstrates the heterogeneous consequences of all its interventions. Through Hermes we become aware of the limitations – for example – of the project of the Enlightenment and of the so-called “cunning of reason (*List der Vernunft*)”. Hermes tells us that we are “in-between” and that we should act accordingly. Sooner or later he can take the method, which he kindly offered to us, away to his stables. In other words, Hermes shows us the dangers inherent to hermeneutics, dangers which can turn it against itself or its basic intention – hermeneutics can thus easily convert into the principle of “anything goes” as well as into the oblivion of its own involvement in the “hermeneutic circle”.

This clearly points to the danger inherent in the lack of the basic adequacy of hermeneutics in itself. Hermes can easily survive with either philosophy or anti-philosophy. Only a “corrective” can place hermeneutics in the field of philosophy, a corrective which Plato recognizes in the fundamental striving for “justice”. It is perhaps only the latter that makes hermeneutics truly philosophical. However, the role of Dike is in this sense even less self-evident than the role of Hermes – it is probably even more difficult to answer the question as to what “justice” is.

2. Justice (*dikaïosunh*) as the goal of philosophy

Nowadays¹⁷ it is extremely difficult to talk about justice in general and justice by Plato, since we are overwhelmed by modern meanings of these words, which seem to be in inflationary use in everyday public speech. Therefore I think that special attention should be paid to ancient Greek understanding of justice in general – only on this basis we can start talking about Plato’s understanding of justice in particular. If the insight into the pre-Platonic understanding and the original meanings of words is of utmost importance here, we also shouldn’t ignore the fact as to how these meanings are preserved in Platonic tradition, and this is the very reason why we should also introduce Proclus’ texts here.

The name of the Greek goddess Dike (**Dikh**) is closely related to the notion **dikaïosunh** and other related words (for example **to; dikaion**), which represent some of the key concepts for understanding of the Platonic philosophy, especially if we don’t approach it from the viewpoint of “pure theory” but from the viewpoint of striving for the comprehension of man and human soul (**yuchy**) and its formation (**paideia**). Saying that Dike is Justice and **dikaïosunh** righteousness simply doesn’t suffice, since these words themselves don’t tell us what is the meaning of justice and righteousness in Greek mythical or philosophical understanding.

On the other hand it can also be of help to our contemporary treatment of these problems, if we are aware of the origin of the above mentioned notions and are therefore able to understand them in a broader sense than they are used nowadays – when they tend to be reduced and empty, although expressions like “human rights” gain exceptional dimensions in the “political” discourse (which of course totally evades the original sense of the political). The politi-

cal discourse is namely also closely related to the meaning of **dikaiosunh** as the possibility of “political being”, *i.e.* of people living in a community (**poti~**).

I. The Greek goddess Dike and her district

Let us first look at the early Greek context in which appears the goddess Dike, who is known as the goddess of “justice”. The fact that she is Zeus’ daughter, places her extremely high in the hierarchy of Greek **muqo~**. As Gadamer puts it: “Zeus as the father of gods and men is at the same time the master of rights (der Walter des Rechts).”¹⁸ But this relation is not only of principal nature. According to Orpheus,¹⁹ Dike sits next to Zeus’ throne and arranges all human affairs – **Dikhn [...] Orfeu; para; ton tou Dio; qromon fhsi; kaqhmenhn panta ta; twñ ajqrwpwn eforan**²⁰

Her activity, however, is not limited only to the human race. In *Odyssey*, for example, Homer makes distinction between “justice of the gods” (**dikh qewn**) and “justice of the mortals” (**dikh brotwñ**)²¹ – so there is “justice” for mortals as well as for gods. The gods are not exempted from Dike; in their own way they too are obliged to it. Dike reveals justice to mortals, but at the same time she also protects justice, which means that she has two roles: on one hand she brings enlightenment, and on the other hand she punishes or provides retribution for injustice. Dike thus implies the feeling or the sense of justice and its meaning for human being and society.

Her mother is Themis and the ancient image of “law” is expressed precisely by these two deities: Themis and Dike.²² It is no coincidence that they appear together in one of the key scenes of the proem to Parmenides’ poem:

**epei; outi se moira kakh; proupepe neesqai
thndEodon (h gar apEajqrwpwn ekto; patou estin),
ajla; qemi~ te dikh te.**²³

16

Bill Crouse, “Deconstructionism: The Post-modern Cult of Hermes”, <http://www.rapid-responsereport.com/briefingpapers/Deconstruction52.pdf>.

17

This chapter was published as “Platonic Understanding of Justice. On **dikh** and **dikaiosunh** in Greek Philosophy”, in: Damir Barbarić (ed.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 21–30.

18

H.-G. Gadamer, “Das Vaterbild im griechischen Denken”, in: H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Vol. 6), Tübingen 1985, pp. 218–231, here p. 220.

19

Hermann. Diels – Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 1, (19. Aufl.; unverän. Nachdr. der 6. Aufl. 1951), Weidmann, Zürich 1996 (elsewhere: DK), p. 13.

20

DK 1 B 14. – In italics are the words which the editors indicate as genuine, since the source signifies only indirect quotations.

21

See *Od.* 19.43: **auth toi dikh epti; qewn, oi; Dlumpon efousin**, “is the way of the gods that hold Olympus”, and *Od.* 11.218: **ajlEauth dikh epti; brotwñ, ote tiv ke qanhsin**, “this is the appointed way with mortals when one dies”; cf. also the line *Od.* 4.691: **h; tEepti; dikh qeiwn basilhwn**, “as the wont is of divine kings” (English translation by A.T. Murray). – On different lexical meanings of **dikh**, some of which are also indicated in the given translations, see below.

22

The survey can be found in: Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris 1968, pp. 99–105 (Themis) and pp. 107–110 (Dike).

23

DK 28 B 1, 26–28.

“No ill fate has sent you to travel this road – far indeed does it lie from the steps of the man – but right and justice.”²⁴

Themis and Dike are the goddesses who sent the author on the way to find out the truth, whereby Dike holds the keys that open the doors of Night and Day.²⁵ Themis herself, on the other hand, implies the foundation on which a certain order is established or “stated”, therefore she can also represent the “statute” as the basis of justice and righteousness.

Dike is also one of the Horae (literally: “Seasons”), who are named also “the gatekeepers of heaven”; they have jurisdiction over the natural order, accordance and harmony (they are also music lovers and choreographers). In a certain sense this holds true also for those who seem to be connected with the sphere of the “law”. Hesiod namely, besides Dike, mentions in *Theogony* as the other two daughters of Zeus and Themis also Eunomia (Legislation) and Eirene (Peace); at the same time he stresses their concern for the mortals:

**deuteron h̄gageto liparh̄n Qemin, h̄ teken Wra~,
Eujomih̄n te Dikh̄n te kai; Eijh̄h̄n teqal uīan,
ai{ t̄ÆfḡÆw̄reūosi kataqh̄toisi brotoisi.**²⁶

“Next he married bright Themis who bore the Horae (Hours), and Eunomia (Order), Dike (Justice), and blooming Eirene (Peace), who mind the works of mortal men.”²⁷

According to other sources, Horae also express life and growth; in the Attic cult, for example, there exist Thallo (**Qallwy** Blossom), Auxo (**Aujkw** Growth) and Carpo (**Karpwy** Fruits).²⁸

But here, of course, we cannot speak about natural order separately from the legal order, since this division of the natural (**fusei**) and the posited or “stated” (**qesei, nonw̄**) is of a much later origin.²⁹ As well as – in the early Greek thought – **fusi-** implies beings as the *whole*³⁰ and not just one of its segments,³¹ the order itself is cosmic order or the order of the *whole*. In this sense also the meaning of the goddess Dike, *i.e.* the meaning of “justice” can only be related to the whole.

II. The meaning of the Greek words for righteousness

The lexical meaning of the words **dikh**, **dikaiousuh** and **dikaio~** directs us – the way we are already used to in studying the meaning of Greek words – in very different ways which sometimes at a first glance (or in a certain way) mutually almost exclude one another. **Dikaio~**, for example, thus means “observant of custom or rule” and later “equal, even, well-balanced”, while **dikh** means “custom, usage”, “order, right”, “judgment”, “lawsuit”.³² In the everyday, non-philosophical context it is not difficult to choose the appropriate meaning, yet there remains the question as to what is the common foundation of these meanings.

The Greek word **dikh** is most likely etymologically related to the verb **deiknumi**, which means “I show, I denote”.³³ But this doesn’t tell us enough; the question remains in what sense is Dike “deictic” – or maybe even “apodeictic”? **Dikh** can, for example, be something that has *shown* itself as fate (appropriate share), manner, custom (what is habitual), justice (what is right) and judgment (in accordance with justice). In this context, we can also say that we are dealing with the ancient “philosophy of law”³⁴ – of course not in the present-day reduced meaning, but in the broader, so to say cosmic meaning which answers the question: “what is right” and “what it means to be right”.

The original meaning, prior to any “application”, can be found in the context of early Greek thought, for example in Anaximander, Parmenides and Heraclitus.

In his famous fragment Anaximander says that

“... the source of coming-to-be for existing things is that into which destruction, too, happens, ‘according to necessity; for they pay penalty and retribution to each other for their injustice according to the assessment of Time’”, **kata; to; crewn: didonai gar autā; dikhn kai; tisin ajlhthoi~ th~ ajlikia~ kata; thn tou cronou taxin** (DK 12 B 1).³⁵

To translate **dikhn didonai** with “pay penalty” is of course formally correct, but it largely expresses the later understanding of justice and its “retribution” (penalty) as the principle of restoring the order (**taxi~**). However, as Heidegger says in his *Introduction to Metaphysics*, **dikh** here implies denoting itself as denoting the accordance or the accordance itself (*Fug*), understood firstly in the meaning of contact (*Fuge*) and being in accordance (*Gefüge*) and then as the process of bringing into accordance (*Fügung*).³⁶ Although we can’t afford to go into a deeper analysis of this fragment, it is possible – from what has been said above – to anticipate the meaning which relates Anaximander to the understanding of **dikh** in Greek **muqo~**.

24

The English translation cited from: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge ²1988, p. 243.

25

See DK 28 B 1, 11–14. – More about this later.

26

Th. 901–2. Hesiod, *Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford University Press, Oxford 1966, p. 145 (text), pp. 406–7 (commentary).

27

English translation by Hugh G. Evelyn-White.

28

Pausanias (9.35.2) for example reports: **to; gar th~ Karpou~ ejstin ouj Carito~ ajla; Wra~ ofhoma th/ de; efera/ twh Wrwh nemousin ofhou th/ Pandrosw/ tima~ oij Aqhnaiōi, Qallw; thn qeon ojomazonte~**. “Carpo is the name, not of a Grace, but of a Season. The other Season is worshipped together with Pandrosus by the Athenians, who call the goddess Thallo” (English translation by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod).

29

For the distinction between the natural and the posited see Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Reinhart, Basel 1965.

30

“The Greek essence of truth is possible only along with the Greek essence of being as

fusi~.” Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe, Vol. 40), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 109.

31

As for example by Aristotle, whose limited understanding of **fusi~** defines also the Aristotelian physics (cf. *Metaph. Z* 11, 1037 a 14–17, K 4, 1061 b 28–30, *Ph. B* 1, 192 b 13 and elsewhere). – On the question of **fusi~** by Aristotle see also Martin Heidegger, “Vom Wesen und Begriff der **Fusi~**. Aristoteles, Physik B, 1”, in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Vol. 9), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 239–301.

32

H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, pp. 429–430.

33

See V. P. Vlachou, **Lexikovrhmatwn th~ Arcaia~ Ellhnikhv glwssa~**, Athens 1989, p. 161.

34

See Erik Wolf, *Griechisches Rechtsdenken I-II*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950–52, and Alfred Verdross, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Springer, Wien 1948.

35

English translation from: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *A Critical History with a Selection of Texts*, p. 118.

36

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe, Vol. 40), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 169.

As we have already mentioned, the goddess Dike plays one of the key roles in Parmenides' poem, where – together with Themis – she is the guide on the path towards the Truth.³⁷ Dike also possesses the keys of day and night and guards their “door”.³⁸ **Dikh** here also means, according to Heidegger, the accord, “the overwhelming accordance”.³⁹ Only through the “door” of the goddess Dike leads the path to the Truth: only the accord of night and day is the path to the goddess Aletheia, which reveals to Parmenides the possible ways of experiencing being. Here we are not faced only with the thought of the ethical dimension as the preliminary condition of the act of knowledge – the thought we can also meet by Plato – but rather with the thought of the adequate cosmic situatedness of the one who gets to know something.

By Heraclitus, Dike, with the help of Erinyes, holds measure to the Sun: “**Hlio~ gar ouj uperbhsetai metra: eij de; mhy Erinue~ min Dikh-epikouroi ejeurhsousin.** “Sun will not overstep his measures; otherwise the Erinyes, ministers of Justice, will find him out.” (DK 22 B 94)⁴⁰ The emphasis is here placed on the cosmic measure Dike takes care of, but at the same time on the way of retribution; this is taken care of by the Erinyes, known as the goddesses of punishment and revenge. I think, however, that even in this case penalty should be understood in the sense of restoring the accord – the sense that is indicated precisely by the cosmological context of the Heraclitus' saying.

The meaning of the Greek word **dikaiousunh** is related to the sphere of the Greek goddess Dike, and it means first of all an “attitude” that takes Dike into account. “**Dikaiousunh** is both perception and application of **dikh**”.⁴¹ It thus unites in itself the simultaneity of cognition and action. The word **dikaiousunh** is pronouncedly philosophical: beside Plato, it is broadly used by Isocrates and Xenophon (also within the “Socratic” context) and later by Aristotle, Chrysippus and Philo of Alexandria, and after, of course, by Neo-Platonic philosophers.

From the adjective **dikaio~** derives also the expression **to; dikaion**, which expresses virtue and is often used synonymously with **dikaiousunh**. Here we have to deal with a very broad understanding of the word, just as in the case of **dikh**; Gadamer, for example, says:

“‘Dikaiois’ doesn’t imply only what we name righteous, but also honesty, propriety, fairness etc.”⁴²

The connection of key terms related to justice and even to the notion of the Good can also be found in the first elegy of Theognis from 6th century BC, where he writes to Cyrnos:

**eij de; dikaiousunh/ sullhbdhn pasÆajethvÆsti,
pa~ devtÆajhr aqagov, Kurne, dikaio~ ejvn.**

“Righteousness containeth the sum of all virtue; and every righteous man, Cyrnus, is good.”⁴³

Although the Greek elegy transfers us to another – pre-philosophical – level, we can find already here the basic relations between **dikaiousunh**, **ajrethy dikaio~** and **aqagov**, – the relations we shall later meet by Plato, which reveals us a lot about Plato's basic attitude.

III. Platonic “justice”

As far as Plato's philosophy is concerned, even in this case a lot of elements suggest that the Platonic break with the early Greek thought and **muqo~** is not

so complete as it sometimes seems; it is definitely totally inadequate to read our notional conceptions into Platonic philosophy. Among numerous connotations I would like to, first of all, emphasize two which are – in my opinion – of crucial importance not only for the understanding of Plato’s view on **dikh** and **dikaiousmh**, but also of his view on man and the world. The first is the all-embracing character of justice, since it refers to the virtue of the soul as well as to the virtue of polis and cosmos. The other implies the fact that Plato preserves the connection of the meaning of **dikaiousmh** with accordance and harmony.

The highest Platonic virtue **dikaiousmh** means beside justice also justifiability and rightness. **Dikaiousmh** is the attitude of reaching what is right. It is the real qualification of the soul or of polis as a whole, that is to say, the qualification and adjustment of all their parts in inner harmony. Plato speaks about **filia** and **sumfwnia** of the parts of the soul: “‘And again, was he not sober by reason of the friendship and concord of these same parts, when, namely, the ruling principle and its two subjects are at one in the belief that the reason ought to rule, and do not raise faction against it?’ ‘The virtue of soberness certainly,’ said he, ‘is nothing else than this, whether in a city or an individual.’ ‘But surely, now, a man is just by that which and in the way we have so often described.’ ‘That is altogether necessary.’” (R. 442 C 10 – D 6)⁴⁴

“Sober” or “prudent” is the man whose three parts of the soul are in friendship and symphony with each other – which also means that the ruling part is in accordance with the ruled ones. This holds true for individual as well as for community, and it doesn’t refer only to prudence, but also to justice. The soul attains friendship and harmony when every part of it performs its function; just as the same state is attained in polis when every social class performs its work. Goodness of justice is therefore not in denying the other, lower parts of the soul or polis, but in placing them on the right position in mutual accordance and harmony. Thus the soul reaches the state called **eujtaxis**.⁴⁵ In this

37

See DK 28 B 1, 26–28, and above.

38

Cf. DK 28 B 1, 11 and 14: **εἴηκα πυλαί Νυκτός τε καί; Ἡματός εἰσι κελευῶν, [...] τῶν δε; Δίκη πολυπόνο- εἴει κληίδα- αἰνοῖου.** “There are the gates of the paths of Night and Day [...] and avenging Justice holds the alternative bolts.” (English translation from: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, p. 243.)

39

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 174.

40

English translation from: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, p. 201.

41

Barbara Cassin, *L’effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 301, note 2.

42

Hans-Georg Gadamer, “Logos und Ergon im platonischen ‘Lysis’”, in: H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Vol. 6), Mohr, Tübingen 1985, pp. 171–186, here p. 175.

43

The Elegiac Poems of Theognis, Book I, 147–8, in: *Greek Elegy and Iambus with the Anacreontea*, Vol. I, edited and translated by J. M. Edmonds, Cambridge (MA.) – London 1968, pp. 244–245.

44

– **Τιδεῖ σῳφρονα οὐκ τῆ/ φιλί/α/ καί; σὺμ- φωνί/α/ τῆ/ αὐτῶν τούτων, ὅταν τοῦ τε ἀρcon καί; τῶ; ἀρcomeww το; λογιστικόν ὁμόδοξωσι δεῖν ἀρcein καί; μῆ; στάσι- α- ζῳσιν αὐτῶν – Σῳφροσὺν γούη, ἠ’ δῆοῦ, οὐκ ἄλλο τίεῖσῑν ἠ/ τούτο, ποῖεωw τε καί; ἰλιwτου. – Ἄλλα; μὲν δῆ; δίκαιον γε, w/ πολλακι- λέγομεν, τούτω/ καί; οὐτῶ- εῖσῑται. – Πολλῆ; ἀγαγκῆ. – English translation by P. Shorey.**

45

Cf. for example the syntagms **eujtaxis yuch-** and **sumfwnia yuch-** (Def. 411.e.8–9).

sense **dikaiousuh** is also virtue as the whole or the “whole virtue” (**paša ajrethy**).⁴⁶

The cosmic aspect of **dikaiousuh**, as is suggested by the mythical understanding of Dike, is also preserved by Plato, of course within the framework of his cosmology, which is placed in the horizon of the analogy between micro- and macrocosmos. Plato, for example, says in the *Laws* that god “is always accompanied by Dike, who punishes those who don’t listen to divine law”, **tw/ de; aþi; sunepetai dikh twñ apoleipomenwn tou qeïou nomou timwrov** (*Lg.* 716 A 2–3). Proclus equates this god with Plato’s Demiurg, adding in his *Platonic Theology* that Demiurg “arranges and adorns by justice all celestial and sublunary natures” – **panta th/ Dikh/ tavte oujanïa kai; ta; uþo; selhuhn, diakosmwñ** (*Theol. Plat.* 5.89).⁴⁷ The relationship between cosmological and ethical aspect is undoubtedly evident again: the beautiful order of the world (**kosmo~**) includes also man as part of the world.

Understanding **dikaiousuh** as symphony implies also the “punitive” – or, better said, “catharsic” – function of **dikh** and **dikaiousuh**; Plato thus in *Phaidon* says that justice and virtue are a kind of **kaqarsi~**, purification: **to; dÆ ajlhqez; tw/ opti hÿ kaqarsiv ti~ twñ toioutwn pantwn** [sc. **fobwn, hllonwn ktl.**] **kai; hÿ swfrosuh kai; hÿ dikaiousuh kai; ajdreia, kai; auþh; hÿ frowhsi~ mh; kaqarmov ti~ hÿ** “but truth is in fact a purification from all these things [sc. pleasures and fears], and self-restraint and justice and courage and wisdom itself are a kind of purification” (*Phd.* 69 B 8-C 3).⁴⁸ Purification is the reestablishment of symphony, whereby, of course, **dikaiousuh** as **paša ajrethv** has a distinguished meaning among other virtues. Several centuries later, Proclus writes in his *Platonic Theology*: **kaqartikh; men th~ eþi yucaï~ ponhria~ hÿ Dikh**, “justice purifies souls from depravity” (*Theol. Plat.* 1.86.24–25).⁴⁹ The contents and the meaning of “punishment” or “retribution” (which are also the possible lexical meanings of **dikh**) is “catharsis” or purification as reestablishment of accordance and harmony, filling up the deficiencies of **ponhria**.

If we understand the “Good” of Plato’s **to; ajaqon** as any good, good in every sense and first of all as “what is qualified and what qualifies for something”,⁵⁰ then we can clearly see the essential connection between **to; ajgaqon** and **ajrethy** first of all **dikaiousuh**. In this sense, the Good and Justice, understood in the above meaning, are first of all integral and originally ontological categories; they become ethical only in the derivative sense, in relation to the “good” and “just” being as the way of human being. Cognition of the Good enables the one who gets to know it to bring the soul (or polis) to **to; dikaion**.

In spite of certain changes that take place in Greek philosophy in the next centuries, the basic understanding is preserved until the late-antique Neo-Platonism, as we have already demonstrated in some cases. As far as this is concerned, we can find instructive insights in Proclus’ treatment of Horae at the very end of the ancient Greek philosophy. In his *Commentary on Plato’s Timaeus*, he says that the daughters of Themis, “from which the *whole* order arises (**afÆ hÿ paša taxi~**)”, are responsible for the following spheres: Eirene for arithmetic (**ajiqmhtikhÿ**) – as the order of sublunar elements –, Eunomia for geometry (**gewmetrikhÿ**) – as the cosmic order – and Dike for harmony (**afmonikhÿ**) or “music” (**mousikhÿ**) – as the order of spheres, of their movement and intervals.⁵¹ What is especially significant here is the connection between Dike and the art of harmony and “music” with all the dimensions of the Greek understanding of **afmonia** and **mousikhÿ**

3. Justice and (self)understanding of philosophy

If the contents of human virtue (**ajrethy**) is what makes the man what he is, and if justice (**dikaiousuh**) is – in a certain sense – the virtue of all virtues, then the question of justice touches the very essence of man in all of his manifest potentials, from individual to social ones. It is the question of the meaning of man, and it includes – from the viewpoint of philosophical disciplines – all the aspects from ontological to ethical and political, from cognitive to “poetical” (**poihsi~**) and aesthetical. In this sense we have to deal with a question which is always up-to-date and which leaves us without an unanimous and final answer; it is the question which forms the basis of the concept of philosophy as **filo-sofia**. At the same time this is one of the questions which offer most false, doxiastic answers; these answers result in the modern confusion of man, the confusion which has nowadays become practically an axiom, while dehumanization of man and his world – because of the loss of the metaphysical sense – has become the modern “**ajrethv**”. The antimetaphysical pogrom of the contemporary nihilism – that is to say, of the perverted metaphysics – recognizes neither its own perverted “onto-theology” nor the genuine metaphysics which is, still unachieved, perverted into its own negativity; before it gets unconcealed, it already conceals itself. Not into nothing, but into nothingness of its own becoming a doxa.⁵²

Speaking about justice and righteousness is thus nowadays problematic for several reasons. The connotative fields of these words are – from the viewpoint of genuine metaphysics – totally perverted, reduced, replaced. The introduction of newer, more genuine meanings of words – following Heidegger’s etymologizations and hermeneutic readings of history of philosophy through the history of concepts – enables first of all the destruction of prejudices, and to a lesser degree also a new insight into the problem; the very “game” of destruction and construction can namely be meaningful only as *philosophical* dialogue in the Platonic sense and is separated from its non-philosophical or

46

See for example *Lg.* 630 E 2, 899 B 6 and *La.* 199 E 4 (**sumpasa ajrethy** rather than **morion ajreth~**). Such understanding can be traced also in Aristotle: **auth men ouh hJ dikaiousuh ouj mero~ ajreth~ ajlÆo!h ajrethvestin** (*EN* 1130 a 8–9).

47

English translation: Proclus, *The Theology of Plato*, translated by Th. Taylor, Prometheus Trust, Somerset 1999, p. 356.

48

English translation by H. N. Fowler.

49

English translation: Proclus, (*The Theology of Plato*, translated by Th. Taylor, 1999) p. 102. – Proclus makes a distinction between purification of the soul and purification of the body; Dike refers only to the former: **kaqartikh; de; th~ ej swmasin ajlh taxi~ qewh**, “but another order of gods purifies from the depravity which is in bodies” (*ibid.*).

50

Martin Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Vol. 9), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 203–238, here p. 227.

51

See *In Ti.* 2.316.29–2.317.3. The whole passage – unfortunately we cannot study it in more detail here – runs as follows (italics F. Z.): **Oti triwn oujswn twh mesothwn, gewmetrikh~, ajiqnhtikh~, musikh~, h men sterea; ajalogia hJek twh triwn sugkimenh iJsoth~ th~ Qemido-, afÆh~ pasa taxi~, aiJ de; trei~ twh triwn qugaterwn, Eujomia~ Dikh~ kai; Eijrhnh~: hJ ajiqnhtikh; th~ Eijhnh~, tw iJsw/ uperecoush~ kai; uperecomenh~, h/ kai; ej toi~ sunallagnasi crwmeqa ej eijhnh/ diÆhh kai; ta; stoiceia hjemei: hJ de; gewmetrikh; th~ Eujomia~, hh kai; Dio; krisin oJ Platwn prosagoreuwi, diÆh~ gewmetrikai~ ajalogiai~ kekosmhantai oJ kosmo~: hJ de; afnonikh; th~ Dikh~, diÆhh meizona men meizona efeti logon, ejlassona de; ejlassona.**

52

On the historical background of contemporary nihilism before Nietzsche, see Janko Lozar, “Nihilizem pred Nietzschejem”, *Phainomena* 31/32 (2000), pp. 9–61.

sophistical “relative” by a thin, though essential line. The question is, moreover, whether – and to what degree – we are able to “get through” the hermeneutical circle which is placed in front of us from the viewpoint of the basic problem of ethics: we find ourselves within the **praxi-** which presupposes knowing of **ajrethdikaiosunh** etc., already in the moment we only start asking ourselves what this is at all. The oblivion of this question solves the problem only seemingly; it doesn’t transcend it, but leaves behind the emptiness, which becomes the home of various ideologies, instead of logos about ideas.

The analysis of early Greek understanding and meaning of the words from the semantic field of “justice” has shown that justice is here inseparably connected with cosmic harmony, with musical order (sym-phony, **sumfwnia**) and “friendship” (**filia**), which is thus essential for the very notion of philosophy. All these elements are also preserved by Plato and – after him – Platonism. In Plato himself it is generally impossible to speak about singular philosophical disciplines (ethics, aesthetics⁵³ etc.) out of their basic connection with his ontology, and the same undoubtedly holds true for his “philosophy of justice”. In this sense, righteousness cannot be something optional, something that exists or doesn’t exist, but is something that interferes with the basic “construction” of man and the community in which he lives. As far as this is concerned, the loss of righteousness is in itself a “punishment”, for it means the loss of balance and the state of “stress” which are reflected in the later Hellenism and its aspiration for **ataraxia**. The latter is – on the personal as well as “social” and cosmic level – implied already in Platonic **dikaiosunh**.

The claim for philosophy was in its beginnings meant as an “eternal” claim, or to be more precise: as the eternal task of man if he is to be man in the most sublime meaning of the word. But in the meanwhile – as early as in the very beginning – many a thing intruded into philosophy or stole into it under the name of philosophy. This problem accompanies philosophy from the very beginning: distinguishing between the genuine philosophy and what is only called that way. This is what Plato speaks about when he makes distinction between philosophers and the “actors” of wisdom and (**mimhth- wh tw n ohtwn**, “the imitator of beings”, *Sph.* 235 A 1, and **mimhth- dEwh tou sofou**, “the imitator of wisdom”, *ibid.* 268 C 1) or non-philosophers (**oJmh; filosofo-**, *Ti.*, 47 B 4) or what Aristotle has in mind when he discerns between philosophers on one side and “dialecticians” and sophists on the other: **shmeion dev oiJ gar dialektikoi; kai; sofistai; to; aujto; men upoduontai schima tw/ filosofw/ hJ gar sofistikh; fainomenh monon sofia eJsti** (*Metaph.* G 2, 1004 b 18). Philosophy “tends” – in its own reduction – to be transformed into what is not of its own (for example into philology, science or physics, sophistry, historiography or doxography, mysticism), without even noticing it or wishing at least to seclare its status of non-philosophy or anti-philosophy. How to endure the tension between freedom and meaning, how to avoid the self-abolishment of philosophy through interpretation? What can Hermes still tell us from the viewpoint of Dike, without being forced to renounce himself? In himself, Hermes is an “anarchist”. In other words: if hermeneutics has no guidance, it can lead to arbitrary particularizations. However, is it possible at all, that it be without guidance? Is it not, in this case, that its “hidden” guidance is the very arbitrariness? Is it not that its **ajrchvis** precisely **ajh-arcia**? And on the other hand, can guidance be something arbitrary at all? For although the guidance is arbitrariness, it is not arbitrary in itself. To what extent can an “ungenuine” guidance be *chosen* as guidance? Or is it something else that is the matter of choice – as in *Parmenides*: **eJstin hJ ouk eJstin**, “it is or it is not” (DK 28 B 8, 16) –, while the issue of **ajrchv** still remains the decisive issue of philosophy?

Guidance of course calls for certain criteria. The problem is not only the absence of criteria; it is rather that criterion, nihilistically understood, is precisely non-criterion. In this sense, it is possible to talk about the “right”, “genuine” **ajrchy** but also about the untrue, false viz. perverted “**ajrchv**”. The latter of course also justifies anarchism as the struggle against the false or self-proclaimed **ajrcav**. The criterion of “genuineness” is the truth, but the question as to what truth is remains ambivalent. On the one side it is a Parmenidean-Platonic dilemma, which demands decision for or against philosophy, and on the other side it is a Pilatean question⁵⁴ which tends to avoid the answer.

Virtues, and among them especially justice, mean “divine goods” (cf. Plato, *Lg.* 631 C-D), while the “amicable” and “non-prominent” Hermes in his ambiguity of *night and day, which go together*, stands for the world in its entirety. It is for this reason that he can bring Persephone from the underworld, that he can give Odysseus the magic herb, which protects him from Circe (cf. *Od.* 10, 302). Both Hermes and Dike – each in their own way – point toward harmony, whereas “harmonization” also implies a shift, a turn – it is always “to someone’s detriment”. As Heraclitus would put it: **ajjanatoi qnhtoi qnhtoi; ajjanatoi, zwnte~ ton ekeinwn qanaton, ton de; ekeinwn bion teqnewte~**, “immortal mortals, mortal immortals, living their death and dying their life” (DK 22 B 62).⁵⁵

In Plato all the formulations which usually prove difficulties for interpreters in evaluating the “seriousness” of dialogues or their specific parts, indirectly referring to “Hermes”. These are expressions such as practice (**gummasia**) and play (**paidia**), and also the question of the reach of “Socratic” irony (**eijwneia**). Excessive emphasis of these elements may result in an impression that Plato is interested only in dialectics as an empty method, or even in “negative dialectics”. Herein, however, lies hidden Hermes’ trickery: acutely serious, “existentially” crucial questions – and these are undoubtedly the questions related to Dike and the Good – can be discussed from various viewpoints and on different levels. On a certain level, the element of play cannot be missing, particularly because philosophy is not only about – as Plato knows very well (cf. *Phdr.* 277 B 5-C 7) – knowing the truth of the matter (**tov te ajhqe~ ekastwn**), but also about the knowledge of the nature of souls (**perivte yuch~ fusew~**) which he addresses. In this respect Hermes’ skillfulness is irreplaceable: “the hermeneut is to be compared to the messenger-god Hermes, bearing the tidings of the gods to men. By the tidings of the gods Heidegger means the various epochal destinies, the configurations which are given to Being, in the diverse epochs of Being. The hermeneut is one who can read and interpret (*auslegen*) and then present (*darlegen*) those destinies, understanding them as destinies.”⁵⁶

53

On this see for example Franci Zore, “The Platonic vision of the aesthetic world and the aesthetization of the world nowadays”, **Cronikav Aijqhtikh~ / Annales d’esthétique / Annals for Aesthetics**, vol. 41A (2002), pp. 179–186.

54

“What is the truth?” (Jn. 18, 38), cf. Hans-Georg Gadamer, “Was ist Wahrheit”, in: *Wahrheit und Methode II* (Gesammelte Werke, Vol. 2), Mohr, Tübingen 21993, p. 44 ff.; F. Zore, *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, p. 102 ff.

55

English translation from: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, p. 208.

56

John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1987, p. 103.

Bibliography:

- Aristotelis *Categoriae et Liber de interpretatione*, edited by L. Minio Paluello, Oxford 1949, ²1956.
- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, edited by I. Bywater, Oxford 1979.
- Aristotelis *Metaphysica*, edited by W. Jaeger, Oxford 1957.
- Aristotelis *Physica*, edited by W. D. Ross, Oxford 1982.
- Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1968.
- Caputo, J. D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington – Indianapolis 1987.
- Cassin, B., *L'effet sophistique*, Paris 1995.
- Crouse, B., “Deconstructionism: The Postmodern Cult of Hermes”, <http://www.rapidresponse.com/briefingpapers/Deconstruction52.pdf>.
- Diels, H. – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, (19. Aufl.; unverän. Nachdr. der 6. Aufl. 1951), Zürich 1996.
- M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago 1978.
- Gadamer, H.-G., “Das Vaterbild im griechischen Denken”, in: H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Vol. 6), Tübingen 1985, pp. 218–231.
- Gadamer, H.-G., “Logos und Ergon im platonischen ‘Lysis’”, in: H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Vol. 6), Tübingen 1985, pp. 171–186.
- Gadamer, H.-G., “Was ist Wahrheit”, in: *Wahrheit und Methode II* (Gesammelte Werke, Vol. 2), Tübingen ²1993, pp. 44–56.
- Greek Elegy and Iambus with the Anacreontea*, Vol. I, edited and translated by J. M. Edmonds, Cambridge, MA.; London 1968.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe, Vol. 40), Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger, M., “Platons Lehre von der Wahrheit”, in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Vol. 9), Frankfurt am Main 1976, pp. 203–238.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe, Vol. 12), Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger, M., “Vom Wesen und Begriff der **Fusi**- Aristoteles, Physik B, 1”, in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Vol. 9), Frankfurt am Main 1976, pp. 239–301.
- Heinimann, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1965.
- Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1966.
- Hesiod, *The Homeric Hymns and Homericica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. *Theogony*, Cambridge, MA.; London 1914; cited from: *The Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Hes.+Th>.
- Homeri *Odyssea*, edited by P. von der Mühl, Basel 1962.
- Homer, *The Odyssey* with an English Translation by A.T. Murray (2 Vols.), Cambridge, MA.; London 1919; cited from: *The Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Hom.+Od>.
- Kirk G. S. – J. E. Raven – M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Second Edition), Cambridge 1988.

- Komel, D., "Hermenevtični eros", *Phainomena*, 43/44 (2003), pp. 63–91.
- Liddell, H. G. – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement* 1968 (Ninth Edition reprinted), Oxford 1977.
- Lozar, J., "Nihilizem pred Nietzschejem", *Phainomena*, 31/32 (2000), pp. 9–61.
- Otto, W. F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt am Main 2002.
- Otto, W. F., *Theophania. Der Geist der altgriechische Religion*, Hamburg 1956.
- Pausaniae *Graeciae descriptio* (3 Vols.), edited by F. Spiro, Leipzig 1903.
- Pausanias *Description of Greece* with an English Translation by W.H.S. Jones and H.A. Ormerod, (4 Vols), Cambridge, MA; London 1918; cited from: *The Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Paus>.
- Pflaumer R., "Zum Wesen von Wahrheit und Täuschung bei Platon", in: D. Henrich [et al.] (ed.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960.
- Platonis *Opera*, Vol. I (*Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politics*), edited by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford 1995.
- Platonis *Opera*, Vols. II–V, edited by J. Burnet, Oxford 1901–07.
- Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by H. N. Fowler, Cambridge, MA; London 1966; cited from: *The Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Phaedo>.– Vols. 5 & 6 translated by P. Shorey, Cambridge, MA; London 1969; cited from: *The Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Rep>.
- Procli *Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols, ed. E. Diehl, Amsterdam 1965.
- Proclus, *The Theology of Plato*, translated by Th. Taylor, Somerset 1999.
- Proclus, *Théologie platonicienne*, Vols. 1–5, edited by D. Saffrey and L.G. Westerink, Paris 1968–1987.
- Szlezàk, Th. A., *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Verdross, A., *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948.
- Vlachou, V. P. (Β. Π. Βλαχου), *Λεξικὸν τῶν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς γλώσσης*, Athens 1989.
- Weischedel. W., *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1994.
- Wolf, E., *Griechisches Rechtsdenken I-II*, Frankfurt am Main 1950–52.
- Zore F., "Platonic Understanding of Justice. On *dike* and *dikaiosyne* in Greek Philosophy", in: D. Barbarić (ed.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Würzburg 2005, pp. 21–30.
- Zore, F., *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, Zagreb 2006.
- Zore F., "The Platonic vision of the aesthetic world and the aesthetization of the world nowadays", *СроникавАјсқтйкһ / Annales d'esthétique / Annals for Aesthetics*, vol. 41A (2002), pp. 179–186.

Franci Zore

Hermes i Dike

Razumijevanje i cilj platoničkog filozofiranja

Sažetak

Pitanja filozofskog razumijevanja i pravednosti bitno su povezana od samih početaka grčkog filozofiranja. Baš kao što filozofska heremenutika ili **ἡρμενεύειν** ima svoj pretfilozofski izvor u grčkome bogu Hermesu, platoničko razumijevanje pravednosti (**δικαιοσύνη**) ima ga u božici Dike. U svojoj ambivalentnosti Hermes tako naznačuje mogućnost razumijevanja kao i mogućnosti zavođenja ili zloupotrebe razumijevanja, koje – u horizontu sokratičke i platoničke filozofije – znači zapravo nedostatak razumijevanja. U platoničkoj filozofiji, naime, spoznaja i etički stav blisko su povezani. Ali ako se taj etički stav ponajvećma razumije kao pravičnost, potonja se ne smije razumjeti u ponešto reduciranom značenju slaganja ljudskih djelovanja s državnim zakonima; ono čime se trebamo baviti jest unutarnje slaganje i harmonija čovjeka i njegove duše, a što također znači slaganje čovjeka sa svijetom u kojemu živi. S tog gledišta, potencijalni hermeneutički 'an-archizam' može se ponovno – ovoga puta drukčije – usmjeriti prema pitanju **αἴτιον** transponirati iz sfere puke teorije u samo biće ljudskoga života, koje se – u platoničkoj filozofiji – tretira kroz pitanje o duši.

Ključne riječi

Grčka filozofija, platonizam, pravednost, razumijevanje, hermeneutika

Franci Zore

Hermes und Dike

Verständnis und Ziel des platonischen Denkens

Zusammenfassung

Die Fragen des philosophischen Verstehens und der Gerechtigkeit stehen seit den Anfängen der griechischen Philosophie in einem wesentlichen Zusammenhang. Die philosophische Hermeneutik oder **ἡρμενεύειν** hat ihren präphilosophischen Ursprung im griechischen Gott Hermes; das platonische Verständnis der Gerechtigkeit (**δικαιοσύνη**) wiederum geht auf die Göttin Dike zurück. Das ambivalente Wesen des Hermes verweist auf die Möglichkeit des Verstehens, aber auch der Verführung im Sinne eines missbrauchten Verstehens, womit im Horizont der sokratischen und platonischen Philosophie eigentlich ein Nichtexistieren von Verstehen gemeint ist. In der platonischen Philosophie liegen nämlich die Erkenntnis und die ethische Position eng beieinander. Fasst man diese ethische Position aber hauptsächlich als Gerechtigkeit auf, so darf man diese nicht in etwas reduzierterem Sinn als die Übereinstimmung menschlichen Handelns mit den staatlichen Gesetzen verstehen; uns interessiert vielmehr die innere Übereinstimmung und Harmonie des Menschen in seiner Seele, und das bedeutet auch die Übereinstimmung des Menschen mit der Welt, in der er lebt. Von diesem Standpunkt aus kann man den potenziellen hermeneutischen „An-archismus“ erneut – diesmal allerdings auf andere Weise – auf die Frage der **αἴτιον** ausrichten und aus der Sphäre reiner Theorie in das Wesen selbst des menschlichen Lebens transponieren. Dieses Wesen des menschlichen Lebens wird in der platonischen Philosophie anhand der Frage nach der Seele behandelt.

Schlüsselbegriffe

Griechische Philosophie, Platonismus, Gerechtigkeit, Verständnis, Hermeneutik

Franci Zore

Hermès et Diké

Compréhension et finalité de la philosophie platonicienne

Résumé

La question de la compréhension philosophique et celle de la justice sont intrinsèquement liées depuis les débuts de la philosophie grecque. La compréhension platonicienne de la justice tire son origine pré-philosophique de la déesse Diké, tout comme l'herméneutique tire la sienne du dieu grec Hermès. L'ambivalence d'Hermès implique la possibilité de comprendre mais aussi la possibilité de séduire ou d'abuser de cette compréhension, ce qui, dans l'horizon de la philosophie socratique et platonicienne, signifie en fait un défaut de compréhension. Dans la philosophie platonicienne, la connaissance et la position éthique sont intimement liées. Si cette position éthique s'entend comme la justice, celle-ci ne doit pas être entendue dans le sens, quelque peu réducteur, d'une harmonie entre les actions de l'homme et les lois de l'Etat. Nous devrions plutôt nous occuper de l'harmonie intérieure de l'homme et de son âme, ce qui signifie en même temps l'harmonie entre l'homme et le monde dans lequel il vit. De ce point de vue, « l'an-archisme » herméneutique potentiel peut s'orienter, d'une nouvelle façon cette fois-ci, vers la question de l'archè et se transposer d'une simple théorie en existence même de la vie humaine, traitée dans la philosophie platonicienne à travers la question de l'âme.

Mots-clés

philosophie grecque, platonisme, la justice, compréhension, herméneutique

Vesna Batovanja

Davorina Bazjanca 25, HR-10000 Zagreb
vesna.batovanja@zg.t-com.hr

Heidegger und Wissenschaft

Zusammenfassung

Heidegger war weder Philosoph der Wissenschaft noch Philosoph der Naturwissenschaft. Die Wissenschaft war, wie Carl Friedrich von Weizsäcker gut bemerkt, „weder der Ausgangspunkt noch das Ziel seines Denkens“.¹ Vielmehr handelt es sich, so von Weizsäcker, um ein gegenseitiges Missverständnis: „Die Naturwissenschaft hat das, was Heidegger ihr zu sagen hatte, bisher nicht verstanden. Heidegger hat umgekehrt, so scheint es mir, die Naturwissenschaft nicht bis auf den Grund durchzudenken vermocht.“² Vielleicht wäre es der Sache selbst angemessener zu sagen, dass es sich um kein bloßes Missverständnis handelt, sondern um die Bemühung Heideggers, das Denken und die Wissenschaft radikal neu zu bestimmen.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Philosoph der Wissenschaft, radikale Bestimmung des Denkens

Die Wissenschaft denkt nicht

Den Radikalismus von Heideggers Denkkunternehmung zeigt vielleicht am besten der anstößige Satz (wie Heidegger selber ihn nennt): „Die Wissenschaft denkt nicht.“³ Er will nicht nur sagen, dass zwischen dem Denken und den Wissenschaften eine Kluft besteht, sondern auch, dass sie unüberbrückbar ist. Dabei handelt es sich um keinen Vorwurf, sondern um „eine Feststellung der inneren Struktur der Wissenschaft: daß es zu ihrem Wesen gehört, daß sie einerseits auf das, was die Philosophie denkt, angewiesen ist, sie selbst aber das zu-Denkende vergißt und nicht beachtet“.⁴ Dasselbe wird prägnant in *Was heißt denken?* ausgedrückt:

„Alle Wissenschaften gründen in der Philosophie, aber nicht umgekehrt.“⁵

Den Satz „Die Wissenschaft denkt nicht“ erläutert Heidegger ausdrücklich im Film von Richard Wisser und Walter Rüdell *Martin Heidegger: Im Denken*

1
Carl Friedrich v. Weizsäcker, „Heidegger und Naturwissenschaft“, in: H.-G. Gadamer, W. Marx, C. F. v. Weizsäcker (Hrsg.), *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Karl Alber Verlag Freiburg/München 1979, S. 63.

2
C. F. v. Weizsäcker, „Heidegger und Naturwissenschaft“, S. 64.

3
Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984, S. 4.

4
Martin Heidegger, „Im Denken unterwegs. Ein Film vom Richard Wisser und Walter Rüdell“, in: Richard Wisser, *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, S. 445.

5
M. Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 90.

unterwegs.⁶ Dieser Satz, der, wie Heidegger selber bezeugt, viel Aufsehen erregte, lautet einfach:

„Die Wissenschaft bewegt sich nicht in der Dimension der Philosophie. Sie ist aber, ohne daß sie es weiß, auf diese Dimension angewiesen.“⁷

Das Gesagte erklärt er am Beispiel der Physik: Obwohl sie sich in Raum und Zeit und in der Bewegung bewegt, kann sie (die Wissenschaft als Wissenschaft überhaupt) nicht entscheiden, was sie an sich ist. Vielmehr können wir mit physikalischen Methoden nicht sagen, was die Physik selber ist, darüber können wir nur denken.

„Die Physik kann als Physik über die Physik keine Aussagen machen. Alle Aussagen der Physik sprechen physikalisch. Die Physik selbst ist kein möglicher Gegenstand eines physikalischen Experimentes... Das Gesagte gilt für jede Wissenschaft.“⁸

Durch die Frage nach dem Sinn von Sein erhalten die positiven Wissenschaften ihre letzte und ursprünglichste Fundierung.⁹

„Alles wissenschaftliche Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens.“¹⁰

Dies bedeutet keine Herabsetzung des wissenschaftlichen Denkens, da Heidegger dessen Wesen im Wesen der modernen Technik sucht, das selber nichts Menschliches ist. Dadurch, dass er in ihr nicht nur eine Erscheinung der menschlichen Kultur sieht, wird sie bei ihm höher gestellt als bei den überkommenen Auffassungen.

Die eigentliche „Bewegung“ der Wissenschaften findet er „nicht im ständigen Anwachsen ihrer positiven Erkenntnisse“, sondern „in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe“.¹¹ Das bedeutet, dass sie einer Wandlung unterliegen. Grundbegriffe sind die begrifflichen Bestimmungen, in denen das jeweilige Sachgebiet, eine Region des Seienden, zum Verständnis kommt. In ihnen kommt zum ausdrücklichen Verständnis, was die Natur als solche, was der Raum als solcher, was das Leben als solches, was die geschichtliche Wirklichkeit als solche, was die Sprache als solche ist. Die Grundbegriffe der galileischen Physik sind Körper, Bewegung, Geschwindigkeit, Ort und Zeit.

In *Sein und Zeit* (§3) schreibt Heidegger über „Grundlagenkrisen“ in den Wissenschaften. In der Mathematik äußert sich diese „Grundlagenkrise“ im Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus. In der Biologie richtet sich der Kampf gegen die Fassung des Lebenden, wie es im Mechanismus und Vitalismus dargestellt wurde, um „die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen“. Unter dem Einfluss der Überlieferung und deren Darstellung drängen die historischen Geisteswissenschaften zur geschichtlichen Wirklichkeit selbst. Aus dem Sinn des Glaubens selbst sucht die Theologie nach einer ursprünglicheren „Auslegung des Seins des Menschen zu Gott“. Eine solche Grundlagenkrise geschieht in der Physik durch die Aufstellung der *Relativitätstheorie*¹² Albert Einsteins. Durch sie konzentriert sich die Physik auf das Problem der Materie, d.h. auf die Frage nach der Struktur ihres Sachgebietes.

„Die Relativitätstheorie der Physik erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er ‚an sich‘ besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativitäten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie.“¹³

Als Verhaltensweisen des Menschen haben *die Wissenschaften* die Seinsart dieses Seienden. Aber die wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste Seinsart des Daseins.¹⁴ Was am Seienden das immerwährend Bleibende ist, erkennt die Mathematik.

„Was durch sie am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus.“¹⁵

Dank der Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit erhält die *Mathematik eine* besondere Stelle unter den Wissenschaften. Heidegger schreibt:

„Descartes vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente.“¹⁶

In der neuzeitlichen physikalischen Theorie der Natur sieht Heidegger die Wegbereiterin des Wesens der modernen Technik. Er sagt:

„Die neuzeitliche Physik ist der in seiner Herkunft noch unbekannte Vorbote des Ge-stells.“¹⁷

Da im Ge-stell das Wesen der modernen Technik beruht, entsteht der trügerische Schein, als sei sie angewandte Naturwissenschaft. Das Ge-stell selber ist das Geschick der Entbergung, aber in ihm ruht zugleich die wahre Gefahr.

„Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren.“¹⁸

Heidegger führt hier Hölderlins Wort an:

„Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.“

Das Angeführte will sagen, dass das Wesen der Technik in sich auch das Wachstum des Rettenden birgt.

6

R. W. W. Wissner, *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens*, S. 445.

7

Ibid.

8

Martin Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, in: *Vorträge und Aufsätze*: Teil I, Neske, Pfullingen 1985, S. 61.

9

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 3. Der ontologische Vorrang des Seinsfrage.

10

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, S. 20.

11

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §3, S. 9.

12

„Die erste Publikation von A. Einstein, die den Terminus ‚Relativitätstheorie‘ enthält, datiert von 1907. Der Ausdruck ‚R.‘ und die Variante ‚Relativtheorie‘ liefen jedoch bereits vorher um. Dies dokumentieren etwa ein

1906 publizierter Vortrag von M. Planck, der ‚Relativtheorie‘ sagt, und dessen Diskussion, in der auch von ‚R.‘ die Rede ist.“ Joachim Ritter u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, S. 622.

13

Ibid., § 3, S. 9, 10.

14

Ibid., § 4.

15

Ibid., § 21.

16

Ibid., § 21, S. 96.

17

Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, in: *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1996, S. 21. Vortrag gehalten am 18. November 1953 in München.

18

M. Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, S. 28.

„Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“¹⁹

Unter dem „Gestell“ meint Heidegger kein Gerät oder irgendeine Art von Apparaturen, sondern die geschickhafte Weise des Entbergens, nämlich das hervorbringende Entbergen, *ποίησις*. Daraus folgt, dass die Technik ein Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit ist. „Wesen“ stammt vom Zeitwort „wesen“ ab, verbal verstanden ist es dasselbe wie „währen“. Das Währende beruht darin, was Plato als *ἰδέα*, Aristoteles als *τό τι ἦν εἶναι* und die Metaphysik in den verschiedensten Auslegungen als *essentia* denkt.

Da im Sein selbst das Wesen der Technik beruht, lässt es sich durch den Menschen niemals überwinden. Wenn das möglich wäre, wäre er der Herr des Seins anstatt der Hirt des Seins. Als ihr Wesen hat sich das Sein in das Gestell geschickt. Es handelt sich um eine Epoche des Seins selber.

„Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik. Es vermag nicht einmal seinen Vorhof zu erkennen.“²⁰

Das bedeutet, dass die Wissenschaft auch ihr Wesen nicht zu durchdenken vermag. Sie kann auch nicht ihr eigenes Wesen durchdenken. „*Denn jede Wissenschaft ruht auf Voraussetzungen, die niemals wissenschaftlich begründbar sind, wohl dagegen philosophisch erweisbar.*“²¹ Die Philosophie bestimmt auch allein, was sie selber ist. Ob die Philosophie möglich ist oder nicht, entscheidet nur sie.

Die Wissenschaft als die Theorie des Wirklichen

Die Naturwissenschaft gilt als das Paradigma der Wissenschaft schlechthin. Nichts hat unser Alltagsleben mehr verändert und bestimmt als sie. Im Vortrag „Wissenschaft und Besinnung“ sagt Heidegger:

„*Die Wissenschaft ist eine und zwar entscheidende Weise, in der sich uns alles, was ist, darstellt.*“²²

In diesem Vortrag finden wir auch eine lapidare Antwort auf die Frage, was Wissenschaft eigentlich ist:

„Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen.“²³

Aber der Satz meint, sagt Heidegger, „weder fertige Definition, noch eine handliche Formel“. Er gilt „*weder für die Wissenschaft des Mittelalters, noch für diejenige des Altertums*“.²⁴ Wissenschaft meint hier neuzeitliche Wissenschaft und nicht mittelalterliche *doctrina* oder antike *ἐπιστήμη*. Diese Definition meint auch nicht, dass die Wissenschaft eine neben anderen Theorien des Wirklichen ist, sondern dass nur der Wissenschaft diese Bestimmung gehört, eine Theorie des Wirklichen zu sein. Aber wir können sagen, dass Einsteins *Relativitätstheorie* eine zwar grundlegende Theorie neben anderen Theorien des Wirklichen ist. Um den Satz „*die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen*“ zu verdeutlichen, fragt Heidegger nach der Theorie und nach dem Wirklichen (was die Theorie und die Wirklichkeit selber sind). Das Wirkliche bedeutet das Wirkende und das Gewirkte. „Wirken“ heißt „tun“. Dabei ist Tun nicht nur als menschliche Tätigkeit gemeint, sondern auch als Wachstum, Walten der Natur.

„Das Wirkliche ist das Wirkende, Gewirkte: das ins Anwesen Her-vor-bringende und Her-vor-gebrachte.“²⁵

Als Theorie des Wirklichen ist die moderne Wissenschaft

„...weder ein bloßes Gemächte des Menschen, noch wird sie vom Wirklichen erzwungen. Wohl dagegen wird das Wesen der Wissenschaft durch das Anwesen des Anwesenden in dem Augenblick benötigt, da sich das Anwesen in die Gegenständigkeit des Wirklichen herausstellt.“²⁶

Das bedeutet, dass sie mit der Geschichte des Seins selber, mit seiner Wandlung verbunden ist. Das Wesen der modernen Wissenschaft gründet, nach Heidegger, im Denken der Griechen. Ihrem Wesen nach konnte und musste die griechische Wissenschaft nicht exakt sein, so hat es keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums. Daher konstatiert Heidegger:

„Wollen wir daher das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.“²⁷

Heidegger fragt nach dem Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft. Die neuzeitliche Wissenschaft als *Forschung* unterscheidet sich wesentlich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters, aber auch von der griechischen *ἐπιστήμη*. Das Wesen der Forschung besteht darin, dass sich das Erkennen selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden einrichtet. Der Grundvorgang der Forschung ist gerade das Öffnen eines solchen Bezirkes, der sich durch Entwerfen eines bestimmten Grundrisses der Naturvorgänge vollzieht. Die früheste und zugleich maßgebende neuzeitliche Wissenschaft ist die mathematische Physik, die in einem vorzüglichen Sinne eine bestimmte Mathematik anwendet.

„Physik ist allgemein die Erkenntnis der Natur, im besonderen dann die Erkenntnis des stofflich Körperhaften in seiner Bewegung; denn dieses zeigt sich unmittelbar und durchgängig, wenn auch in verschiedener Weise, an allem Naturhaften.“²⁸

Als eine wesentlich mathematische ist die neuzeitliche Physik zugleich experimentell. Da die griechische und mittelalterliche Wissenschaft keine Forschung waren, kommt es deshalb dort nicht zum Experiment, obwohl Aristoteles erstmals begriffen hat, dass *ἐμπειρία* (*experientia*) das Beobachten der Dinge selbst, ihrer Eigenschaften und Veränderungen unter wechselnden Bedingungen ist. Er meint nicht das Experiment im Sinne der Forschung. Wenn Roger Bacon das Experimentum fordert, verlangt er als Nachfolger des Aristoteles statt des *argumentum ex verbo* das *argumentum ex re*, d.h. die Beobachtung der Dinge selbst. Da die neuzeitliche Wissenschaft wesentlich Forschung ist, wird der Gelehrte durch den Forscher abgelöst. Die Speziali-

19
Ibid., S. 36.

20
Ibid., S. 46.

21
M. Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 90.

22
Martin Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, S. 41. Vortrag gehalten in der vorliegenden Fassung für einen kleinen Kreis am 4. August 1953 in München.

23
Ibid., S. 42.

24
Ibid.

25
Ibid., S. 45.

26
Ibid., S. 53.

27
Martin Heidegger, *Holzwege, Die Zeit des Weltbildes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1980, S. 71.

28
M. Heidegger, *Holzwege, Die Zeit des Weltbildes*, S. 72.

sierung der Wissenschaften darf man nicht nur als ein unvermeidliches Übel betrachten, sondern auch als eine positive Folge des Wesens der modernen Wissenschaft, das als Theorie des Wirklichen bestimmt (bezeichnet) wurde.

„Die Theorie des Wirklichen ist notwendig *Fachwissenschaft*.“²⁹

Das Wesen des Menschen und das Sein

Der Mensch ist bei Heidegger von Grund auf anders gedacht. Die Bezeichnung: das Dasein³⁰ sollte diese spezifische Seinsart des Menschen betonen. Im Gegensatz zur traditionellen Ontologie, die den Menschen und Dinge auf ebendieselbe Seinsart bestimmt, bestimmt Heidegger ihn als das Seiende sui generis. Als seinsverstehendes Seiendes versteht er Dinge und sich selber als „seiend“ im Lichte des Seins, das ihn in seiner Lichtung wohnen lässt. Menschsein ist ein anderes als „bloßes Leben“. „Leben“ gebraucht Heidegger als Bezeichnung des pflanzlichen und tierischen Seienden. Das Wesen des Menschen selbst denkt Heidegger als dem Sein zugehörig.

„Das große Wesen des Menschen denken wir dahin, daß es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seiner Wahrheit zu wahren.“³¹

Die Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. In der Gefahr, die das Wesen des Gestells darstellt, kommt das Sein in die Vergessenheit seines Wesens und kehrt sich zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. Sie ist die Epoche des Seins, wesend als das Gestell. Aber in ihr west die Gunst der Kehre der Vergessenheit des Seins in die Wahrheit des Seins. Was eigentlich *ist, ist* das Sein, nicht dieses oder jenes Seiende. Im Wesen der Technik sieht er den Blitz des Seins.

Da er das Wesen der heutigen Wissenschaft im Wesen der modernen Technik sucht, ist sie bei ihm höher gestellt als bei den überkommenen Auffassungen, die in ihr nur eine Erscheinung der menschlichen Kultur sehen.³² Die Frage ist, ob der heutige Mensch darauf vorbereitet ist, diejenigen Mächte zu verwalten, die aus der Entfaltung des Wesens der modernen Technik folgen.³³

„Nietzsche stellt als erster die denkende, d.h. hier im Metaphysischen ansetzende und dahin zurückweisende Frage, der wir folgende Fassung geben: ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen dafür vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im Ganzen zu übernehmen?“³⁴

Darauf antwortet Nietzsche negativ. Heidegger unterscheidet das Planetarische der Metaphysikvollendung von den historisch nachweisbaren Abwandlungen bei Völkern und auf den Kontinenten. Dem Menschentum der Metaphysik ist die Wahrheit des Seins verborgen. Den Beginn der Vollendung der Metaphysik sieht Heidegger in Hegels Metaphysik. Ihre Überwindung ist das Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins. Diese Überwindung selber ist positiv gedacht – als ihre Überlieferung in eigene Wahrheit. Ihre Vollendung bezeichnet er als Untergang der Wahrheit des Seienden.

Die Frage nach dem Nichts

Die Frage, die innerhalb der Wissenschaften nicht gestellt werden kann, ist jene des Nichts. Die Frage nach dem Nichts und die Antwort auf sie sind in

gleicher Weise in sich widersinnig. Da das Denken immer das Denken von etwas ist, müsste als Denken des Nichts sich selbst widersprechen.

„Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende.“³⁵

Was nicht entschieden ist, ist der Zweifel: Gibt es das Nichts, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt, oder umgekehrt, weil es das Nichts gibt, gibt es die Verneinung. Nach Heidegger ist das Nichts ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.³⁶ Das Nichts offenbart sich in der Angst.³⁷ In ihr ist einem unheimlich. Sie verschlägt uns das Wort. Das Nichts ermöglicht die Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Da wir uns an das Seiende verlieren, ist uns das Nichts in seiner Ursprünglichkeit verstellt, dessen Folge ist, dass die Angst selten geschieht. Durch die Angst als die Erfahrung des Nichts kann der Gegensatz von Nichts und Sein gefasst werden. Daher lautet die entscheidende Frage der Metaphysik: *Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*³⁸ Sie ist dem Range nach die erste Frage. Als die am weitesten greifende, da sie sogar das Nichts selbst einschließt, ist sie zugleich die tiefste und die ursprünglichste Frage. Heidegger nennt sie „Warumfrage“, die gegenüber jeder anderen unvergleichlich ist.³⁹ Sie ist die ursprünglichste Frage, weil sie „allem echten Fragen den Grund er-springt und so Ur-sprung ist...“⁴⁰ Aus den angeführten Gedanken wurde klar: Wer vom Nichts reden will, muss notwendig unwissenschaftlich werden.

29

M. Heidegger, „Wissenschaft und Besinnung“, S. 55.

30

„Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in e i n e m Wort zu treffen, werde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name ‚Dasein‘ gewählt.“ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 11. durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1975, S. 14.

31

Martin Heidegger, „Die Kehre“, in: *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske Verlag, Würzburg 1996, S. 39.

32

Nach Heidegger war bereits für die Griechen die Wissenschaft kein „Kulturgut“, „sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins“. – *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1983, S. 12.

33

Die Griechen benennen mit demselben Wort τέχνη sowohl die Kunst als auch das Handwerk.

34

M. Heidegger, *Was heißt denken?*, S. 64.

35

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 28

36

Ibid., S. 29.

37

„Angst ist grundverschieden von Furcht. Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht. Die Furcht vor... fürchtet jeweils auch um etwas bestimmtes... Im Streben, sich davor – vor diesem Bestimmten – zu retten, wird er in bezug auf Anderes unsicher, d.h. im Ganzen ‚kopflös‘.

Die Angst läßt eine solche Verwirrung nicht mehr aufkommen. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche Ruhe. Zwar ist die Angst immer Angst vor..., aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor... ist immer Angst um..., aber nicht um dieses oder jenes.“ – Ibid., S. 31–32.

38

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ – *Einführung in die Metaphysik*, S. 1.

39

Ibid., S. 4.

40

Ibid., S. 5.

„Vom Nichts zu reden, bleibt für die Wissenschaft alle Zeit ein Greuel und eine Sinnlosigkeit.“⁴¹

Es wäre ein großes Unglück, wenn das wissenschaftliche Denken das einzige und eigentliche, strenge Denken wäre und wenn sich die Philosophie nicht in einem ganz anderen Bereich und auf einem ganz anderen Rang geistigen Daseins bewegen würde. Sie ist den Wissenschaften nicht gleichgeordnet, sondern vielmehr vorgeordnet.

Nicht nur, dass die Wissenschaft für Heidegger nicht zum Maßstab des philosophischen Denkens gemacht werden kann, sondern umgekehrt ist jedes wissenschaftliche Denken die abgeleitete Form des philosophischen Denkens. Dies, um es nochmals zu unterstreichen, bedeutet in der Sicht Heideggers keine Herabsetzung der Wissenschaft, sondern ihre wahre Fundierung.

Ein Unterschied: Heidegger – Cassirer

Heidegger hat kein Interesse daran gehabt, zur wechselseitigen Verständigung zwischen Philosophen und Wissenschaftlern oder, genauer, zwischen Philosophen und Physikern beizutragen, was z.B. das erwünschte Ziel Ernst Cassirers war,⁴² sondern den Rang der beiden, der Philosophie und der Wissenschaft klar zu bestimmen. Er dringt nicht so präzise in die wissenschaftliche Physik ein wie Cassirer, der sich bemüht, in nächster Berührung zu ihr zu bleiben. Beispielsweise untersucht er die empirischen und begrifflichen Grundlagen der Relativitätstheorie; das Verhältnis der Relativitätstheorie zum philosophischen Wahrheitsbegriff oder zum Problem der Realität. Ihm zufolge bringt die Relativitätstheorie die Form des physikalischen Denkens zu einer letzten Klarheit. Er hat versucht zu zeigen, wie der neue Naturbegriff und Gegenstandsbegriff, den sie aufstellt, in dieser Form begründet ist. Das Ziel des physikalischen Denkens ist nur, den Gegenstand der Natur zu bestimmen und auszusprechen. Die Entwicklung der theoretischen Physik ist seit Planck durch die Emanzipation von den anthropomorphen Elementen gekennzeichnet, die nicht, so Cassirer, in einem beschränkt psychologischen, sondern in einem allgemein kritisch-transzendentalen Sinne verstanden werden soll. Kurz ausgedrückt: Die Trennung der Physik „von der individuellen Persönlichkeit des Physikers“.⁴³ Den allgemeinsten Inhalt der Wirklichkeit drückt die Physik durch die Begriffe von Raum und Zeit, von Zahl und Größe aus, und diese sind nur durch die Ausschaltung der sinnlichen Unmittelbarkeit und der sinnlichen Besonderung der einzelnen Wahrnehmungsqualitäten möglich.

„Alle Physik betrachtet die Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt und der Voraussetzung ihrer Meßbarkeit. Sie sucht das Gefüge des Seins und des Geschehens zuletzt in ein reines Gefüge, in eine Ordnung von Zahlen aufzulösen. Gerade die Relativitätstheorie hat diese Grundtendenz des physikalischen Denkens auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht. Nach ihr besteht das Verfahren jeder physikalischen ‚Erklärung‘ des Naturgeschehens darin und erschöpft sich darin, jedem Punkte des raum-zeitlichen Kontinuums ‚vier Zahlen x_1, x_2, x_3, x_4 zuzuordnen‘, die gar keine unmittelbare physikalische Bedeutung besitzen, sondern nur dazu dienen, die Punkte des Kontinuums ‚in bestimmter, aber willkürlicher Weise zu numerieren‘.“⁴⁴

Alle Qualitäten, wie die des reinen Raumes als auch die der reinen Zeit, sind in reine Zahlwerte umgesetzt. Die Relativitätstheorie sucht auch alle Differenzen, nicht nur die der Empfindung, sondern auch die der räumlichen und zeitlichen Bestimmung, in die Einheit der Zahlbestimmung emporzuheben. Die spezifische Erkenntnisaufgabe der mathematischen Physik ist

„... alles Zählbare in die reine Zahl, alle Qualität in die Quantität, alle besondere Gestaltung in ein allgemeines Ordnungsschema umzusetzen und es kraft dieser Umsetzung erst wissenschaftlich zu ‚begreifen‘.“⁴⁵

Von dem physischen Kontinuum, das auf das mathematische, auf das Kontinuum der reinen Zahlen bezogen ist, unterscheidet Cassirer das „metaphysische“ Kontinuum der subjektiven Erlebnisform. Im Unterschied zu Bergson, der Letzterem den Vorrang und die Ursprünglichkeit zuschreibt und Newtons Auffassung ablehnt, dass die mathematische Zeit die „wahre“ ist, indem alle empirisch gegebene Zeitbestimmung nur dessen Abbildung ist. Im Gegensatz zu den beiden vertritt Cassirer die Meinung, dass es sich um keinen Vorrang handelt, da die beiden Gesichtspunkte sinnvoll und notwendig sind. Während Heidegger das Verhältnis Philosophie–Wissenschaft auf der ontologischen Ebene thematisiert,⁴⁶ behandelt Cassirer es erkenntnistheoretisch.

Fassen wir zusammen

Obwohl sich in der Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes bei Heidegger einige Phasen unterscheiden lassen, ist das für seine Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft nicht wesentlich. Entscheidend ist für ihn, den Unterschied zwischen den beiden klarzumachen. In der Abgrenzung von der Überlieferung fasst Heidegger Philosophie nicht mehr als Wissenschaft auf, egal ob es sich um ihre allgemeine, absolute oder strenge Form handelt. Der bekannte Satz, *die Wissenschaft denkt nicht*, der oft als wissenschaftsdistanziert und wissenschaftskritisch interpretiert worden ist, bedeutet nach Heidegger nur, dass sie nicht in der Weise der Philosophie denkt. Die Frage, ob die Philosophie überhaupt Wissenschaft sei, taucht gerade mit der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft auf, die als Forschung in vollem Sinne zum Ausdruck kommt. Die Aufgabe der Philosophie stellt Heidegger unter die These „*Philosophie ist nicht Wissenschaft*“, die durch den Titel seines Buches *Sein und Zeit* zum Ausdruck gebracht wurde.⁴⁷ Er veranschaulicht uns, dass das innerste Problem der abendländischen Philosophie *die Frage*

41

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S. 20.

42

Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 10: „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“, Vorwort, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. – „Das Ziel dieser Schrift wäre erreicht, wenn es ihr gelänge, in Fragen, über welche das Urteil der Philosophen und der Physiker noch weit auseinandergeht, eine wechselseitige Verständigung zwischen beiden anzubahnen.“

43

Max Planck, *Acht Vorlesungen*, Hirzel, Leipzig 1910, S. 7.

44

E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, S. 114. Vgl. Albert Einstein, *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*.

45

E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, S. 116.

46

„Ob die Philosophie die Wissenschaft und überhaupt Wissenschaft sei, läßt sich nicht aus irgendeinem Erkenntnisideal her entscheiden, sondern allein aus dem Sachgehalt und den inneren Notwendigkeiten ihres ersten und letzten Problems, der *Frage nach dem Sein*. Wenn die Philosophie nicht die Wissenschaft sein und bleiben darf, dann ist sie damit nicht der Willkür ausgeliefert, sondern nur *frei* geworden für die Aufgabe, die ihr jederzeit aufgegeben ist, wo sie zum Werk und zur Wirklichkeit kommen will: Sie ist frei geworden, das zu sein, was sie ist – Philosophie.“ – Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1988, Band 32, S. 18, 19.

47

„In Wahrheit reicht die neuzeitliche und heutige Wissenschaft unmittelbar nirgends in das Feld der Entscheidung über das Wesen des Seyns.“ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1980, S. 141.

nach dem Sein ist. In ihr wird das Problem der Ontologie neu gestellt (oder: In ihr wurde das Problem der Ontologie neu gestellt.) Damit wurde sie frei, das zu sein, was sie ist – Philosophie. Als das Fragen nach der *Wahrheit des Seins* ist sie herrschaftliches Wissen. Dieses Fragen schließt in sich die Auseinandersetzung mit der gesamten abendländischen Philosophie ein, die das Problem der Wahrheit als ein Problem der Logik erörtert.⁴⁸ Der Satz von der Art: „*Der Stein ist hart*“, sagt etwas über das Seiende aus, was es ist und wie es ist. Wenn dadurch ausgesagt wird, was und wie das Seiende wirklich ist, ist der Satz richtig. In der *Richtigkeit der Aussage* wird von alters her der Ort der Wahrheit gesucht. Aber sie kann auch der Ort der *Unwahrheit*, Falschheit und Lüge sein. So stellt sich das Wahrheitsproblem der Logik auf, oder der Erkenntnistheorie, wie sie in letzter Zeit genannt wird.⁴⁹ Das Wahrheitsproblem erörtert Heidegger nicht als ein Problem der Logik, sondern als die Grundfrage der Philosophie, indem er die Frage nach der *Wahrheit des Seins* als die Grundfrage des Denkens bezeichnet.

Was die Beurteilung der Philosophie anbelangt, so ist sie, nach Heidegger, immer überschätzt, das bedeutet entweder überschätzt oder unterschätzt. Sie ist überschätzt, wenn man von ihr eine unmittelbar nutzbringende Auswirkung erwartet, oder unterschätzt, sofern man in ihren Begriffen nur „abstrakt“ wiederfindet, was durch die Erfahrung über die Dinge sichergestellt ist. Alles Bemühen Heideggers zielt darauf, das Denken zu begründen, das weder Metaphysik noch Wissenschaft wäre. Heideggers Rede vom Ende der Philosophie bedeutet die Vollendung der Metaphysik, d.h. ihre Versammlung in den äußersten Möglichkeiten. Nur ein verwandeltes Denken, das heißt jenes, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist, kann jenes der Metaphysik bestimmen. So gehört beispielsweise die Loslösung der Wissenschaften von der Philosophie zu ihrer Vollendung. Heidegger stellt die Frage:

„Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten?“⁵⁰

Die lapidare Antwort wäre, die Sache des Denkens neu zu bestimmen. Sein Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ schließt mit den Worten:

„Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.“⁵¹

Das Sein ist die Sache des Heidegger'schen Denkens. Es sei das bisher Unge dachte der Metaphysik. Die Sache des Denkens drängt das Denken zu seiner Sache, bringt es und von dieser her zu ihm selbst.

Vesna Batovanja

Heidegger i znanost

Sažetak

Heidegger nije bio ni filozof znanosti niti filozof prirodne znanosti. Znanost nije za njega bila, kako dobro primjećuje Carl Richard von Weizsäcker, »ni izlazište niti cilj njegova mišljenja«. Štoviše, prema Weizsäckeru, riječ je o obostranom nerazumijevanju: »Znanost do sada nije razumljiva što joj je Heidegger htio reći, dok Heidegger obratno, tako mi se čini, nije mogao temeljito promisлити prirodnu znanost.« Možda bi bilo primjerenije samoj stvari reći, da nije riječ o pukom nerazumijevanju, već o naporu Heideggera da mišljenje i znanost radikalno novo odredi. Radikalnost njegova poduhvata pokazuje možda najbolje uvredljiva rečenica (kako je sam Heidegger imenuje): »Znanost ne misli.« Ona ne želi samo reći da postoji jaz između miš-

ljenja i znanosti, već također da je on nepremostiv. Pritom nije riječ o nikakvom prigovoru, već o »utvrđivanju unutarnje strukture znanosti: da je u njezinoj biti, da je s jedne strane upućena na to, što misli filozofija, no sama se ne osvrće na to što treba misliti i zaboravlja ga.«

Ključne riječi

Martin Heidegger, filozof znanosti, radikalno određenje mišljenja

Vesna Batovanja

Heidegger and the science

Abstract

Heidegger wasn't a philosopher of science, nor a philosopher of natural science. In Carl Richard von Weizsäcker's remark, science in Heidegger's opinion wasn't "the source nor the objective of his thinking". In fact, according to Weizsäcker, the point is in mutual misunderstanding. "Until now the science hasn't understood what Heidegger meant to say to it, while on the other hand, as it seems to me, Heidegger couldn't thoroughly think the nature science through." Maybe it would be more to the point to say that it wasn't just about misunderstanding, but more about Heidegger's effort to define thinking and science in a radically new approach. The radicalism of his endeavor is, maybe, best shown in his insulting sentence (the way Heidegger names it): "Science doesn't think." That doesn't mean only that there's a gap between thinking and science, but also that this gap is unsurmountable. Thus, the point isn't in any kind of an objective, but in "establishing the inner structure of science: that in its essence it is to be, on one level, in reference to what philosophy thinks, but in itself is not concerned about what it is supposed to think and forgets about it".

Key words

Martin Heidegger, philosopher of science, radical determination of thinking

Vesna Batovanja

Heidegger et la science

Résumé

Heidegger n'était ni un philosophe de la science ni un philosophe de la science de la nature. Pour lui, la science n'était, comme l'a justement remarqué Carl Richard von Weizsäcker, « ni le point de départ ni la finalité de sa pensée ». De surcroît, selon Weizsäcker, il s'agit d'une incompréhension mutuelle : « La science, jusqu'à présent, n'a pas compris ce que Heidegger souhaitait lui dire ; à l'inverse, Heidegger, il me semble, n'a pu approfondir la science de la nature. » Peut-être serait-il plus approprié de parler, non pas d'une simple incompréhension, mais de l'effort de Heidegger de déterminer la pensée et la science d'une façon radicalement novatrice. « La science ne pense pas » : cette phrase, offensante, comme l'a désignée Heidegger lui-même, illustre peut-être le mieux la radicalité de sa démarche. Non seulement elle indique qu'il existe, entre la pensée et la science, un hiatus, mais affirme, en plus, que celui-ci est infranchissable. Ce n'est pas une objection ; il s'agit en fait de « déterminer la structure intrinsèque de la science : que dans son essence, elle soit portée vers ce que pense la philosophie, sans toutefois mettre en question elle-même ce qu'il faut penser et en l'oubliant ».

Mots-clés

Martin Heidegger, un philosophe de la science, détermination radicale de penser

48

Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Band 45, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1984, S. 11.

49

Ibid., S. 3.

50

Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, In: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1988, S. 66.

51

Ibid., S. 80.

Tomislav Zelić

Columbia University, Department of Germanic Languages and Literatures, 319 Hamilton Hall,
MC 2812, 1130 Amsterdam Ave. USA- New York, NY 10027
tz52@columbia.edu

On the Phenomenology of the Life-World

Abstract

This essay attempts to clarify the ambiguities attached to the term ‘the life-world’ and ‘a priori of the life-world’ in the phenomenological sense. It sketches the phenomenology of the life-world with respect to everyday pre-scientific life and perception, the mathematical and geometrical sciences of the natural world, and the eidetic and phenomenological reductions of pure phenomenology and phenomenological philosophy.

Key words

Edmund Husserl, phenomenology, life-world

Introduction

Edmund Husserl (1858–1938) used the term “life-world” (*Lebenswelt*) for the first time in his manuscripts as early as in 1917,¹ but he did not present an extensive treatment of its phenomenological meaning until the publication of *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie)* in 1936. As it stands in his last major work, the term is extremely ambiguous. In order to give a general idea of the complications, let us consider some of Husserl’s definitions, before presenting an interpretative analysis and comprehensive explication of the phenomenological term “the *a priori* of the life-world” (*das Apriori der Lebenswelt*).²

Husserl uses it to designate “the only real world, the one that is actually given through perception” (*die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt*) and “the original ground of all theoretical and practical life” (*der Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens*) on the same page.³ At the same time, it is the “forgotten meaning-fundament of natural science” (*das vergessene Sinnesfundament der*

1

According to David Carr, “Husserl’s Problematic Concept of the Life-World”, in F.A. Elliston and P. McCormick (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), S. 202–212, 203 and fn. 3 in reference to the Husserl archives at Leuven.

2

Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

Phänomenologie, in: *Gesammelte Werke, Husserliana, Band VI*, hrsg. v. Walter Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1954). Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northern University Press, 1970), p. 139ff.

3

Krisis, S. 49; *Crisis*, p. 49.

Naturwissenschaft),⁴ “the constant ground of validity”⁵ (*der ständige Geltungsboden*), “a source of self-evidence” and “a source of verification” (*eine ständig bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten*).⁶ Although it is both the “totality” (*Totalität*) and the “horizon” (*Horizont*)⁷ of all recognized and unrecognized reality,⁸ it does not contain in itself the ideal objects of exact mathematics and geometry.⁹ On the one hand, it has a “bodily” (*körperlich*) character and we lead a “living” (*leiblich*)¹⁰ existence in it, but, on the other hand, it is one of our “cultural accomplishments” (*Kulturleistungen*), “a universal mental acquisition” (*eine universale geistige Leistung*), and “the construct of a universal, ultimately functioning subjectivity” (*Gebilde einer universalen letztfungierenden Subjektivität*).¹¹ Although “each of us has his life-world,” it is “meant as the world for all” (*jeder von uns hat seine Lebenswelt, gemeint als die Welt für Alle*).¹² On the one hand, it is “subject-relative” (*subject-relativ*),¹³ but, on the other hand, it is “given prior to all ends” (*vorgegeben allen Zwecken*).¹⁴ Nevertheless, it has a “general structure” (*allgemeine Struktur*).¹⁵ It is simply what it is and remains unchanged no matter how it is cognized in its concreteness,¹⁶ although it incorporates the progressive accomplishments of the objective sciences.¹⁷

At first glance, these varying and seemingly contradictory descriptions and definitions already hint at the problems inherent to the phenomenological concept of the life-world. The task in this essay is to explicate the meaning of the phrase “the *a priori* of the life-world” (*das Apriori der Lebenswelt*).¹⁸ The first part of the phrase, *a priori*, is no less problematic than the second part, life-world. In *Ideas I* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie), Husserl had at first assigned *a priori* status to essences and later to the structures of transcendental subjectivity,¹⁹ before finally assigning it to the life-world in the *Crisis*. Hence, let us follow and explain the trajectory of these puzzling changes in Husserl’s two major works before sketching out the phenomenology of the life-world.

A priori

In the trajectory of Husserl’s transcendental phenomenology from the *Ideas I* (1913) to the *Crisis* (1936), we can distinguish roughly three thematic phases. In the first phase, phenomenology evolves as a descriptive science of *a priori* essences constituted as matters of facts in the natural attitude. Accordingly, phenomenology, as the descriptive eidetic *science* of essences, still operates in the natural attitude as the empirical natural sciences, although, strictly speaking, the former presupposes the latter. By performing the *epoché*, the suspension of judgment, i.e., by “putting out of action” the natural attitude in which facts and essences are constituted, the phenomenologist must bracket off the empirical sciences of facts as well as the descriptive eidetic science of essences and reduce both spheres to the universal structures of transcendental subjectivity.

At this point, the question may arise as to whether the life-world might not be the *a priori* horizon of essences, i.e., the meaning-fundament from which all essences arise in the process of eidetic reduction. If yes, then the *a priori* status of essences becomes questionable or it is even lost altogether. In the second phase of Husserl’s procedure, the phenomenological reduction uncovers the sphere of transcendental subjectivity, which constitutes all facts and essences as well as the two respective sciences thereof. In the first phase, phenomenology elaborates the eidetic science and essences as the presupposed

substratum of all empirical natural sciences of facts. In the second phase, both facts and essences fall under the *epoché*, since they turn out to be mundane and constituted by transcendental subjectivity. As a result, essences lose their former *a priori* status. The eidetic variation, the phenomenological method of accessing essences, still operates in the natural attitude. The phenomenological *epoché* thematizes the accessibility of *a priori* essences as fundamental to the intentional structures of transcendental subjectivity.

At this point, the question may arise as to whether the structures of transcendental subjectivity that Husserl laid out in the *Ideas I* capture the meaning of the phenomenological term ‘the *a priori* of the life-world.’ Husserl hyperbolically alleged that the absolute being of transcendental subjectivity would survive even the annihilation of the world.²⁰ According to Husserl’s early phenomenological inquiry, we must reduce the world to the correlative transcendent objectivity, which we posit as actually given in the natural attitude, although transcendental subjectivity constitutes it. Later in the *Crisis*, Husserl puts into perspective his early conviction (which shares the objectivism of the natural sciences under critical examination in the *Crisis*) and clarifies the correlation between the life-world and transcendental subjectivity. On the other hand, the *Crisis* leaves us with another paradox, namely, that transcendental subjectivity is at the same time the constituting subject of the life-world and the constituted object in the life-world. This paradox, however, is far less problematic than it may seem at first glance. It merely underscores “humanity’s responsibility for itself” (*Verantwortung der Menschheit für sich selbst*).²¹

In view of the equivocations resulting from Husserl’s use of the terms ‘*a priori*’ and ‘life-world,’ we should examine the terminology within the entire work, if we are to arrive at a coherent interpretation of phenomenology in

- | | |
|---|---|
| <p>4
<i>Krisis</i>, S. 48 und 123–6; <i>Crisis</i>, p. 48–53, and 121–3.</p> <p>5
<i>Krisis</i>, S. 124; <i>Crisis</i>, p. 122.</p> <p>6
<i>Krisis</i>, S. 124; <i>Crisis</i>, p. 126.</p> <p>7
<i>Krisis</i>, S. 432; <i>Crisis</i>, p. 379ff.</p> <p>8
<i>Krisis</i>, S. 49; <i>Crisis</i>, p. 50.</p> <p>9
<i>Krisis</i>, S. 137; <i>Crisis</i>, p. 139.</p> <p>10
<i>Krisis</i>, S. 50 und 109f.; <i>Crisis</i>, p. 50 and 107f.</p> <p>11
<i>Krisis</i>, S. 115; <i>Crisis</i>, p. 113.</p> <p>12
<i>Krisis</i>, S. 258; <i>Crisis</i>, p. 254.</p> <p>13
<i>Krisis</i>, S. 127f.; <i>Crisis</i>, p. 125f.</p> <p>14
<i>Krisis</i>, S. 141; <i>Crisis</i>, fn. p. 138.</p> | <p>15
<i>Krisis</i>, S. 142f.; <i>Crisis</i>, p. 142f.</p> <p>16
<i>Krisis</i>, S. 59; <i>Crisis</i>, p. 59.</p> <p>17
<i>Krisis</i>, S. 131; <i>Crisis</i>, p. 129.</p> <p>18
<i>Krisis</i>, S. 140ff.; <i>Crisis</i>, p. 139ff.</p> <p>19
Edmund Husserl, <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie</i>, in: <i>Gesammelte Werke, Husserliana, Band III, 1</i>, hrsg. v. Karl Schumann (Den Haag: Nijhoff, 1976). Edmund Husserl, <i>Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology</i>, trans. F. Kersten (Dordrecht: Kluwer, 1998).</p> <p>20
<i>Ideen I</i>, §49, S. 103 ff., <i>Ideas I</i>, #49, p. 101.</p> <p>21
<i>Krisis</i>, S. 348; <i>Crisis</i>, p. 400.</p> |
|---|---|

general and the phenomenology of the life-world in particular. We should separate the phenomenology of the life-world from the earlier phenomenological enterprise, especially the description of essences, which Husserl later developed into a logical and linguistic theory of meaning. In his final work, Husserl thematizes the life-world itself at length. In this context, the term “the *a priori* of the life-world” becomes problematic because of its equivocations. The *Crisis* mainly deals with the relationship between the *a priori* constituted objects of the mathematical and geometrical sciences of nature and the *a priori* constituting structures of transcendental subjectivity. On the one hand, Husserl maintains that the objective sciences of nature presuppose yet cannot inquire the pre-logical and subject-relative *a priori* of the life-world.²² On the other hand, he states:

“[...] the life-world does have, in all its relative features, a *general structure*. This general structure, to which everything that exists relatively is bound, is not itself relative. We can attend to it in its generality and, with sufficient care, fix it once and for all in a way equally accessible to all.”

“[...] diese Lebenswelt [hat] in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur*. Diese allgemeine Struktur, an die alles relative Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ. Wir können sie in ihrer Allgemeinheit beachten und mit entsprechender Vorsicht ein für allemal und für jedermann gleich zugänglich feststellen.”²³

Of course, phenomenology alone is able to disclose the life-world. Although the motivation for the phenomenological reduction to the *a priori* of the life-world is comprehensible – it is, namely, the reduction to a pre-logical and subject-relative experience of the life-world – the goal of the reduction remains dubious, as long as the life-world remains heterogeneous and its conception ambiguous. In order to unfold the heterogeneity even further and resolve the ambiguities in the end, we should provide an interpretative analysis of the meaning facets of the term ‘the *a priori* of the life-world.’ In other words, we should make a holistic distinction between at least four meanings of the term ‘world,’ each of which captures a only a limited aspect of the phenomenological meaning of the term ‘life-world’ as it is used throughout the *Crisis*. The four worlds are, first, the world of scientific objectivity, secondly, the world of perceptual meaning, thirdly, the world of specialized *pre-scientific* interests, fourthly and lastly, the life-world in the strict phenomenological sense of the term ‘the *a priori* of the life-world.’

The World of Scientific Objectivity

The constitution of the world of scientific objectivity presupposes the establishment of mathematical-logical ideal objects that scientists apply to sensible forms, shapes, and qualities according to their theoretical research interests. These ideal objects are the accomplishment of the direct or indirect mathematization of nature, i.e., the scientific process of abstraction and interpretation. Scientific inquiry conceives of and constitutes the world as the sum-total of objects that are accessible to experiential cognition and theoretical thinking, i.e., either as objects of matters of fact constituted through the methods of the natural sciences or essences constituted through the phenomenological method of eidetic variation. The mathematical and geometrical sciences of nature conceive of the world as the totality of objects that we can scientifically cognize in theoretical thinking about matters of fact. According to phenomenology, the mathematical and geometrical sciences of nature presuppose the eidetic science of essences, which are prior to matters of facts. In opposition to the objective scientific view of the world, Husserl emphasizes that the life-world

is the meaning-fundament that scientific thinking presupposes and the horizon in which scientific thinking takes place. In the *Crisis*, he inquires into the relationship of scientific thinking and life-world experience, and the relationship between the world of scientific objectivity and that which the extended phenomenological reduction discloses as the life-world in the strict sense.

The transcendental historical-critical phenomenological reflection reveals that mathematics and geometry have had a practical purpose in Greek antiquity, as for instance required by precise land surveying, in which the theoretical science had a beneficial connection with the life-world and the practical needs that arise from it.²⁴ Husserl suggests that Pythagorean mathematicians were not only aware of the ontological difference between the ideal objects and the sensible world but also about their method of applying the ideal objects to the sensible world to understand it. He juxtaposes the relationship between the mathematical and geometrical sciences and the life-world against the mathematization of nature in modernity. He highlights two highpoints in this process. The first accomplishment was Galileo's geometrization of nature, and the second was Descartes' and Leibniz' arithmetization of geometry. More specifically, the abstraction of an ideal from a sensible object produces, as Husserl puts it, a geometrical "limit-shapes" (*Limesgestalten*) with "sensible plenum" (*sinnliche Fülle*).²⁵ We can geometrically abstract these ideal objects from sensible shapes, without interpreting them any further. We may then apply the arithmetically interpreted plena to elucidate the sensible world. However, ideally thinkable and experientially sensible objects remain unequal. Nevertheless, nature itself "becomes a mathematical manifold and the mathematical techniques provide the key to its inner workings."²⁶ Galileo's mathematical science holds nature to be ontologically mathematizable, and the world to be ontologically reducible to logically or mathematically idealized structures. "Knowing the world in a seriously scientific way, 'philosophically,' can have meaning and be possible only if a method can be devised of *constructing*, systematically and in a sense in advance, the world [...]." (*Die Welt 'philosophisch', ernstlich wissenschaftlich erkennen, das kann nur Sinn und Möglichkeit haben, wenn eine Methode zu erfinden ist, die Unendlichkeit ihrer Kausalitäten, von dem geringeren Bestand der jeweils in direkter Erfahrung und nur relative festzustellenden aus systematisch, gewissermaßen im voraus, zu konstruieren.*)²⁷ David Carr has summarized this twofold step as follows:

"To overcome the vagueness and relativity of ordinary experience, science performs a set of abstractions and interpretations upon the world as it originally presents itself. First it focuses upon the shape-aspect of the world [...], then it interprets these shapes as pure geometrical shapes in order to deal with them in geometrical terms. But it forgets that this first move is an abstraction *from* something and its second an interpretation *of* something [...]. Having forgotten the abstractive and idealizing role of scientific thought, the philosophical interpretation comes up with an ontological claim: *to be is to be measurable* [...]"²⁸

22
Krisis, S. 140; *Crisis*, p. 140.

23
Krisis, S. 142; *Crisis*, p. 139, italics in the original.

24
D. Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", p. 204.

25
Krisis, S. 27; *Crisis*, p. 30.

26
D. Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", p. 205.

27
Krisis, S. 29/30; *Crisis*, p. 32, italics in the original.

28
D. Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", p. 204.

The logical and mathematical truth about the world presents all objects in exact yet idealized measurements and relationships, while the real objects in the world never represent more than just approximations to these idealized objects. Thus, it may occur that “through a garb of ideas [...] we take for *true being* what is actually a *method*” (*Das Idealkleid macht es, daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist [...]*).²⁹

In reference to the mathematical and geometrical science of nature, phenomenology is not the discovery or description of ideal objects, but the attempt to clarify the meaning of ideal objects. Therefore, Husserl does not dismiss scientific idealization processes but rather praises its accomplishments. However, the critical reflection on these accomplishments demonstrates that the modern mathematical and geometrical sciences of nature do not inquire back into the original constitution of ideal objects. Husserl also retains both the eidetic reduction to essences, i.e., of the life-world and transcendental subjectivity, and the transcendental reduction to the *a priori* structures of transcendental subjectivity, which are presupposed by all accomplishments of objective constitution. The mathematical and geometrical sciences of nature have neither the means nor the methods to give a plausible account of the idealization process in which they engage. Thus, they cannot help but engage in abstractions and interpretations of ideal objects without realizing that those ideal objects, which they apply in their understanding of nature, are truly intentional accomplishments of transcendental subjectivity. The point of Husserl’s discussion of the modern scientific mathematization of nature is to show that theoretical scientific thinking conceals and at times may even dismiss the life-world, which, since primitive times, always is and remains the forgotten meaning-fundament of the pursuit of science. The world, as understood by the mathematical and geometrical sciences of nature, is equitable with the idealized models and constructions, which are the results of the mathematization of nature. However, thereby the life-world disappears as certain and *pre-given*. Whereas originally the motivation for the mathematization of nature was the exact measurement of nature, it later became the illumination of the world defined as the totality of ideal objects. After a process of detachment, whereby the abstractions became interpretations on their own accord, the mathematical and geometrical world of objectivity has gradually come to substitute the life-world. Husserl writes:

“[...] we must note something of the highest importance that occurred even as early as Galileo: the surreptitious substitution of the mathematically substructured world of idealities for the only real world [...]—our everyday life-world.”

“Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche [...] Welt – unsere alltägliche Lebenswelt.”³⁰

Ironically, the modern sciences fall into a crisis despite or rather precisely because of their purported success. Husserl arrives at the conclusion that “Galileo, the discoverer [...] of physics is at once a discovering and concealing genius” (*Galileo, der Entdecker [...] der Physik ist zugleich ein entdeckender und verdeckender Genius.*)³¹ Taking into consideration Husserl’s historically critical reflection on the mathematical and geometrical sciences of nature, it may seem puzzling that the method of mathematically and geometrically idealizing nature, though unclarified, could produce a great variety of meaningful formulae and beneficent techniques. This puzzle is precisely what Husserl describes as the crisis of European sciences. Succinctly, the crisis is that the modern sciences gradually detach from and become forgetful

of the life-world. The historically critical phenomenological reflection of this crisis demonstrates that the life-world is the *pre-given*, tacitly presupposed yet unthematic meaning-fundament for scientific inquiry. More precisely, it is the horizon of all intentional life of consciousness. The extended phenomenological reduction discloses the life-world as the *a priori* stratum of transcendental subjectivity, while it demonstrates that the scientific objective *discoveries* of ideal objects made by the mathematical and geometrical sciences of nature are truly the transcendental subjective *creation* of ideal objects.³²

The World of Perceptual Objectivity

The second world, i.e., the world of perceptual objectivity, consists of objects that we perceive with determinate shapes, sizes, and qualities. In their determinacy, perceptual objects obtain an aspect of invariance, because of which they become objectively measurable. Although perceptual objects are observable by all of us at least potentially, there are no criteria of exactness in scientific terms. As a result, the intersubjective commonality of perceptual objects holds only in an inexact sense. We must distinguish this world from the world that the phenomenological analysis of the original life-world experiences discloses, namely, the perceptual world of objects, which we perceive indeterminately and subjectively. In this case, the life-world is the pre-objective world of perception where we perceive vague types in an indeterminate mode of givenness.³³

Husserl had already introduced his conception of the life-world as the immediately intuitable horizon in the *Ideas I*. However, he did not deal with the meaning of the life-world as the perceptual horizon there. Describing the “the field of perception” from the perspective of the natural attitude, he meditates:

“I am conscious of the world endlessly spread out in space, endlessly becoming and having endlessly become in time. I am conscious of it: that signifies, above all, that intuitively I find it immediately, that I experience it.... Along with the ones now perceived, other actual objects are there for me as determinate, as more or less known, without being themselves perceived or, indeed, present in any other mode of intuition. I can let my attention wander away from the writing table which was just now seen and noticed, out through the unseen parts of the room which are behind my back, to the verandah, into the garden, to the children in the arbor, etc.... But not even with the domain of this intuitually clear or obscure, distinct or indistinct, *co-present* – which makes up a constant halo around the field of actual perception – is the world exhausted which is ‘on hand’ for me in the manner peculiar to consciousness at every waking moment. On the contrary, in the fixed order of its being, it reaches into the unlimited. What is now perceived and what is more or less clearly co-present and determinate (or at least somewhat determinate), are penetrated and surrounded by an *obscurely intended to horizon of indeterminate actuality*.”

29

Krisis, S. 52; *Crisis*, p. 51, italics in the original.

30

Krisis, S. 48/9; *Crisis*, p. 48/9.

31

Krisis, S. 48/9; *Crisis*, p. 52.

32

It is noteworthy that Husserl’s critical argument against the modern mathematical sci-

ences of nature is similar to that of Nietzsche against Kant’s critical idealism in *Beyond Good and Evil*. See Tomislav Zelić, “Nietzsche’s Theory of Multiperspectivism Revisited,” *Synthesis philosophica* 22 (2007), no. 1: 231–44.

33

Krisis, S. 340; *Crisis*, p. 344.

“Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: Ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. [...] Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahrgenommenen, ohne daß sie selbst wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind. Ich kann meine Aufmerksamkeit wandern lassen von dem eben gesehenen und beachteten Schreibtisch aus durch die ungesehenen Teile des Zimmers, hinter meinem Rücken zur Veranda, in den Garten, zu den Kindern in der Laube usw. [...] Aber auch nicht mit dem Bereiche dieses anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich, *Mitgegenwärtigen*, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht, erschöpft sich die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewußtseinsmäßig ‘vorhanden’ ist. Sie reicht vielmehr in einer festen Sinnesordnung ins Unbegrenzte. Das aktuelle Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder mindestens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem *dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*.”³⁴

At this point, we must note that we cannot simply reduce the life-world as Husserl conceives of it in the *Crisis* to the unthematic horizon of perceptual objectivity. Such a conception of the phenomenological reduction would be misleading for at least the following two reasons. First, the *Ideas I* would remain within the confines of explicating the natural attitude. The phenomenological reduction would not reach far enough; it would fail to disclose transcendental subjectivity. Secondly, and more importantly, we would contract the meaning of “the *a priori* of the life-world” to the unperceivable horizon of perception, which certainly contains the vestiges of an adequate phenomenological analysis of perception, but does not exhaust the full phenomenological meaning of “the *a priori* of the life-world.” Moreover, we could think of the second world, i.e., the world of perceptual objectivity, as constituted out of the first world, i.e., the world of scientific objectivity. However, in that case, we would contract the life-world to an idealized objectivity in the manner as the mathematical and geometrical sciences of nature do. As a result, we would thus discover and at the same time conceal the world of perceptual objectivity, as Galileo vis-à-vis the logically and mathematically idealized world of physics.

The World of *Pre-Scientific* Interests

The third world consists of the pluralized world of specialized *pre-scientific* interests and motivations arising from our subjective projects and vocations. We constitute this world out of overlapping and intersecting worlds intersubjectively, insofar as individuals living in the world live and perceive the same objects in a common world. For instance, all participating perceivers perceive the same house. Although the interest in the same object varies depending on whether the perceiver is the dweller of the house, an architect, a real estate agent, or a contractor according to their vocational orientation, the house is an intersubjectively communal object of perception. The various worlds of specialized interests incorporate the same house under different aspects. As a result, the object is a construct constituted out of the different senses defined in terms of the different specialized worlds. To that end, the constitution of the world of perceptual objectivity is reducible to the intersubjectively constituted world of specialized interests. We have already seen above that the world of scientific objectivity is reducible to the world of perceptual objectivity. Now that we have asserted the reducibility of the worlds of specialized interests to the world of perceptual objectivity, the former attains the status of an interim and hybrid sphere of the scientific and *pre-scientific* worlds.

Since we have already elaborated the concealment of the life-world by the idealizations of the mathematical and geometrical sciences of nature, we can

now to rule out the meaning facet of the term ‘the *a priori* of the life-world’ according to which the life-world is the totality of the worlds of specialized interests. On the one hand, Husserl demonstrates how the mathematical and geometrical sciences of nature conceal the life-world as the meaning-fundament that they presuppose in their very efforts. He also calls for the desideratum of a specific philosophical science of the life-world, that is, the phenomenology of the life-world. On the other hand, it is evident that none of the worlds of specialized interest motivates an interest in the totality of all possible worlds of specialized interests. The idea of a total interest is absurd on its own terms. Therefore, the phenomenologist cannot perform the phenomenological thematization of the life-world by conceptualizing the life-world as the totality of all specialized *pre-scientific* interests, and neither can the phenomenological philosopher-scientist devolve the investigation of the life-world upon any of the specialized sciences. Hence, the life-world is also not the totality of the systems and models of the mathematical and geometrical sciences of nature [*Naturwissenschaften*] and the humanities [*Geisteswissenschaften*]. On the contrary, the phenomenological *epoché* must be extended to be understood not only as bracketing the general thesis of the actual world and the putting out of action of the natural attitude, but also as the exclusion of the mode of inquiry into objective sciences and *pre-scientific* interests. Phenomenology prevails over all scientific and *pre-scientific* theories of the world and accomplishes the historical reduction of the natural world concepts to the phenomenological concept of the life-world as the horizon of transcendental subjectivity.

The historical-critical reflection explicates yet another aspect of the interrelation of the worlds of scientific and *pre-scientific* interests. Insofar as we may understand the world of *pre-scientific* interest as a world of culture in the widest sense, the sciences of nature and the scientists themselves belong to the life-world as cultural phenomena. Thus in all the natural world conceptions of the natural sciences and *pre-scientific* interests, the “everyday surrounding world of life is presupposed as existing” (*die alltägliche Lebenswelt als seiende vorausgesetzt*), and yet here are also “the sciences, as cultural facts in this world, with their scientists and theories” (*die Wissenschaften, als Kulturtatsachen in dieser Welt mit ihren Wissenschaftlern und Theorien*).³⁵ Although the natural sciences enrich the life-world culturally, the life-world remains invariant during all of the theoretical changes in the scientific view of the world. In other words, we may subsume the natural sciences under “cultural accomplishments” (*Kulturleistungen*). However, Husserl points out that they presuppose the *a priori* of the life-world “as the construct of a universal, ultimately functioning subjectivity” (*als Gebilde einer universalen letztfunktionierenden Subjektivität*).³⁶ He explains further:

“Before all such accomplishments, there has always already been a universal accomplishment, presupposed by all human praxis and all *pre-scientific* and scientific life. The latter have the spiritual acquisitions of the universal accomplishment as their constant substratum, and all their acquisitions are destined to flow into it.”

“Allen solchen Leistungen ist immer schon vorhergegangen eine universale Leistung, die jede menschliche Praxis und jedes vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Leben schon vor-

34
Ideen I, §27, S. 56f.; *Ideas I*, #27, p. 51f.

36
Krisis, S. 115; *Crisis*, p. 113.

35
Krisis, S. 106; *Crisis*, p. 104.

aussetzt und deren geistige Erwerbe sie als ständigen Untergrund haben, in denen ihre eigenen einzuströmen berufen sind.”³⁷

Therefore, the theoretical results of the mathematical and geometrical sciences of nature attain “the character of validities for the life-world, adding themselves as such to its own composition” (*den Charakter von Geltungen für die Lebenswelt* [...], als solche ihrem eigenen Bestande sich immerfort zuschlagend).³⁸ The natural sciences as such are constructs of transcendental subjectivity and its particular praxis, namely, the theoretical-logical, which itself belongs to the life-world. As a result, the world of the theoretical-scientific investigation of logical objectivity falls back into the cultural life-world as one among the *pre-scientific* interests.³⁹

Eidetic Reduction and Mathematical and Geometrical Idealization

We must examine yet another aspect of the phenomenology of the life-world; namely, the methodological consideration of the relation between the process of the scientific idealizations of the life-world and the phenomenological method of eidetic reduction to essences. By virtue of this consideration, we must sharply emphasize the difference between both methods and underscore that the method of idealization cannot explicate the term ‘the *a priori* of the life-world.’ As we have noted at the beginning, the objective logical *a priori* of the mathematical and geometrical sciences of nature result from the process of idealizing the life-world. On the other hand, phenomenology holds that the life-world has its own general structures. If the method of idealization were indistinguishable from the eidetic reduction, then the life-world would be reducible to logical *a priori* ideal objects resulting from the process of scientific idealization. That is, the life-world would be a logical objective *a priori*. However, the life-world in the phenomenological sense, the stratum within the universal *a priori* structures of transcendental subjectivity, is neither thematic in any particular scientific research project of the mathematical-logical type nor is the life-world solely a perceptual object, not to mention a *pre-scientific* object of interest.

In the idealization process, we start with a given sensible shape, e.g. a circular shape, and imagine other possible shapes belonging to the same type, which we arrange in a series of more or less circular shapes. Then we become aware that the series points to a limit-shape, in our example, the perfect geometrical shape called ‘circle.’ We cannot traverse the entire series, since it is infinite; however, we proceed as if we had done so. At this point, the question arises as to whether the ideal limit-shape is presupposed *a priori* or whether we intuitively apprehend the affinity of the series to some ideal form. Husserl accounts for the life-world experience in terms of our encounter with sensible shapes or vague types, which are not ideal objects. The vague types are fully empirical, since they belong to the phenomenologically reduced world in which we perceive indeterminate sensible shapes. Ultimately, we constitute *a priori* given essences through eidetic reduction and the method of idealization. Although essences correlate to *a priori* given structures of empirical vague types, they are not identical with them. Therefore, the structures of the life-world are analogous or correlative to ideal objects that we constitute through either eidetic reduction or idealization. The problem of the life-world consists in the question as to how the original life-world experience of pre-ob-

jective, non-ideal, and vague types could correlate to the ideal objects that are accessible in intuitive apprehension alone, if the former remain phenomenal approximations to the latter. While the method of idealization is non-arbitrary and restrained by the relation to the type in question, the eidetic reduction is free and arbitrary. According to this differentiation, the disclosure of the life-world as a stratum of the *a priori* structure of the life-world and its own essential structures can succeed exclusively through the phenomenological method of eidetic reduction.

At this point, we touch upon the problems of history and the ideality of meaning, which is related to the problem of the life-world and thus the requirements of genetic phenomenology. We can only brush upon this theme. The accomplishment of ideal objects by means of the intuitive apprehension demands a phenomenological account for the genesis of ideal objects. However, this account can never dispense with the requirement that the genesis of ideal objects must be compatible with the meaning of ideal objects. Since this thesis seems to incur the charge of psychologism, Husserl can only circumvent it by asserting that meanings are non-temporal and ahistorical ideal objects. Hence, ideal objects are said to be there before they are discovered by scientific inquiry, be it by means of idealization or eidetic reduction, and it is said that ideal objects never bear temporal predication. We constitute the unity of meaning referring to ideal objects in the transcendental history of meaning, which is not a history of events, but the non-temporal and ahistorical genesis of meaning.

The *A priori* of the Life-World

The phenomenological conception of the life-world supersedes the above treated natural conceptions of the world. According to the full-blown phenomenological conception, the life-world is the horizon within which all of the other worlds, the worlds of scientific objectivity, of perceptual objectivity, and of *pre-scientific* interests, are constituted and given. However, the life-world is not one world beside all of the others. Rather, the life-world is, to put it in a formula of transcendental philosophy, the condition of the possibility of all worlds qua worlds of natural conception. In the *Crisis*, the phenomenological reduction of the natural conception of the world to the transcendental-phenomenological conception of the life-world motivates the considerations on the life-world as the *a priori* horizon of transcendental subjectivity. The phenomenological reductions require an extension that will accomplish these considerations. Another goal of the *Crisis* is to clarify the world of scientific objectivity. This clarification entails the reference to a wide spectrum of natural world conceptions, namely, the world of perceptual objectivity and the world of *pre-scientific* interest, as well as the phenomenological conceptions of the original life-world experience of vague types and the life-world as the *a priori* horizon of transcendental subjectivity. Husserl subsumes all of these meaning facets of the life-world under one title, although only the former satisfies the meaning of the term “the *a priori* of the life-world” in the strictest phenomenological sense.

37

Crisis, S. 115; *Crisis*, p. 113.

38

Crisis, S. 134; *Crisis*, p. 131.

39

Crisis, S. 132; *Crisis*, p. 129. See the chapter entitled “Ambiguities in the Concept of the Life-World” in David Carr, *Phenomenology and the Problem of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 190–211.

The Phenomenology of the Life-World

However, the extended phenomenological *epoché* does not penetrate the life-world, nor does the life-world fall under the *epoché*. Rather, the *epoché* makes explicit what is unacknowledged in the natural conceptions of the world by disclosing the life-world as a stratum of the *a priori* structures of transcendental subjectivity – by thematizing the unthematic horizon of all constitutions. We bring to light the constitution of the life-world through transcendental subjectivity, which involves the multifaceted intentional meanings that constitute the equivocation of the phenomenological term ‘the *a priori* of the life-world’.

After all, to think that the life-world is not cognitively accessible would be a mistake. The philosophical and scientific investigation into the life-world encounters diversified phenomena of social practice and praxis such as acting, communicating, and evaluating, and so on as well as cultural, aesthetic, and religious achievements in the broadest sense and sorts of utility and value, beauty and ugliness, sacredness and profanity. Based on our phenomenological description of the world as pluralized worlds of perceptual objectivity and *pre-scientific* interests, we can conclude that they constitute a sphere of social and cultural practice: perceptual meaning is derivable from practical interests and activities. The core of perceptual cognition in the life-world is deeply rooted in action, communication, and evaluation. It would therefore be facetious to argue that the cognition of persons, events, and actions does not represent its objects adequately and exhaustively. Unique individuals always vaguely exemplify idealized types. In social and cultural practice, the life-world is the *pre-given* horizon of all intentional activity and it is cognizable only in purely theoretical investigations of transcendental phenomenology. We may put into question, so to speak, social actions, personalities, and events spatiotemporally. It is common knowledge that Maurice Merleau-Ponty (1908–61) has drawn on Husserl’s idea of the non-Cartesian “living body” (*Leib*) in contrast to the Cartesian “body” (*Körper*)⁴⁰ in order to demonstrate that perceptual meaning is derivable from its locomotion. The living body becomes a cultural object exercising the power of expressive communication.⁴¹

In conclusion, we can assert, quite generally, that meaning is derivable from the social, cultural, and historical coverage of the life-world. However, due to the complexity of the life-world, we cannot plausibly regard the cognition of such life-world phenomena as highly idealized forms of science. Factual constraints necessarily keep the level of idealization and exactness of the phenomenologically motivated sciences of the life-world lower than that of the mathematical-logical sciences of nature. Transcendental phenomenology accomplishes, first, the phenomenological clarification of ideal objects’ meaning, which describes that the mathematical-logical idealizations of life-world presuppose manifold accomplishments of the full intentional life of transcendental subjectivity. Secondly, with the genetic phenomenology of meaning, it gives a transcendental-historical account of the intentional life of transcendental subjectivity, the prerequisite that ensures the intersubjectivity of the study of the life-world and renounces both objectivism and naturalism. Thus, phenomenology, correctly understood as the transcendental-philosophic clarification of meaning, makes possible the philosophical and scientific investigation of the diversified and complex phenomena of the life-world.

References:

- Edmund Husserl, *Gesammelte Werke, Husserliana* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954ff.).
- Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).
- Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston: Northern University Press, 1970).
- David Carr, "Husserl's Problematic Concept of the Life-World", in F.A. Elliston and P. McCormick (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 202–212.
- David Carr, "Ambiguities in the Concept of the Life-World", in: David Carr, *Phenomenology and the Problem of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 190–211.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. P. Kegan (New York: Routledge, 2002). Translation of the French original *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945).

Tomislav Zelić

O fenomenologiji životnog svijeta

Sažetak

Ovaj članak pokušava ne samo pojasniti višeznačnosti vezane uz fenomenološke pojmove 'životni svijet' (*Lebenswelt*) i 'a priori svijeta života' (*das Apriori der Lebenswelt*), nego isto ocrtati fenomenologiju svijeta života u odnosu prema predznanstvenom životu i svakdanje percepcije, matematičkim i geometrijskim prirodoslovnim znanostima te eidetičkoj i fenomenološkoj redukciji čiste fenomenologije i fenomenološke filozofije.

Ključne riječi

Edmund Husserl, fenomenologija, svijet života

Tomislav Zelić

Über die Phänomenologie der Lebenswelt

Zusammenfassung

Dieser Essay versucht nicht nur die Vieldeutigkeiten zu entwirren, die sich um die phänomenologischen Begriffe ‚Lebenswelt‘ und ‚Apriori der Lebenswelt‘ ranken, sondern auch eine Phänomenologie der Lebenswelt in Beziehung zu vorwissenschaftlichem Alltagsleben und sinnlicher Wahrnehmung, den mathematischen und geometrischen Naturwissenschaften sowie der eidetischen und phänomenologischen Reduktion der reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zu umreißen.

Schlüsselwörter

Edmund Husserl, Phänomenologie, Lebenswelt

40

Krisis, S. 109f.; Crisis, p. 106f.

41

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945). Maurice

Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. P. Kegan (New York: Routledge, 2002), 202ff.

Tomislav Zelić

Sur la phénoménologie de la *Lebenswelt* (« monde de la vie »)

Résumé

*Cet article tente non seulement de clarifier la polysémie des concepts phénoménologiques « le monde de la vie » (*Lebenswelt*) et « l'apriori du monde de la vie », mais aussi de définir la phénoménologie du monde de la vie par rapport à la vie préscientifique, à la perception quotidienne, aux sciences naturelles, mathématiques et géométriques, ainsi que par rapport à la réduction eidétique et phénoménologique de la phénoménologie pure et de la philosophie phénoménologique.*

Mots-clés

Edmund Husserl, phénoménologie, monde de la vie

Kristijan Krkač, Josip Lukin

Zagrebačka škola ekonomije i managementa, Jordanovac 110, HR-10000 Zagreb
kristijan.krkač@gmail.com; josip.lukin@zg.t-com.hr

Wittgenstein the Morphologist I

Abstract

In the 1st part authors investigate Wittgenstein as the morphologist. They explicate his notion of overview and seeing connections (PI: 122, and related texts and commentaries) as his description of the method and they also make a few notes on authors which influenced him on this matter (Goethe and Spengler). Besides that they summarise some places from Wittgenstein and commentaries regarding his morphological method and some of the obvious applications of it. The main goal is to comment on PI: 122 and GB: 133. Perspicuous presentation seems to be a conceptual investigation which consists in finding similarities and analogies between many and at first glance completely different and disconnected cases (of usage of words) which is in fact morphology as a method.

In the 2nd part authors investigate Wittgenstein as the morphologist. They discuss the nature of morphology regarding grammar, customs and institutions and try to make sense of advantages and disadvantages of morphology regarding the method of philosophical inquiry. Acknowledging the role of morphology helps us to better understand the later Wittgenstein. It gives us perspicuous presentation of (at least some parts) of PI. In the paper they also try to come up with an answer to few important objections to the morphological method by quoting Wittgenstein. That which is morphologically important is organisation of phenomena, their pattern which should be seen in order to be understood. There is also the distinction within the notion of morphology, namely morphology as a method, when it is applied and the morphology as a structure or organisation, when it is explicated from the phenomena.

Key words

analogy, forms, grammar, morphology, overview, patterns, similarity, survey, Ludwig Wittgenstein

Introduction

In these two parts we will investigate Wittgenstein's philosophical morphology. In the first we will affirmatively answer the question – is perspicuous presentation in fact morphology. In the second part we will answer the questions – what is morphology as a method and why it is better than other methods. General argument is the following:

- If the world is not given ideally but as it is given in our daily experiences, then Wittgenstein's philosophical morphology is the best method of representing the world (2nd part).
- The world is not given ideally in our daily experience; it isn't flat as it is suggested by sciences. What is more, it is corrugated in a way (2nd part).
- Therefore, Wittgenstein's philosophical morphology, as a method of making overview of "use of our words" of a certain form of life and as a structure of a form of life (phenomena) by investigating analogies and disanalogies is the best method of representing the world (1st part).

1. Analysis of PI: 122, and GB: 133

In the passage relevant for our present purpose i.e. in PI: 122 (and in GB: 133) Wittgenstein wrote:

- (1) “A main source of our failure to understand is that we do not *command a clear view* [*übersehen*, Glock’s translation is “survey” 1996:279, also PI: 125] of the use of our words. – Our grammar is lacking in this sort of perspicuity. A perspicuous representation [*Die übersichtliche Darstellung*, J. Floyd following Cavell suggests that “presentation” is better translation] produces just that understanding which consists in ‘seeing connections’ [*Zusammenhänge sehen*]. Hence the importance of finding and inventing *intermediate cases*. [connecting links GB: 133] The concept of a perspicuous representation is of fundamental significance for us. It earmarks the form of account we give, the way we look at things. (Is this a ‘Weltanschauung?’) (PI: 122, trans. By Anscombe) “... (A kind of “World-view” as it is apparently typical of our time. Spengler.)” (GB: 133)

It should be noticed that the adjective “perspicuous” isn’t used attributively, i.e. it is not a feature of representation, but is rather a characterisation of its function. (Baker 2004:42) Therefore, a representation of X makes X perspicuous for someone to whom it is represented. It can be claimed that, regarding “us” and “them”, when Wittgenstein says “us” he probably means “a certain cultural tradition” or a *Weltanschauung* he belongs to (Baker, Hacker 2005:320). But, when he criticises that indexical “we” and “in our time” lack perspicuity, he in fact criticises Western civilisation (European and American civilisation, CV: 8). Therefore, by “our” and “we” he is probably referring to our civilization. Philosophy is a consequence of non-surveyability of our grammar. So, before asking about “we” at the end of PI: 122 we must ask about “we” at the beginning. What does it mean that “our grammar is lacking in ... perspicuity”: “we” do not have it (and “they” have it), or “we” need it (and “they” don’t)? PI: 122 is unclear; “we” are different because we lack what “they” have, or we lack what “they” neither have nor need. Setting this issue aside, there are some remarks that are accepted as useful commentary on (1). Here are some of them.

- (1.1) What is of our interest isn’t scientific data or experiment (especially developmental hypothesis), or the essence of things. Rather phenomena, like words and their grammar. “Don’t look for anything behind the phenomena; they themselves are the theory.” (Goethe 1998: § 575, Spengler 1932:156, RPP I: 889)
- (1.2) “Crystalline purity of logic” is replaced with “perspicuous (re)presentation” as the new method that should be applied to language-games, grammar and even to actions and forms of life (RPP and OC). Perspicuous representation need not be a representation of our grammar; it can also be a representation of religious ceremonies, magical rites, (Baker 2004:42–44) and the whole of culture as we will suggest later (this in combination with the Goethe’s quotation above in 1.1 gives rise to the new method regarding investigating cultures in the sense of ethnology or cultural anthropology).
- (1.3) The result of the application of this new method is that we can “see connections” i.e. “analogies and disanalogies” (PI: 66). One example of the perspicuous representation is that of colours, (PR: 51–2, ROC) but there are also other attempts (perhaps of proof in RFM, of certainty and

belief in OC, of aspect–seeing as the core of perspicuous representation in PI and RPP).

- (1.4) The notion of surveyability is prominent in all of Wittgenstein’s later philosophy (PR, GB, BT: 89, concerning the very nature of philosophy as its main goal, RFM, etc. regarding the translation and the basic analysis see Baker, Hacker 2005:307–334, and regarding the “archaeology” of texts see Baker 2004).

pheno mena	⇨	perspicuous representation	⇨	understanding	⇨	form of our account
		↓		↓		the way we look at things
		investigating		which consists of		
		analogies		seeing connections		
		and similarities				

It seems to be important, at least in some cases, to acknowledge that perspicuous representation includes a kind of conversion to the new world-view, world-picture. As R. Monk explicates it, “The understanding that consists in seeing connections, one might say, is the understanding that results from a change of aspect.” (Monk 1991: 508) In short, perspicuous representation (Übersicht, survey, overview) is in fact a kind of:

- (2) Clear description of phenomena

In this new method the logic of TLP is somehow “substituted” with grammar of PI, but still clarity/perspicuity/surveyability is requested (“For me on the contrary, clarity, perspicuity is an end in itself.” CV: 9). Wittgenstein introduced the term in the context of methodological reflections on anthropology (GB 130–133), namely by contrasting the morphological method with “a scientific” method applied by Frazer. Therefore, it seems that with introducing the notion of perspicuous representation Wittgenstein tried to replace:

developmental hypothesis (GB: 131)	with	providing a schema” and arranging facts in “overview” (GB: 133)
logic		grammar
explanation		description
scientific method		morphological method (Glock 1996:278-283).

- (2.1) In other words, perspicuous representation seems to be a conceptual investigation which consists in finding similarities and analogies between many and at first glance completely different and disconnected cases (of usage of words), which is in fact morphology as a method. “Philosophy simply puts everything before us, and neither explains, nor deduces anything. Since everything lies open to view there is nothing to explain.” (PI: 126)

Baker and Hacker gave clear-cut description of the overview:

- (3) “When one has an overview of a conceptual field, one knows one’s way around. Knowing ones’ way around a conceptual field consists in ability to specify connections, exclusions, analogies and disanalogies (PI: 130) that make it possible to dissolve and resolve philosophical problems.” (Baker, Hacker 2005: 309) The method essentially consists in “observing” the phenomena and finding analogies and disanalogies, and the result of application of this method is “seeing connections”. “Consider for

example the proceedings that we call ‘games’. [...] What is common to them all? – Don’t say: ‘There *must be* something common, or they would not be called ‘games’. [...] For if you look at them you will not see something that is common to all, but similarities, relationships, and a whole series of them at that. To repeat: don’t think, but look! [...] And we can go through the many, many other groups of games in the same way; can see how similarities crop up and disappear.” (PI: 66)

The idea of a morphology as a method fits in properly between language-games and forms of life only when it is recognised that Wittgenstein borrowed these ideas from Goethe, Spengler, Boltzmann and Hertz. There are many places in which this influence is obvious, but it seems to us that the following quotations show it suitably regarding morphology (in the case of influence of Goethe and Spengler).

- (3.1) “What is it that a conceptual investigation does? Does it belong in the natural history of human concepts? – Well, natural history, we say, describes plants and beasts. But might it not be that plants had been described in full detail, and then for the first time someone realized the analogies in their structure, analogies which had never been seen before? And so, that he establishes a new order among these descriptions. He says, e.g., ‘compare this part, not with this one, but rather with that’ (Goethe wanted to do something of the sort) and in so doing he is not necessarily speaking of derivation; nonetheless the new arrangement might also give a new direction to scientific investigation. He is saying ‘Look at it like this’ – and that may have advantages and consequences of various kinds.” (RPP I: 950)

So, morphology isn’t something just opposite to the scientific method or methods of scientific investigation; rather it is something that is in a way (conceptually) prior to scientific investigation, since it can “give direction to it” by suggesting different perspectives to investigated phenomena.

- (3.2) “Spengler could be better understood if he said: I am comparing different periods of culture with the lives of families; within the family there is a family resemblance, while you will also find a resemblance between members of different families; family resemblance differs from the other sort of resemblance in such & such ways etc. What I mean is: We have to be told the object of comparison, the object from which this approach is derived, so that prejudices do not constantly slip into the discussion. Because then we shall willy nilly ascribe what is true of the prototype of the approach to the object to which we are applying the approach as well; & we claim ‘it must always be...’ This comes about because we want to give the prototype’s characteristics a foothold in the approach. But since we confuse prototype & object we find ourselves dogmatically conferring on the object properties which only the prototype necessarily possesses. On the other hand we think the approach will lack the generality we want to give it if it really holds only of the one case. But the prototype must just be presented for what it is; as characterizing the whole approach and determining its form.” MS 111 119: 19.8.1931 (CV: 21–2)

Moreover, Wittgenstein once said in a lecture (lectures 1946/7):

- (3.3) “What I give is the morphology of the use of an expression.” (Malcolm 1984:43)

Goethe was interested in “recognizing living forms as such to see in context their visible parts, to perceive them as ‘manifestations’ of something within [...] not by looking for mathematical regularities and causal laws, but by seeing the connections...” (Monk 2005:66–67) His idea of morphology was applied to cultures by Spengler who wrote “The means whereby to identify dead forms is Mathematical Law. The means to identify living forms is Analogy.” (quoted in Monk 2005:66–67) According to Joachim Schulte 1990, 2002 and related to Wittgenstein’s known quotation of Goethe “And so the chorus points to a secret law” (GB: 133) it must be stressed that

- (3.4) “What appeared to be a chorus of facts turns out to embody a law.” (Schulte 2002:63) Here, law isn’t particular natural law like in natural sciences; rather it is conceived as some kind of abstract law-like regularity. (Schulte 2002)

The fact that Wittgenstein was strongly influenced by Goethe and Spengler isn’t something we are going to investigate here. We will presuppose it on the basis of known investigations (by Klagge, Monk, Nordmann, Rowe, Schulte, and others). What is of our particular interest is that he was influenced by the method which he applied not to plants and animals like Goethe, or to cultures like Spengler, but to language, grammar, and maybe even to practices. Nonetheless, in order to understand the proceeding of the method it would be necessary to explicate some of Wittgenstein’s interesting examples, such as PI: 66 or BB: 87 in order to “see” the morphological method at work. Besides that, it must also be investigated how the method is applied, and of course its advantages and disadvantages in comparison to other methods. In such an investigation we must bear in mind that morphology is applied to a philosophical field, not to a scientific, and that the result isn’t a theory or a prediction, but grammar, perspicuous presentation, overview. Nevertheless, this is a task for a different paper.

2. Wittgenstein’s morphology

While in the first part of the paper we explicated some of Wittgenstein’s passages (mainly from PI and GB) regarding the idea of morphology and mentioned some of the relevant and standard commentaries, in this part we will try to expand Wittgenstein’s morphology following his examples from the obvious ones (like language–games), to the not so obvious ones (like colour, rites, certainty). To continue with the previous explications, it seems to be interesting to look at the proclamation that there is nothing “behind the phenomenon” (RPP I: 889, here 1.1.), and that the “chorus points to a secret law” (GB: 133). From the combination of these two quotations (from Goethe and also used by Wittgenstein), it can be concluded that the law isn’t “hidden”, but still it is “secret” since there is no “depth” and the secret law can only be situated in “organisation” of the phenomenon. (Breithaupt 2002:73–89). In other words, the issue is about “organisation” or “structure” (perhaps even about grammar) of phenomena, not about something “hidden” within them or behind them. We will illustrate this distinction with a story which should be not considered an evolutionary “explanation”, but a language–game for a particular purpose.

- Humans want to survive and in order to succeed in that they need pictures (world–view), “rough ground”. They survive when they “see” the world–view (to “see” here is like “but don’t you see?” in PI: 231), and use language to describe the world, but that picture is wrinkled and rumpled.

As such the picture stops them in their ontological attempts, so they try over and over again to flatten the picture, to make it smooth and what they see then is that it is a drawing, a sketch (certain geometry, law-like regularity). They then have a model, but there is no world-view any more. In such a flat drawing they no longer recognise things, facts, and events. What they see is only a pile of lines on the map which doesn't make sense to "them" any more.

In this sense TLP is like walking on ice, but what humans need is rough ground (PI: 107), because they then can see the picture, their world-view, and they need that, since pictures are, although wrinkled, also practical, useful, and above all, used in certain ways in their "wrinkled world". However, if a change of ecological configuration occurs in the life of a certain tribe (or culture or society), morphologists are precisely the people who are capable of "saving the tribe" from an inefficient theory. Only morphologists see the theory just as it is: only a theory. They do so by means of overview or perspicuous representation and they achieve that without a theory, without a hypothesis, because they know when the new theory is needed. They know that causality is quite appropriate for survival most of the time, but also that on occasion such as this, i.e. the severe change of ecological configuration, there are no causes and effects that can be known and used. Nonetheless, something must stay constant and that which is constant is form (pattern).

- (4) Morphology is contrary to the theory, because form is contrary to the cause. Form is abstention (refrainment) from the very idea of a cause, or of a theory (hypothesis). Forms are models in which certain variables can be fixed for practical purposes. ("praktische Zwecke", RFM: I, 139, p. 42) We talk about good descriptions which are often used as an "explanations", but a good description which isn't used as an explanation is in fact morphology.

Whatever it is, morphology cannot be something simple or something easily explainable, for then it could be called by other names. Therefore, the question is, is morphology something complicated or is it something difficult to explain. Is it something like a poem in PI 531? But on the other hand, morphology is similar to a theory because both "form" and "cause" are relations. Maybe morphology is also a certain "perspective" on things, since in previously mentioned unfortunate state of a tribe their theories became ruins, that is to say useless for practical purposes, and by means of overview a morphologist can say that x is a theory and y isn't, or that x is more useful than z.

- (5) Form (as a pattern) is a certain ruffle, corrugation, (folded, creased), a perspective (or an aspect). That which is corrugated cannot be stated ideally. Moreover, what is ideal doesn't need perspective or maybe it has a kind of "view from nowhere". Nonetheless, morphology is appropriate for everyday life, for practical purposes. Our ability of face-recognition, for example, is amazing. No wonder that we want to expand it to other fields of forms because face recognition, face-reading, physiognomy is morphology par excellence. (In spite of Shakespeare's words: "There's no art to find the mind's construction in the face.", *Macbeth*, 1.4)

How do we know that "the world" is ruffled, wrinkled, corrugated? The only way for a world to be, if we are going to set any kind of rules, is ruffled way. Therefore, the world cannot be flattened, and we "know" that the world is ruffled, but this is a kind of know-how since there is no rule outside of a case,

or out of a particular practice. That our world is ruffled Wittgenstein suggests in PI: 125:

- (6) “The fundamental fact here is that we lay down rules, a technique, for a game, and that then when we follow the rules, things do not turn out as we had assumed. That we are therefore as it were entangled in our own rules. This entanglement in our own rules is what we want to understand (i.e. get a clear view of).”

There are at least four types of morphology (including those which influenced Wittgenstein):

- (7) Regarding living forms i.e. plants and animals (Goethe)
- (8) Regarding scientific investigation (Hertz, Boltzmann)
- (9) Regarding myth, history and culture (Ernst, Spengler)
- (10) Regarding:
 - (10.1) Grammar and surveyable representations (Wittgenstein, analysed in: Baker, Hacker 2005: 320–334)
 - (10.2) and everyday practices, customs, institutions, forms of life (Wittgenstein GB, Baker 2004)

Here it seems worthy to mention that there is no such thing as the morphology of grammar, of surveyable representations, or of forms of life since they already are forms i.e. their morphology manifests itself through phenomena and as such can be appropriately investigated only by morphology as a method. Since the first meaning of morphology applied by Wittgenstein is well investigated, we will try to make some sense of the second one, namely of the morphology of human practices, customs, institutions, cultures, forms of life by making a few notes. Maybe there is a difference between:

- (11) morphology as a method of making overview of “use of our words” of a certain form of life and especially its language–games, and
- (12) morphology as a structure of the form of life (phenomena) which manifests itself, and can be clearly explicated by applying the method of morphology (from the first case), (suggested by Baker 2004).

We can summarize these aspects of morphology (10 – 12) in the following table.

Morphology			
Morphology as a method (11)		Morphology as a structure (10.1, 10.2, 12)	
Applied – “seeing connections” as identification of various similarities, analogies		Explicated – “seeing connections” as explication of the best similarities, analogies	
A is similar to B	Certain relation between A and B is identical to certain relation between C and D	External forms (shape, colour, movement, etc.)	Internal forms (law-like, etc.)

Therefore, by making an overview of a certain language–game we in fact produce an overview of one part of a certain form of life which in principle includes more than just certain language–games, but also certain routines, practices, customs, institutions, etc. (“institution of language and all its sur-

roundings” PI: 540) Take as an example 58th language–game from the “Brown Book”.

- “In a certain tribe contests are held in running, putting the weight, etc., and the spectators stake possessions on the competitors. The pictures of all the competitors are placed in a row, and what I called the spectator’s staking property on one of the competitors consists in laying this property (pieces of gold) under one of the pictures. If a man has placed his gold under the picture of the winner in the competition he gets back his stake doubled. Otherwise he loses his stake. Such a custom we should undoubtedly call betting, even if we observed it in a society whose language held no scheme for stating ‘degrees of probability’, ‘chances’ and the like. I assume that the behaviour of the spectators expresses great keenness and excitement before and after the outcome of the bet is known. I further imagine that on examining the placing of the bets I can understand ‘why’ they were thus placed. I mean: In a competition between two wrestlers, mostly the bigger man is the favourite; or if the smaller, I find that he has shown greater strength on previous occasions, or that the bigger had recently been ill, or had neglected his training, etc. Now this may be so although the language of the tribe does not express reasons for the placing of the bets.” (BB: 58)

Is it the core of morphology of a certain custom, practice, or “standard procedure” that it is the “background” and the “rough ground” of morphology of one of its language–games? We must bear in mind that language–games already are morphology. After all, what do we consider to be a confirmation of a child, for example, correctly responding to an order such as “Sit down!” if not that a child sits down? Wittgenstein’s morphology (together with Goethe’s and Spengler’s), as M. W. Rowe pointed out, tried to “make vivid and immediate what has become stale and abstract” ... and ... “inquiry ends when the pattern is seen” (Rowe 1991:289, 302). But if all humans are so to speak “morphologists by nature” (since we are “ordinary men living in the natural world”, Rowe, *op. cit.*), then all of us are trying precisely that.

Objections and Replies

It seems impossible to differ between these kinds of morphology (11, 12) in spite of the fact which says that language–games are (proper) parts of forms of life. The core of morphology is the analogy between parts of phenomena (we look at phenomena, but we see only parts of it). Here we will end this paper by stating a few interesting questions and give possible answers by quoting Wittgenstein.

- (13) How do we know that this analogy is better than that one?
- (13.1) “We are able to look at this custom in the light of that one. This may serve, e.g. as a heuristic principle.” (RPP I: 321)
- (13.2) “But the prototype must just be presented for what it is; as characterizing the whole approach and determining its form.” (CV: 21–2 and I, 3.2)
- (14) What is the criterion of being “better analogy”?
- (14.1) “Through custom these forms become a paradigm; they acquire so to speak the force of law. (‘The power of custom?’)” (RPP I: 343)

- (15) Why analogies and overviews (namely as descriptions) are better than hypotheses and developmental theories in any respect?
- (15.1) “But then can the rule not be replaced by an empirical proposition saying that rulers are made in such and such ways, that people do this with them? One might give an ethnological account of this human institution.” (RFM VII: 2)
- (15.2) They are better since they can establish “new order among descriptions”, and because “the new arrangement might also give a new direction to scientific investigation.” (RPP I: 950 and here 3.1)

If we cannot answer these questions differently or even better, or if we take Wittgenstein’s answers (i.e. what we present as “his answers”) to be unconvincing, then we cannot advance morphology over theory and science, holism over reductionism and elimination, at least regarding Wittgenstein’s own standpoint. Naturalists dislike Wittgenstein and not for his “linguistic turn” but for his “morphological turn”. By affirming morphology Wittgenstein dissolves two things at the same time; what he considers to be “metaphysics” on one hand, and “natural philosophy” on the other. An affirmation of morphology means affirmation of “natural history”. This implies “distinctive conception of philosophy” which is condensed in PI: 122 (Baker 2004:22), but “Though clearly important, Wittgenstein’s concept of a perspicuous representation is not itself perspicuous.” (Baker 2004:23) Nevertheless, this investigation can be understood as part of a greater project of showing not only how acknowledging the influence of Goethe’s idea of morphology on Wittgenstein helps us to understand better later Wittgenstein’s philosophy (an idea propounded most notably by Joachim Schulte), but, more radically, of showing how some ideas implicit in the notion of scientific and philosophical morphology (as developed from Goethe’s premises) can be put into the service of explicating philosophy of later Wittgenstein. Even more, by studying Wittgenstein’s notion of morphology, we can better understand the recent developments of scientific and non-scientific morphology. The next thing to do would be to explicate some applications and results of morphological method in Wittgenstein, and generally as a philosophical method.

Acknowledgements

We wish to thank Jim Klagge, and Anja Weiberg, for valuable comments and suggestions.

Literature:

Angelo Robert Wesley 1998 *Notes about Wittgenstein’s “Remarks on Frazer’s Golden Bough”*, Last revised 2007, <http://www.roangelo.net/logwitt/logwit35.html>.

Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. 2005 “Philosophy” in: *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Part II: Exegesis §§1 – 184 vol 1 of *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*” (second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker), Oxford: Blackwell.

Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. 2005 “Surveyability and surveyable representations” in: *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Part I: Essays, vol. 1 of *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*” (second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker), Oxford: Blackwell.

- Baker, Gordon 2004 *Wittgenstein's Method, Neglected Aspects*, Oxford: Blackwell.
- Breithaupt F. 2002 "Non-referentiality: A Common Strategy in Goethe's *Uhrphänomen* and Wittgenstein's Language-game", in: Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch and Bettina Kremberg (eds.) *Goethe and Wittgenstein, Seeing the Worlds Unity in its Variety*, Wittgenstein Studien, 5, 2002:55–73, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Glock, Hans Johann 1996 *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1998 *Maxims and Reflections* (tr. Elisabeth Stopp) London: Penguin.
- Krkač, Kristijan and Lukin, Josip 2007 "Forms of life as forms of culture" in: Herbert Hrachovec, Alois Pichler and Joseph Wang (eds.) *Philosophy and Information Society, Proceedings of 30. International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel, ALWS, 2007:112–114.
- Malcolm, Norman 2001 *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford: Clarendon Press.
- Monk, Ray 1991 *The Duty of Genius*, London: Vintage.
- Monk, Ray 2005 *How to Read Wittgenstein*, New York, London: W. W. Norton & Company.
- Nordmann A. 2002 "'I have changed his way of seeing', Goethe, Lichtenberg and Wittgenstein", in: Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch and Bettina Kremberg (eds.) *Goethe and Wittgenstein, Seeing the Worlds Unity in its Variety*, Wittgenstein Studien, 5, 2002:55–73, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ramharter, Esther and Weiberg, Anja 2006 *Die Härte des logischen Muss, Wittgensteins Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Berlin: Parerga.
- Rowe M. W. 1991 "Goethe and Wittgenstein", *Philosophy* 66, 283–303.
- Schulte, Joachim 1990 *Chor und Gesetz: Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt am Main: Surkhamp.
- Schulte, Joachim 2002 "Goethe and Wittgenstein on Morphology", in: Fritz Breithaupt, Richard Raatzsch and Bettina Kremberg (eds.) *Goethe and Wittgenstein, Seeing the Worlds Unity in its Variety*, Wittgenstein Studien, 5, 2002:55–73, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Spengler, Oswald 1932 *Decline of the West*, vol. I (tr. C. F. Atkinson) London: Allen and Unwin.
- Wittgenstein, Ludwig "Remarks on Frazer's *Golden Bough*" in: PO: 114–154 (GB)
- Wittgenstein, Ludwig 1978 *Remarks on Colour*, Berkeley: University of California Press. (ROC)
- Wittgenstein, Ludwig 1980 *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, II, Oxford: Blackwell. (RPP)
- Wittgenstein, Ludwig 1993 *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett. (PO)
- Wittgenstein, Ludwig 2000 *Wittgenstein's Nachlass*, Oxford: Bergen Electronic Edition. (N, MS/TS)
- Wittgenstein, Ludwig 2002 *Culture and Value*, Oxford: Blackwell. (CV)
- Wittgenstein, Ludwig 2004 *Remarks on Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell. (RFM)
- Wittgenstein, Ludwig 2005 *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell. (PI)
- Wittgenstein, Ludwig 1975 *Philosophical Remarks*, Oxford: Basil Blackwell. (PR)

Kristijan Krkač, Josip Lukin

Wittgenstein – morfolog I

Sažetak

U prvome dijelu autori istražuju Wittgensteina kao morfologa. Objašnjavaju njegov pojam preglednog prikaza i veza viđenja (FI: 122 i povezane tekstove i komentare) kao njegov opis metode, a također daju neke bilješke o autorima koji su na njega utjecali po tim stvarima (Goethe i Spengler). Pored toga, autori sažimaju neka mjesta iz Wittgensteina i komentara glede njegove morfološke metode i neke očigledne primjene iste. Glavni je cilj komentirati FI: 122 i GB: 133, a jasno shvatljiva prezentacija izgleda da je pojmovno istraživanje koje se sastoji u pronalaženju sličnosti i analogija između mnogih, te na prvi pogled posve različitih i nepovezanih slučajeva (upotrebe riječi), što u stvari znači morfologiju kao metodu.

U drugome dijelu autori istražuju Wittgensteina kao morfologa. Raspravljaju narav morfologije glede gramatike, običaja i institucija, te pokušavaju učiniti smislenim prednosti i nedostatke morfologije glede metode filozfskog istraživanja. Priznavanje uloge morfologiji pomaže nam bolje razumjeti kasnog Wittgensteina. To nam daje jasno shvatljivu predstavu (barem nekih dijelova) FI. U ovome članku, autori također pokušavaju izići na kraj s nekim važnim prigovorima morfološke metode citirajući Wittgensteina. Ono što je morfološki važno jest organizacija fenomena, njihov obrazac kojeg se treba vidjeti kako bi se mogao razumjeti. Postoji također distinkcija u pojmu morfologije, naime morfologije kao metode, te morfologije kao strukture ili organizacije, kada se objašnjava iz fenomena.

Ključne riječi

analogija, forme, gramatika, morfologija, pregledni prikaz, obrasci, sličnost, pregled, Ludwig Wittgenstein

Kristijan Krkač, Josip Lukin

Wittgenstein als Morphologe I

Zusammenfassung

Im ersten Teil der Abhandlung wird Wittgenstein als Morphologe untersucht. Die Verfasser erläutern einige wichtige Begriffe Wittgensteins (s. Philosophische Untersuchungen, S. 122 und die damit im Zusammenhang stehenden Texte und Kommentare) als Illustrierung seiner Methode und liefern Eckdaten zu Autoren, von denen Wittgenstein in dieser Hinsicht beeinflusst wurde (Goethe, Spengler). Des Weiteren werden bestimmte Passagen aus Wittgensteins Schriften sowie aus Kommentaren zusammengefasst, die sich auf seine morphologische Methode und ihre Umsetzung beziehen. Es ist das Hauptziel dieses Artikels, die Textstellen in den Philosophischen Untersuchungen (S. 122) und in seinen Bemerkungen zu Frazers *The Golden Bough* (S. 133) zu kommentieren. Ihre Darstellung ist eine begriffliche Untersuchung zur Ermittlung von Ähnlichkeiten und Analogien zwischen zahlreichen, auf den ersten Blick völlig unterschiedlichen und unzusammenhängenden Fällen (des Wortgebrauchs), wodurch im Grunde die Morphologie als Methode erst deutlich gemacht wird.

Im zweiten Teil der Abhandlung wird Wittgenstein als Morphologe untersucht. Die Verfasser erörtern den Charakter der Morphologie im Hinblick auf Grammatik, Brauchtum und Institutionen und versuchen, die Vor- und Nachteile der Morphologie bezüglich der zum Einsatz kommenden philosophischen Untersuchungsmethode zu erhellen. Die Würdigung der Rolle der Morphologie trägt zum besseren Verständnis des späten Wittgenstein bei. Der Leser erhält so eine klare Vorstellung der Philosophischen Untersuchungen (zumindest von einigen Teilen). Die Verfasser der Abhandlung versuchen außerdem einigen wichtigen Beanstandungen der morphologischen Methode zu begegnen und verweisen auf Textstellen in den Schriften Wittgensteins. Morphologisch wichtig ist die Art und Weise, wie sprachliche Phänomene organisiert sind, wichtig ist ihr Organisationsmuster, das man sehen muss, um es verstehen zu können. Des Weiteren gilt es, den Begriff Morphologie selbst zu differenzieren: Es ist zu unterscheiden zwischen einer Morphologie als Methode und einer Morphologie als Struktur oder Organisation, wenn ein sprachliches Phänomen erläutert wird.

Schlüsselwörter

Analogie, Form, Grammatik, Morphologie, Muster, Ähnlichkeit, Übersicht, Ludwig Wittgenstein

Kristijan Krkač, Josip Lukin

Wittgenstein – morphologue I

Résumé

Dans la première partie, les auteurs étudient Wittgenstein en tant que morphologue. Ils expliquent son concept de vue synoptique et de connexions (Investigations philosophiques : 122, textes et commentaires liés) et offrent quelques notes sur les auteurs l'ayant influencé (Goethe et Spengler). En outre, les auteurs résument certains points chez Wittgenstein ainsi que certains commentaires à propos de sa méthode morphologique et de son application. L'objectif est de commenter les Investigations philosophiques : 122 et les Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer : 133 ; la présentation, claire et compréhensible, semble être une étude conceptuelle qui consiste à trouver des similitudes et des analogies parmi de nombreux cas (d'emploi des mots) différents et d'apparence disparate, ce qui désigne la morphologie comme une méthode.

Dans la deuxième partie, les auteurs étudient Wittgenstein en tant que morphologue. Ils débattent de la nature de la morphologie à l'égard de la grammaire ou des institutions, et tentent de formuler ses avantages et ses inconvénients par rapport à la méthode de recherche philosophique. La reconnaissance du rôle de la morphologie nous aide à mieux comprendre la phase tardive de Wittgenstein. Ceci offre un aperçu clair, du moins de certaines parties, des Investigations philosophiques. Les auteurs tentent également, en citant Wittgenstein, d'en finir avec certaines objections importantes à la méthode morphologique. Ce qui est important du point de vue morphologique est l'organisation des phénomènes et leur modèle qui doit être vu afin d'être compris. On peut distinguer la morphologie comme méthode de la morphologie comme structure et organisation, lorsqu'elle s'explique à partir des phénomènes.

Mots-clés

analogie, grammaire, morphologie, vue synoptique, modèles, similitude, aperçu, Ludwig Wittgenstein



Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus de lecture

Michael Höfler / Michael Wladika
(Hrsg.), Franz Ungler

Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik

Peter Lang: Frankfurt am Main /
Berlin / Bern / Brüssel / New York /
Oxford / Wien 2005, 167 S. (Wiener
Arbeiten zur Philosophie, Reihe B,
Bd. 12)

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze des früh verstorbenen Wiener Philosophen Franz Ungler (1945–2003), um im gegenwärtigen Philosophiediskurs erneut das Augenmerk auf das zentrale Ringen dieses noch kaum rezipierten Denkers zu lenken und es in die wissenschaftliche Öffentlichkeit einzubringen. Davon überzeugt, dass die modische Rede vom sogenannten Zusammenbruch des Deutschen Idealismus „nur das mehr oder weniger geschickte Vorbeischleichen an dem [ist], was Kant begonnen hat“ (105), waren es vor allem Fragen nach dem „Logos“ und der „Logik“ einer dialektischen Wirklichkeitserschließung, denen sich Ungler bis zuletzt mit seiner ungewöhnlichen Denkkraft und Sprachkompetenz zu stellen suchte.

Die einzelnen Texte spannen einen Bogen von den Problemen der Dialektik in der antiken Philosophie bis hin zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, in deren Bahnen sich Unglers Denken von früh an zu bewegen und zu schärfen suchte. Die Themen beinhalten im Einzelnen: „Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels *Wissenschaft der Logik*“ (19–54), „Zu Fichtes Theorie des Gewissens“ (55–72), „Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels“ (73–94), „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“ (95–104), „Ontologie und Transzendentalphilosophie“ (105–116), „Zum Freiheitsbegriff Hegels“ (117–134) und „Die Kategorie Widerspruch“ (135–155). Drei Rezensionen beschließen den Band.

1. Die gewusste (und nicht verdrängte bzw. vergessene) Identität von Denken und Sein „macht die Grundlage der *einen* philosophischen Tradition aus“ (106). Dieses Grundprinzip lässt philosophische Systeme in ihrem logischen Status als jeweils bestimmte Fassungen der vorausgesetzten „Identität“ begreifen. Selbst eine Antimetaphysik setzt sich als schlechte Metaphysik dieses Fundamentalprinzips voraus. Platon war es gelungen, den eleatischen Anfang zur Rettung der konkreten Phänomene zu differenzieren, ohne in die bloß ontische Differenz zurückzufallen. Das Seiende in seiner jeweiligen Bestimmtheit und das Erkennen treten noch nicht wie in späteren Denkansätzen auseinander. „Aus der Einheit von Sein und Denken, die die platonische Dialektik fortbestimmen, separiert sich eine Wissenschaft der Seinsprinzipien, und eine Wissenschaft von den subjektiven Formen des Denkens tritt dieser wiederum gegenüber ...“ (107).

In der dialektischen Gedankenbewegung geht es immer um die sprachliche Sinnerschließung konkreter Wirklichkeiten, die jeden vermeintlich konkreteren Zugang als abstrakt entlarvt. So wird jene „Zärtlichkeit“ den Dingen gegenüber vermieden, die im Satz des (zu vermeidenden) Widerspruchs den daseienden Widerspruch eliminiert und deshalb die wahre Konkretheit verfehlt. Hegels spekulative Logik bleibt für Ungler der Weg, auf dem sich die formale Logik aufhebt und das Denken zur Selbstbewegung der Sache selber wird. „Dialektisch ist somit ein sich durch die fortreibende negative Natur des Widerspruchs bestimmendes Vorwärtsschreiten in den in seiner Bewegung sich erhaltenden Anfang bzw. Grund“ (10). Der Übergang von der formalen Logik zur Reflexion auf die in ihr eingeholten Voraussetzungen vollendet sich unter Aufhebung der transzendentalen Logik, die den Anspruch des spekulativen Denkens begründet, das den Widerspruch nicht mehr bloß voraussetzt, sondern denkt und denkend „aushält“.

2. Beherrscht werden die einzelnen Abhandlungen von der Einsicht Hegels in die Geschichte der dialektischen Methode, die in

ihrem Zu-sich-Kommen entsprechend der dreifachen „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ (Enzyklopädie §§26–82) als Metaphysik, als Kritische Philosophie bzw. Transzendentalphilosophie und als „Wissenschaft der Logik“ begriffen wird. Metaphysik lebt in ihrer Denkeinstellung (in „intentione recta“) noch von einem naiven Vertrauen in die *adaequatio rei et intellectus* mit ihrer Gleichsetzung von Denkformen und Seinsprinzipien. Indes hat die vorkantische Metaphysik ihr vorgebliches Axiom, den Satz vom Widerspruch und damit den Absolutheitsanspruch der formalen Logik ohnehin nicht konsequent durchhalten können. „Denn, wenn sie ihm (ihr) treu geblieben wäre, hätte sie niemals über die Position des Eleaten Parmenides (Akosmismus) hinausgehen können: sowohl die Entelechie des Aristoteles als auch die Monade Leibnizens und vorher schon Platons Dynamisierung der Idee haben das widerspruchsfreie, abstrakte Sein verlassen“ (122). Die Beliebtheit freilich bloßer Verstandesansicht der Vernunftgegenstände und damit aller in *intentione recta* betriebenen Ontologie als „Lehre von allen Dingen überhaupt“ (Hegel) ist bis heute nicht zurückgegangen (112).

Dieser Metaphysik blieb die „absolute Form“, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit des „Ich“ als wahrer Ausgangspunkt der Philosophie, verborgen. Erst in der kritischen Philosophie bzw. Transzendentalphilosophie hat sich das Denken eine andere Stellung zur Wirklichkeit gegeben („Revolution der Denkungsart“), die einen vagen Gebrauch der vertrauten Termini „Subjekt“ und „Objekt“ unhaltbar macht. Doch bleibt Dialektik auch noch uneingeholte Voraussetzung der kantischen Transzendentalphilosophie, wie die Aporien der drei Kritiken zeigen. Darin liegt der Grund, warum „das Anhypotheton“ noch nicht „als Begriff, Leben, Geist“ (116) erkannt werden konnte. Zum Selbstverständnis der „Dialektik“ gehört das Wissen um den im Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch vorausgesetzten „daseienden“ Widerspruch der nicht einer Beseitigung, vielmehr einer bewahrenden „Aufhebung“ bedarf.

Schon das Beispiel der Bewegung widerlegt die uneingeschränkte Gültigkeit des Widerspruchsprinzips. Im Prozess ist nämlich jeder Zustand zugleich seine Negation. Deshalb muss der Einheit von Sein und Nichtsein Wirklichkeit zukommen, um das Lebendige als sich Selbstbewegendes denken zu können. In der Differenzierung bzw. Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand, Materie und Form, Erscheinung und Ding an sich sind zwar die beiden Momente der Dialektik für die „ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption“ sowie die Beherrschung

der Vernunft im Zeichen des Verstandes vorausgesetzt, aber gerade als vorausgesetzte noch nicht eingeholt. Die methodische Einholung dieser Voraussetzungen ist die Aufgabe der systematischen Philosophie als „Selbstbewegung der absoluten Idee“ (116). Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch hätte nicht einmal formuliert werden können, wenn das durch ihn zu Vermeidende keinerlei Dasein hätte.

3. Ungler konnte dieses Methodenbewusstsein vor allem in den beiden zentralen Aufsätzen: „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“ und „Zum Freiheitsbegriff Hegels“ meisterhaft entwickeln. Für die aristotelische Ethik zeigt der Verfasser die Aporie auf, dass zwar die Unvergleichlichkeit menschlicher Freiheit mit der entelechialen Selbstverwirklichung gesehen, andererseits aber das *telos* menschlicher Praxis naturanalog in die Eudaimonie verlegt wird. Wesensverwirklichung und freiheitliche Selbstbestimmung sollen nach diesem ontologischen (naturrechtlichen) Grundsatz zusammenfallen und können es doch nicht im Sinne der dem Menschen als „existierendem Begriff“ eigentümlichen Frage nach Gut und Böse. Die Ontologie der Natur kann mit dem „ens et bonum convertuntur“ (103) die Freiheit als „Vermögen des Guten und des Bösen“ (Schelling) nicht bewältigen, weil das Bestimmte eines Geschehens durch die Wirklichkeit des Wesens noch keine Handlung als Handlung fundiert. Die Freiheit als bewegendes Prinzip, als „Ursache“ ist keine Selbstbestimmung im Sinne „der sich als Ursache wissenden Ursache“ (98). Sie ist noch nicht die Selbstbestimmung des sich wissenden Begriffs. Doch ist Aristoteles bereits in die Dialektik des Freiheitsbegriffs (103) eingestiegen und zur Konkretion fortgeschritten.

Hegels Freiheitsverständnis beruht auf der Einsicht in die Dialektik im Begriff des Menschen selber, der einerseits Tier (animal) ist, andererseits gerade als sich wissendes Tier aufgehört hat, Tier zu sein. Er ist nicht aus einer tierischen Natur und einer geistigen Substanz zusammengesetzt. Derselbe „ist Tier und Nichttier und dieses Entgegengesetzte auch noch zugleich“ (125) Bewusstsein oder Selbstbewusstsein ist keine bloße Eigenschaft des Menschen, weil es – fundamentalphilosophisch – in die Konstitutionsproblematik des Menschen als solchen gehört. Oder wie es in der Abhandlung „Zu Fichtes Theorie des Gewissens“ heißt: „Der Begriff des Menschen (...) ist die Ichheit selbst, die das System der Bedingungen ihres Zusichkommens und damit das individuelle Ich überhaupt konstituiert“ (55). Die dogmatische Metaphysik hingegen versuchte mit den Mitteln der formalen Lo-

gik das wahrhafte Sein zu erkennen, vergaß aber das „Ich“ als unhintergehbare Voraussetzung aller menschlichen Bestimmungen. Erst durch die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes wurde die Philosophie „von der in der vermeintlichen Autarkie formaler Logik begründeten Verdinglichung der Vernunft, des Selbstbewusstseins und damit auch von der naiven Auffassung der Freiheit als einer Beschaffenheit, die dem menschlichen Willen zukommen oder auch nicht zukommen könnte, befreit“ (119 f.). Doch musste sich Kant infolge der Nichteinsicht in die „positiv-dialektische Natur der Freiheit“ (124) – wie seine drei Kritiken zeigen – in ein „Nest von Widersprüchen“ begeben. Ließe sich Freiheit rein formal-logisch als widerspruchsfrei fassen, wäre sie selbst und ihre Autonomie als Moralität überhaupt nicht denkbar. Auch die Freiheit ist ein Paradigma der Wirklichkeit des Widerspruchs. Sie ist „der tiefste Grund des Widerspruchs und als Grund auch die Aufhebung desselben, die im Sinne der Einheit ihrer bekannten drei Bedeutungen (zerstören, höher heben und bewahren) zu fassen ist“ (124). Im Begriff der Freiheit ist die Negation des unmittelbaren Tierseins enthalten. Doch darf diese Negation nicht für sich fixiert werden, um sie als widerspruchsfrei anzusetzen. Sie meint keine Freiheit der „Leere“, weil sich der existierende Begriff (Mensch) handelnd immer schon der äußeren Realität wie auch der tierischen Natur in ihm entgegengesetzt hat. Dieses Setzen oder Sichselbstsetzen ist bereits der Übergang zur Bestimmtheit. Wirkliche Freiheit kommt im Anderen (in der Natur wie auch der Mitmenschlichkeit) zu sich. So wird das abstrakte Ich = Ich erst über die gesetzte Besonderheit mit sich identisch. „Im Begriff der Sittlichkeit ist beides enthalten, dem Naturtrieb wird seine – dem Geiste gegenüber – Fremdheit genommen, indem er durch die Freiheit formiert wird, ihm eine sittliche Bestimmung gegeben wird (Ehe, Familie), ebenso wird (worauf das eben Erwähnte schon hinweist) in der sittlichen Liebe die Atomizität und abstrakte Selbstständigkeit der Person durch Freiheit aufgehoben (im Staat ist diese Aufhebung im Patriotismus wirklich – sie kann nicht durch die Staatsmacht hergestellt werden)“ (131).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die Ausführungen zum Christentum als „Religion der Freiheit“. Im Gott-Menschen als göttlichem Wesen in der Gestalt des Selbstbewusstseins ist – in der Überwindung eines abstrakten Monotheismus wie auch des Polytheismus – der Begriff der Freiheit zum Bewusstsein gelangt, den es im Sinne der konkret-wirklichen Freiheit in die äußere Realität einzubilden gilt.

M. Höfler und M. Wladika ist mit der Veröffentlichung dieses Bandes ein „Anfang“ gelungen, der schon mit wenigen und nicht allzu umfangreichen Texten die irrije Meinung widerlegt, dass man sich „durch ‚anthropologische‘ Wenden, ‚positives‘ Philosophieren, Sprachanalysen und in der Begeisterung für reine Formen, die nichts mehr formen, gleich dem Konkreten“ (105) zuwenden könne. Dass sowohl im Bereich der Naturerkenntnis als auch im Raum der Freiheit das in der philosophischen Tradition erreichte fundamentalphilosophische Problemniveau nicht mehr unterboten werden dürfe, gehört offensichtlich auch zur philosophischen Grundüberzeugung der beiden Herausgeber, in der sie sich mit Ungler verbunden wissen. Man darf gespannt auf die weiteren Veröffentlichungen von Platon- und Hegel-Vorlesungen sowie der noch nie publizierten Frühschriften des verstorbenen Philosophen („Organismus und Selbstbewusstsein“ und „Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“) warten.

Johann Reikerstorfer

Thomas Sören Hoffmann

Philosophie in Italien

Eine Einführung in 20 Porträts

Wiesbaden: Marix-Verlag 2007, 400 S.

Die vorliegende „Einführung“ ist ein ebenso philosophischer wie italianistischer Weckruf – ist Italien doch im deutschen Sprachraum als Land der Philosophie weitgehend unentdeckt oder jedenfalls heute nicht mehr präsent. So sehr sich Italien auch als unverzichtbare Referenz für alle ästhetischen Fragen von der Mode bis zum Film, der bildenden Kunst und des Designs durchgesetzt hat, so wenig ist allgemein geläufig, dass es das einzige europäische Land mit einer 2500 Jahre alten, kontinuierlichen Geschichte philosophischen Denkens ist.

Nun sind Landesgrenzen keine philosophische Kategorie, die eine wie auch immer geartete Zugehörigkeit philosophischer Denkweisen begründen könnte. Wenn sie aber, wie im Falle Italiens, das beharrliche Ausblenden eines bedeutenden Teils europäischer Kulturgeschichte zur Folge haben, ist das Insistieren

auf den gerade in diesem Land erbrachten Leistungen zweifellos nicht nur legitim, sondern besonders verdienstvoll.

Der Verfasser sucht darüber hinaus Gemeinsamkeiten der Denker aus zweieinhalb Jahrtausenden durch den Hinweis plausibel zu machen, dass sie alle einer Kultur der Rezeption verpflichtet gewesen seien und griechisches, lateinisches oder, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, auch deutsches Philosophieren im Modus der „Zweiteit“ oder der Differenz wiederholt hätten. Eine solche Rezeptionshaltung ist zwar vielleicht nicht sogleich offensichtlich für die in Süditalien und Sizilien lehrenden Philosophen Parmenides, Empedokles oder Gorgias, sondern eher in späterer Zeit, etwa für den in Rom eine Schule begründenden Plotin, vor allem aber für die im Mittelpunkt dieses Buches stehenden Denker der Renaissance und des Humanismus, aber im Sinne der von Rémi Brague vorgeschlagenen Bestimmung produktiver Rezeption als Spezifikum europäischer Kultur durchaus überzeugend.

Bei seiner Auswahl und Darstellung einzelner Philosophen wird der Verfasser nicht einfach von einem antiquarischen Interesse, von der Lust am Ausbreiten einer kaleidoskopisch bunten Vielfalt der Themen und Denkmuster geleitet. Bei aller Offenheit für die individuellen Erfahrungen und Werkgeschichten der jeweils Porträtierten lässt er sich doch von einem unschwer erkennbaren Erkenntnisinteresse leiten, das es ihm erlaubt, einen von der Antike bis heute lebendigen Denkraum zu entfalten. Dieses Interesse spricht insbesondere aus der Beschäftigung mit dem einzigen hier berücksichtigten Vertreter des 20. Jahrhunderts, mit Emanuele Severino, der bis heute in Deutschland nicht wirklich rezipiert worden ist, obwohl er wie kaum ein anderer moderner Philosoph exemplarischen Rang für die Frage nach dem Sein von Heidegger bis zurück zu Parmenides beanspruchen kann. Mit Severino und seiner von Parmenides hergeleiteten Überzeugung von der unhintergehbaren Verschränkung von Wahrheit und Sein, wobei Wahrheit heißt, das Sein als Begriff in Anspruch zu nehmen, setzt der Verfasser sich in einen fundamentalen Gegensatz zu einer philosophischen Tradition von Platon bis Heidegger, die auf einer Wesenheit, einem Identischen jenseits der Erscheinung beharrt, während Severino von der Selbstidentifikation des Seins in seinem Erscheinen spricht. (S. 372–373). Die europäische Geschichte erscheint aus dieser Perspektive als Geschichte des Verlustes des Grundes des Seins und der Wahrheit. Platons Dialektik versuchte, gegen Parmenides die Vermischung von Sein und Nichts zu denken. Aristoteles entwarf mit sei-

ner Strategie, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zeitlich zu fassen, den Weg zu jenem Nihilismus, der die Zeit als Horizont des Seins begreift und die Menschen zu Bewohnern der Zeit statt des „Kreises des Seins“ macht (S. 374).

Der sich im Werden verloren fühlende Mensch sucht über wahres Wissen, die Wissenschaft (*epistēme*), zumindest einen Restbestand von Sein gegen das Werden zu sichern (S. 375). Gerade die europäische Wissenschaft aber führte zur Etablierung jenes technischen, ökonomischen, politischen, bürokratischen, pädagogischen „Apparates“, der auf die Eliminierung aller Arten von Konstanten aus ist zugunsten eines rein „verflüssigten“ Seins. Diesem Apparat arbeitet auch das moderne philosophische Denken, etwa als „pensiero debole“, zu, sofern es keine Wahrheitsfrage mehr kennt und insoweit die Angst befördert, auch der „Apparat“ könne nicht sein (S. 376).

In Severinos Schriften (und beim Verfasser) kann man die Freude an der sich selbst bejahenden Wahrheit, die untülbare Freude des Erkennens erfahren und miterleben. Vieles davon findet sich auch in den Einzelporträts wieder, ohne dass der Verfasser der Versuchung erlänge, Severinos Grundentscheidungen schematisch auf sie zu übertragen. Er lässt vielmehr alle Autoren mit der ganz individuellen Ausprägung ihrer Interessen und Fragestellungen und so auch mit der ganzen Heterogenität ihrer Überzeugungen und Arbeitsweisen zu Worte kommen.

Sie werden zudem in ihren historisch-kulturellen Kontext gestellt, sodass der Leser eine Fülle von Informationen auch über andere Autoren, Künstler und Wissenschaftler erhält. Dadurch ergeben sich gleichsam von selbst und ohne, dass der Verfasser pedantisch darauf insistieren müsste, immer wieder neue Einsichten, so etwa die, dass unbeschadet von Jakob Burckhardts Hervorhebung der neuen Rolle des Individuums in einer Art bürgerlich-republikanischer Gesellschaft, die Kirche einen bedeutenden Anteil an den modernen Entwicklungen in Italien gehabt hat. Das folgt schon allein daraus, dass im Gefolge der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen und durch die Vorbereitungen zum Unionskonzil von West- und Ostkirche in Ferrara-Florenz nicht wenige Vertreter aus dem griechisch-byzantinischen Raum auf Dauer oder doch für einen längeren Zeitraum in Italien Fuß fassten und hier lehrten.

Im Vordergrund der Betrachtung steht, wie erwähnt, naturgemäß die italienische Philosophie der Renaissance und des Humanismus. Für diese Epoche ist die Kategorie der (produktiven) Rezeption, wie schon der Begriff

des „rinascimento“ impliziert, von zentraler Bedeutung. Zugleich ist es die Zeit, in der Italien vieles von dem vorgedacht und vorge-macht hat, was sich im übrigen Europa mit einer gewissen Zeitverzögerung entwickeln wird. Denn das ‚Denken im Modus der Zweitheit‘ führt eben nicht zur ‚Sterilität und grauen Gelehrsamkeit‘, sondern entfaltet ‚eine ganz eigentümliche Vitalität (...) vor allem in der Erkundung (...) der Reflexionseinstellung selbst, die sich als menschlicher Ursprungsort zu Bewußtsein bringt‘ (S. 88).

Die Aufteilung des Landes in eine Vielzahl von Stadtstaaten begünstigte die Herausbildung lokal und regional unterschiedlicher Tendenzen. In Florenz etwa blühte der Platonismus, der Norden des Landes, insbesondere Padua, konzentrierte sich auf die produktive Bearbeitung und Weiterführung des aristotelischen Gedankengutes. In den vielfältigen Ausprägungen des Neuplatonismus werden platonische Themen bestimmend, „so die Einheitsspekulation, so überhaupt die transzendente Richtung des Denkens, so aber auch die emphatische Betonung der Unsterblichkeit der Seele und ihres Vermögens, sich in Kraft des Eros über den *status quo* zu erheben“ (S. 137). Platon wird zum „Geburtshelfer einer neuen Lehre vom Selbst, vom ‚Selbststand des Menschen zwischen Vergänglichkeit und wahrer, intelligibler Welt, von einer Freiheit, die sich selbst ergreift‘“ (ebd.). Dieses Denken begegnet uns zunächst in Gestalt der ‚Gäste‘, so des Nikolaus von Kues oder der Byzantiner Plethon und Bessarion.

Spätestens mit Nikolaus von Kues entdeckt die Philosophie das Individuum und stellt sich der Spannung zwischen seiner Hochschätzung und der Überzeugung von der Notwendigkeit seines Scheiterns angesichts des Unendlichen, eine Spannung, die ihren dichterischen Ausdruck im Übrigen besonders eindrucksvoll in den Sonetten Michelangelos gefunden hat. Der Cusaner hatte das Denken des Verhältnisses von Vielheit und Einheit über Proklos, Porphyrios und Plotin bis hin zu Platons dialektischem Meisterdialog ‚Parmenides‘ zurückverfolgt und war dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass über Einheit nur geredet werden könne, indem man sie verdoppele. Einheit sei daher nur negativ, durch Abgrenzung bestimmbar. Das Sein der Dinge sei Ab-senz (41–42). Adäquate Erkenntnis als Einheit von Intellekt und Sache sei nur in Gott erreichbar. Nur das Unendliche ermögliche den Zusammenhang der differenten Gegenstände als eine Welt. Ohne diese Unendlichkeit gäbe es also nur Individuelles, Differentes. Dann aber wäre man näher als bei Platon bei dessen Gegnern, den Sophisten. Solche Unabhängigkeit vom platonischen Schuldenken manifestiert sich auch in der ‚docta ignorantia‘ des

Kusaners, an dessen Lehre vom unendlichen Universum später Giordano Bruno bei seinem Versuch einer Erschütterung des tradierten Weltbildes anknüpfen wird. Dessen Zertrümmerung wird durch die schon bei Nikolaus geforderte Abkehr von autoritativen Lehrbüchern zugunsten der Erfahrung des gesunden Laienverständes praktisch ins Werk gesetzt werden (S. 48–59).

Einen ähnlich freien Umgang mit der platonischen Philosophie zugunsten eines eher integrativen Ansatzes wie bei Nikolaus von Kues praktiziert Georgios Gemistos Plethon, der freilich nicht nur aus christlich-griechischen, sondern auch aus paganen und dezidiert östlichen Traditionen heraus denkt. Seine Lebens- und Werkgeschichte wird hier verdienstvollerweise in einen knappen Abriss von tausend Jahren byzantinischer Philosophie und Theologie eingebettet (52–55), deren Konturen sich aus westlicher Perspektive, von wenigen Spezialisten abgesehen, im Nebel einer untergegangenen Kultur zu verlieren scheinen. Plethon, von dem berichtet wird, er sei am osmanischen Hof in Adrianopel und Bursa von einem jüdischen Gelehrten in die arabischen Aristoteleskommentare ebenso wie in das Denken Zarathustras eingeführt worden, vertritt eine synkretistische „perennis philosophia“, wie sie auch Pico della Mirandola, Marsilio Ficino und später noch Giordano Bruno am Herzen liegen wird. Plethon bezieht die Geschichte des Hirten Eumolpos, der am Anfang der Mysterien von Eleusis stand, und den Zeuspriester von Dodona ebenso in seinen Denkkosmos ein wie Zarathustra, dessen Lehre ihm allerdings nur durch die dem persischen Religionsstifter in der Renaissance zugeschriebenen „Chaldäischen Orakel“ bekannt gewesen zu sein scheint, und er ruft die indischen Brahmanen oder die medischen Magier, die ebenso wie Pythagoras und Platon den Zoroastrismus gekannt hätten, als Zeugen seiner Lehre auf. Seine Vorliebe gehört dabei eindeutig der platonisch-plotinischen Philosophie, während er mit Aristoteles vor allem kritisch umgeht (S. 68–75). In Plethons Denken wird von Platon und Plotin aus ein Zusammenhang des persisch-indischen mit dem griechischen Denken hergestellt und so eine Überlieferung der europäischen Tradition zugeschrieben, die angesichts eines beliebten Insistierens allein auf dem griechisch-römischen Denken aus dem Bewusstsein verdrängt zu werden droht. Ähnliche Versuche hat es vor Plethon im iranischen Platonismus ab dem 12. Jahrhundert, vor allem mit Suhrawardi gegeben, der der islamischen Tradition zugerechnet wird, obwohl genuin Islamisches bei ihm kaum zu finden ist.

Plethon vertritt gegen Aristoteles u.a. einen konsequenten Determinismus, die vollstän-

dige Abhängigkeit alles Seienden von Gott, und er bestreitet den aristotelischen Multiperspektivismus. Die Ideen sind für ihn nicht wie nach Aristoteles (überflüssige) Abstraktionen, sondern im Sinne Platons Formalursache. Doch hat Plethon bei aller Parteinahme für Platon und gegen Aristoteles in seiner allegorischen Darstellung der Prinzipien mit Hilfe des griechischen Götterhimmels nicht nur die platonischen Ideen gegen Platons Intentionen ästhetisch versinnlicht, sondern darin auch aristotelische Prinzipien einfließen lassen (S. 72–76). Das für ihn von Leon Battista Alberti, einem der bedeutendsten Architekten und Humanisten der Frührenaissance, konzipierte Grabmal im neopagan geprägten *Tempio Malatestiano* in Rimini ist ein besonders sprechendes Zeugnis für die „Aneignung des Ostens im Westen“ (S. 57).

Ein ähnliches synkretistisches Forschungsprogramm verfolgt Pico della Mirandola, der ebenfalls neben der lateinischen und griechischen Antike auf zoroastrisches Gedankengut in Gestalt der ‚Chaldäischen Orakel‘ oder auch auf Hermes Trismegistos zurückgreift. Anders als Plethon stellt er jedoch nicht die aristotelischen und platonischen Lehren vor allem als kontrovers dar, sondern integriert sie viel konsequenter, indem er die Unterschiede zwischen ihnen als solche der Worte, nicht der Sache nach begreift. Auch insoweit ist er näher bei dem Mann aus Kues als dem anderen aus Byzanz. Er hat die Schriften des Cusaners augenscheinlich gekannt und stimmt mit ihm hinsichtlich des Koinzidenzprinzips, der Vertraglichkeit von Gegensätzen in der Vernunft, ebenso überein wie hinsichtlich der These, wonach keine Aussage über eine Sache sie wirklich präzise erfasst (S. 114–115). Pico stimmt mit Nikolaus auch insoweit überein, als auch für ihn die Unterscheidung zwischen der ‚ratio‘, welche sich den Dingen von ihrer Außenseite her nähert, und der Vernunft („intellectus“), die mit dem wahrhaft Seienden befasst sei, grundlegend ist (S. 119).

Eindeutiger neuplatonisch denkt Marsilio Ficino, aber auch er verharrt nicht einfach in einem dogmatischen Schuldenken. Wie Hoffmann entsprechend seiner etwa an Severino entwickelten Fragestellung herausarbeitet, kann man sagen, „dass bei Ficino das Prinzip der Subjektivität entdeckt ist, (...) dass bei ihm ebenso der Gedanke der absoluten Subjektivität als des inneren Maßes des subjektiven Seins gedacht ist. Ficino hat erkannt, dass das Tor zur Welt nicht die objektivistische Stellung zu ihr, sondern der Rückgang des Subjekts in sich, die reflexive Selbstbeziehung ist“ (S. 105).

Das Kapitel über den Paduaner Aristotelismus macht bekannt mit Vorläufern moderner Naturwissenschaften wie Pietro Pomponazzi,

Girolamo Fracastoro und Jacopo Zabarella. Während in Italien ansonsten und insbesondere bei den Theologen ein meist orthodoxer Aristotelismus gepflegt wurde, entwickelte sich in Padua gerade durch die Fortschreibung der aristotelischen Schulphilosophie jene neue naturphilosophische Ausrichtung, die etwa auch Kopernikus bei seinem jahrelangen Studienaufenthalt in Norditalien beeinflusst hat (S. 138). Pomponazzi hat neben der Naturphilosophie auch das Denken der Geschichte durch seine Rationalisierungsversuche vorangebracht und ein rationales Bild von einer Welt entworfen, das ohne Transzendenz auskommt (S. 159).

Ein neuer Typus von Philosophie, eine Sprachphilosophie, die anders als die Tradition die Sprache nicht mehr einfach nur als Dienerin der Gedanken versteht, entwickelt sich ab dem 14. Jahrhundert, und zwar besonders in Florenz (Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Niccolò Machiavelli und Sperone Speroni). Schon Petrarca hatte als ‚Lyriker‘ die ‚existentielle Subjektivität des Denkens, die Bewältigung der als bedrängend erfahrenen ‚miseria hominis‘ im Denken selbst‘ gefordert (S. 215). Diese Forderung wird von den genannten späteren Humanisten in unterschiedlicher Weise eingelöst. Sie standen alle, zumindest zeitweilig, in politischen Diensten und stellten fest, dass zu konkreten politischen Fragen und zur Verwaltung des öffentlichen Lebens bei den Philosophen, selbst bei Aristoteles, wenig Nützliches zu finden ist. Sie entwickeln nun ein neues politisches Denken aus humanistischem Geist, indem sie sich mit der Welt als mit den zur Sprache gekommenen Dingen befassen und jene Abkehr vom Denken der Transzendenz, die sich auch bei Pomponazzi gezeigt hatte, radikalisierten. Insbesondere bei Machiavelli erfahren wir die Verschiebung ‚aus aller Art ‚metaphysischer‘ Einbettung des Politischen heraus hin zu einer ‚Selbstreferentialität‘ der Politik. Sie ist zum anderen auch eine Verlagerung der Politik aus dem Bereich wahrhaft humaner Praxis hin in den anderen Bereich der Technik und Klugheit ... Machiavelli mag vom Geist der Neuzeit damit mehr antizipiert haben, als gerade auch seine Gegner wahrhaben wollen“ (S. 241).

Das Kapitel „Neue Annäherungen an die Natur“ zeigt auf, wie die bereits im 15. Jahrhundert vorgezeichneten neuen Wege der Naturphilosophie nun im 16. Jahrhundert bei Girolamo Cardano, Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Galileo Galilei und Tommaso Campanella zu einer Ablösung von der aristotelischen Physik führen. Telesio will die Natur „nach ihren eigenen Prinzipien“ erklären und Fracastoro lässt die Seele selbst das Universale an den Dingen aus deren sinn-

licher Präsenz heraus entwickeln. Galileo Galilei schließlich begründet den radikalen Bruch zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, indem er zwei verschiedene Mitteilungen Gottes unterscheidet, nämlich die direkte Offenbarung und die Natur. Daher müsse es zwei verschiedene Hermeneutiken geben, zum einen eine Kultur des Verstehens umfassender Sinnzusammenhänge, zum anderen die Erklärung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände.

Die umwälzenden Neuerungen im erklärenden Verhältnis zur Natur finden ihre Parallele in der nicht weniger revolutionären Neukonzeption der Geschichte und der Geisteswissenschaften als ‚verstehenden‘ statt ‚erklärenden‘ Wissenschaften bei Giambattista Vico. Dabei präsentiert er sich nicht als grundstürzender Neuerer, als der sich Descartes verstanden hatte, sondern will dem cartesianischen Rationalismus „ein Konzept an die Seite (...) stellen, das uns lehrt, wie wir denkend dem großen Bereich desjenigen beizukommen vermögen, das eben von dem neuen Rationalismus, (...) methodisch ausgeblendet wird“, und er tut dies als Erbe jenes Humanismus, der „eben gerade in Italien zur Blüte gelangt ist und auf dessen Grund immer das Wissen liegt, dass wir niemals die ‚Ersten‘, sondern die ‚Zweiten‘, (...) dass wir zuerst Vernehmende, dann Vernünftige sind“. Bei Vico finden wir jenen humanistischen Blick wieder, der „den Menschen als sprachliches und geschichtliches Wesen thematisiert und dabei beide, Sprache und Geschichte, zueinander ins Verhältnis setzt: so nämlich, dass die Sprache in einem ausgezeichneten Sinn unser Schlüssel zur geschichtlichen Existenz des Menschen wird, wie auch so, dass konkrete Geschichte auch eine bestimmte Praxis des Menschen bedingt“ (S. 252–253). „*Verum factum convertuntur*“: Was von Menschen hervorgebracht wurde, eben auch Früheres, Fremdes, ist für uns erkennbar. Wenn wir die Geschichte erforschen, können wir entdecken, was in uns selbst liegt. Um allerdings die Geschichte nicht nur als Sammelsurium von Einzelheiten erfahren, sondern Gesetzmäßigkeiten in ihr erkennen zu können, ist vorausgesetzt, dass sie auf ein „historisches Allgemeines“ führt“. Dazu bedarf sei keines transzendenten Universalen: „Nach Vico ist dieses Allgemeine die jeweilige Welt, die Menschen gemeinschaftlich bauen und als historische Lebenswelt erfahren“ (S. 359). Das (historische) Allgemeine ist Produkt „kollektiver Phantasie“ (S. 363). Die menschliche Welt ist eben nicht „Projektionsfläche der ‚res cogitans‘, sondern das denkende und sprechende Ich ist „immer auch in einer historischen Welt integriert und so gleichsam ‚deren‘ Projektion“ (S. 365).

Vicos Philosophie wird in gewisser Weise bei Severino konsequent weitergeführt. Insofern ist der Verzicht auf die Darstellung von Philosophen aus der Zeit nach Vico und ebenfalls der Verzicht auf die Darstellung der bekannteren modernen italienischen Philosophen in der Sache wohlbegründet. Dem Verfasser aber ist zu danken für die wegen seines Ansatzes durchaus originelle Darstellung bekannterer und weniger bekannter italienischer Autoren, die bei aller spezifischen Differenzen hier zugleich als Repräsentanten einer mehr als 2500 Jahre alten europäischen Tradition vorgestellt sind. Zugleich gilt es, seine Fähigkeit zu würdigen, einen bei aller Kontinuität von Fragestellungen und Lösungsansätzen doch überaus komplexen Denkraum ebenso konzise zu analysieren wie in sprachlich durchweg eingängiger Form auszubreiten. Es wäre wünschenswert, wenn das Buch dazu beitragen könnte, die Philosophie Italiens erneut und vertieft ins allgemeine Bewusstsein zu bringen.

Johannes Thomas

Iris Marion Young

Global Challenges

War, Self-Determination and Responsibility for Justice

Cambridge, Polity Press 2007

In “Acknowledgments” Iris Marion Young says that essays in book *Global challenges; War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, were presented at many venues in North America, Europe and South Africa. Interest of audiences was the main reason why she collected and published those essays and introduced them to the wide public. Young says that she has found inspiration for her writing in contemporary social movements. Those movements have become a global call to multinational corporations to take responsibility for enlarging inequalities in the world and are aimed against global military hegemony of the USA. As a citizen of the USA, she felt responsible for all bad decisions which her government has done. Through her essays, she wanted to show her disagreement with these decisions and to criticize the USA government. Her main goal is to offer concepts for analyzing range events and issues

which movements addressed to give arguments for some of their specific claims. She offers these concepts through a book divided into three sections: war, self-determination and global justice.

Title of the first section is “Self-Determination” and it consists of three essays: “Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project”; “Two Concepts of Self-Determination”, and “Self-Determination as Nondomination: Ideals Applied to Palestina/Israel”. In this section, the author puts in relationship two concepts of self-determination: *self-determination as noninterference* and *relational interpretation of self-determination*. Self-determination as non-interference is closely connected with the idea of sovereign state. That kind of self-determination means that a people or government has the authority to exercise complete control over what goes on inside its jurisdiction, and no outside agent has the right to make claims upon or interfere with what the self-determining agent does. The principle of self-determination (in *The Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and Covenant on Civil and Political Rights*, 1966) is: “All peoples have the rights to self-determination, which means freely to determine their political status and pursue economic, social, and cultural development.” (p. 41) Author is questioning possibility for realization of that kind of self-determination in modern global world. Academic public opinion and theories, Young says, still support the idea of sovereignty and the idea of self-determination as non-interference. Young criticizes that kind of reasoning using feminist political theory and *neorepublican* theory. Both theories, in Young’s words, suggest that the idea of freedom as non-interference does not properly take into account social relationships and possibilities for domination. She and author Craig Scott are offering new alternative concept of freedom and self-determination. Self (a person or peoples) is not an isolate entity which stays in vacuum when making a decision. In every moment, self is in relation with other self. If we understand interaction like that, we accept the concept of equality and not the concept of domination or subordination. Self stays autonomous like *relation self* and not like *sovereign self*. Interceding that kind of self Young in reality intercedes “decentered democratic diverse federalism as a system of global governance with local self-determination as an alternative to that states system”. A relation concept of self-determination for peoples does not entail that members of the group can do anything they want to other members without interference from those outside because it entails individual rights, which peoples should defend.

Conceived as non-dominant, says Young, self-determination entail a presumption of non-interference and it concerns more different groups of people that make one people (a nation). According to Young, different kinds of groups (indigenous minority, ethnic minorities, regions, non-government organization) have the right to self-determination. Their claims for self-determination are better understood as a quest for an institutional context of non-domination. If we condescend decision-making cent on the local level, we will produce stronger democratic participation of citizens. Stronger activation of citizens provides better realization of democratic ideas. Homi Bhabha has developed similar idea in his *hybrid democracy* theory. That kind of democracy refuses the traditional/modern, savage/civilized, inside/outside, modern/primitive, self/other dichotomies. In that kind of democracy history is not understood as story narrated by one individual subject. Individual or collective identity encounters cultural difference and it is seen as *influenced as influencing*. (American democracy encounters native peoples and settlers). This project is a project of rethinking democracy for post-colonial age and it implied federalism that should be more open, local, plural and horizontal. It can be understood as *self-rule* plus *share-rule*. According to Young, that would be some kind of global government with local self-determination. She does not have in mind the idea of a global state. It is something like global regulatory system in which local parts, regions, groups and states are mutually connected in some kind of nested federation. That vision of self-determination is a normative idea and not a concrete suggestion for realization. With that kind of normative, ideas of philosophy inspire political imagination in finding concrete solution for concrete local-global problems.

The title of part two is “War and Violence” and author has divided it into six essays. From different positions but always critical, these essays are analyzing the USA military hegemony. Young is elaborating Hannah Arendt’s essay *On Violence* to criticize a view of the state and law which takes violence as a necessary and normal tool. If we put in relation violence and power, than we can show that violence may sometimes be justified but it cannot be legitimate. On the other hand, power does not need to be justified but it has to be legitimate. We use good purpose for justifying violence. In that way official violence act becomes morally accepted. There are two types of official violence: *police brutality* and *humanitarian intervention*. *Police brutality* is used, according to Young, when police is useless and for that reason it uses violence to

accomplish its goals. That kind of violence is justified as necessary for *good* citizens' protection. Second type of official violence is *humanitarian intervention*. Young endorses general direction of international law that limits state sovereignty for the sake of promoting human rights. In situation when there is serious and extensive violence (by state or some other), outside agents not only have a right but a duty to intervene to protect all victims of violence. According to Young the biggest problem in these kinds of situations is non-existing of global institutions that would objectively evaluate the situation. Creating an evaluation those institutions would decide if there is need for intervention or not. Today we witness that one state (USA) has proclaimed itself a global police officer and has proclaimed war on *evil*. In essay "Envisioning a Global Rule of Law" Young together with Danielom Archibugi continues critically questioning the USA global hegemony. They believe that the existence of a single world military power that aims to enforce its will is an anathema to democratic culture and impedes efforts to promote peace.

According to Young, if war becomes means of solving international problems then the whole world is in a very dangerous situation. We cannot use violence and war to accomplish stability and peace. From that point of view author very sharply criticizes NATO attacks in Yugoslavia. NATO claimed, Young says, that its actions were aimed at stopping the perpetration of crimes by a rouge state that had committed crimes against humanity. Goal of such humanitarian intervention was protecting human rights but the question arises who will protect rights of collateral victims.

In the essay "The Logic of Masculinist Protection" Young wants to show that an exposition of the gendered logic of the masculine role of protector in relation to women and children illuminates the meaning of an effective appeal of security state that wages war abroad and expects obedience and loyalty at home. After terrorist's attacks in 2001, the USA has become a security state. Today the relation between American peoples and President Bush is like the relation between father and children, or between women and men. Author says that central logic of masculinist protection is in the subordinate relation to those in a protected position. Female subordination derives from the position of being protected. Fear of new terrorist's attacks still exists and Bush administration is still justifying the war against Iraqi and Afghanistan as a defensive action necessary to protect Americans. Young says that today American citizens have accepted authoritarian and paternalistic state power in exchange for security. That paternalistic

attitude and the logic of *masculinist* protection are closely connected to justification of war in Afghanistan. Justification is based on the liberation of Afghanistan's women. With that notion, American government has talked over with feminist organizations. The lives of Afghanistan's women, says Young, have changed little since before the war, except for the fact that some of them lost their homes and their relatives but oppression still remains in the social structure, customs, culture.

Young says that there are two faces of security state, one facing outward to defend enemies and other facing inward to keep those under protection under necessary control. If we try, author argues, to decline these services and seek freedom from the position of dependence, we become a suspect. We must trade some liberty and autonomy for the sake of protection. Young says that subordinate citizenship is not compatible with democracy. *Fears eat the soul of democracy*. Young says that world is full of risks and that democratic citizenship should admit that no state or leaders make any of us completely safe. When leaders promulgate fear and promise to keep us safe, argues Young, they conjure up childish fantasies and desires.

In an important statement co-signed by Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Iris Marion Young finds inspiration to criticize the USA's military intervention. In 2003, civic-minded philosophers have called upon European state and citizens to forge common European foreign policy to balance the hegemonic power of the USA. Young says that Europe must be the 'locomotive' propelling the citizens of the world on their journey towards a cosmopolitan democracy. For that purpose Europe needs a new identity that would transcend the parochialism of national identity. Europe stays between the power of the USA and the interest of an inclusive global order. Young says that Europe has the potential to bring more balance in world order but for that it needs cooperation of peoples all over the world. The privileges of wealth, social order, consumer comfort, well-developed infrastructure, strong capacity to finance the government activity and *solidaristic* culture make European states and citizens well positioned to take leadership in the project of international law and peaceful conflict resolution as well as developing mechanisms of global redistribution. Young says that Europe should exert influence to pressure, shame, and encourage the USA and its citizens to join that project.

In the essay "Reflection on Hegemony and Global Democracy" this author says that every kind of monolithic power (military and economic) is a dangerous one because it does not offer possibility for democratic

processes, communication, cooperation or possibility for different opinion or alternative. Author says that global relationship can be built only through communicative democracy. Globalization has provided that peoples in different parts of the world are connected to one another through diverse and overlapping networks of social cooperation. That is the reason way a project of global democratization requires some moves towards global justice. Young proposes two concepts for realization of global justice towards democratic relations. One demands debt cancellation and other the establishment of global tax (Tobian tax is the most popular proposal). Issues of global justice, author says, concern not only global poverty, but economic inequality more broadly, as well as the fair distribution of risks and responsibilities in addressing global environmental issues and so on.

At last, in the (third) part of the book Young also analyzes the problem of global justice. The biggest problem in philosophical approach to justice is the idea that obligation of justice holds only inside the nation-state. Young says that such kind of idea cannot be applied today in the global world. She argues that obligations of justice arise between persons by virtue of the social process that connects them. Structural social processes connect people across the world without regard to political boundaries. For that reason more central issue of her essays in this part is to theorize the responsibilities of moral agents that may be said to have relation to the global process. Using John Rawls' ideas on justice Young says that it is too difficult to discover who holds responsibility for structural injustice. Structural injustice exists when social processes put large categories of persons under a systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities. At the same time, Young says, they enable others to dominate or have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities. All those who participate in producing and reproducing the structures are implicated in that responsibility. Young offers two models of responsibility: *liability model* and *social connection model*. Liability model is the most common model because it uses legal reasoning to find those who are responsible for injustice. Social connection model does not aim to find and accuse a person or persons for injustice. This model of responsibility says that individuals bear structural injustice because they contribute by their actions to the processes that produce unjust outcomes. Young says that our responsibility derives from belonging together with others in a system of interdepend-

ent processes of cooperation and competition through which we seek benefits and aim to realize projects. The most important idea in social connection model is a shared responsibility. In some way, we are all responsible for global injustice. That model, Young says, has rhetorical advantage in public discussion which aims to motivate people to take responsibility in rectifying social injustice. We all are responsible but not in the same degree. Different agents have a different kind of responsibility in relation to particular issues of justice, and Young says some arguably have a greater degree of responsibility than others. She suggests that persons can reason about their action in relation to structural injustice along parameters of *power*, *privilege*, *interest* and *collective ability*. Approach offered by Young is aimed in future because it is trying to find a way to stop holding and developing structural injustice in the world and does not try to find one or two culprits that will pay for some act of injustice.

If we observe the world around us, we will find ourselves as *footprints* in global structural of injustice. That can be the start for realizing one's responsibility for those who visibly but also invisibly participate in our life as we in theirs. Globalization together with democracy does not allow ensconce or isolation in our thinking or in our life.

Iris Marion Young shows that we all have to become a part of public sphere and we have to contribute to that sphere. Participating in all demonstrations and activities which fight for a better and justly world she is showing that the time of Academic and theoretical philosophy is over. World is an open book and we have not only the right to know everything that happens but also we all have in some degree the responsibility for everything that happened. Philosophy is offering new ideas and suggestions, philosophers are rethinking the world but they cannot offer a concrete solution. That is the idea of democratic philosophy. Every person has an opportunity to choose between those ideas, theories and suggestion. Making that choice we are making something for the whole world because of the reciprocal interdependency. Global problems start on a local (individual) level and that is the reason why we have to start solving them on that level...

Philosophy of Iris Marion Young is an optimistic philosophy. It offers hope that better world is possible reminding us at the same that responsibility for the better world lies on each of us.

Marita Brčić



Bibliography 2008

SYNTHESIS PHILOSOPHICA 45 (1/2008)

Man and Culture / Mensch und Kultur

- Zagorka Golubović*, The Role of Culture in the Post-Modern World.
Its Impact on the Development of Human Potentialities 3–15
- Heda Festini*, Some Types of Philosophical and Cultural Anthropology 17–24
- Ivan Cifrić*, Kulturhomogenisierung oder kulturelle Vielfalt 25–52

Studies / Studien / Études

- Stephen Grant*, Emotion, Cognition and Feeling 53–71
- Elvio Baccarini*, Public Reason and Extension of Lifespan 73–92
- Joško Žanić*, Reality Check: On the Solvability of the
Realism/Constructivism Dispute in Ontology 93–106
- Myroslav Feodosijevič Hryshko*, The (Non)Site of *Atopon*. Rhetorical
Positivity, Hermeneutical Negativity and the Privative of World 107–119
- Janko M. Lozar*, Nietzsche and Heidegger 121–133
- Petar Mihatov*, Michael Oakeshott's Critique of Rationalism in
Politics as Basis for His Theory of Civil Association 135–148
- Caroline Guibet Lafaye*, Quelle éducation politique aujourd'hui ? 149–163

Critical Notices / Berichte und Stellungnahmen / Aperçus

- Erna Banić-Pajnić*, Earth – a “Noble Star” or the “Faeces of all Things”.
(Cusanus – Patricius/Petrić) 165–176
- Vesna Batovanja*, Karl Jaspers: Ein Plädoyer für die Philosophie.
Philosophie im Unterschied zu Religion und Wissenschaft 177–187

Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus

- Fabian Kettner*, Lorenz B. Puntel: Auf der Suche nach dem
Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie.
Philosophiegeschichtlich-kritische Studien 189–191
- Dejan Donev*, Tibor R. Machan: The Morality of Business.
A Profession for Human Healthcare 191–193

SYNTHESIS PHILOSOPHICA 46 (2/2008)

Bioethics and New Epoch / Bioethik und die neue Epoche

- Snježana Prijic-Samaržija*, Bioethical Issues and Sorites Paradox 203–213
- Kurt Walter Zeidler*, Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft 215–223
- Nada Gosić*, The Hippocratic Oath. A Historical Perspective in Bioethical Education 225–238
- Peter Kemp, Jacob Dahl Rendtorff*, The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles 239–251
- Andreas Kött*, Moralische Grundlegung des Nachhaltigkeitsprinzips mit einem auf Eigennutz basierenden Overlapping-Modell 253–258
- Klaus Thomalla*, Über die Abhängigkeit bioethischer Positionen von ihren jeweiligen Leitbegriffen und die Konsequenzen dieser Einsicht für die Debatte um die Biomedizin 259–282
- Ivana Zagorac*, The Body and Technology. A Contribution to the Bioethical Debate on Sport 283–295

Philosophy and Democracy / Philosophie und Demokratie

- Pavo Barišić*, Does Globalization Threaten Democracy? 297–303
- William L. McBride*, The Crisis in the Rule of Law in the Contemporary American Context. A Report 305–315
- Siegbert Alber*, Die Grund- und Menschenrechte in der Europäischen Union 317–332
- Stjepan Radić*, Toleranz als Triebkraft von Demokratie und Menschenrechten: Eine Darstellung der Toleranz als Tugend. Zu anthropologischen Grundlagen der Toleranz 333–350

Studies / Studien / Études

- Gottfried Küenzlen*, Was heißt Kultur? Einige Anmerkungen und Perspektiven 351–365
- Borut Ošljaj*, Dialektik des Geistes und das Ethische 367–380
- Franci Zore*, Hermes and Dike. The Understanding and Goal of Platonic Philosophizing 381–399
- Vesna Batovanja*, Heidegger und Wissenschaft 401–411
- Tomislav Zelić*, On the Phenomenology of the Life-World 413–426
- Kristijan Krkač, Josip Lukin*, Wittgenstein the Morphologist I 427–438

Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus

- Johann Reikerstorfer*, Michael Höfler / Michael Wladika (Hrsg.), Franz Ungler: Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik 439–441
- Johannes Thomas*, Thomas Sören Hoffmann: Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts 441–445
- Marita Brčić*, Iris Marion Young: Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice 445–448
- Bibliography / Bibliographie / La bibliographie 2008** 449–452

Index of Works According to Authors

Alber, Siegbert:

Die Grund- und Menschenrechte in der Europäischen Union **46**, 317–332

Baccarini, Elvio:

Public Reason and Extension of Lifespan **45**, 73–92

Banić-Pajnić, Erna:

Earth – a “Noble Star” or the “Faeces of all Things”. (Cusanus – Patricius/Petrić) **45**, 165–176

Barišić, Pavo:

Does Globalization Threaten Democracy? **46**, 297–303

Batovanja, Vesna:

Karl Jaspers: Ein Plädoyer für die Philosophie. Philosophie im Unterschied zu Religion und Wissenschaft **45**, 177–187
Heidegger und Wissenschaft **46**, 401–411

Brčić, Marita:

Iris Marion Young: Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice **46**, 445–448

Cifrić, Ivan:

Kulturhomogenisierung oder kulturelle Vielfalt **45**, 25–52

Donev, Dejan:

Tibor R. Machan: The Morality of Business. A Profession for Human Healthcare **45**, 191–193

Festini, Heda:

Some Types of Philosophical and Cultural Anthropology **45**, 17–24

Golubović, Zagorka:

The Role of Culture in the Post-Modern World. Its Impact on the Development of Human Potentialities **45**, 3–15

Gosić, Nada:

The Hippocratic Oath. A Historical Perspective in Bioethical Education **46**, 225–238

Grant, Stephen:

Emotion, Cognition and Feeling **45**, 53–71

Guibet Lafaye, Caroline:

Quelle éducation politique aujourd’hui ? **45**, 149–163

Hryschko, Myroslav Feodosijevič:

The (Non)Site of *Atopon*. Rhetorical Positivity, Hermeneutical Negativity and the Privative of World **45**, 107–119

Kettner, Fabian:

Lorenz B. Puntel: Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien **45**, 189–191

Kemp, Peter:

(co-author: Rendtorff, Jacob Dahl) The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles **46**, 239–251

Kött, Andreas:

Moralische Grundlegung des Nachhaltigkeitsprinzips mit einem auf Eigennutz basierenden Overlapping-Modell **46**, 253–258

Krkač, Kristijan:

(co-author: Lukin, Josip) Wittgenstein the Morphologist I 46, 427–438

Küenzlen, Gottfried:

Was heißt Kultur? Einige Anmerkungen und Perspektiven 46, 351–365

Lozar, Janko M.:

Nietzsche and Heidegger 45, 121–133

Lukin, Josip:

(co-author: Krkač, Kristijan) Wittgenstein the Morphologist I 46, 427–438

McBride, William L.:

The Crisis in the Rule of Law in the Contemporary American Context. A Report 46, 305–315

Mihatov, Petar:

Michael Oakeshott's Critique of Rationalism in Politics as Basis for His Theory of Civil Association 45, 135–148

Ošljaj, Borut:

Dialektik des Geistes und das Ethische 46, 367–380

Prijjić-Samaržija, Snježana:

Bioethical Issues and Sorites Paradox 46, 203–213

Radić, Stjepan:

Toleranz als Triebkraft von Demokratie und Menschenrechten: Eine Darstellung der Toleranz als Tugend. Zu anthropologischen Grundlagen der Toleranz 46, 333–350

Reikerstorfer, Johann:

Michael Höfler / Michael Wladika (Hrsg.), Franz Ungler: Zur antiken und neuzeitlichen Dialektik 46, 439–441

Rendtorff, Jacob Dahl:

(co-author: Kemp, Peter) The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles 46, 239–251

Thomalla, Klaus:

Über die Abhängigkeit bioethischer Positionen von ihren jeweiligen Leitbegriffen und die Konsequenzen dieser Einsicht für die Debatte um die Biomedizin 46, 259–282

Thomas, Johannes:

Thomas Sören Hoffmann: Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts 46, 441–445

Zagorac, Ivana:

The Body and Technology. A Contribution to the Bioethical Debate on Sport 46, 283–295

Zeidler, Kurt Walter:

Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft 46, 215–223

Zelić, Tomislav:

On the Phenomenology of the Life-World 46, 413–426

Zore, Franci:

Hermes and Dike. The Understanding and Goal of Platonic Philosophizing 46, 381–399

Žanić, Joško:

Reality Check: On the Solvability of the Realism/Constructivism Dispute in Ontology 45, 93–106

NOTES TO CONTRIBUTORS

General information

Synthesis philosophica only publishes thus far unpublished papers in English, German and French. The journal publishes both papers that are reviewed and those that are not subject to the reviewing process. The papers that are subject to review are accepted for publication only once they receive two anonymous positive reviews.

Reviewed papers are categorised in the following way:

- *original (scientific) paper* presenting new and thus far unpublished results of scientific research;
- *preliminary communication* presenting new and thus far unpublished preliminary results of scientific research;
- *review article* presenting an original and critical survey of a specific field of study or its part.

The journal also publishes uncategorised papers, i.e. reviews of philosophically relevant publications published within the period of the last three years.

The journal's contributors can publish their work already published in *Synthesis philosophica* in other publications citing that the paper in question was first and previously published in *Synthesis philosophica*. By accepting the rules of publication the authors give to the journal the right of first publishing in printed and electronic formats.

Manuscript submission

The desirable length of original scientific papers should range between 16 and 32 typewritten pages, of preliminary communications and review articles between 8 and 16, and of book reviews between 4 and 8 typewritten pages. A typewritten page contains 1800 characters with spaces.

The title page of manuscripts should contain the following information:

- the name and the surname of the author,
- the full name and address of the institution the author is presently employed at,
- the author's contact address (if different from the address of the institution),
- the author's e-mail address,
- the paper's full title (and subtitle if applicable),
- and an abstract of the paper (not longer than 900 characters with spaces) and key words (up to 10) on separate sheet of paper.

If the bibliographic details of the works quoted or referred to in the text are not inserted in the form of footnotes, authors are required to list all the cited literature containing all the necessary information about the same at the end of their papers.

Manuscripts are to be sent either by post (on a floppy or compact disc with an attached printout) to the following address:

Synthesis philosophica
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3
10000 Zagreb
Croatia

or by e-mail (in the form of an attachment) to the following e-mail address:
filozofska-istrzivanja@zg.t-com.hr

The editor's office does not return received manuscripts.

Referencing

The editor's office recommends referencing *by footnotes* in a way that has been standard in *Synthesis philosophica*. The first reference to a work in a footnote should have the following form:

- [for books] John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971.
- [for anthologies] Julie K. Ward (ed.), *Feminism and Ancient Philosophy*, Routledge, New York–London 1996.
- [for journal articles] Hubert L. Dreyfus, “The Current Relevance of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Embodiment”, *Synthesis philosophica* 19–20 (1–2/1995), pp. 35–50.
- [for a paper from an anthology or a chapter from a book] James Rachels, “Ethical Theory and Bioethics”, in: Helga Kuhse & Peter Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Malden (MA)–Oxford–Carlton (VI) 2004, pp. 15–23.
- [for e-literature] Arne Naess, “Is It a Plus to Have a Definite Metaphysics in Common”, http://trumpeter.athabascau.ca/content/v22.1special/9definite_metaphysics.pdf.

If the title and subtitle of a cited paper or book are not already separated by a punctuation mark, in citing them the two must be separated by a full stop and the first letter of the subtitle must be written in a capital letter. For example:

- Hans Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*
- Yi Junqing, “The Laborious and Painful Process of Emancipation. A Survey of the Last Ten Years of Chinese Philosophy”

The footnote of an already and previously cited work should only contain the initial of the first name and the full surname of the author, the title of the work (book or article) cited and the relevant page number/s. For example:

- J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 120.
- H.L. Dreyfus, “The Current Relevance of Merleau-Ponty’s Phenomenology of Embodiment”, p. 38.

In consecutive referring to the same work, the footnotes are only to contain the word ‘Ibid.’ and the relevant page number/s, as in the example below:

- Ibid., p. 112.

The editor's office, naturally, accepts other standards of referencing provided that they are consistent throughout a text.

HINWEISE FÜR DIE AUTOREN

Allgemeines

Synthesis philosophica bringt ausschließlich unveröffentlichte Beiträge in englischer, deutscher und französischer Sprache. Veröffentlicht werden sowohl rezensierte Artikel als auch Texte, die keiner Rezension unterzogen wurden. Im ersteren Fall werden die Artikel erst dann zur Veröffentlichung angenommen, nachdem zwei anonyme Rezensionen erstellt worden sind.

Die rezensierten Artikel werden folgendermaßen kategorisiert:

- (*wissenschaftlicher*) *Originalbeitrag (original /scientific/ paper)*: enthält neue, noch unveröffentlichte Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen;
- *Vorbericht (preliminary communication)*: enthält neue, noch unveröffentlichte Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen, aber in Präliminarform;
- *Übersichtsbeitrag (review article)*: bringt eine originale und kritische Darstellung eines bestimmten Bereiches oder eines seiner konstitutiven Teile.

Die Zeitschrift veröffentlicht auch nicht kategorisierte Arbeiten bzw. Besprechungen zu philosophisch relevanten Publikationen, deren Erscheinen nicht mehr als drei Jahre zurückliegt.

Arbeiten, die in *Synthesis philosophica* erschienen sind, dürfen auch in andere Publikationen mit Verweisen auf die Erstveröffentlichung in *Synthesis philosophica* aufgenommen werden. Aufgrund der Zustimmung der Autoren zur Veröffentlichung ihrer Beiträge behält sich die Zeitschrift das Recht der Erstveröffentlichung im gedruckten oder elektronischen Format vor.

Manuskriptangebote

Die Redaktion empfiehlt für wissenschaftliche Originalbeiträge einen Umfang von 16 bis 32 Manuskriptseiten, für Vorberichte und Übersichtsbeiträge 8 bis 16 Ms.-Seiten, für Buchbesprechungen 4 bis 8 Ms.-Seiten. Eine Ms.-Seite enthält 1800 Zeichen (einschließlich Leerstellen).

Die eingereichten Manuskripte müssen folgende Elemente enthalten:

- Name und Vorname des Autors,
- Bezeichnung und Adresse der Arbeitsstätte,
- Kontaktadresse des Autors (sofern sie von der Adresse seiner Institution abweicht),
- E-Mail-Adresse des Autors,
- vollständiger Titel (evtl. auch Untertitel),
- Zusammenfassung (nicht mehr als 900 Zeichen einschließlich Leerstellen) und Schlüsselbegriffe (nicht mehr als 10).

Hat der Autor die zitierten Werke nicht vollständig in den Fußnoten nachgewiesen, muss er am Ende des Textes eine mit vollständigen Angaben versehene Literaturliste beifügen.

Die Manuskripte (Ausdruck mit Diskette oder CD-ROM) werden auf dem Postweg eingesandt an:

Synthesis philosophica
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3
10000 Zagreb
Kroatien

oder als Textdatei an die E-Mail-Adresse:

filozofska-istrzivanja@zg.t-com.hr

Manuskripte werden nicht zurückgeschickt.

Zitierweise

Die Redaktion empfiehlt, *mittels Fußnoten* auf zitierte Werke zu verweisen, wie es in der Zeitschrift *Synthesis philosophica* üblich ist. Dem Nachweis eines erstmalig zitierten Werkes ist folgendes Muster zugrunde zu legen:

- [für ein Buch] Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker und Humblot, München–Leipzig 1918.
- [für einen Sammelband] Hans Lenk (Hg.), *Wissenschaft und Ethik*, Reclam, Stuttgart 1991.
- [für einen Zeitschriftenartikel] Richard Wisser, „Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken“, *Synthesis philosophica* 4 (2/1987), S. 301–326.
- [für einen Artikel aus einem Sammelband oder ein Buchkapitel] Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Beck, München 1994, S. 105–125.
- [für E-Texte] Jürgen Mittelstraß, „Glanz und Elend der Geisteswissenschaften“, <http://docserver.bis.uni-oldenburg.de/publikationen/bisverlag/unireden/ur27/dokument.pdf>.

Sind Titel und Untertitel eines Buches oder eines Artikels nicht durch ein Satzzeichen getrennt, muss beim Zitieren nach dem Titel ein Punkt gesetzt und der Untertitel am Anfang mit einem Großbuchstaben begonnen werden:

- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*
- Anne von der Heiden, „Die Wiederkehr des verfemten Teils. Der Körper in der Gegenwartskunst“

Beim zweimaligen und erneuten Zitieren eines Werkes hat die Fußnote nur die Initialen des Autors, den Titel der betreffenden Arbeit (des Buches oder Artikels) und die Seitenzahl zu enthalten.

- E. Bloch, *Geist der Utopie*, S. 32.
- R. Wisser, „Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken“, S. 304.

Wird ein Werk mehrere Male hintereinander zitiert, werden in der Fußnote nur der Verweis „Ibid.“ und die Seitenzahl angeführt:

- Ibid., S. 312.

Die Redaktion akzeptiert selbstverständlich auch andere Zitierweisen, vorausgesetzt dass sie im betreffenden Text konsequent eingehalten werden.

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Informations générales

Synthesis philosophica publie exclusivement des articles inédits en anglais, allemand et français. La revue publie des articles qui ont été soumis à une évaluation et ceux qui ne le sont pas. Les articles soumis à l'évaluation sont acceptés après deux rapports de lecture anonymes favorables.

Les articles soumis à l'évaluation sont classifiés de manière suivante :

- *un article (scientifique) original (original /scientific/ paper)* comporte les nouveaux résultats encore inédits de recherches scientifiques;
- *une communication préliminaire (preliminary communication)* comporte sous une forme préliminaire les nouveaux résultats encore inédits de recherches scientifiques;
- *un article synoptique (review article)* comporte un compte rendu original et critique relevant d'un certain domaine ou d'une de ses parties constituantes.

La revue publie aussi des écrits non-classifiés, c'est-à-dire des comptes rendus sur les publications philosophiques importantes publiées les trois dernières années.

Les articles parus dans *Synthesis philosophica* peuvent être publiés par leurs auteurs dans d'autres publications à condition de mentionner toutes les données concernant leur publication antérieure dans *Synthesis philosophica*. En acceptant les règles de publications les auteurs donnent à la revue le droit de première publication sous forme imprimée ou électronique.

Présentation et l'envoi des manuscrits

La longueur recommandée des articles scientifiques originaux (*original scientific papers*) est de 16 à 32 feuillets, la longueur des communications préliminaires (*preliminary communications*) ainsi que celle des articles synoptiques (*review articles*) est de 8 à 16 feuillets, alors que celle des comptes rendus est de 4 à 8 feuillets. Un feuillet comprend 1800 caractères avec les espaces.

Un manuscrit doit comprendre les éléments suivants :

- le nom et le prénom de l'auteur,
- le nom et l'adresse du rattachement institutionnel de l'auteur,
- l'adresse de l'auteur (si elle diffère de l'adresse de l'institution),
- l'adresse électronique de l'auteur,
- le titre complet de l'article (éventuellement le sous-titre),
- un résumé de l'article (jusqu'à 900 caractères avec les espaces) et les mots-clés (jusqu'à 10) sur une feuille séparée.

Si les données bibliographiques sur les œuvres citées dans les notes de bas de page ne sont pas complètes, l'auteur est tenu de citer les ouvrages mentionnés avec des données complètes à la fin de l'article.

Les manuscrits accompagnés d'un exemplaire sur disquette ou disque compact doivent être envoyés par courrier à l'adresse :

Synthesis philosophica
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3
10000 Zagreb
Croatie

ou à l'adresse électronique :

filozofska-istrazivanja@zg.t-com.hr

La rédaction s'autorise le droit de garder tous les manuscrits reçus.

Comment présenter les citations

La rédaction recommande la citation à l'aide de notes de bas de page (footnotes), usuelle dans la revue *Synthesis philosophica*. La note de bas de page, la première fois qu'elle est utilisée, doit être présentée sous la forme suivante :

- [pour un livre] Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949.
- [pour un recueil] Rada Iveković & Jacques Poulain (éds.), *Europe – Inde – Post-modernité. Pensée orientale et pensée occidentale*, Noël Blandin, Paris 1992.
- [pour l'article d'une revue] Manfred Frank, « Comment fonder une morale aujourd'hui ? », *Synthesis philosophica* 3 (1/1987), p. 69–86.
- [pour l'article d'un recueil ou le chapitre d'un livre] Chantal Zabus, « Encre blanche et Afrique originelle. Derrida et la postcolonialité », in : Michel Lisse (éd.), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996, p. 261–274.
- [pour la littérature sous forme électronique] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.quest-cequeLesLumieres.fr.html>.

Au cas où le titre et le sous-titre du livre ou de l'article ne seraient pas séparés par des signes de ponctuation, le sous-titre doit être séparé du titre par un point et commencer par une majuscule :

- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*
- Kostas Axelos, « De la mythologie à la technologie. Lignes directrices »

Dans les citations ultérieures d'un texte déjà cité, la note de bas de page doit comporter l'initiale du prénom et le nom de l'auteur, le titre du texte (du livre ou de l'article), et la page :

- S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, p. 237.
- M. Frank, « Comment fonder une morale aujourd'hui ? », p. 81.

Dans les citations successives d'un texte, la note de bas de page ne doit comporter que l'abréviation « Ibid. », et la page :

- Ibid., p. 84.

La rédaction accepte, évidemment, les autres systèmes de citation, à condition qu'ils soient utilisés de façon cohérente.