Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft I/4 Winter 2007

Isaiah Berlin

Herausgegeben von
Martin Bauer & Tim B. Müller

HERAUSGEBER:
Ulrich Raulff
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Helwig Schmidt-Glintzer
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Hellmut Th. Seemann
(Klassik Stiftung Weimar)

BEIRAT:
Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton (Princeton), Dieter Henrich (München), Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Quentin Skinner (Cambridge, UK), Jan Philipp Reemtsma (Hamburg), Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:
Sonja Asal (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:
Carsten Dutt (v.i.S.d.P.)

MITGLIEDER DER REDAKTION:
Philip Ajouri, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Frank Druffner, Lothar Ehrlich, Ulrike Gleixner, Valentin Groebner, Christian Heitzmann, Roland Kany, Albrecht Koschorke, Marcel Lepper, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Tim B. Müller, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stephan Schlak, Ulrich J. Schneider, Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen Trabant, Thorsten Valk, Cornelia Vismann

REDAKTIONSADRESSE:
Zeitschrift für Ideengeschichte
Deutsches Literaturarchiv Marbach
Schillerhöhe 8 – 10
71672 Marbach am Neckar

Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen.

www.z-i-g.de

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 12,00 [D]; sFr 21,90; € 12,40 [A];
zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

Jährlich: € 40,00 [D]; sFr 73,20; € 41,20 [A];
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 32,00 [D]
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 24,00 (Ausland)
Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:
Telefon (089) 38189-750
Fax (089) 38189-402
E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:
Fritz Lebherz (verantwortlich)
Telefon (089) 38189-598
Fax (089) 38189-599
Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:
Wunderamt, München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:
Simone Fridrich

DRUCK UND BINDUNG:
Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937
ISBN 978-3-406-55986-0
Postvertriebsnummer 74142

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2007
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

www.beck.de

ZUM THEMA

Martin Bauer, Tim B. Müller: Zum Thema 4

ISAIAH BERLIN

Tim B. Müller:
Der Intellektuelle, der aus der Kälte kam 5

Bert van den Brink:
Gefahren der Selbst-Herrschaft. Isaiah Berlins Liberalismus .. 19

Joseph Mali:
Vico und das Erbe der Gegenaufklärung 38

ESSAY

Lorraine Daston:
Condorcet und das Wesen der Aufklärung 59

DENKBILD

Christian Jostmann: Das Schweigen der Sibyllen 85

ARCHIV

Heike Gfrereis: Kobold im Reich der Gespenster.
Aby Warburgs Aufsatz über amerikanische Chap-Books 97

KONZEPT & KRITIK

Stefan Hübsch: Die Jubiläumsnummer der
Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 113

Klaus Kempter: Stichwortgeber und Leitfigur.
Alexander Mitscherlich wird genauer analysiert 117

Jens Kertscher: Ohne Zweifel.
Andrea Kern erklärt, was Wissen ist 121

Carsten Dutt: Zum guten Ende. Der Registerband
des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* ist erschienen 125

Die Autorinnen und Autoren 128

Im nächsten Heft: Exil. Mit Beiträgen von Anson Rabinbach und Theo Stammen sowie einem Essay von Durs Grünbein zum Leben des Philosophen Pascal

Zum Thema

Der biographische Zufall hat im deutschen Spätherbst vielen guten Gründen einen weiteren hinzugefügt, warum es sich lohnt, erneut einen Blick auf Isaiah Berlin zu werfen. Vor zehn Jahren, am 5. November 1997, starb einer der einflußreichsten Ideenhistoriker der anglophonen Welt. Dies ist jedoch kein Jubiläumsheft. Es wurde nicht als solches entworfen. Isaiah Berlins vielgestaltiges Werk und seine zentrale Stellung allein würden jede Auseinandersetzung rechtfertigen. Eine *Zeitschrift für Ideengeschichte* muß unvermeidlich auf Berlin zu sprechen kommen.

Um systematische Rekonstruktionen und ideengeschichtliche Analysen von Berlins Konzepten wird es in diesem Heft auch gehen. Allerdings weist Berlins große (Wieder-)Entdeckung über sein Werk hinaus. Eine selbstreflexive Ideengeschichte, die über ihre eigenen Grundlagen aufgeklärt sein will, kann nicht an Berlins entscheidender Einsicht vorübergehen: Die Ideengeschichte ist ein politisches Schlachtfeld. Berlin, der Häretiker, hat Ideen als historische Wirkungskräfte entdeckt, als er in ein Oxforder Milieu eingetaucht war, das die Entmischung von Philosophie und Geschichte auf die Spitze trieb. Unterdessen tobte der Spanische Bürgerkrieg, verzehrten sich die jungen britischen Intellektuellen in ihrer politischen Leidenschaft.

Der politische Kampf ist Ideengeschichte, und Ideengeschichte ist politischer Kampf. Das ist Berlins Lektion. Ohne ihr politisches Marschgepäck ist Ideengeschichte nicht zu verstehen. Die politischen Kontexte diktieren das Drehbuch der Ideengeschichte. Kurzsichtig wäre es, bei diesem Befund stehenzubleiben. Selbstvergessen wäre es, nicht von diesem Ausgangspunkt auszugehen. Die politischen Latenzen, deren Wirken in der Ideengeschichte Berlin beschrieb, lenkten genauso seinen Ansatz der Ideengeschichte. Die Konstellation, von der sein Liberalismus nicht zu lösen ist, war der Kalte Krieg. Erst eine intellektuelle Archäologie des Kalten Krieges kann überhaupt erkennen, was diesen planetarischen Konflikt zum Krieg machte: Es war ein Kampf der Ideen, ein Krieg um Wissen und Wahrnehmungen. Berlin gehörte noch zu jener politisch-intellektuellen Avantgarde der klassischen Moderne, die den Zweiten Weltkrieg überlebte, dezimiert und in vielfältigen Exilen, um schließlich im Kalten Krieg aufgerieben zu werden. Die politischen Einsätze der Ideengeschichte lassen den Grundzug dieses Zeitalters der Extreme hervortreten.

Mit Berlin (an Berlin und) gegen Berlin. So lautet das Motto einer Ideengeschichte, die sich selbst erkennt und nicht in philosophischer Sterilität ihre eigene politische Kontaminierung leugnet. *Mit Berlin* begreifen wir Ideen als politische Kräfte. *An Berlin* selbst erschließt sich die politische Triebkraft der Ideengeschichte – eine Reflexion, die der listige «Fuchs» seinem eigenen Werk versagte. *Gegen Berlin* zeichnen sich die Grenzen einer Ideengeschichte wie der seinen ab, die in der Untersuchung semantischer Felder verharrt. Ideengeschichte ist auch selbst, um einen anderen großen Ideenhistoriker zu zitieren, ein Sprechakt – eine politische Aktion. Eine selbstreflexive Ideengeschichte wird die Wirkungen intellektueller Akteure und Handlungen nicht unterschätzen. Weder eine semantisch operierende Sozialgeschichte noch eine materialistisch unterfütterte Ideologiekritik reichen bis zu diesem Urgrund der Ideengeschichte hinab, zur Macht der Ideen, zur rohen Kraft des politischen Kampfes.

Martin Bauer
Tim B. Müller

Isaiah Berlin

Tim B. Müller

Der Intellektuelle, der aus der Kälte kam

Isaiah Berlin
Anfang der fünfziger Jahre
in Oxford

Die einflußreichste Definition des Intellektuellen ist in Wahrheit eine «normative Stellungnahme».[1] Der Intellektuelle soll als machtkritische Instanz der Gesellschaft «Kritik als Beruf» betreiben und als «Frühwarnsystem» reagieren, wenn «das Tagesgeschehen entgleist».[2] Allerdings ziehen es manche Intellektuelle vor, «einen häufig zweitrangigen Status im intellektuellen Feld gegen eine Stellung im politischen Feld ein[zu]tauschen und [...] sich als Männer der Tat zu erweisen.»[3] Was Pierre Bourdieu hier als moralisches Versagen und Preisgabe intellektueller Autonomie tadelt, könnte jedoch auch die unbeabsichtigte Folge normativer Überhitzung sein. Gab es nicht Intellektuelle, die zur Tat geschritten sind, gerade um das Programm des Intellektuellen zu erfüllen, es aber im Zuge ihrer von Bourdieu so maliziös unterstellten Zweitklassigkeit oder anderer Defekte übererfüllten?[4]

Auf der anderen Seite des intellektuellen Spektrums steht Isaiah Berlin. Als der stellvertretende US-Außenminister 1994 in Oxford eine damals noch gemäßigte Variante der Demokratisierung zum Ziel der amerikanischen Außenpolitik erklärte, entgegnete Berlin knapp mit einem seiner Lieblingssprüche von Talleyrand: «Surtout pas trop de zèle.»[5] Um Berlin als Intellektuellen zu begreifen, muß man den Intellektuellenbegriff vor seiner normativen Überhitzung bewahren.[6] Es folgen Szenen, in denen Isaiah Berlin als Intellektueller hervortritt, Vignetten früher Schichten seines Lebens, aus deren Zufälligkeit ein «liebenswertes Subjekt» aufscheint, «doch verstreut, wie Asche, die man nach dem Tode in alle Winde streut.» Unbekümmert wird sein Leben reduziert «auf ein paar Details, einige Vorlieben und Neigungen, sagen wir auf ‹Biographeme›.»[7]

Stilikone. Dem 1909 in Riga geborenen Sohn einer wohlhabenden russisch-jüdischen Familie, die vor der Revolution nach England geflohen war, gelang es im Laufe seines Lebens, sich zum Inbegriff eines Oxforder Dons zu entwickeln, der den Habitus des englischen Gelehrten-Intellektuellen mit maßgeschneidertem Dreiteiler, skurrilem Humor, Begeisterung für Klatsch und spezifischem Akzent vollendete. Schon den Eltern war das Englische gleichbedeutend mit Zivilisation. Berlins Mutter erlebte einen der glücklichsten Augenblicke ihres Lebens, als ihr über alles ge-

1 Pierre Bourdieu: Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt 2001, S. 523–535, Zitat S. 523, Definition S. 524 f.

2 Dieses normative Programm teilt in wesentlichen Zügen die hierzulande lange Zeit tonangebende Intellektuellendeutung von M. Rainer Lepsius: Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen (1964), in: ders.: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S. 270–285. Den in der wissenschaftlichen Debatte um Intellektuelle maßgeblichen Kategorien Bourdieus sehr ähnlich ist auch das Programm von Jürgen Habermas: Preisrede anläßlich der Verleihung des Bruno-Kreisky-Preises für das politische Buch 2005, 9.3.2006, www.renner-institut.at/download/texte/habermas2006-03-09.pdf, Zitat S. 5, zuletzt besucht am 1.8.2007.

3 Bourdieu, S. 211.

4 Als Beispiel dafür können manche neokonservative Intellektuellenzirkel in den USA gelten. Wie manche Linksintellektuelle beherrschten sie intellektuelle Geheimsprachen und riefen einen globalen Befreiungskampf aus, in ihrem Fall die demokratische Weltrevolution. Nicht wenige von ihnen verstanden sich als Erben und Vollender des liberalen Projekts der Aufklärung (vgl. etwa Tod Lindberg: Neoconservatism's Liberal Legacy, in: Policy Review 127 (2004), S. 3–22), bevor sie vom Machtrausch mitgerissen wurden

liebter einziger Sohn 1957 in den Ritterstand erhoben wurde.[8] Ohne je eine akademische Abschlußarbeit verfaßt zu haben, verdankte er seiner intellektuellen wie gesellschaftlichen Begabung Ende 1932 eine Dozentenstelle am New College und die Mitgliedschaft in Oxfords nobelster Institution als Fellow des All Souls College.

Marx und Adorno. Der Anfang eines Bildungsromans: Einem begabten jungen Mann auf der Suche nach seinem Thema wurde in den dreißiger Jahren angetragen, ein Buch über Karl Marx zu verfassen. Berlin nahm an und vergaß nie zu erwähnen, daß der Verleger an ihn erst herantrat, nachdem eine Reihe von prominenten Autoren abgesprungen war.[9] Während er an dem Buch arbeitete, legte er Reste analytischer Philosophie zugunsten eines ideengeschichtlichen Ansatzes ab. «Die Werke, die er zwischen 1933 und 1938 las, versorgten Berlin mit dem intellektuellen Kapital, auf das er für den Rest seines Lebens zurückgreifen sollte», registriert sein Biograph. Das Resultat befriedigte Berlin dennoch nicht, sein Lebensthema war noch nicht gefunden.[10] «Ein offenbar sehr schlechtes Buch über Marx», lautete die Ferndiagnose von Theodor W. Adorno, der Berlin seit 1941 aus New York kannte, schätzte und zu Institutszwecken einspannen wollte: «Er kennt Gott und die Welt und redet dem Teufel ein Ohr ab, und wenn man ihn aktivieren könnte, so würde das etwas bedeuten.»[11] Berlin berichtet von begeisterten Gesprächen mit Adorno über Literatur und Musik, während er von Adornos Philosophie kein Wort verstanden habe.[12]

Krieg, Propaganda, Geheimdienst. Ein alter und bald berühmter Bekannter aus Cambridge, Guy Burgess, empfahl Berlin 1940 für eine Verwendung an der britischen Botschaft in Moskau. Berlin reiste noch im selben Sommer in die USA, um über Sibirien in die Sowjetunion zu gelangen. Doch dazu sollte es erst 1945 kommen. Die Botschaft in Moskau sah keinen Bedarf, das Informationsministerium setzte ihn zunächst in New York ein. Berlin wurde dem British Press Service zugeordnet, der 1941 im British Information Service (BIS) aufging. Von der 44. Etage des RCA Building aus, des höchsten Turmes des Rockefeller Center, ver-

und wortwörtlich den zweit- und drittklassigen Intellektuellen entsprachen, die als Diener der Herrschenden die Reste ihrer intellektuellen Seele an eine imperiale militärische Macht verkauften.

5 «Nur nicht zu viel Eifer!» Isaiah Berlin: The Soviet Mind. Russian Culture under Communism, hg. von Henry Hardy, Washington 2004, S. XIII.

6 Die Intellektuellengeschichte hat Bourdieus Kategorien durch Aufweichung, Ausweitung und Differenzierung in analytisch wirkungsvollere, historisch konkretere Typen wie den revolutionär-radikalen, den gouvernementalen, den spezifischen, den Gelehrten-Intellektuellen aufgespaltet. Vgl. Gangolf Hübinger: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte, Göttingen 2006.

7 Roland Barthes: Sade, Fourier, Loyola, Frankfurt 2000, S. 13.

8 Michael Ignatieff: Isaiah Berlin. Ein Leben, München 2000, S. 286 f.

9 Vgl. u. a. Ramin Jahanbegloo: Conversations with Isaiah Berlin, London 1992, S. 10 f.

10 Ignatieff, S. 97 (Zitat), 118 f., 125–127.

11 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Briefwechsel, Bd. 2: 1938–1944, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt 2004, S. 118, Adorno an Horkheimer, 20.5.1941; ähnlich ebd., Bd. 4: 1950–1969, Frankfurt 2006, S. 41, Adorno an Horkheimer, 23.8.1951.

folgte er einen doppelten Auftrag: Informationen über die Stimmung in Amerika nach London zu senden und zugleich mit möglichst subtiler Propaganda die Amerikaner zum Kriegseintritt an der Seite Englands zu bewegen. Außen- und Informationsministerium sowie die Geheimdienste kooperierten Hand in Hand, alle unterhielten ihre Stellen im Gebäudekomplex des Rockefeller Center.[13] Berlin, der als erster Jude Aufnahme in All Souls gefunden hatte, kümmerte sich in diesem ebenso geheimen wie offensichtlichen Propagandaunternehmen um amerikanische Medien, die mit den Gewerkschaften, afroamerikanischen Verbänden, kleineren christlichen Gruppen sowie den amerikanischen Juden verbunden waren. Aus diesen Tagen stammte seine enge persönliche Beziehung zu Chaim Weizmann, dem ersten Präsidenten Israels.[14]

Das Memorandum als kritisch-literarische Gattung. Berlins Stil verfehlte nicht seine Wirkung. Nachdem aus den Moskauer Plänen nichts geworden war und er seine Verwendung im BIS als Provisorium aufgefaßt hatte, kehrte Berlin im Herbst 1940 nach Oxford zurück, wo ihn umgehend die Anweisung erreichte, sich in seinem New Yorker Büro zu melden. Berlin schiffte sich erneut ein. Bis zum amerikanischen Kriegseintritt nach Pearl Harbor operierte Berlin vom Rockefeller Center aus, danach, als sein Propagandaauftrag erfüllt war, wurde er an die Botschaft in Washington versetzt, wo sich seine Aufgabe auf die Aufklärung der Presse- und Meinungslandschaft der USA beschränkte. Berlin wurde zur bestimmenden Figur in der Washingtoner Stelle des BIS und verfaßte einflußreiche Berichte, die während seiner Abwesenheiten – er reiste durchs Land und gelegentlich auch zurück nach England – in seinem Sinne von der kleinen Washingtoner «School of Berlin» fortgeführt wurden. Seine «Weekly Political Reports» zur Lage in den USA erreichten die Spitzen des Außen- und des Informationsministeriums, selbst der Premierminister war ein eifriger Leser der glänzend, oft ironisch formulierten Memoranden.[15] Es war die große Stunde der intellektuellen Denkschriften, in Washington noch mehr als in London. Unabhängig vom jeweiligen politischen Einfluß haben «radikale» wie «gouvernementale» Intellektuelle von Herbert Marcuse über Isaiah Berlin

12 Jahanbegloo, S. 49.

13 In einem dieser Büros saß der legendäre William Stephenson, British Security Coordinator (BSC), oberster Spion des Königs in den USA und einer der Taufpaten des amerikanischen Geheimdienstes OSS. In Hollywood unterhielt der Produzent Alexander Korda im Auftrag Churchills eine informelle und besonders erfolgreiche Propagandaaußenstelle. Vgl. Nicholas John Cull: Selling War. The British Propaganda Campaign Against American «Neutrality» in World War II, New York 1995, S. 48 f., 80–83, 115–125, 127–134, 143, 148 f., 168–175, 179 f., 191–202; Susan A. Brewer: To Win the Peace. British Propaganda in the United States During World War II, Ithaca 1997; Thomas F. Troy: Wild Bill and Intrepid. Donovan, Stephenson, and the Origin of CIA, New Haven 1996. Die faszinierende Geschichte des Gebäudekomplexes des Rockefeller Center schildert, wenn auch unter nur marginaler Berücksichtigung der britischen Stellen im Zweiten Weltkrieg, Daniel Okrent: Great Fortune. The Epic of the Rockefeller Center, New York 2003.

14 Vgl. Berlin: Personal Impressions, hg. von Henry Hardy, Princeton 2001, S. 34–65; Berlin zufolge (Letters 1928–1946, hg. von Henry Hardy, Cambridge 2004, S. 306 [Berlin an Marion Frankfurter, 23.6.1940]) war er bei seinem ersten Treffen allerdings alles

bis George Kennan in diesen Jahren eine neue Gattung kritischer Literatur geschaffen, deren Blüte bis in die ersten Jahre des Kalten Krieges anhielt. Ihre Wirkung verdankten sie intellektueller wie sprachlicher Brillanz.[16] Berlins Berichte informierten oft sachlich, spiegelten aber zugleich seine Lektionen in subtiler Propaganda wider. Attacken gegen republikanische Isolationisten aus dem Mittleren Westen waren zu erwarten. Erst bei genauer Lektüre ist zu erkennen, wie er Roosevelt und die gemäßigten New Dealer immer wieder als natürliche Verbündete Großbritanniens erscheinen ließ.[17] Den 20. Juli 1944 nahm er so skeptisch wie das amerikanische Publikum zur Kenntnis, die Nachrichten aus Buchenwald erschreckten auch ihn.[18] Berlin registrierte auch das Mißtrauen gegenüber Stalin und der Sowjetunion, das selbst auf dem Höhepunkt der Zusammenarbeit nie erloschen war. Schon 1943 erschallten Rufe nach antikommunistischen Maßnahmen im Inneren und militärischen Vorbereitungen gegen eine russische Expansion. Berlins letzte Berichte hielten die «accumulation of anti-Russian talk» bei Kriegsende fest und lieferten eine nüchterne Analyse der Kommunistischen Partei der USA, die weit entfernt war vom langsam um sich greifenden «Red Scare».[19] Der Parteichef Earl Browder stehe vor seiner Absetzung, führte Berlin aus. Browder hatte den jüngsten Wechsel der Parteilinie nach Kriegsende verpaßt und wurde beschuldigt, «‹gefährliche opportunistische Illusionen gesät zu haben›, indem er die Möglichkeit eines Klassenfriedens in den USA befürwortet und dadurch die revolutionäre Bewegung der arbeitenden Massen von ihrem wahren Ziel, d.h. der Ergreifung der Macht, abgelenkt hat.»[20] Berlin war, ob er es bereits wußte oder nicht, seinem großen Thema begegnet.

Der Ideenhistoriker, eine Klatschtante. Den feineren Spielarten von Geschwätz auch zuvor nie abgeneigt, stellte Berlin in Washington fest, «daß er das Ohr eines Journalisten für Klatsch und Tratsch hatte, und widmete sich ganz und gar der Aufgabe, das Auge und das Ohr seiner Regierung in der Neuen Welt zu sein. Die Erfahrung übte auch einen ganz subtilen Einfluß auf seine intellektuelle Einstellung aus.»[21] Wissenssoziologisch ist erhellend, daß die Entdeckung seines Themas und seines Talents zum

andere als tief beeindruckt von Weizmann. Zu Berlins propagandistischem Einsatz sowie zionistischen Aktivitäten in Verbindung mit Weizmann, der Frage doppelter Loyalitäten und seinem Verhältnis zum Staat Israel vgl. ebd., S. 654–693; Cull, S. 129 f., 163–167; Ignatieff, S. 84, 130–144, 222–245; Jahanbegloo, S. 85–88.

15 Vgl. Ignatieff, S. 145–178; H. G. Nicholas (Hg.): Washington Despatches 1941–1945. Weekly Political Reports from the British Embassy, Chicago 1981, S. VII–XVIII.

16 Vgl. zu den ähnlich bedeutenden Memoranden der mit Berlin bekannten Intellektuellen im OSS Barry M. Katz: Foreign Intelligence. Research and Analysis in the Office of Strategic Services 1942–1945, Cambridge 1989; Petra Marquardt-Bigman: Amerikanische Geheimdienstanalysen über Deutschland 1942–1949, München 1995.

17 Vgl. Nicholas, S. 95 (24.10.1942), 143 f. (1.2.1943), 147 f., 151 f. (13.2.1943), 226 f. (1.8.1943), 386 f. (15.7.1944), 390 f. (23.7.1944), 432 (15.10.1944), 435 (22.10.1944), 452 f. (11.11.1944), 515 (17.2.1945), 521 f. (3.3.1945), 539–541 (14.4.1945), 544 f. (21.4.1945), 571 f. (2.6.1945).

18 Vgl. Nicholas, S. 389 f. (23.7.1944); 393 f. (29.7.1944), 551 f. (28.4.1945); Ignatieff, S. 162–164, 261; Jahanbegloo, S. 19–23.

Klatsch zeitlich zusammenfielen. Ihm ging es um Pointen und Positionen. War der Tratsch Vergnügen, betrieb er Ideengeschichte, zwar altmodisch-heiter und ironisch-elegant vorgetragen, als Kampf um Leben und Tod. Es dürfte ihm kaum in den Sinn gekommen sein, daß seine Stellungen im Ideenkrieg einmal als strenge philologisch-historische Untersuchungen mißverstanden werden könnten.[22] In Arthur Schlesinger fand er in Washington eine kongeniale Klatschbase. Berlin spottete – ein Zeichen seiner ebenso großen Begabung zur Menschlichkeit – so gern über sich selbst wie über andere. Als er eine Sitzung mit akademischen Berühmtheiten von Werner Heisenberg bis Ortega y Gasset überstanden hatte, lieferte er eine Serie kleiner, gemeiner Skizzen, etwa von Niels Bohr: «Ein Heiliger und eine moralisch höchst beeindruckende Gestalt und ein großer Mann und ein Genie und ein unglaublich verdienstvoller Physiker, der in einer leisen, zarten, entwaffnenden Stimme während der gesamten Konferenz höchst unverständlichen Unsinn von sich gab. Er ist einer der nettesten Menschen, die ich je getroffen habe, und er entschuldigte sich immer wieder in entwaffnender Weise dafür, sich zu wiederholen, doch wenn er wenigstens einen auch noch so platten Vorschlag wiederholt hätte, wäre es besser als nichts gewesen. Doch eine Reihe von Nullen ergibt immer noch eine Null, und er hat einen Zustand der Senilität und Logorrhoe erreicht.»[23] Ebenso lagen ihm politische Persönlichkeitsprofile: «McCarthy ist Beaverbrook und Northcliffe viel ähnlicher als Mussolini etc. Sein Ziel ist weder Macht noch Ruhm noch Reichtum, sondern ein besonders abscheulicher Genuß. Er ist ein echter Sadist, der seine Freude daran hat, die Eierköpfe zu quälen, die ihm Minderwertigkeitsgefühle einflößen. Er macht das alles zu seinem entsetzlichen Vergnügen, wenn er einen klaren Kopf bewahrt, in der Schlacht ‹cool› bleibt, seine ganze Schlagfertigkeit einsetzt, um das reine Spektakel der Zerstörung, der Beschmutzung des Anstandes und großherziger Werte zu genießen. Und das ist etwas ganz anderes als die Besessenheit von einer Idee, als ein rücksichtsloser Drang zur Macht. Die texanischen Millionäre unterstützen ihn zu Recht, denn sie spüren, daß er ihr legitimer Vertreter im Kampf gegen alle Formen von Zivilisation und Ehrenhaftigkeit ist, ein wahrer Führer einer Bande von Gossen-

19 Vgl. u. a. Arthur M. Schlesinger, Jr.: A Life in the 20th Century. Innocent Beginnings, 1917–1950, Boston 2000, S. 394–417; David M. Oshinsky: A Conspiracy So Immense. The World of Joe McCarthy, Oxford 2005, S. 85–102.

20 Nicholas, S. 91 (12.10.1942), 157 f. (28.2.1943), 159 (7.3.1943), 444 (5.11.1944), 451 (11.11.1944), 496 (14.1.1945), 549 (21.4.1945), 569 f. (1.6.1945), 570 f. (2.6.1945).

21 Ignatieff, S. 137.

22 Vgl. dazu u.a. Robert E. Norton: The Myth of the Counter-Enlightenment, voraussichtlich demnächst in: Journal of the History of Ideas; ein fruchtbarer Umgang mit Berlins Zuspitzung ideengeschichtlicher Grundprobleme findet statt bei Joseph Mali/Robert Wokler (Hg.): Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment, Philadelphia 2003.

23 Arthur M. Schlesinger Jr.: Personal Papers, John F. Kennedy Library, Boston, Private Files, Incoming Correspondence 1945–1960, Box P-9, Folder Berlin, Sir Isaiah, 1949–60, Berlin an Schlesinger, 30.5.1953; Zitate mit freundlicher Genehmigung des Isaiah Berlin Literary Trust. Vgl. Schlesinger: A Life in the Twentieth Century, S. 281; zu den Klatschqualitäten auch Berlin: Letters.

24 Arthur M. Schlesinger Jr.:, Personal Papers, Box P-9, Berlin an Schlesinger, 17.3.1954; vgl. ebd., Berlin an Schlesinger, 30.5.1953.

jungs.»[24] Gelegentlich wurde ihm seine Geschwätzigkeit zum Verhängnis.[25] Zu sich selbst fielen ihm Sätze ein wie der folgende: «Wenn man mir nicht gelegentlich (oder die ganze Zeit über) das Gegenteil versichert, halte ich alles, was ich mache, für oberflächlich, wertlos, auf grelle Weise seicht, so daß es nicht einmal ein idiotisches Kind täuschen könnte.»[26]

Liebhaber, Schwärmer. Legenden ranken sich um jene Nacht des 13. November 1945 in Leningrad. Berlin hatte doch noch die Botschaft in Moskau erreicht. Von dort aus reiste er in das von der deutschen Belagerung gezeichnete Leningrad. Am Tag nach seiner Ankunft begegnete er in der berühmten Buchhandlung eines vermutlichen NKWD-Agenten, in der sich hungrige Schriftsteller aufwärmten, einem Kritiker, der ihn in die Wohnung von Anna Achmatova führte. Jene Nacht sollte das wichtigste Ereignis seines Lebens werden, wie er erklärte. Sie wurde von Achmatova in einem Gedicht verewigt, Berlin erscheint als «Gast aus der Zukunft». Seine literarische Liebe zu Achmatova erlosch nicht mehr. Er war von nun an um ihr Leben besorgt und traf sie erst 1965 in Oxford wieder, wo sie in der Erinnerung an diese Nacht schwelgte, die, wie ihre Dichterseele in aller Unschuld glaubte, Stalins Zorn heraufbeschworen und so den Kalten Krieg ausgelöst hatte. Achmatova und Berlin hatten den Lauf der Geschichte verändert – «sie meinte es ganz wörtlich», kommentierte Berlin, «sie sah sich und mich als welthistorische Persönlichkeiten, vom Schicksal erwählt, eine verhängnisvolle Rolle in einem kosmischen Konflikt zu spielen.»[27] Kaum weniger bedeuteten Berlin die Begegnungen mit Boris Pasternak im Winter 1945/46 und noch einmal 1956,[28] als ihm Pasternak das zweite Typoskript von *Doktor Schiwago* – das erste war bereits aus der Sowjetunion geschmuggelt worden und an Feltrinelli gelangt – anvertraute. Berlin, der Pasternaks Lyrik wie Prosa liebte, las es in einer Nacht und einem Tag und war davon so ergriffen wie von keinem anderen Buch. Ihn ärgerte, daß die beiden Seiten im Kalten Krieg das Werk jeweils für ihre Zwecke mißbrauchten. Pasternak war für Berlin das Vorbild eines wahren Intellektuellen, einer moralischen Instanz, der Inbegriff jener russischen «Intelligenzija», deren Erbe sich Berlin selbst verpflichtet fühlte.[29] In einem späten Text brach Berlin 1990 eines

25 In einem Fall ging es um Prinzessin Margaret, in einem anderen, der gravierender war und zum energischen Wiedergutmachungseinsatz führte, um Anna Achmatova. Vgl. Arthur M. Schlesinger Jr.: Personal Papers, Box P-9, Berlin an Schlesinger, 17.8., 27.8., 4.9.1953; Berlin an Michael Straight, 27.8.1953.

26 Arthur M. Schlesinger Jr.: Personal Papers, Box P-9, Berlin an Schlesinger, 26.2.1952.

27 Berlin: The Soviet Mind, S. 31, 70–84, Zitat S. 80; ders.: Personal Impressions, S. 232–254; Ignatieff, S. 196–221; György Dalos/Andrea Dunai: The Guest from the Future. Anna Akhmatova and Isaiah Berlin, London 1998.

28 Berlins lebhafte Schilderungen der Besuche bei Pasternak in der Künstlerkolonie Peredelkino haben zweifellos die dort spielenden Szenen in John Le Carrés Roman *Das Rußland-Haus* und dem Drehbuch von Tom Stoppard inspiriert. Zu Stoppard und Berlin vgl. Daphne Merkin: Playing With Ideas, in: New York Times Magazine, 26.11.2006, S. 38–43; Anna Vaninskaya: Tom Stoppard, «The Coast of Utopia», and the Strange Death of the Liberal Intelligentsia, in: Modern Intellectual History 4 (2007), S. 353–365.

29 Vgl. Berlin: The Soviet Mind, S. XXIII–XXVII, 56–70, 85–89; ders.: Personal Impressions, S. 213–231; Ignatieff, S. 179–195, 299 f.

seiner methodischen Prinzipien, den Satz von der Fremdheit der Geschichte,[30] um ein Ereignis zu feiern, das er selbst für ausgeschlossen gehalten hatte: das Überleben jener Intelligenzija, die wider Erwarten «ihren moralischen Charakter, ihre intellektuelle Redlichkeit» über Jahrzehnte der Repression bewahrt hatte. Mit dieser Bewegung aus dem 19. Jahrhundert hatte Berlin sich mit aller Leidenschaft des Ideenhistorikers identifiziert. Jetzt durfte er erfahren, daß sie als Bewegung, nicht nur in seinen Idealen Pasternak und Sacharow, «weit davon entfernt, in der Geschichte vergraben zu sein, überlebt hat und gesundet und immer freier wird. Es ist mir eine Offenbarung und eine Quelle großer Freude.»[31]

Stalins Geschenk. Noch während seines Aufenthalts in der Sowjetunion verfaßte Berlin für das Außenministerium im Dezember 1945 einen Bericht zur Lage der sowjetischen Kunst und Literatur sowie eine kürzere Denkschrift über seinen Besuch in Leningrad. Nach seiner Rückkehr war er weiter als sachkundiger Berater gefragt. Im April 1946 trug er am Royal Institute of International Affairs zu den Gründen der sowjetischen Selbstisolation vor, 1947 ließ ihm die Botschaft in Moskau ein Memorandum zur Philosophie in der Sowjetunion nach Schdanows Säuberungsaktion zur Begutachtung zukommen, zwei Jahre später hielt er eine Vorlesung über «Demokratie, Kommunismus und das Individuum» am Mount Holyoke College. 1951 entstand seine große Analyse von Stalins Regierungskunst, die im Jahr darauf in «Foreign Affairs» erschien – um Berlins sowjetische Freunde und Gesprächspartner zu schützen unter dem Pseudonym O. Utis, das dem «Niemand» der Odyssee entlehnt war und zugleich, so glaubte Berlin, litauisch, tschechisch oder slowenisch klang. Nach seinem zweiten, kürzeren Aufenthalt in der Sowjetunion 1956 entstand ein Reisebericht, den Berlin 1957 zu einem weiteren Artikel für «Foreign Affairs» ausweitete.[32] Für ein Jahrzehnt trat Berlin als einer der führenden Experten auf dem Gebiet der sowjetischen Zeitgeschichte hervor. In diesen Jahren und an diesem Gegenstand entdeckte Berlin sein großes Thema. Stalin, die sowjetische Intelligenzija, die Geschichte politischer Ideen und Ideologien und schließlich der Freiheitsbegriff bildeten einen untrennbar miteinander verwobenen Komplex. Der Schlüssel, der Berlin diesen

30 Vgl. Berlin: Liberty, hg. von Henry Hardy, Oxford 2005, S. 58.

31 Berlin: The Soviet Mind, S. 167 f.; vgl. Jahanbegloo, S. 182–187.

32 Vgl. ebd., S. XIX–XXXIX; Ignatieff, S. 219, 222 f., 246–268.

Zusammenhang erschloß, waren die abrupten Wechsel der Parteilinie, die er schon in den USA beobachtet hatte und in den ersten Texten über die Sowjetunion weiter beschrieb, immer präziser und historisch reflektierter, bis ihm schließlich die Logik des Stalinismus aufging.[33] Stalins Herrschaft war nur zu verstehen, wenn man die Rolle der Ideologie würdigte. Vor dem außenpolitischen Establishment Großbritanniens warb Berlin beinahe um Verständnis für das irrational anmutende Mißtrauen der Sowjetunion gegenüber dem Westen, das eine rationale Grundlage in der historischen Situation und den unangefochten gültigen ideologischen Prämissen einer «sehr rohen und einfachen Form des Marxismus» hatte. Der Glaube an den unvermeidlichen inneren Konflikt des Kapitalismus mußte sich auf die Außenpolitik niederschlagen. Die sowjetische Politik des Mißtrauens entsprang der Doktrin von der permanenten Bedrohung durch die kapitalistischen Mächte. Darum konnte sie, wenn der Westen die Einhaltung der Bürgerrechte, der «civil liberties», forderte, darin nur eine weitere verzweifelte Verteidigungslinie einer kapitalistischen Gesellschaft sehen, die selbst vor ihrer Liquidierung stand und darum um so gefährlicher war. Im Inneren der Sowjetunion entdeckte Berlin im bürokratischen Apparat widerstrebende professionelle Diskurse, doch die Klammer, die alles zusammenhielt, war die Verpflichtung auf eine ideologische Linie, die von Stalin ausging. Die sowjetische Innenpolitik glich in der Analyse des Ideologiekritikers und Ideenhistorikers Berlin darum einer gigantischen Indoktrinierungsmaschine – weniger einem Gefängnis als einer Schule. Das Ziel war, zuerst mit dem Westen gleichzuziehen, um ihn dann zu überwinden – «in einem imaginären Wettlauf gegen die Zeit und in einem Boxring mit eifersüchtigen Feinden.» Die totalitäre Gesellschaft der Sowjetunion war eine Erziehungsdiktatur.[34] Dieses Motiv spann Berlin fort in seiner Rede in Mount Holyoke, die ihm erste öffentliche Aufmerksamkeit eintrug. Trotz der gemeinsamen rationalistischen Wurzeln von Liberalismus und Kommunismus wurde ihre Unvereinbarkeit auf dem Feld der Erziehung und Bildung deutlich – neben die Schulanalogie trat auch das Bild von der permanenten Mobilisierung, vom Sowjetbürger als Soldaten, der an seine Ideale glaubte, aber in der Situation des Klassenkrieges vorerst auf deren Verwirk-

33 Vgl. Berlin: The Soviet Mind, S. 1–27, 90–97.

34 Ebd., S. 92–94.

lichung verzichten mußte. Die von der Führung berufenen Erzieher, die neue Intellektuellenklasse, bekämpfte «Neugier um ihrer selbst willen, den Geist unabhängigen, individuellen Forschens, das Verlangen, Schönes um seiner selbst willen zu betrachten oder zu erschaffen.» Sie hatten sich Stalins Wort von den «Ingenieuren der menschlichen Seele» verdient. Die Funktion dieser Ingenieure erschöpfte sich darin, das Individuum an den Apparat anzupassen.[35] Berlin erkannte in der totalitären Kontrolle des Denkens die politische Kraft der Ideen und ihrer ideologischen Verdichtungen. Es war das Zeitalter der «fighting faiths».[36] Aus jeder Zeile sprach Berlins Wille, sich als Sachwalter der russischen Intelligenzija niemals mit der Deformierung des Intellektuellen zum Seelen-Ingenieur, zum totalitären Volkserzieher, zum *terrible simplificateur* und Indoktrineur abzufinden. In diesem persönlichen, beinahe physischen Reflex wurzelte sein Freiheitsbegriff. Methodisch wie politisch gingen seine Prämissen von der Analyse der Sowjetgesellschaft und der Regierungskunst Stalins aus. Eines von Berlins brillantesten Stücken entschlüsselte die künstliche und zugleich kunstvolle Dialektik, der sich das Überleben der Sowjetunion verdankte, ihre Selbstbehauptung wider die historische Wahrscheinlichkeit und ungünstige Umstände. Es waren Berlins «Sources of Soviet Conduct». Man muß seinen Text als Antwort auf den gleichnamigen Aufsatz und das vorausgehende «Lange Telegramm» lesen, diese kanonischen Schriften des frühen Kalten Krieges aus der Feder seines Freundes Kennan, der die Dauer der sowjetischen Herrschaft kürzer, ihre Expansionsgelüste größer, die Bedeutung der marxistischen Ideologie geringer und instrumenteller eingeschätzt hatte als Berlin – und in diesen Punkten falsch lag, was seinen ideologischen Einfluß wiederum nicht minderte.[37] Dagegen verteidigte Berlin den politischen Sinn der Ideengeschichte, als er Stalins außenpolitische Kurswechsel seit den zwanziger Jahren lückenlos auf die Anwendung einer vereinfachten Version des historischen Materialismus, der Doktrin einander abwechselnder Phasen, zurückführte: In revolutionären Situationen, bei der Diagnose einer akuten Krise des Kapitalismus, mußte die Macht vollständig errungen werden, wurden Verbündete liquidiert oder verstoßen; in nicht-revolutionären Situationen, Schwächephasen, gewann die Sowjetunion Stärke durch Zweck-

35 Ebd., S. VII; Ignatieff, S. 249–251; John H. Fenton: Study of Marxism Backed at Parley. UN Institute at Holyoke Told Russian Revolution Was Paramount Event, in: New York Times, 29.6.1949; Berlin: Attitude on Marxism Stated. Dr Berlin Amplifies His Remarks Made at Mount Holyoke, in: ebd., 8.7.1949, S. 18; ein Entwurf und eine Mitschrift der Rede sowie Berlins Leserbrief finden sich unter berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/attitude.pdf; berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf; berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/speech.pdf; alle zuletzt besucht am 12.8.2007.

36 Berlin: The Soviet Mind, S. 133.

37 Vgl. u.a. John Lewis Gaddis: Strategies of Containment. A Critical Appraisal of Postwar American National Security, Oxford 1982; ders.: Der Kalte Krieg. Eine neue Geschichte, München 2007; John Lukacs: George Kennan. A Study of Character, New Haven 2007.

bündnisse, Volksfronten, humanistische und liberale Verkleidungen, die Beschwörung einer friedlichen Koexistenz.[38] Auch hinter der enigmatischen Innenpolitik der Sowjetunion, der scheinbaren Selbstzerstörung der Führung in permanenten Säuberungen, erkannte Berlin ein ideologisches Prinzip, eine kunstvolle Dialektik, die er Stalins genialen Beitrag zur Kunst des Regierens nannte.[39] Der Revolutionsführer hatte aus der Geschichte der Revolutionen seine Schlüsse gezogen. Um die Revolution zu bewahren, mußte er sie immer wieder zwischen ihren beiden zwangsläufigen Entgleisungen hindurchsteuern – der Skylla des selbstzerstörerischen jakobinischen Fanatismus, der im Terror der Säuberung die Revolution vollendet, und der Charybdis postrevolutionärer, zynischer «Schlamperei», des Wunsches nach Ruhe, nach thermidorianischer Entspannung, die zur Konterrevolution führen konnte, wie auch Trotzki betont hatte. Was als zwangsläufige historische Dynamik erschien, nahm der große Regierungskünstler Stalin in seine eigenen Hände. Er half der historischen Dialektik mit untrüglichem Zeitgespür nach. Aus der Abscheu über Stalins Methoden sprach zugleich Berlins Bewunderung für Stalins Genie, sein perfektes «timing», seinen Sinn für den richtigen Zeitpunkt.[40] Wenn Entspannung und Liberalisierung das reibungslose Funktionieren der Herrschaftsmaschine gefährdeten, lenkte er abrupt den Kurs in Richtung jakobinischer Säuberung und permanenter Mobilisierung, doch bevor die Revolution all ihre Kinder gefressen hatte, lockerte er wieder ein wenig die Zügel. Der stete Umschlag, die permanente Mobilisierung hielt die Sowjetbürger in Atem und jede Destabilisierung fern. Die totalitäre Kontrolle des Denkens war erfolgreich, weil sie um des eigenen Überlebens willen von jedem einzelnen selbst vollzogen wurde.[41] Stalin war der Herrscher über diesen hochkomplexen Apparat, doch auch er war der Ideologie unterworfen, aus der sich erst seine Herrschaft legitimierte: «Selbst Stalin kann nicht die Grundlagen der Ideologie verändern, ohne das gesamte System zu gefährden.»[42] Und genau darum ging es Stalin: um die Erhaltung des Systems. Sein «Zickzack» rettete die Revolution vor Zweifeln der Bürger wie außenpolitischen Gefahren.[43] Stalins Herrschaftsdialektik war die künstliche Synthese aus Rechts- und Linksabweichungen. Die permanente ideologische Mobilisierung garantierte Dauerhaftig-

38 Vgl. Berlin: The Soviet Mind, S. 98–102.

39 Vgl. ebd., S. 114 f.

40 Ebd., S. 107 f., 114 f., 146.

41 Besonders für Intellektuelle wie Funktionäre war es eine Frage von Leben oder Tod, ob ihr Gehör fein genug eingestellt war, um die jüngste Änderung der Parteilinie zu erfassen; vgl. ebd., S. 103–114.

42 Ebd., S. 111.

43 Ebd., S. 114 f.

keit. «So sehr diese monströse Maschine für Schwierigkeiten und Gefahren anfällig sein mag, dürfen ihr Erfolg und ihre Überlebensfähigkeit nicht unterschätzt werden. Ihre Zukunft mag ungewiß sein, sogar prekär; sie mag Fehler machen und Schiffbruch erleiden, oder sich graduell oder in einer Katastrophe wandeln; doch sie ist nicht notwendigerweise zum Untergang verurteilt.»[44] Damit stellte sich Berlin gegen fanatische Antikommunisten, die gleichzeitig die unheimliche Macht des sowjetischen Bösen heraufbeschworen und ihren unmittelbar bevorstehenden Untergang ankündigten.[45] Berlin dachte über Stalins Tod hinaus. Auch wenn niemand so meisterlich wie dieser die Herrschaftsdialektik beherrschen würde, rechnete Berlin 1951/52 mit deren Fortsetzung.[46] Denn was er Stalin zuschrieb, war Berlins eigene Erkenntnis: Die Möglichkeit des Untergangs war in der eigenen Ideologie angelegt.[47] Stalins Kurswechsel mußten auch verhindern, daß dem humanistischen Potential des Marxismus zu viel Spielraum gewährt würde. Aus diesem Grund hatte Stalin selbst Lenins autoritäre Verschärfung des Marxismus, wie Berlin wenig später ausführte, noch ihrer utopischen Elemente beraubt, um der eigenen Ideologie den vermeintlich letzten subversiven Stachel zu ziehen.[48] Es kam genau so, wie Berlin prophezeit, aber nicht erwartet hatte: Als später der «Sozialismus mit menschlichem Antlitz» wiederentdeckt wurde, trug dies nicht zur Selbsterhaltung des sowjetischen Systems bei, sondern führte zu dessen Abschaffung.[49] Nach Stalins Tod unterzog Berlin seine Deutung einer sanften Revision. Die Dialektik war immer noch intakt, schrieb er 1956/57, doch das Pendel schlug nicht mehr so weit aus. Die Umschläge waren immer noch gefährlich, aber nicht mehr tödlich. Noch schärfer formulierte er nun die Aufhebung aller Grenzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen in der totalitären Gesellschaft, die erzwungene wie freiwillige ideologische Durchdringung noch der letzten Kapillare der Gesellschaft und des Denkens. Gegen dieses Übel setzte er seinen Freiheitsbegriff.[50] Zugleich hielt er fest, daß dieser totalitäre Moment, um den sein politisches Denken als Gegenpol und Schreckbild fortan kreisen sollte, bereits abgelaufen war. Zwar gab es keine Rückkehr in die zwanziger Jahre, die Berlin als goldenes Zeitalter künstlerischen Experiments und intellektueller Debatte beschwor.[51] Doch öffne-

44 Ebd., S. 117 f.

45 Vgl. ebd., S. 116.

46 Vgl. ebd., S. 115–118.

47 Vgl. ebd., S. 107, 115.

48 Vgl. ebd., S. 139, 142–145, 155 f., 163.

49 Vgl. Stephen Kotkin: Armageddon Averted. The Soviet Collapse 1970–2000, Oxford 2003.

50 Vgl. Berlin: The Soviet Mind, S. 134.

51 Vgl. ebd., S. 2 f., 23, 26, 135–141, 161.

ten sich unter Stalins technokratischen Nachfolgern Nischen der Dissidenz und der «inneren Emigration», die in der Hochphase des Stalinismus undenkbar waren.[52]

Freiheit. Das erste Stück von Berlins Klassiker *Four Essays on Liberty,* seine erste Artikulation schlechthin als Philosoph der Freiheit, entstand in seinen sowjetischen Jahren und wurde 1950 als «Political Ideas in the Twentieth Century» ebenfalls in «Foreign Affairs» veröffentlicht. Es war unmittelbar und explizit auf Stalins Herrschaft bezogen.[53] Auf den ersten Seiten entwarf Berlin seine Methode der Ideengeschichte,[54] um sie dann am russischen Marxismus vorzuführen. Analytische wie sprachliche Parallelen zur Deutung des Stalinismus als Gesellschaft der permanenten ideologischen Mobilisierung sind offensichtlich.[55] Abscheu vor Frageverboten und dem Intellektuellen als «Ingenieur der Seele» brach erneut vehement durch den Text.[56] Negative Freiheit hieß hier: das Andere im Angesicht des Stalinismus, in Erweiterung des Totalitarismus, jenes Erzfeindes des freien Austauschs von Ideen.[57] Aus rein professionellen Gründen mußte der Ideenhistoriker ihm bereits trotzen. Schon in diesem ersten vollendeten Zeugnis seines großen Themas deutete Berlin allerdings auch seinen positiven Freiheitsbegriff an, wieder in Form einer ideengeschichtlichen Exemplifizierung, und zwar der Freiheitsidee des 19. Jahrhunderts, die in den angelsächsischen Ländern noch lebendig sei. Präziser gesagt, verwies er auf eine pragmatische Versöhnung der als Prinzipien unversöhnlichen und widerstreitenden Ideale der Freiheit und der Gleichheit: Er nannte Roosevelts New Deal «diese große liberale Unternehmung, diesen mit Sicherheit konstruktivsten Kompromiß zwischen individueller Freiheit und wirtschaftlicher Gleichheit, den unser Zeitalter erlebt hat.»[58]

Postskript. Berlin und die Linke. Wenn Berlins Deutung der sowjetischen Herrschaftsdialektik an Herbert Marcuses dialektische Analysen in *Soviet Marxism* erinnert, liegt das an intellektuellen wie materiellen Berührungspunkten. Die Verbindungen, die Berlin während des Krieges in Washington und New York aufgebaut hatte, brachten die beiden Denker Anfang der fünfziger Jahre in Kontakt. Berlins Freund Schlesinger war ein Kollege Marcuses, als

52 Ebd., S. 149 f., 161 f.

53 Vgl. Berlin: Liberty, S. 55–93, hier S. 55.

54 Vgl. ebd., S. 55–61.

55 Vgl. mit den oben ausgeführten Begriffen und Bildern über den Stalinismus u.a. die Formulierungen und Konzepte ebd., S. 72–74, 76 f., 81 f.

56 Ebd., S. 82 f.

57 Vgl. ebd., S. 61, 85–87.

58 Ebd., S. 84.

dieser seinen antifaschistischen Einsatz im Kriegsgeheimdienst OSS leistete, und vom OSS führte wiederum eine personelle Spur zur Rockefeller Foundation, die damals Berlin ebenso wie Marcuse als Marxismus- wie Sowjetunion-Experten konsultierte und förderte. Berlin und Marcuse glichen sich auch in ihrer Deutung des sowjetischen Denkens und seines Einflusses auf die sowjetische Politik. Sie waren die Gründerväter eines internationalen Forschungsprojektes der Rockefeller Foundation zum Marxismus-Leninismus.[59] Nicht nur hier deckt sich Berlins Ruf als liberal-konservativer Kalter Krieger kaum mit dem historischen Befund. Im Spanischen Bürgerkrieg stand er auf der Seite der Republik.[60] Roosevelt und den New Deal feierte er wie sonst nur die russische Intelligenzija.[61] Der fanatische Antikommunismus des Kalten Krieges war ihm als verhängnisvolle und maßlose Ideologie ein Dorn im Auge.[62] Er rettete Marx aus den Klauen seiner leninistischen und stalinistischen Nachfahren, deren intellektuelle Gewalt Marx mit «Schrecken» erfüllt hätte.[63] Den Abgrund des Kommunismus erklärte er damit, daß ein rationalistischer Diskurs – der Marxismus – vom rechten und romantischen Irrationalismus, Voluntarismus und Autoritarismus infiltriert wurde, wodurch erst das totalitäre Syndrom entstand. Der vom «big business» unterstü-tzte Faschismus verzichtete jedoch im Unterschied zum Kommunismus auf alle rationalen und humanistischen Symbole.[64] Am Stalinismus demonstrierte Berlin seine «Dialektik der Aufklärung», deren Geltungsbereich er auf den Westen ausdehnte – die Herrschaft einer technokratischen «Elite von Experten», die in ihrem Versuch, den Naturverlauf zu kontrollieren, Menschen wie Dinge behandelte, um sie an die historischen Kräfte anzupassen.[65] Isaiah Berlin hatte viele Gesichter. Politisch nennt ihn sein Biograph Michael Ignatieff einen «liberalen Sozialdemokraten». Berlins «aufgeklärter Skeptizismus» und seine Abneigung gegen alle Formen «messianischer Überhitzung»[66] hatten jedoch zur Folge, daß er sich «auf rein gesellschaftlicher Ebene [...] unter Konservativen wohler» fühlte, obwohl er sich selbst für einen «Mann der Linken» hielt.[67]

59 Vgl. Tim B. Müller: Die gelehrten Krieger und die Rockefeller-Revolution. Intellektuelle zwischen Geheimdienst, Neuer Linker und dem Entwurf einer neuen Ideengeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 33 (2007), S. 198–227.

60 Vgl. Ignatieff, S. 98.

61 Vgl. u.a. Berlin: Personal Impressions, S. 24–33; ders.: Liberty, S. 84; Nicholas, S. 452 f. (11.11.1944), 539–541 (14.4.1945), 544–546 (21.4.1945); Ignatieff, S. 294.

62 Vgl. u. a. Berlin: The Soviet Mind, S. XXIV, XXIX, XXXI, 39; Ignatieff, S. 258 f.

63 Berlin: Liberty, S. 77 f., 86 f., wo es etwa auch heißt: «That the disciples of those who first exposed the idolatry of ideas frozen into oppressive institutions – Fourier, Feuerbach and Marx – should be the most ferocious supporters of the new forms of ‹reification› and ‹dehumanisation› is indeed an irony of history.»

64 Berlin: Liberty, S. 75–77, 79 f.

65 Ebd., S. 85.

66 Ebd., S. 92.

67 Ignatieff, S. 256, 303.

Bildnachweis:
© The Isaiah Berlin Literary Trust

Bert van den Brink

Gefahren der Selbst-Herrschaft

Isaiah Berlins Liberalismus

Isaiah Berlin war ein liberaler Denker. Aber was für eine Art liberaler Denker war er, und welche Bedeutung hat sein Denken für den Liberalismus heute? Mit den beiden vorherrschenden Spielarten der zeitgenössischen liberalen politischen Philosophie – dem politischen Liberalismus und dem liberalen Perfektionismus – jedenfalls scheint Berlins Philosophie nicht gut zusammenzugehen. Vor allem fällt auf, daß im gegenwärtigen Liberalismus normativ starke Begriffe von *Autonomie* eine große Rolle spielen, während Berlins Liberalismus gerade vor den Gefahren warnt, die dem Ideal der Autonomie oder, wie er es in seinen Essays über Freiheit nennt, der *Selbst-Herrschaft (self-mastery)* innewohnen. Im folgenden möchte ich zeigen, wie wenig Berlins Liberalismus und der Begriff der Autonomie in den genannten beiden Traditionen harmonieren. Darüber hinaus geht Berlins andersgeartetes Verständnis von Liberalismus auf eine ganz bestimmte Vorstellung davon zurück, wie Wertepluralismus, politische Deliberation und politisches Urteilen miteinander zusammenhängen. Wie wir sehen werden, hatte Berlin zwar keine ausgearbeitete liberale politische Theorie, seine Ansichten zum Wertepluralismus und zur Notwendigkeit radikaler Entscheidungen im Bereich des politischen Urteilens aber konfrontieren noch unsere besten liberalen Theorien mit schwierigen Fragen danach, wie gut sie eigentlich begründet sind. Wenn nämlich Berlins Darstellung des Wertepluralismus und der Notwendigkeit radikaler Entscheidungen zwischen inkommensurablen Werten zutrifft, dann ist eine durchgängig rationale Rechtfertigung bestimmter Wertehierarchien, wie wir sie aus normativen Staatstheorien kennen, nicht möglich.

I.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die einflußreichste liberale politische Theorie der Gegenwart. Mit der von John Rawls entwickelten Konzeption des politischen Liberalismus hätte sich Berlin nicht anfreunden können. Dieser in der kantischen Tradition verankerten Theorie zufolge besteht die politische Autonomie der Bürger darin, daß sie die Rechte, die bürgerlichen Fähigkeiten sowie den Sinn für Gerechtigkeit und das Gute haben – und sich gegenseitig zuschreiben –, die erforderlich sind,

um gemeinsam ein vernünftiges politisches System und Rechtssystem hervorzubringen. Die Bürger haben das Recht, sich für ihre persönlichen Ziele einzusetzen, solange sie respektieren, daß ihre Mitbürger dasselbe Recht haben. Ihr Sinn für das Gute leitet sie in bezug auf den ersten Teil dieser Bestimmung der normativen Grenzen des Systems, ihr Sinn für Gerechtigkeit in bezug auf den zweiten. Die politische Autonomie der Bürger wird in Begriffen dieses idealtypisch formulierten liberalen Systems von Rechten verstanden. Tatsächlich handeln Bürger autonom, sofern sie nach Grundsätzen handeln, «denen man als freies und gleiches Vernunftwesen zustimmen würde, und die man in diesem Sinne auffassen soll. Diese Grundsätze sind auch objektiv. Es sind Grundsätze, von denen man wünschen würde, daß jeder (auch man selbst) sie befolge, wenn sich nur alle eine hinreichend allgemeine Betrachtungsweise zu eigen machen.»[1] Diese liberale Konzeption von Autonomie verlangt den Bürgern selbstverständlich nicht ab, Grundsätze zu akzeptieren, die sie nicht als gültig oder objektiv anerkennen. Ihre leitende Idee ist vielmehr, daß ihre zentralen Gerechtigkeitsgrundsätze am besten zu den Vernunftvermögen der Bürger passen. Die Bürger machen sich die Gerechtigkeitsgrundsätze zu eigen – und werden autonom –, indem sie die Gültigkeit und Objektivität ihres Gehalts anerkennen und sie als die Grundsätze akzeptieren, für die sie sich in einer wohlgeordneten Gesellschaft entscheiden würden.[2]

Isaiah Berlin mißtraute dem Ideal konfliktfreier politischer Kooperation und der Versöhnung widerstreitender Meinungen als wahrscheinlichem Ergebnis selbst der umsichtigsten Versuche, politische Entscheidungen zu treffen. Wie wir noch sehen werden, war er der Auffassung, daß in einer Welt pluraler Werte radikale Entscheidungen zwischen inkommensurablen Optionen eine Schlüsselrolle für das politische Urteilen spielen. Radikale Entscheidungen können von Person zu Person unterschiedlich ausfallen. So kann es sein, daß ich A über B stelle und für Sie B besser ist als A, ohne daß wir uns auf einen gemeinsamen Standard beziehen können, von dem aus wir beurteilen könnten, wer von uns die richtige oder auch nur die beste Wahl getroffen hat. Also werden radikale Entscheidungen nicht das Ergebnis einer wechselsei-

1 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. [6]1991, S. 560 f.

2 Eine kritische Diskussion von Rawls' Argument bietet Bert van den Brink: Liberalism without Agreement. Political Autonomy and Agonistic Citizenship, in: John Christman/Joel Anderson (Hg.): Autonomy and the Challenges to Liberalism, New York 1995, S. 252 ff.

tigen Deliberation von Bürgern sein, wie sich der politische Liberalismus das vorstellt. Ihm zufolge ist vernünftiges politisches Urteilen an Kriterien wechselseitiger Deliberation gebunden: Diese nimmt einen als das vernünftige Wesen, das man ist, an die Hand, verfährt nach bewährten Prozeduren, die dafür sorgen, daß jede relevante Perspektive berücksichtigt wird, und hilft einem dabei, eine Hierarchie von Werten und Grundsätzen zu errichten, von der aus man ein Überlegungsgleichgewicht erreicht, aus dem heraus man schließlich zu einer Entscheidung kommt – *zu der auch jedes andere vernünftige Wesen käme, das dieselben Prozeduren befolgt hat.* Für Rawls gäbe es in einer gerecht eingerichteten und stabilen politischen Welt, die von vernünftigen Bürgern bewohnt wird, keine grundlegenden Konflikte darüber, an welchen Werten man sich orientieren, welchen Grundsätzen man folgen od er wen man in die politische Gemeinschaft einbeziehen bzw. aus ihr ausschließen soll. Fragen dieser Art ließen sich durch den öffentlichen Vernunftgebrauch klären, in dessen Rahmen die Bürger erstens über faire Bedingungen der Kooperation beraten «und sich an sie [...] halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun», und zweitens bestimmte «Bürden des Urteilens» akzeptieren, so etwa die Unmöglichkeit eines Konsenses in religiösen oder ethischen Belangen; die unterschiedlichen kulturellen und sozialen Hintergründe der Bürger; sowie den Umstand, daß es – und hier zitiert Rawls Berlin – keine soziale Welt ohne Verluste gibt.[3]

Obwohl Berlin die Vorstellung von Bürden des Urteilens gutheißen würde, würde er sie anders verstehen und sich vehement gegen Rawls' Schlußfolgerung wehren, daß sich aus seinem Begriff von Vernünftigkeit und diesen Bürden eine moralisch gehaltvolle Theorie der Gerechtigkeit entwickeln ließe. Der Hauptunterschied zwischen beiden Theoretikern besteht darin, wie sie mit den Bürden des Urteilens umgehen. Während Rawls die Ursachen grundlegender Meinungsverschiedenheiten zwischen vernünftigen Leuten aus der politischen Agenda *heraushalten* will – so daß die Beteiligten immer noch zu einem übergreifenden politischen Konsens über eine Grundstruktur für die Gesellschaft kommen können –, sähe Berlin in diesem Manöver eine so weitreichende *Entpolitisierung,* daß zahlreiche Aspekte unserer alltäglichen politischen Interaktion – allen voran unser Verhältnis zu widerstreitenden

3 John Rawls: Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 2003, S. 127.

Werten – in einer derartigen politischen Theorie aus dem Blick gerieten. Für Berlin kann man sich auf keinen Fall an politischen Deliberationen über Gerechtigkeitsfragen beteiligen, ohne eingehend über unvereinbare Visionen «von einem erfüllten Leben»[4] in der Gesellschaft (Religion und Ethik) und unvereinbare Motive für emanzipatorische und perfektionistische Bestrebungen (Religion, Ethik und die kulturellen und sozialen Hintergründe der Bürger) nachzudenken und ohne ein Bewußtsein tiefer, potentiell tragischer Konflikte zwischen letzten Werten zu haben. Aus Berlins Perspektive verraten uns die Bürden des Urteilens nicht, welche Themen aus der politischen Agenda herausgehalten werden sollen. Sie sagen uns nur etwas über die enormen Schwierigkeiten, zu einem Konsens oder auch nur zu Kompromissen zu gelangen, die uns im Zusammenhang mit ethisch-politischen, kulturellen und sozioökonomischen Konflikten in der politischen Interaktion erwarten.

Berlins Standpunkt hat gravierende Konsequenzen für den politischen Liberalismus. Bekanntermaßen geht Rawls davon aus, daß in einer politisch liberalen Gesellschaft alle Bürger «genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze» akzeptieren und die «wichtigsten politischen und sozialen Institutionen» der Gesellschaft anerkennen würden, sofern diese den Grundsätzen der Gerechtigkeit genügen.[5] Und wie wir bereits gesehen haben, versteht er die politische Autonomie der Bürger nicht als einen individuellen Besitz, etwa als persönliche Stärke oder Tugend, sondern als ein Resultat der allgemeinen Grundsätze sozialer Kooperation, die alle Bürger als vollkommen vernünftige ‹Entscheider› akzeptieren würden. Dagegen würde Berlin einwenden, daß Rawls' Schlußfolgerung aus einer unhaltbaren Argumentation folgt, indem er zunächst alle Bürger als exakt gleich denkend und handelnd entwirft und damit den politischen Prozeß seiner natürlichen Konflikthaftigkeit entkleidet, um dann in einem zweiten Schritt zu befinden, daß es zwischen den Bürgern nicht zu tiefen politischen Konflikten darüber kommen muß, was Gerechtigkeit und das Gute uns bedeuten und wozu sie uns verpflichten. Es mag wohl sein, daß sich Bürger, die ihr Interesse an sozialer Stabilität und Gerechtigkeit auf diese Weise im Griff haben, relativ leicht auf einen

4 Isaiah Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M. 2006, S. 253.

5 Rawls: Politischer Liberalismus, S. 105.

Konsens über die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze einigen könnten. Es ist aber alles andere als offensichtlich, worin eine Theorie, die von einem solchen Ideal der politischen Selbst-Herrschaft ausgeht, *für uns* relevant sein könnte – für uns gewöhnliche Bürger, die wir uns im Normalfall mitten im Streit darüber befinden, was die Gerechtigkeit verlangt, und die wir doch irgendwie zurechtkommen müssen.

In Berlins berühmtem Essay heißt es: «Wenn, wie ich glaube, die Ziele der Menschen vielfältig sind und wenn sie prinzipiell nicht alle miteinander vereinbar sind, dann läßt sich die Möglichkeit von Konflikt – und von Tragik – im privaten wie im gesellschaftlichen Leben des Menschen nie ganz ausschließen.»[6] Aus Berlins Perspektive ist Rawls' Liberalismus blind für die tragische und konflikthafte Natur von Moral und Politik. Er würde wohl behaupten, daß die Rawlssche Theorie die Vorstellungen vieler Bürger von Dingen wie ihrem individuellen Guten sowie ihre ethischen und religiösen Überzeugungen weniger *versöhnt* als vielmehr *manipuliert* und *preisgibt,* um liberale politische Ziele wie Gerechtigkeit, Stabilität und einen politischen Konsens über Grundrechte zu erreichen. Berlin würde natürlich weder bestreiten, daß dies bedeutende Güter sind, noch behaupten, daß die tragischen Verluste, die mit politischen Kompromissen einhergehen, zu politischer Trägheit oder einem Konservatismus führen sollten, dem es nur um die Aufrechterhaltung des Status quo geht. Ganz gewiß aber widerspräche er der Erwartung, die besten Verfahren vernünftiger politischer Auseinandersetzung könnten solche Güter mit anderen bedeutenden Gütern vereinbar oder in deren Begriffen verständlich machen. Soweit der politische Liberalismus seine Theorien der Gerechtigkeit und der Bürgerschaft auf einen Begriff der politischen Autonomie stützt, demzufolge wir durchgängig rekonstruierbare und rechtfertigbare Gründe für die Wertverluste haben, die wir in der politischen Kooperation erleiden, würde Berlin ihn zurückweisen.

Berlins Ablehnung der typischen Argumentationsweise des politischen Liberalismus liegt eine ganz bestimmte Theorie des politischen Urteilens in einer durch Wertepluralismus geprägten Welt zugrunde:

6 Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe, S. 252.

«Um Ungleichheit oder Elend nicht sehen zu müssen, bin ich bereit, meine Freiheit oder einen Teil von ihr zu opfern: vielleicht tue ich das aus freien Stücken und eigenem Antrieb, aber es ist doch die Freiheit, die ich um der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Nächstenliebe willen aufgebe. Ich würde mich zu Recht schuldig fühlen, wenn ich in bestimmten Situationen nicht bereit wäre, dieses Opfer zu bringen. Aber ein Opfer ist dennoch nicht die Vermehrung dessen, was da geopfert wird, nämlich die Freiheit [...]. Jedes Ding ist das, was es ist: Freiheit ist Freiheit – und nicht Gleichheit oder Fairneß oder Gerechtigkeit oder Kultur oder menschliches Glück oder gutes Gewissen.»[7]

Mehr Gerechtigkeit für alle bedeutet also nicht notwendigerweise mehr Freiheit für alle. Vielmehr mag zum Beispiel ein Verlust an persönlicher Freiheit für einige die Folge sein. Es ist sinnlos zu behaupten, dies sei überhaupt kein Verlust, da er zu mehr Gerechtigkeit geführt habe, was alles in allem darauf hinauslaufen müßte, daß wir auch mehr Freiheit gewonnen haben. Für Berlin ist es eine entscheidende Wahrheit über das politische Urteilen, daß dessen Ergebnisse nicht unbedingt allem, was Wert hat, einen sicheren und durchweg gerechtfertigten Unterschlupf bieten. Politisches Urteilen verlangt immer wieder auch Opfer. Und Opfer heißt nun mal Verlust. Weil es schwer, emotional kräftezehrend und oftmals – obwohl notwendig – nicht jedermann gegenüber zu rechtfertigen ist, wirkliche Werte zu opfern, muß jede politische Theorie, die eine mehr oder weniger überzeugende Analyse des politischen Urteilens, der politischen Motivation und der politischen Kooperation vorlegen will, dieser Dimension des Opfers Rechnung tragen.

Die Unvermeidlichkeit des Opfers als Folge politischen Urteilens ist letztlich in dem begründet, was John Gray treffend als Berlins Konzeption des *objektiven Wertepluralismus* bezeichnet hat.[8] Dies ist eine besonders radikale Variante des Wertepluralismus. Sie behauptet nicht nur, daß es eine wirkliche Vielfalt von hohen Gütern in der Welt gibt (dieser Feststellung hätte sich etwa John Rawls bereitwillig angeschlossen), sondern daß zumindest einige dieser Werte in zumindest einigen entscheidenden Situationen rational »inkommensurabel« sind.[9] Berlin zufolge ist dies eine ‹objektive› Tatsache, also ein unvermeidlicher sozialer Umstand.

7 Ebd., S. 205.

8 John Gray: Isaiah Berlin, London 1995, S. 46. Ich schließe mich im folgenden Grays Darstellung des objektiven Wertepluralismus bei Berlin an.

9 Ebd., S. 47. Grays Darstellung stützt sich hier stark auf die Ausführungen zur Inkommensurabilität in Joseph Raz: The Morality of Freedom, Oxford 1986, S. 321–366.

Gleichwohl bezieht sich diese Objektivität nicht auf eine platonische objektive Existenz von Werten unabhängig von konkreten Bewertungspraktiken.

Berlins Position impliziert, daß wir den relativen Wert bestimmter Güter, Praktiken und Gründe in den Sphären der Ethik und der Politik keinesfalls so messen können, als ob sich der Vorrang des einen vor dem anderen mit den Mitteln der Vernunft feststellen ließe, etwa indem man eine Prozedur befolgt, der sich jedes vernünftige Wesen anschließen würde. Da Berlin zahlreiche grundlegende politische und moralische Werte nicht für ineinander übersetzbar hält, muß er fraglos eine solche Position einnehmen. Wir können noch nicht einmal sagen, daß inkommensurable Werte, Güter, Praktiken oder Gründe mehr oder weniger gleich wertvoll sind, weil dies natürlich voraussetzen würde, daß ihr relativer Wert doch irgendwie gemessen werden kann. Wenn wir mit inkommensurablen Werten konfrontiert sind, dann befinden wir uns schlicht in einer Situation, in der wir an die Grenzen dessen stoßen, was eine vernünftige Auseinandersetzung über Alternativen sonst oft erlaubt: daß wir Gründe für unsere Entscheidungen anführen können, die von der Art sind, daß jeder, der mit ihnen konfrontiert wird, just den von uns getroffenen Entscheidungen zustimmen könnte. Besteht diese Möglichkeit nicht, sind radikale Entscheidungen mitunter unausweichlich.

Sie und ich könnten darüber uneins sein, ob nach unserem liberalen Verständnis politischer Gerechtigkeit der Grundsatz der Chancengleichheit oder der Grundsatz der Freiheit Vorrang genießen sollte. Sie könnten davon überzeugt sein, daß der Sinn eines politischen Zusammenschlusses darin besteht, die individuelle Freiheit jedes einzelnen Bürgers zu schützen, während ich davon überzeugt sein könnte, daß er vielmehr im Schutz wirklicher Chancengleichheit für jeden einzelnen Bürger besteht.[10] Beide Positionen gelten in liberal-demokratischen Gesellschaften als respektable und wichtige Perspektiven auf politische Gerechtigkeit. In manchen Fällen aber können sie vehement in Konflikt geraten, ohne daß große Hoffnung auf eine vernünftige, politisch liberale Versöhnung zwischen ihnen bestünde. Chancengleichheit für benachteiligte gesellschaftliche Gruppen mag erfordern, daß die persönlichen Freiheiten einiger Bürger eingeschränkt werden – die

10 Die Frage, ob der Liberalismus letztlich auf dem Vorrang der Freiheit oder auf dem Vorrang der Gleichheit beruht, ist für die liberale Theorie von großer Bedeutung. Vgl. die Erörterungen bei Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, sowie bei Ronald Dworkin: Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, Cambridge, Mass. 2002.

sogenannte positive Diskriminierung wäre ein solcher Fall. Die interessante philosophische Frage lautet, ob die besten Verteidigungen der Chancengleichheit und die besten Verteidigungen der persönlichen Freiheit beide genuin wertvoll, aber letztlich inkommensurabel sind, oder ob irgendeine umfassendere Theorie politischer Gerechtigkeit uns – soll heißen, allen Vernünftigen unter uns – aufzeigen kann, wie wir beide so aufeinander zu beziehen vermögen, daß sich bestimmen läßt, welche Position als einzige wirklich zu verteidigen ist. Berlin macht sich für die erste Auffassung stark, Rawls für die zweite.

Ein möglicher Ausweg aus diesem Zusammenprall philosophischer Positionen könnte in der Behauptung bestehen, daß Berlins Sichtweise eine gute phänomenologische Darstellung der Politik in nicht so wohlgeordneten Gesellschaften gibt, während Rawls' Sichtweise es uns ermöglicht, die Spielregeln für wohlgeordnete, idealtypisch konstruierte Gesellschaften auszubuchstabieren. Dieser Schachzug ginge aber am Problem vorbei. Wenn nämlich Berlins metaphysische Behauptung über die objektive Unvermeidlichkeit des Werteplurlismus gerechtfertigt ist, dann ergibt die Rawlssche Perspektive einfach keinen Sinn für Menschen, die sich faktisch immer inmitten einer wertepluralistischen Landschaft befinden – *und zwar nicht einmal als ideale Theorie.*

Weil wir hier mit komplexen und ungelösten, ja vielleicht unlösbaren metaphysischen Fragen konfrontiert sind, müssen wir einen Weg finden, zwischen beiden Alternativen zu entscheiden. Und mir scheint, daß unsere besten phänomenologischen und empirischen Beschreibungen der Politik für Berlins metaphysische Annahmen über den Werteplurlismus sprechen. Zumindest scheint es so, daß die Art öffentlicher Argumente und Konflikte, die Politik möglich und notwendig machen – und die stets von der Art sind, daß Menschen, die über grundsätzliche Werte entschieden uneins sind, gleichwohl Möglichkeiten gemeinsamen Handelns finden müssen[11] –, eher der Politik gleichen, wie Berlin sie beschreibt, als der, die wir bei Rawls finden. Auch steht nicht zu erwarten, daß diese Form von Politik von einer Politik abgelöst wird, der es gelänge, den Pluralismus im Lichte politisch liberaler Ideale zu transzendieren.

11 Vgl. Jeremy Waldrons Darstellung der »Bedingungen der Politik« in seinem Buch Law and Disagreement, Oxford 1998, S. 102 ff.

Nehmen wir also an, daß einiges für Berlins Darstellung des Wertepluralismus spricht. Dann müssen wir einen Schritt weiter gehen und sehen, daß wir in der Politik gelegentlich vor die Notwendigkeit gestellt sind, *radikale Entscheidungen* zwischen inkommensurablen Werten, Gütern, Praktiken und Theorien zu fällen. Auch die Entscheidung für Rawls' Theorie der Gerechtigkeit mag am Ende eine radikale Entscheidung sein, die zum Teil durch Vernunftgründe, zum Teil durch eine letztlich unbegründete Entscheidung dafür, der Freiheit den Vorrang vor Chancengleichheit und Verteilungsgerechtigkeit einzuräumen, gestützt wird. Manch einer wird diese Wahl treffen, andere werden ein anderes Ensemble letzter Werte bevorzugen und sie in eine andere Ordnung bringen.

Dadurch ist wohlgemerkt keineswegs ausgeschlossen, daß Menschen, die unterschiedliche radikale Entscheidungen fällen, miteinander kooperieren und sich im Rahmen ihrer Zusammenarbeit verstehen können. Wenn Menschen in einer gemeinsamen Landschaft solcher Werte wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit, Fairneß, Toleranz und Nächstenliebe unterschiedliche radikale Entscheidungen treffen, impliziert dies nicht notwendigerweise, daß sie einander völlig fremd werden und sich in all ihren Handlungen und Motiven mit praktischer Inkommensurabilität konfrontiert sehen. Es impliziert lediglich, daß sie ihre eigenen Positionen in dieser Landschaft einnehmen und die Landschaft sowie die politisch und moralisch relevanten Ereignisse in ihr auf etwas andere Weise einschätzen werden als jene, die anders positioniert sind. Sozialisten, Katholiken und Liberale können gegen einen gemeinsamen Feind kämpfen oder eine gemeinsame Verfassung befürworten, obwohl sich ihre jeweiligen Motive dafür unterscheiden. Sie können dies tun, ohne das Bedürfnis nach einer Theorie zu verspüren, die sie glauben machen würde, ihre jeweiligen Wertorientierungen könnten letztlich in einem politisch-rechtlichen Gedankengebäude zusammengebracht werden, welches sie selbst als Subjekte, die ihre fundamentalen Wertorientierungen zu transzendieren in der Lage sind, verfaßt haben. *Diesseits der Utopie* brauchen wir jene Form von Autonomie oder Selbst-Herrschaft nicht, die besagt, daß wir letzten Endes in unseren Vernunftvermögen alle gleich sind und aus

dieser Gleichheit heraus handeln sollten. Wenn wir die Rolle, die Wertorientierungen in unserem Leben spielen, ernst nehmen, dann stimmt es einfach nicht, daß wir hinter all unseren Differenzen als autonome moralische Subjekte auf genau die gleiche Weise handeln, denken und argumentieren können. Unsere Vernunftvermögen und die Entscheidungen, die zu treffen sie uns erlauben, sind durch Vorstellungen eines erfüllten Lebens geprägt, die sich im Lauf der Zeit ändern mögen, die wir aber nicht aufgeben können, ohne schlechthin unsere Fähigkeit, Werturteile zu fällen, aufzugeben.

II.

Wer mit der Landschaft der zeitgenössischen liberalen Theorie vertraut ist, wird sich an diesem Punkt vielleicht fragen: Und was ist mit dem liberalen Perfektionismus? In der von Joseph Raz, ihrem Hauptvertreter, verteidigten Variante dieser Position spielt eine Beschreibung des Wertepluralismus und der Inkommensurabilität letzter Werte, die derjenigen Berlins sehr ähnlich ist, eine Schlüsselrolle. Wie die Arbeiten Berlins stützt sich auch Raz' Hauptwerk *The Morality of Freedom* nicht auf Gedankenexperimente über metaphysisch unbelastete und doch autonome Selbste, die sich zwischen Grundsätzen der Gerechtigkeit entscheiden. Vielmehr betont Raz, daß unsere politischen Entscheidungen stets von den Werten, auf die wir uns tatsächlich verpflichtet fühlen, und dem Verhältnis, in dem diese zu den Wertentscheidungen anderer stehen, geprägt sein müssen. Berlins und Raz' Überlegungen scheinen also starke Gemeinsamkeiten aufzuweisen. Dies gilt allerdings nicht für den Wert der Autonomie und ihre Bedeutung für das liberale Denken.

Der liberale Perfektionismus behauptet, daß Bürger liberal-demokratischer Gesellschaften aus Gründen, die mancher für völlig illiberal halten wird, ein essentielles Interesse daran haben, ein autonomes Leben zu führen: »Der Wert der persönlichen Autonomie ist eine schlichte Tatsache. Da wir in einer Gesellschaft leben, deren gesellschaftliche Formen in einem erheblichen Maß auf individueller Wahlfreiheit beruhen, und da unsere Wahlmöglichkeiten sich auf das beschränken, was in unserer Gesellschaft zur Verfügung steht, können wir in ihr nur gedeihen, wenn wir erfolgreich

autonom zu sein vermögen.«[12] Raz spricht hier nicht von *politischer* Autonomie, wie sie für den politischen Liberalismus charakteristisch ist, sondern von *persönlicher* Autonomie. Man ist in diesem persönlichen Sinn autonom, wenn man ein unabhängiges Leben führt, ein Leben, das frei ist von Zwang und Manipulation durch andere und das sich dadurch auszeichnet, daß man Projekte verfolgt, mit denen man sich von ganzem Herzen identifiziert.[13]

Nun behaupten viele Liberale, daß in einer Gesellschaft, in der sich die Individuen zwischen zahlreichen Lebensstilen frei entscheiden können, ein autonomer persönlicher Lebensstil nur als eine von mehreren Optionen gelten sollte, die den Individuen zur Verfügung stehen. Raz jedoch vertritt die Auffassung, daß ein autonomer Lebensstil ein notwendiges Merkmal dessen ist, was man in modernen pluralistischen Gesellschaften *überhaupt ein gutes Leben nennen kann.* Dies läßt sich nur erklären, indem man sich bewußt macht, wie sehr unsere Chancen, ein gutes Leben zu führen, mit gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen verwoben sind, in denen wir wertvolle Lebensweisen finden können. Viele der wertvollsten Möglichkeiten, ein gutes Leben zu führen, die Gesellschaften ihren Mitgliedern bieten, setzen voraus, daß man sie auf autonome Weise ergreift und verfolgt. Der Gehalt dieser Möglichkeiten, könnte man sagen, ist von solcher Beschaffenheit, daß in ihnen bereits Erwartungen hinsichtlich der Autonomie jener, die sich für sie entscheiden, impliziert sind. Dies scheint nun allerdings ein starkes Argument zu sein. Ein gewisses Maß an Selbstkontrolle, Unabhängigkeit, Freiheit von Zwang und ernsthafter Identifikation mit den eigenen Lebensplänen scheint in der Tat eine Minimalbedingung für das zu sein, was viele Menschen für erstrebenswerte Formen von Arbeit, Freizeit, Liebesbeziehungen, ethischen Orientierungen, politischer Zugehörigkeit und so weiter halten. Wenn das stimmt, dann scheint Raz recht zu haben, wenn er sagt, daß persönliche Autonomie nicht nur eine Lebensstil-Option unter anderen ist, sondern ein notwendiges Merkmal eines guten Lebens im Rahmen autonomiefördernder, liberaler sozialer Praktiken.[14]

Damit sind jedoch Konsequenzen für die politische Theorie verbunden, die nur wenige Liberale leichten Herzens akzeptieren dürften. Raz verteidigt eine Form des liberalen Perfektionismus,

12 Raz: The Morality of Freedom, S. 394.

13 Ebd., S. 391. In meiner Darstellung der Kernpunkte von Raz' Position greife ich zurück auf meine Rekonstruktion seiner Theorie in Bert van den Brink: The Tragedy of Liberalism, Albany 2000, S. 63 ff.

14 Vgl. für eine nähere Analyse und Diskussion von Raz' Argument ebd., S. 65 ff.

der zufolge der Staat »verpflichtet ist, Verhältnisse zu schaffen, die den Individuen eine adäquate Bandbreite an Optionen und Chancen bietet, diese zu nutzen. Diese Pflicht ergibt sich aus dem Interesse der Menschen, ein wertvolles autonomes Leben zu führen.«[15] Der Staat und jeder einzelne Bürger sollten nicht nur die klassische liberale Pflicht anerkennen, andere keinem Zwang auszusetzen und sie nicht zu manipulieren. Sie sollten den einzelnen auch darin unterstützen, die für ein hinreichend autonomes Leben erforderlichen inneren Vermögen auszubilden, und ihm eine angemessene Bandbreite von wertvollen Wahlmöglichkeiten bieten. In gewisser Weise haben wir es also mit einem doppelten Perfektionismus zu tun: Aus der Perspektive einer *Ethik des guten Lebens* ist es gut für die Mitglieder von Gesellschaften, deren gesellschaftliche Formen autonomiefördernd sind, wenn der einzelne bewußt danach strebt, ein autonomes Leben zu führen oder zu perfektionieren; und aus *ethisch-politischer Perspektive* steht der Staat für perfektionistische Politiken, die aktiv darauf zielen, den Bürgern die inneren Vermögen und sozialen Bedingungen zu verschaffen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Leben führen zu können.

Es dürfte klar sein, warum Raz' Perfektionismus für viele Liberale keine wirklich liberale Lehre ist. Eines der Wesensmerkmale einer politisch und ethisch liberalen Philosophie scheint ja darin zu bestehen, daß sie den Individuen einen großen Spielraum dafür einräumt, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen, je nachdem, wie ihre subjektiven Vorlieben aussehen und welche Art von Leben sie führen möchten – «so zu leben, wie sie leben wollen»[16] ist die Formulierung, die Berlin für diese Art von Wahl gebraucht, die sehr wohl hinter jenem normativen Begriff von Autonomie zurückbleiben kann, der den liberalen Perfektionismus auszeichnet. Das Leben, das Mönche, Sektenmitglieder oder biertrinkende, fußballschauende Couch potatoes führen, mag den von Raz ins Auge gefaßten Kriterien durchaus nicht gerecht werden. Viele liberale Denker und Bürger jedoch würden sagen, daß man die Menschen, die ein solches Leben führen – solange sie nicht dazu gezwungen wurden und die Rechte ihrer Mitbürger nicht verletzen –, sowohl mit der Frage, ob sie die »inneren Vermögen« zum Handeln und Urteilen haben, die der Staat gut findet, als auch mit

15 Raz: The Morality of Freedom, S. 417f.

16 Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe, S. 253.

der Frage nach den sozialen Bedingungen, unter denen sich ihr gegebenes Leben optimal entfalten kann, in Ruhe lassen soll.

Natürlich kennt Raz diese Art von Kritik. Er beißt in den sauren Apfel, indem er anscheinend eine Position in der politischen Ethik verteidigt, die mancher für intolerant halten dürfte. Er betont sogar, daß eine angemessene Bandbreite an Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Lebensstilen nur erforderlich ist, soweit diese Lebensstile selbst wertvoll genannt werden können. Optionen, die moralisch nicht akzeptabel sind, muß eine liberale Gesellschaft nicht akzeptieren, da sie niemandem nützen:

«Autonomie ist nur dann wertvoll, wenn sie für das Gute geübt wird. Das Ideal der Autonomie erfordert lediglich die Verfügbarkeit moralisch akzeptabler Optionen. Diese Auffassung mag rigoros klingen, ist es aber nicht. Eine Moraltheorie, die den Wert der Autonomie anerkennt, befürwortet unweigerlich eine pluralistische Perspektive. Sie bekennt sich zu dem Wert einer großen Zahl sehr unterschiedlicher Ziele, unter denen die einzelnen frei wählen können.»[17]

Obwohl Berlin bekanntlich ein großer Verfechter der Idee der freien Entscheidung zwischen Wahlmöglichkeiten war, verteidigte er den Wert der freien Wahl auf sehr minimalistische Weise. Und ganz gewiß tat er es nicht, indem er betont hätte, daß die Individuen allein negative Freiheit brauchen, also von jeder Einmischung in ihre Angelegenheiten frei sein müssen, um «von anderen nicht behelligt oder gestört»[18] zu werden. Berlin betont in seinen Freiheits-Essays immer wieder, daß wir als Individuen auch ein positives Verständnis von Freiheit brauchen, Visionen «von einem erfüllten Leben – einem anderen Leben, als es Mills ‹beschränkte und bornierte, verkrampfte und verkrümmte› Naturen führen».[19] Ganz gewiß also lehnt Berlin einen vom Wert der Autonomie aus gedachten positiven Sinn von Freiheit nicht ab. Nur wenn die Idee der Selbst-Herrschaft auf eine Weise gebraucht wird, die suggeriert, die wahre Freiheit rechtfertige eine Umformulierung meiner Interessen in Begriffen, die ich selbst nie akzeptieren würde, steht Berlins Widerstand gegen positive Freiheit seiner Bekanntheit an Direktheit in nichts nach:

17 Raz: The Morality of Freedom, S. 381.

18 Berlin: Zwei Freiheitsbegriffe, S. 203.

19 Ebd., S. 253.

«Es ist eines zu sagen, daß zu meinem eigenen Wohl, das ich aus lauter Blindheit nicht erkenne, Zwang auf mich ausgeübt wird: dies kann mir unter Umständen wirklich zum Wohle gereichen; es kann sogar meinen Freiheitsspielraum vergrößern. Es ist aber etwas ganz anderes, in einem solchen Fall zu sagen, es würde gar kein Zwang auf mich ausgeübt, denn ich selbst würde es, ob mir das bewußt sei oder nicht, so wollen und sei also frei (oder ‹in Wirklichkeit› frei), während sich mein armer irdischer Körper und mein törichter Verstand heftig wehren und gegen jene kämpfen, die mir diesen wohlgemeinten Zwang auferlegen wollen.»[20]

In diesen beiden Bedeutungen von Zwang muß die Antwort auf die Frage liegen, ob Berlin sich der Lehre des liberalen Perfektionismus anschließen würde. Und die Antwort muß lauten, daß der liberale Perfektionismus nur als eine sehr gutwillige Form von Zwang in der zweiten Bedeutung verstanden werden kann. Für Berlin heißt negative Freiheit aber *unbehelligte Entscheidung zwischen Werten.* Diese Art von Freiheit brauchen wir, um die radikalen Entscheidungen zwischen unvereinbaren Zielen treffen zu können, die für unser Leben so wesentlich sind:

«Die Notwendigkeit, zwischen absoluten Ansprüchen zu wählen, ist [...] eine unausweichliche Eigentümlichkeit des menschlichen Daseins. Das verleiht der Freiheit [...] ihren Wert – sie ist Selbstzweck, nicht zeitweiliges Bedürfnis, das aus unseren wirren Vorstellungen oder unserem irrationalen, ungeordneten Dasein erwächst, aus einer Notlage, die eines Tages mit einem Allheilmittel behoben werden könnte.»[21]

Berlin würde in Raz' starkem Autonomiebegriff ein solches illusorisches Allheilmittel sehen, weil Raz ihn nicht als eine wertvolle positive Freiheitslehre unter anderen in der Gesellschaft konzipiert, sondern als ein Verständnis persönlicher Freiheit, das jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft in dem Maß akzeptieren muß, in dem es ein lohnendes Leben im Lichte lohnender Ziele führen möchte.

Wie wir gesehen haben, ist Autonomie für Raz nur wertvoll, sofern sie uns hilft, eine Wahl zwischen mehreren guten Möglich-

20 Ebd., S. 214.

21 Ebd., S. 252.

keiten zu treffen. Letztlich hat Autonomie für Raz lediglich einen instrumentellen Wert vor dem kulturellen Hintergrund wertvoller sozialer Praktiken und Ziele, die man leichter erreicht, wenn man hinreichend autonom ist.[22] In dieser Hinsicht hat John Gray womöglich recht, wenn er darauf hinweist, «daß Raz' Auffassung des Verhältnisses von autonomer Entscheidung und gutem Leben genuin aristotelisch zu sein scheint, weil die autonome Entscheidung, so sehr sie auch als notwendiger Bestandteil vieler Formen des Gedeihens und der Vervollkommnung von Menschen gesehen wird, nur dann Wert hat, wenn sie Teil einer Lebensform oder Aktivität ist, die selbst intrinsisch wertvoll ist».[23] Berlins Position ist dies nicht. Da es viele wertvolle Beschäftigungen im Leben gibt, mit denen man nicht aus einer Position der Autonomie heraus anfängt und die man sich sehr wohl so vornehmen kann, daß mit ihnen die Interessen und Beschäftigungen anderer nicht beeinträchtigt werden, speist sich der Wert der negativen Freiheit nicht aus dem Charakterideal der Autonomie, sondern aus dem der sinnvollen Selbstverwirklichung inmitten einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten, wobei ‹sinnvoll› für ein erfülltes Leben steht, ‹wie ich es leben will›, und nicht, wie ich es leben wollte, wenn ich hinreichend autonom wäre. Berlin ist ein Antiperfektionist, der die Bedingungen menschlichen Gedeihens in einer Gesellschaft zu formulieren sucht, in der die freie und oftmals radikale Entscheidung zwischen wertvollen und wertlosen Alternativen der Selbstverwirklichung das Spiel wäre, das gespielt wird.

Dies also ist Berlins normative Vision des Liberalismus: eine antiperfektionistische Lehre, die eine durch negative Freiheit (in Form individueller Rechte) abgesicherte freie Wahl als ihren höchsten *politischen Wert* und individuelle Selbstverwirklichung im Lichte subjektiv bevorzugter Visionen eines erfüllten Lebens als *ethisches Ideal* verficht. Berlin hat nie eine ausgewachsene politische Theorie des Liberalismus à la Rawls und Raz entwickelt. Wenn wir uns jedoch an die Formulierung seiner normativen Vision halten, die ich soeben vorgeschlagen habe, könnten wir auf den ersten Blick den Eindruck gewinnen, daß er einen minimalistischen Staat nach libertärer Tradition verteidigen würde. Seine zahlreichen Beispiele für die sich immer wieder ergebende Notwendig-

22 Vgl. van den Brink: The Tragedy of Liberalism, S. 65.

23 Gray: Berlin, S. 30f.

keit, die Freiheit einiger Menschen zugunsten von mehr Gerechtigkeit oder Gleichheit für die Mehrheit einzuschränken, weisen allerdings in eine andere Richtung. Und tatsächlich war Berlin – in den Worten seines Biographen Michael Ignatieff – kein «Laissez faire-Individualist, sondern ein vom New Deal beeinflußter Liberaler, das heißt, er war überzeugt, daß Menschen, die arm waren, im Elend lebten und keine Ausbildung hatten, nicht frei sein konnten.»[24] Wie dem auch sei, theoretisch jedenfalls verteidigte Berlin mitnichten einen liberalen Wohlfahrtsstaat.

Vielleicht ist es keine gute Idee, nach Berlins Ansichten über einen vertretbaren liberalen Staat zu fragen. Zweifellos besteht ja sein bleibendes Erbe nicht in seiner Staatstheorie (soweit er überhaupt eine hat), sondern in seiner Darstellung des Wertepluralismus und der radikalen Entscheidungen zwischen inkommensurablen Werten wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Nächstenliebe, die dieser oft nötig macht. Sehr wohl mag John Gray recht haben, wenn er eine der Hauptstärken von Berlins Liberalismus darin sieht, daß dieser «die Grenzen rationaler Entscheidungen anerkennt und die Realität radikaler Entscheidungen betont.»[25] Und doch möchte ich meinen, daß die Schwäche des Berlinschen Denkens, was seine Staatsauffassung betrifft, genau hieraus folgt.

Wir haben gesehen, daß die negative Freiheit wertvoll ist, weil sie es ermöglicht, ein Leben der Selbstverwirklichung mittels radikaler Entscheidungen inmitten einer Pluralität wertvoller und weniger wertvoller Alternativen zu führen. Man kann sich aber keinen liberalen Staat vorstellen, in dem jede radikale Wahl zwischen solchen Optionen toleriert würde. Selbst minimalistische Staaten, von liberalen New Deal-Staaten ganz zu schweigen, müssen zwischen Entscheidungen, denen sie Beifall spenden, solchen, die sie tolerieren, und solchen, die sie verurteilen und verfolgen, unterscheiden. Trotzdem argumentiert John Gray in seiner Verteidigung von Berlins Liberalismus wie folgt:

«Wenn die radikale wertepluralistische These der Unvergleichbarkeit von Gütern und Übeln mit den Mitteln der Vernunft zutrifft, dann kann der Staat niemals eine hinreichend vernünftige Rechtfertigung dafür haben, den Leuten irgendeine bestimmte

24 Michael Ignatieff: Isaiah Berlin. Ein Leben, München 2000, S. 294.

25 Gray: Berlin, S. 145.

Wertehierarchie vorzuschreiben (außer jener, die darin besteht, die Möglichkeit von erstrebenswertem Leben überhaupt sicherzustellen). Und weil eine solche Wertehierarchie vorzuschreiben bedeuten würde, daß einige echte Werte unterdrückt oder nur unvollständig verwirklicht werden, hat der Staat gute Gründe, keine autoritäre oder illiberale Politik dieser Art zu betreiben.»[26]

26 Ebd., S. 144.

Was an dieser Argumentation nicht überzeugt, ist, daß Gray – wie Berlin – plötzlich weichherzig zu werden scheint, wenn er vor der Notwendigkeit steht, eine radikale Entscheidung für eine bestimmte Hierarchie der Werte zu treffen. Bestand aber nicht gerade der Witz der Notwendigkeit radikaler Entscheidungen darin, daß wir ohne solche Entscheidungen zwischen inkommensurablen Werten niemals in der Lage sein werden, auch nur die Möglichkeit eines konsistenten, kohärenten, erstrebenswerten Lebens zu gewährleisten – auch wenn wir unsere genauen Gründe für sie nicht rekonstruieren können? Wenn wir solche Entscheidungen nicht treffen, wo sie nötig sind, kommen wir im Leben schlicht nicht weiter. Wenn das aber zutrifft (und Berlin behauptet es an vielen Stellen), dann überzeugt die Behauptung nicht, in einer Situation der Unvergleichbarkeit von Werten mit den Mitteln der Vernunft könne der Staat niemals eine hinreichende Begründung dafür haben, den Leuten eine bestimmte Wertehierarchie vorzuschreiben. Denn Berlin zufolge liegt die Rechtfertigung ja gerade in der Notwendigkeit der radikalen Entscheidung! Gray räumt ein, daß der Staat eine Entscheidung für eine gewisse Rangordnung der Werte treffen muß, um jene Minimalbedingungen zu gewährleisten, unter denen seine Bürger überhaupt erstrebenswerte Leben führen können. Wenn wir jedoch annehmen, daß diese erstrebenswerten Leben jene sind, die in dem von Berlin geschätzten New Deal-Liberalismus geführt werden können – was unmöglich wäre, wenn die Bürger arm, elend und unausgebildet wären –, dann wird eine solche minimalistische Herangehensweise nicht ausreichen. Hier drängt sich eine radikale Entscheidung für eine strittige Wertehierarchie auf, wie wir sie in egalitaristischen Theorien, wo die Gleichheit die oberste Tugend ist, oder in Theorien des liberalen Perfektionismus, wo die Autonomie der höchste Wert ist, finden.

In Wirklichkeit hat Berlin kein Argument gegen einen solchen Gebrauch der radikalen Entscheidung in der Politik und Theorie des Staats. *Er* hat uns schließlich jenes wertepluralistische Universum beschert, in welchem wir zurechtkommen müssen, indem wir radikale Entscheidungen treffen. Warum also sollten wir als Antwort auf den Wertepluralismus nicht eine radikale Entscheidung für den liberalen Perfektionismus treffen? Warum sollten wir gezwungen sein, uns auf die negative Freiheit und auf einen minimalen Staat zu beschränken? Berlin würde nicht bestreiten, daß die Vision eines Staates, der die Gleichheit und die Bedingungen für ein autonomes Leben seiner Bürger schützt, wirklichen Wert hat. Er würde lediglich festhalten, daß andere Vorstellungen vom Staat, wie jener Minimalstaat, den er *in der Theorie* bevorzugt zu haben scheint, ebenfalls Wert haben und mit einem geringeren Risiko einhergehen, die negativen Freiheiten der Bürger zu beschneiden. Doch warum sollte ich akzeptieren, daß dies die Entscheidung für eine minimalistische liberale Philosophie rechtfertigt? Denn *Ihr* höchster Wert der negativen Freiheit ist nicht zwingend kommensurabel mit *meinem* höchsten Wert der persönlichen Autonomie. Und deshalb treffe ich eine Entscheidung für den liberalen Perfektionismus oder den liberalen Egalitarismus als mein Modell des liberalen Staats.

Auf merkwürdige Weise konnte Berlin offensichtlich praktisch eine Art von New Deal-Liberalismus unterstützen, der zu seiner theoretischen Entscheidung für eine minimalistische Spielart des Liberalismus eindeutig im Widerspruch stand. An diesem Punkt stoßen wir meiner Ansicht nach auf eine enttäuschende Wahrheit über Berlins Liberalismus, wenn wir ihn als politisches Programm verstehen, das letztlich auf die Macht des Staates angewiesen ist. Hätte er versucht, eine entsprechende Theorie auszuarbeiten, dann hätte er recht bald einräumen müssen, daß, wenn der Wertepluralismus so tief und radikal ist, wie er das dachte, jedes Argument für staatliche Vorkehrungen, die auf substantiellen und umstrittenen Werten fußen, letzten Endes auf einer radikalen Entscheidung beruhen müßte und daher letztlich rational unbegründet wäre. Für manchen mag dies einfach bedeuten, daß Berlin als Verteidiger einer liberalen Staatslehre ein verführerischer Essayist,

jedoch ein lausiger Philosoph war. Man kann es freilich auch anders sehen: Wenn seine Diagnose des Wertepluralismus und seine Auffassung der radikalen Entscheidung zutreffen, dann kann es schlechterdings keine vollständig rationale Rechtfertigung des Liberalismus als Staatslehre geben. Für überzeugte Verfechter des Liberalismus als Staatslehre ist dies eine herausfordernde These, die sich womöglich schwerer widerlegen läßt, als den meisten von uns lieb sein kann.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Joseph Mali

Vico und das Erbe der Gegenaufklärung

1.

Auf die Frage nach dem Ursprung des Ausdrucks «Gegenaufklärung» antwortete Isaiah Berlin einmal, er wisse nicht, wer den Begriff geprägt habe. «Irgend jemand» müsse ihn wohl gebraucht haben, bevor er selbst in den frühen siebziger Jahren seinen Essay über «Die Gegenaufklärung» schrieb, vermutete Berlin, wußte aber nicht, wer dieser Jemand war. «Ich selbst vielleicht?» überlegte er scherzhaft. «Es würde mich überraschen. Vielleicht doch ich. Ich weiß es wirklich nicht.»[1] Einige Forscher haben nachzuweisen versucht, daß sich die Gegenaufklärung wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach bis ins Zeitalter der Aufklärung selbst zurückverfolgen läßt, in dem bereits ausgiebig über die Errungenschaften und Fehlschläge dieser intellektuellen Bewegung gestritten wurde. Wie dem auch immer sei, man kann jedenfalls festhalten, daß sich Berlin den Terminus «Gegenaufklärung» zu eigen, ja daß er ihn zum Kern seines politischen Denkens machte. Seine Interpretationen bestimmter Denker sind durchsetzt mit den Konnotationen und der historischen Bedeutung dieses Ausdrucks.

Obwohl Berlin die Grundannahmen seiner liberalen politischen Philosophie und seiner Theorie der Geisteswissenschaften bereits in einigen frühen philosophischen Essays und in seinen stärker historisch orientierten Arbeiten der frühen fünfziger Jahre entwikkelte, stießen seine diesbezüglichen Überlegungen erst in den späten siebziger Jahren, also nach der Veröffentlichung von «Die Gegenaufklärung» und besonders der Studie über Vico und Herder, auf reges öffentliches Interesse. Seit dieser Zeit grassierte bekanntlich an den europäischen und amerikanischen Universitäten die Ablehnung liberaler Vorstellungen und der Ideale der Aufklärung. Die neue intellektuelle Mode der Postmoderne (wie der von Lyotard 1978 geprägte Ausdruck lautet) und anderer «Post»-ismen bezeugen den tiefen Pessimismus und Nihilismus einer Generation, die gegenüber allen großen Theorien und geschichtlichen Erzählungen oder «Meta-Narrativen» der abendländischen Zivilisation mißtrauisch geworden war. Die jungen Studenten und Akademiker der späten siebziger Jahre verurteilten die zentralen Ideologien des Kommunismus und des Kapitalismus ebenso wie die etwas angesagteren – linken wie rechten – libertären Theorien des Mai 1968 in Bausch und Bogen als totalitär.

Dies ist eine veränderte Fassung meines Essays Berlin, Vico, and the Principles of Humanity, erschienen in: Joseph Mali/Robert Wokler (Hg.): Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment, Philadelphia 2003, S. 51–71. Im ersten Teil greife ich auf einige Absätze und Formulierungen unseres gemeinsamen Herausgeber-Vorworts zurück.

1 Isaiah Berlin/Ramin Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen, Frankfurt/M. 1994, S. 94. Berlin bezieht sich auf seinen Aufsatz «Die Gegenaufklärung» [1973], abgedruckt in: ders.: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte, Frankfurt/M. 1994, S. 63–92.

Der bereits in seinen späten Sechzigern stehende Berlin, der gar nicht auf dieses Publikum gezielt hatte, mußte feststellen, daß seine Arbeiten über die Gegenaufklärung einer Zeit einleuchteten, in der man die Differenz feierte und die Anmaßungen des Universalismus mißbilligte. Berlin hatte Randfiguren der Aufklärung wie Vico, Herder und Hamann als Vorläufer einiger der wichtigsten philosophischen Theorien der Moderne ausgewiesen. Als Intellektuelle, die die Eigenheit und den Wert der Geisteswissenschaften gegenüber den dominierenden Naturwissenschaften von neuem zur Geltung zu bringen suchten, nahmen sie die hermeneutische Revolution in der Philosophie und Soziologie des 19. Jahrhunderts vorweg. Auch vermochte Berlin in ihren mannigfaltigen Schriften zu Sprache, Recht und Mythologie eine neue Philosophie der Geschichte auszumachen, die ein Sensorium für die ästhetischen Dimensionen von Handeln und Kreativität bewies und einigen der wichtigsten historischen Theorien und Wissenschaften des 19. Jahrhunderts den Weg bahnte. Vor allem aber würdigte er diese Denker als Verfechter eines «Pluralismus», nämlich jener ethischen und politischen Theorie, die sich unter der – nicht von Berlin gebrauchten – Bezeichnung «Multikulturalismus» einen Namen machen sollte. Als Gegner der französischen Aufklärung werteten sie nämlich die historischen Traditionen ihrer eigenen (und aller anderen) Gemeinschaften auf und regten so, wie unbeabsichtigt auch immer, eine bestimmte Auffassung von Leben und Geschichte an, die auch heute noch das Herzstück des modernen Liberalismus bildet – nicht nur in seiner Verpflichtung auf Toleranz und Respekt gegenüber Minderheiten, sondern vor allem in seinem Widerstand gegen dogmatische Glaubensbekenntnisse und eindimensionale Lehren aller Art. Selbst bei Reaktionären wie dem protestantischen Pietisten Hamann, dessen theologische Kritik an den Idealen der Aufklärung er nicht teilte, oder dem katholischen Royalisten und Papisten Joseph de Maistre, dessen misanthropische Vorstellung einer sündigen Menschheit er zugleich faszinierend und beängstigend fand, entdeckte Berlin die Vorzeichen eines solchen Pluralismus.

Berlins scheinbare Rehabilitierung dieser randständigen und dabei originellen Denker, dieser eigensinnigen Intellektuellen, die wider die geläufigen Strömungen von Rationalismus, Säkularis-

mus, Kosmopolitismus und anderer Überzeugungen des modernen Liberalismus schwammen, gefiel einem Publikum, das gelernt hatte, den großen Metaerzählungen der Moderne zu mißtrauen. Ein Pluralismus nach dem Bilde der Philosophie der Gegenaufklärung erschien dieser neuen Generation ansprechender als der altmodische Liberalismus. Zugleich veranlaßten Berlins historische Untersuchungen über die Ursprünge des modernen Antirationalismus, Konservatismus und Nationalismus auch zahlreiche liberale Theoretiker zu Ausfällen gegen die Aufklärung. In seiner wohlwollenden Rekonstruktion der innovativen Widersacher der Aufklärung schienen sie eine offenkundige Bestätigung ihrer eigenen Ideologie zu sehen. Denn wenn, wie Berlin zu zeigen versuchte, die Gegenaufklärung den Begriff eines moralischen und kulturellen «Pluralismus» praktisch erfand, dann mußte die Aufklärung dessen genaues Gegenteil gewesen sein: monistisch, dogmatisch, deterministisch und so weiter. Ob gewollt oder ungewollt, ermutigte Berlins Behandlung der Aufklärung all jene, die allzu gerne glauben wollten, daß schon der aufklärerische Begriff der «Zivilisation» und die ihm zugrundeliegende Überzeugung, das Los der Menschheit ließe sich kraft Vernunft und der Einführung bestimmter universeller Standards von Gerechtigkeit, Nützlichkeit und Perfektionierbarkeit verbessern, zu einigen der schlimmsten politischen und ökologischen Katastrophen der modernen Welt geführt habe. Berlins Darstellung der Aufklärung konnte leicht zu dem Schluß verleiten: Wenn es das ist, wohin uns die Aufklärung gebracht hat, ist es Zeit, sie zu verwerfen und neue, postmoderne geistige Grundlagen für eine Welt zu schaffen, in der sich die verschiedenen Kulturen ihre eigenen Ziele setzen können, die moralisch oder politisch zu bewerten sich verbietet.

Als Liberalen alter Schule, der er war, ließen Berlin derlei modische Tendenzen kalt. Er sah sich entschieden auf seiten der Aufklärung. «An intellektueller Kraft, Ehrlichkeit, Klarheit, Tapferkeit und uneigennütziger Wahrheitsliebe», schrieb er einmal, «haben die klügsten Köpfe des 18. Jahrhunderts bis auf den heutigen Tag nicht ihresgleichen. Ihr Zeitalter ist eines der besten und hoffnungsvollsten Kapitel im Leben der Menschheit.»[2] Die

2 Isaiah Berlin: Introduction, in: ders. (Hg.): The Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers, New York 1956, S. 29.

respektvolle Aufmerksamkeit jedoch, die er der Gegenaufklärung widmete, ließ einen Schatten auf die Aufklärung fallen, deren Ideen er im Vergleich höchst summarisch behandelte. In seinen 1992 auf Englisch veröffentlichten Gesprächen mit dem iranischen Philosophen Ramin Jahanbegloo betont Berlin seine intellektuelle Vorliebe für Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau, Condorcet und die Aufklärung im allgemeinen. «Sie waren gegen Grausamkeit», stellt er über deren Protagonisten fest, «gegen Unterdrückung, sie kämpften gegen Aberglauben und Unwissenheit [...]. Ich stehe also auf ihrer Seite.» Aber, fügt er hinzu, «die Anschauungen ihrer Gegner interessieren mich [...]. Ich teile die Anschauungen dieser Feinde der Aufklärung nicht, ich bewundere sie nicht einmal besonders, aber ich habe viel von ihnen gelernt; einige der zentralen Konzepte des Zeitalters der Vernunft und vor allem einige seiner politischen Implikationen erweisen sich auf diese Weise als untauglich und in ihren Auswirkungen bisweilen als geradezu verheerend.»[3] Dies war also der tiefere Grund für Berlins eigentümliche Wahlverwandtschaft mit den Vertretern der Gegenaufklärung. So sehr er sich ihren reaktionären Ideologien widersetzte, sah er doch, daß sie bestimmte revolutionäre Methoden vertraten oder implizierten, die letztlich unsere modernen Geistes- und Sozialwissenschaften hervorgebracht haben. Im folgenden möchte ich den Denkweg nachzeichnen, der Berlin zu diesem Ergebnis führte, indem ich einen näheren Blick auf seine Essays zur Interpretation Giambattista Vicos werfe.

3 Berlin/Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben, S. 95.

II.

Gegen Ende seines Lebens erinnerte sich Berlin in seiner, wie sich herausstellen sollte, letzten Veröffentlichung – einem kurzen Rezensionsartikel mit dem Titel «The Reputation of Vico» – an eine typische Reaktion auf seine erste Begeisterung für Vico in den späten vierziger Jahren:

«Ich erinnere mich noch gut, wie sich mein Freund und Held [der große italienische Historiker und antifaschistische Widerstandskämpfer] Gaetano Salvemini vor langer Zeit bei einem Abendessen in Harvard zu mir wandte und mein Interesse an

Vicos Schriften verurteilte. ‹Vico›, erklärte er, ‹war ein Betrüger. Vico war ein Scharlatan … Er ist jetzt ins Englische übersetzt worden. Englisch ist eine ehrliche Sprache. Jetzt wird jeder diesen Möchtegern durchschauen, nichts wird von ihm übrigbleiben!› »

Rund vierzig Jahre später konnte Berlin mit Bestimmtheit feststellen, daß sich Salveminis Prophezeiung «nicht bewahrheiten sollte».[4] Zweifellos hätte er hinzufügen sollen, daß es vor allem seine eigenen Bemühungen waren, die für Vicos außerordentlichen Ruf als Begründer oder Vorläufer so vieler moderner Geisteswissenschaften sorgten. Unter den vielen «neuen Wissenschaften», die Berlin Vicos *Neuer Wissenschaft* zuschrieb, schätzte er ganz besonders die Erfindung dessen, was wir mittlerweile Kulturgeschichte nennen, die Geschichte also nicht nur jener «klaren und deutlichen Ideen» und Wissenschaften, die Descartes und seine aufgeklärten Anhänger vertraten, sondern auch und vor allem die Geschichte der Bilder, Mythen und anderen «volkstümlichen Traditionen», aus denen sich unsere menschliche, allzumenschliche Welt aufbaut und an denen sie allzuhäufig zerbricht. «Daß er [Vico] durch die ‹Entschlüsselung› von Mythen, Zeremonien, Gesetzen, künstlerischen Darstellungen eine Tür zum Verständnis der Kulturgeschichte geöffnet hatte», machte ihn für Berlin zum «Vater der historischen Anthropologie» – ja mehr noch, zum Begründer einer völlig neuen Auffassung davon, worum es in den Geisteswissenschaften überhaupt geht. Hatte Vico doch mit seinen Vorstellungen von der Wandelbarkeit, Flüchtigkeit und Pluralität menschlicher Lebensformen und -normen die zentrale naturalistische Grundannahme seines Zeitalters untergraben, nämlich den Glauben an die Beständigkeit der Natur des Menschen jenseits aller Kultur.[5]

Dies ist das Hauptargument in Berlins zahlreichen Veröffentlichungen zu Vico, in denen er voller Sympathie beschreibt, wie dieser merkwürdige, isolierte Genius aus Neapel, der lange vor und lange nach seiner Zeit geboren wurde, als erster ausdrücklich feststellte, daß die Menschen veränderbar sind und selbst zu dieser Veränderung beitragen; daß sie auf eine Weise verstehen, was sie und andere Menschen tun, die sich von der Art und Weise ihres Verständnisses der äußeren Natur und anderer Lebewesen

4 Isaiah Berlin: The Reputation of Vico, in: New Vico Studies 17 (1999), S. 1–5.

5 Isaiah Berlin: Giambattista Vico und die Kulturgeschichte, in: ders.: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt/M. 1992, S. 88. Vgl. auch: Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes, in: Salmagundi 120 (1998), S. 87 f.

unterscheidet – und ihr überlegen ist; daß folglich zwischen dem Wissen, welches wir von menschlichen Motiven, Handlungen und Schöpfungen durch intuitives und subjektives Erkennen gewinnen, und dem Wissen, welches wir durch objektive Beobachtung, Experimente und wissenschaftliches Schließen von ihnen gewinnen, unterschieden werden muß; daß Gesellschaften oder Kulturen Ganzheiten sind, die sich in nachweisbaren Phasen von Aufstieg und Fall entwickeln; daß Religionen, Völker und Zivilisationen unterschiedliche, aber gleichwertige Formen des Selbstausdrucks darstellen; und daß wir demnach lernen können, die Ausdrucksformen anderer – gegenwärtiger oder vergangener – Kulturen zu verstehen, indem wir uns «rekonstruktiver Vorstellungskraft» befleißigen.

Berlin schöpfte seine Interpretation (und reichlich Inspiration) aus der folgenden berühmten Passage von Vicos *Neuer Wissenschaft:*

«Doch in solch dichter Nacht voller Finsternis, mit der die erste von uns so weit entfernte Urzeit bedeckt ist, erscheint dieses ewige Licht, das nicht untergeht, folgender Wahrheit, die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: *daß diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist;* deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien *innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes* gefunden werden. Folgendes muß bei jedem, der darüber reflektiert, Staunen erregen – wie nämlich alle Philosophen sich ernsthaft darum bemüht haben, Wissen zu erlangen von der Welt der Natur, von der doch, weil Gott sie schuf, er allein Wissen haben kann, und wie sie vernachlässigt haben, diese Welt der Völker oder politische Welt zu erforschen, von der, weil die Menschen sie geschaffen haben, die Menschen auch Wissen erlangen konnten.»[6]

Der zweite Teil dieser Passage ist immer wieder von Theoretikern der Geisteswissenschaften angeführt worden, die in ihm heute einen der wichtigsten Beiträge zur Ausbildung ihrer Methode zu sehen pflegen. Mit Croce, Collingwood und anderen Idealisten feiern sie Vico für gewöhnlich als ersten und wichtigsten Gegner Descartes' und aller anderen französischen Rationalisten

6 Giovanni Battista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. 2 Bde. Übers. und hg. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg 1990, Abschn. 331.

wie auch der britischen Empiristen und sonstiger Positivisten. Dieser Lesart zufolge begann Vico seinen Befreiungsschlag bereits in seinen frühen metaphysischen und theologischen Abhandlungen, in denen er die epistemologische These aufstellte, daß *verum et factum convertuntur,* daß also das «Wahre» dasselbe bedeutet wie das «Gemachte», was impliziert, daß Menschen nur das wirklich oder «wahrhaftig» wissen können, was sie selbst geschaffen oder getan haben.

Vicos große philosophische Leistung in der *Neuen Wissenschaft* bestand darin, die offenkundige epistemische Fehlbarkeit menschlichen Wissens in den Hauptquell und -standard jeglicher Wahrheit zu verwandeln. Hatte er in seinen Frühschriften noch argumentiert, daß es «wirkliches Wissen» durch Konventionen nur in der Mathematik geben könne, in der wir es mit Definitionen, Axiomen und Postulaten zu tun haben – Objekten also, die allesamt von Menschen gemacht sind –, so verlagerte er die Konzeption *verum als factum* in der *Neuen Wissenschaft* von reinen Konventionen (wie etwa geometrischen Figuren) auf kulturelle und soziale Konventionen wie Sprachen, Mythen, Gesetze, Staaten und alle anderen «politischen Ordnungen». Er bestimmt dort den «gemeinsamen Sinn» menschlichen Wissens als bloßes «Bewußtsein» *(coscienza),* das sich aus «gewissen» einfachen Wahrheiten oder Intuitionen zusammensetzt, wie sie Menschen mittels Sprachen und anderen «gewöhnlichen Überlieferungen» ihrer je besonderen geschichtlichen Gemeinschaften aus Erfahrung und Alltagspraxis beziehen. Diese Art von «Bewußtsein» haben Philosophen seit Aristoteles als einseitig und an den Umständen klebend verworfen, als bestenfalls alltagsklug, keinesfalls aber dem Maßstab wirklichen wissenschaftlichen «Wissens» *(scienza)* genügend, der in allgemeinen Theorien des «Wahren über die Dinge» besteht.[7] Vico konnte also gleichsam zeigen, daß die «Gewißheiten» der *coscienza* und die «Wahrheiten» der *scienza* unterschiedliche, jedoch gleichwertige Ergebnisse ein und derselben geistigen Operation sind, mittels deren die Menschen sich in den Stand versetzen, für «wahr» zu halten oder als «wahr» zu akzeptieren, was sie selbst geschaffen oder getan haben. Daß er eine neue synthetische Kategorie namens *scienza nuova* erfand, zeigt Vicos anschließende und noch radikalere Entdeckung an: Insoweit «die Ordnungen in

7 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 141, 137 f., 149.

Rücksicht der Angelegenheiten der Menschen mehr Realität haben als Punkte, Linien, Oberflächen und Figuren»,[8] sind die pragmatischen Gewißheiten der *coscienza*, wie atavistisch und sogar mythisch sie auch sein mögen, sogar noch wahrer als die analytischen Wahrheiten der *scienza* und könnten eine komplette *Neue Wissenschaft* der Völker hervorbringen.

Berlin weiß sich mit dieser philosophisch-historischen Interpretation der berühmten Passage, die ihre ontologische und epistemologische Neuerung betont, im großen und ganzen einig. Bereitwillig hörte er aus ihrem triumphalen Schlußakkord die Bestätigung seiner eigenen humanistischen Konzeption der Geschichte als eines spontanen und im wesentlichen autonomen Prozesses menschlicher Schöpfung durch Selbstbehauptung heraus.[9] Während jedoch die meisten anderen Kommentatoren den ersten Teil des Abschnitts entweder ignoriert oder mißverstanden haben – jedenfalls setzten sie sich über den syllogistischen Aufbau der Passage hinweg, der sie gezwungen hätte, Vicos philosophische Schlußfolgerung aus ihren historischen Prämissen abzuleiten –, widmet Berlin der Eingangserklärung nicht weniger Aufmerksamkeit und nimmt seinen Ausgang bei Vicos kryptischen Verweisen auf die mythischen Zeitalter, in denen er seine bahnbrechende Entdeckung gemacht haben will. Denn wie Vico selbst zu verstehen gibt, war der entscheidende Moment seiner neuen Wissenschaft vom Menschen die Entzifferung jener «poetischen Charaktere», aus denen die antiken Mythenerfinder ihre «menschlichen Ordnungen» gebildet hatten. Vico beschreibt, wie sich die «poetischen Charaktere» – allen voran die mythische Figur Jupiters – ihren eigenen Schöpfern aufgezwungen hatten, «da es, bei ihrer ungeheuren Wildheit und zügellosen tierischen Freiheit, kein anderes Mittel gab, jene zu bändigen und diese zu zügeln, als den furchteinflößenden Gedanken an irgendeine Gottheit; denn die Furcht vor ihr ist [...] das einzige wirksame Mittel, eine verwilderte Freiheit zur Pflicht zurückzuführen».[10] Für Berlin ist diese Rekonstruktion der geistigen Konstellation, in der (wie Vico listig formulierte) *«homo non intelligendo fit omnia* (der Mensch durch das Nicht-Begreifen alles wird)»,[11] nichts anderes als die erste Theorie von «Entfremdung und Verdinglichung».[12]

8 Ebd., Abschn. 133, 349.

9 Isaiah Berlin: Historische Unvermeidlichkeit, in: ders.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M. 2006, S. 113–195.

10 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 338.

11 Ebd., Abschn. 405.

12 Isaiah Berlin: Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas, London 1976, S. 61.

Was Vicos Errungenschaft folglich so bedeutend und so wahrhaft modern macht, ist nicht allein, daß er das als theologisches altbekannte, als philosophisches aber neue Konzept *verum/factum* auf die Geschichte anwandte – also die schlichte Erkenntnis, daß die Menschen ihre Geschichte selbst gemacht haben –, sondern es ist die scharfsinnigere Erkenntnis, *wie* sie sie gemacht haben: mit ihren menschlichen, allzumenschlichen Vermögen der mythopoetischen Vorstellungskraft *(fantasia)*, des Gedächtnisses *(memoria)* und des schöpferischen Erfindungsgeists *(ingenium)*. Nachdem er einmal erkannt hatte, daß praktisch alle unsere «politischen Ordnungen» so künstlich und konventionell sind wie geometrische Formen und daß unser Wissen von der menschlichen Welt folglich ebenfalls aus einer substantiell konstruktiven Aktivität hervorgeht, zog Vico den Schluß, daß wir diese Welt kennen, weil (und nur in dem Maße, in dem) wir nach wie vor ihre konstitutiven idealen Fiktionen, ihre Mythen hervorbringen oder teilen. Oder, um diese Vorstellung in Begriffen auszudrücken, die zu jener Zeit gerade erst aufkamen, heute aber zum Grundbestand der modernen Geisteswissenschaften zählen: Die wesentlichen «Wahrheiten» des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte sind eher kulturell als natürlich und eher gemeinschaftlich als individuell, denn – wie Vico den Rationalisten und Sozialwissenschaftlern seiner Zeit entgegenhielt – was primitive und kampfeslustige Menschen dazu motiviert, «mit Gerechtigkeit zu leben, sich in Gesellschaft zu erhalten und auf diese Weise ihre gesellige Natur zu bestätigen»,[13] sind nicht rationales Kalkül und vertragliche Verpflichtungen, sondern tiefe Gefühle, schöpferische Vorstellungskraft und mythische Traditionen, an die die Menschen glauben – und in denen sie leben. Auf diese Weise, führt Berlin aus, «verwandelte Vico das Konzept *[verum/factum]* und erweiterte seinen Geltungsbereich und seine Tiefe enorm (und verstärkte zugleich seinen gefährlich spekulativen Charakter), indem er es auf das zeitliche Wachstum des kollektiven oder gesellschaftlichen Bewußtseins der Menschheit ausdehnte und hier besonders auf dessen vorrationale und halbbewußte Ebene, auf die Träume und Mythen und Bilder, welche die Gedanken und Gefühle des Menschen seit seinen frühesten Anfängen beherrschen.»[14]

13 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 2.

14 Berlin: Vico and Herder, S. 26.

Von diesen scharfsinnigen Beobachtungen ausgehend gelangte Berlin dann zu der Einsicht, daß die eigentliche Methode, die Vico im Sinn hatte und um die herum er seine ganze *Neue Wissenschaft* konstruierte, tatsächlich – und nach Vicos eigener Definition – in einer «historischen Mythologie» bestand. Vicos Behauptung: «wenn es sich trifft, daß derjenige, der die Dinge schafft, sie selbst erzählt, dann kann es keine größere Gewißheit für die Geschichte geben»,[15] deutet auf das voraus, was die Gelehrten in den Geistes- und Sozialwissenschaften heute als «narrative Konstruktion der Wirklichkeit» bezeichnen. Auf die Geschichte angewandt heißt dies, daß man, um historische Ereignisse zu erklären, zwingend die Gründungserzählungen der in sie verwickelten Akteure erfassen muß – ihre Mythen:

«(Daraus folgt), daß die erste Wissenschaft, die zu entwickeln ist, die Mythologie ist oder die Interpretation der Mythen (denn, wie man sehen wird, die Geschichte aller Heiden hat mythische Anfänge) und daß die Mythen die erste Geschichte der heidnischen Völker waren. Und nach dieser Methode (sind) aufzufinden die Prinzipien sowohl der Völker als auch der Wissenschaften [...]; wie durch dieses ganze Werk bewiesen werden wird, daß letztere von öffentlichen Bedürfnissen oder Vorteilen der Völker ihren Anfang nahmen und sich dann dadurch vervollkommneten, daß einzelne scharfsinnige Menschen über sie reflektierten.»[16]

Die «Mythologie» bzw. die «Interpretation der Mythen» war also die «erste Wissenschaft» *(la prima scienza)* von Vicos *Neuer Wissenschaft*. Lange bevor im 19. Jahrhundert die interpretierenden Sozialwissenschaften – Psychologie, Anthropologie, Soziologie – aufkamen, hatte Vico bereits eine Vorstellung von der mythopoetischen Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit, davon, daß, sofern die Menschen ihre Geschichte nach bestimmten imaginativen und narrativen Mustern geschaffen haben, an die sie nicht nur glauben, sondern in denen sie tatsächlich leben, die Erklärung ihres geschichtlichen Handelns stets den Versuch umfassen, ja vielleicht darin bestehen muß, die subjektiven Bedeutungen dieser Handlungen aus der Perspektive der handelnden Akteure freizulegen und zu interpretieren – sogar und vor allem

15 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 349.

16 Ebd., Abschn. 51.

dann, wenn diese Bedeutungen unvordenklich und wesentlich unpersönlich sind. Und um diese Bedeutungen zu bergen, müssen wir uns tatsächlich in die «Modifikationen» der von uns untersuchten geschichtlichen Akteure «hineinbegeben», wie Berlin Vico gerne paraphrasiert – freilich nicht durch irgendeine mystische «Einfühlung» oder spekulative Identifikation mit «jenen ganz wilden und schrecklichen» Naturen, «die vorzustellen uns vollständig versagt ist», sondern durch die methodische Untersuchung jener geistigen Ausdrucksformen, die wir «nur mit großer Mühe begreifen können» –, nicht anders, als es Psychologen oder Anthropologen heute tun, wenn sie Träume oder Mythen interpretieren.[17] Berlin führt aus: «Für Vico sind Mythen systematische Weisen, die Welt zu sehen, zu verstehen und sich zu ihr zu verhalten, zur Gänze vielleicht nur denen verständlich, die sie geschaffen haben und mit ihnen umgehen, den ersten Generationen der Menschheit»; zugleich sind sie aber «für den modernen Kritiker die reichhaltigste Wissensquelle bezüglich der physischen und geistigen Gewohnheiten und gesellschaftlichen Lebensformen ihrer Schöpfer».[18] So begründete Vico eine neue interpretative Methode der, wie Berlin es nennt, «rekonstruktiven Vorstellungskraft».

Einige Leser, die Berlins Vico-Essays kritisch gegenüberstanden, vor allem Leon Pampa und Perez Zagorin, haben den Autor dafür getadelt, Vico ein solches hermeneutisches und ihrer Meinung nach ziemlich mystisches Konzept einer «einfühlenden» historischen Interpretation zu unterstellen.[19] Wie sie ihn lasen, predigte und praktizierte Vico eine neue, durch und durch positivistische wissenschaftliche Methode historischer Interpretation, die auf dem Vorbild der Baconschen und Newtonschen Konzeption der empirischen Erforschung einer Wirklichkeit beruhte, welche an physikalische statt an metaphysische Gesetze gebunden war und durch diese beschrieben werden konnte. Sofern Vico beanspruchte, «die Welt der Völker in Wirklichkeit», die «Ordnung der Dinge» oder die Gesetze «der *ewigen idealen Geschichte,* nach der sich alle Völker in der Zeit entwickeln in ihrem Entstehen, Höhepunkt, Niedergang und ihrem Ende», entdeckt zu haben, erscheine seine *Neue Wissenschaft* nicht so antimechanistisch und antideterministisch, wie Berlin sie darstellt.[20]

17 Ebd., Abschn. 338.

18 Berlin: Vico and Herder, S. 52 f.

19 Leon Pampa: A Study of The New Science, 2. Aufl. Cambridge 1990, S. 223–30; Perez Zagorin: Vico's Theory of Knowledge: A Critique, in: The Philosophical Quarterly 34 (1984), S. 15–30. Berlin verteidigt seinen Begriff der «rekonstruktiven Vorstellungskraft» gegen Pompas Kritik in Vico and Herder, Fußnoten zu S. 32 f., und gegen Zagorins kritischen Essay in On Vico, in: The Philosophical Quarterly 35 (1985), S. 281–290.

20 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 163, 238, 245.

Tatsächlich nahm sich Vico die neuen mathematischen und physikalischen Wissenschaften zum Vorbild. Den Titel *scienza nuova* könnte er von Galileos *Dialoghi delle Nuove Scienze* entlehnt haben. Wichtiger noch: Soweit sein Ziel darin bestand, die Ursprünge der menschlichen Geschichte in einigen grundlegenden «Ordnungen» auszumachen, könnte seine Arbeit sogar eher noch in Newtons Schuld stehen.[21] Der Schlüsselbegriff «Prinzipien» des ursprünglichen Titels wie des Titels der letzten Ausgabe spielt eindeutig auf Newtons *Principia* an. Wie die meisten seiner Zeitgenossen mußte Vico Newtons *Principia* nicht lesen, um ihre wörtliche Bedeutung zu verstehen: «Diese Principien», schrieb Newton, waren nicht irgendwelche «verborgenen Qualitäten», die, wie metaphysische Größen, nicht beobachtet und getestet werden können, sondern es handelte sich um jene physikalischen Eigenschaften und Kräfte – wie Kohäsion, Trägheit, Schwerkraft –, die die Bewegungen aller natürlichen Körper in der Welt ausmachen und bestimmen und daher zu Recht als «allgemeine Naturgesetze» bezeichnet werden könnten.[22] Nach diesem Muster wollte Vico seine Prinzipien in der *Neuen Wissenschaft* aufstellen. Von der Annahme ausgehend, daß «die Natur der Dinge nichts anderes [ist] als ihre Entstehung zu bestimmten Zeiten und auf bestimmte Weise», versuchte Vico «in Anbetracht der beklagenswerten Dunkelheit der Anfänge und der unzähligen Mannigfaltigkeit der Sitten der Völker» die «Prinzipien der Völker» zu entdecken, nämlich jene Urvermögen der Menschen, die wie Newtons «Prinzipien der Natur» ihr gesellschaftliches Leben und ihre Geschichte ausgemacht und bestimmt haben.[23] Worin bestehen diese «Prinzipien der Völker», und wie hat Vico sie seiner eigenen Meinung nach aufgefunden? Im verbleibenden Teil dieses Aufsatzes werde ich zu zeigen versuchen, daß Vicos Antwort auf diese Frage nicht nur ausschlaggebend für seine *Neue Wissenschaft* war, sondern auch für Berlins politische Philosophie, deren wichtigstes Ziel darin bestand, eine neue Theorie des kulturellen Pluralismus zu entwickeln, die gegen moralischen Relativismus gefeit wäre.

21 Vgl. Max H. Fisch: Introduction to The New Science (Third Edition), Ithaca, NY 1968, S. XIX f.

22 Sir Isaac Newton: Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts [1704]. Übers. und hg. von W. Abendroth, Thun u. Frankfurt/M. 1996, S. 143.

23 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 147, 344; Übers. geändert.

III.

In seinem Aufsatz «Vicos Begriff der Wissenschaft» schreibt Berlin, daß Vico in seiner Theorie eines «Wissens, das auf Erinnerung und Einbildungskraft beruht», die klassische Trennung zwischen theoretischen und technischen Formen des Wissens – mit Gilbert Ryle gesprochen, zwischen «wissen, daß» und «wissen, wie» – überwand und dadurch den interpretierenden Sozialwissenschaften, der Psychologie, Anthropologie und Soziologie, den Weg bereitete. Wie Berlins Ideengeschichte befassen sich diese mit dem, was Vico als «gewisse» im Unterschied zu «wahren» Formen des Wissens bezeichnete.[24] Berlins tiefer «Wirklichkeitssinn» lehrte ihn, daß die Bedeutungen von Wörtern und sogar von Wahrheiten für gewöhnlich eher von praktischen als von theoretischen Erwägungen abhängen und eher mythischen als logischen Kategorien gemäß sind. Wie Vico behauptet hatte:

«Fünftens wird hier das Wahre vom Falschen geschieden in allem, was uns durch die lange Reihe der Jahrhunderte die gewöhnlichen Überlieferungen aufbewahrt haben, die, weil sie sich durch so lange Zeit und bei ganzen Völkern erhalten haben, [...] eine öffentliche wahre Grundlage gehabt haben müssen. Sechstens bringen die großen Bruchstücke der Urzeit, die für die Wissenschaft bisher unnütz waren, weil sie wüst, verstümmelt und verstreut dagelegen hatten, bedeutende Erleuchtung, da sie nun gereinigt, zusammengefügt und an ihren Platz gestellt sind.»[25]

Derartige Vorstellungen einer praktischen, alltagsnahen und sogar mythischen Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit waren von großer Bedeutung für Berlins politische Philosophie und Ideengeschichte, und zwar in erster Linie für seine Rehabilitierung so atavistischer Begriffe wie «Nationalismus» und anderer romantischer Traditionen.[26] Besonders einschlägig fand Berlin Vicos Grundannahme, daß alle menschlichen Vereinigungen «imaginierte Gemeinschaften» sind, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, deren Mitglieder (mit Vico gesprochen) «von Natur aus dazu [neigen], das Andenken der Gesetze und Institutionen zu bewahren, die sie in ihrer jeweiligen Gesellschaft zusammenhalten», und zwar mittels «mythi-

24 Isaiah Berlin: Vicos Begriff der Wissenschaft, in: Wider das Geläufige, S. 196–206, hier: S. 203.

25 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 356 f.

26 Isaiah Berlin: Der Nationalismus. Seine frühere Vernachlässigung und gegenwärtige Macht, in: Wider das Geläufige, S. 476–494; ders.: Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought, Princeton 2006.

scher Anfänge» und anderer narrativer und geselliger Formen des Gedenkens.[27] Trotz ihres scheinbaren Konservatismus war dies eine überaus realistische und pluralistische Gesellschaftstheorie und als solche dem modernen Verständnis von Liberalismus entschieden zuträglicher als die rationalistischen und monistischen Theorien der «perfekten Gesellschaft», von denen es in der Aufklärung wimmelte. Berlin hält fest: «Für einen Schüler Vicos ist das Ideal einiger Denker der Aufklärung, die Vorstellung von einer noch so abstrakten Möglichkeit einer vollkommenen Gesellschaft, notwendig der Versuch, unvereinbare Bestimmungen zusammenzuschweißen – Merkmale, Ideale, Begabungen, Eigenschaften und Werte, die zu verschiedenen Denkweisen, Handlungs- und Lebensformen gehören und deshalb nicht aus ihrem Zusammenhang gelöst werden dürfen, um sie miteinander zu verknüpfen.»[28]

Berlins tiefe Abneigung gegen vereinfachende Erklärungen und Lösungen für die grundlegende Heterogenität der Condition humaine und gegen alle Arten abstrakt utopischer «Visionen der Vollkommenheit» ließ ihn mit Vico sympathisieren, der derlei Wahnvorstellungen ebenfalls zurückwies: «Die Philosophie betrachtet den Menschen, wie er sein soll, und kann so nur sehr wenigen nützen, die in der Republik Platons leben, nicht sich in den Schmutz des Romulus stürzen wollen.»[29] In wenigen Worten enthält diese Formulierung Vicos ganze neue Theorie und Geschichte der Gesellschaft, die erklären sollte, wie die *primi uomini,* die «in ihrer starken Unwissenheit» offensichtlich «des Wahren und der Vernunft nicht fähig» waren und folglich auch unfähig, nach irgendeinem rationalen «Gesetz» zu schlußfolgern und zu handeln (wie Hobbes sich das vorgestellt hatte), es gleichwohl vermochten, vermittels ihrer eigenen mythopoetischen Vermögen den *mondo civile* hervorzubringen. Sie macht auch deutlich, warum sich Vico den Theoretikern des Naturrechts von Aristoteles über seine stoischen und thomistischen Anhänger bis hin zu den Theoretikern des Gesellschaftsvertrags seiner eigenen Tage, zumal Grotius und Hobbes, so erbittert widersetzte. Diese hätten die Evolution der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen vernunftrechtlich erklärt: «Deswegen ist, wie jenes der Philosophen (oder der Moraltheologen) eines der Vernunft, so dieses der Völker

27 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 201 f.

28 Isaiah Berlin: Vico und das Ideal der Aufklärung, in: Wider das Geläufige, S. 207–218, hier: S. 218.

29 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 131.

ein natürliches Recht des Nutzens und der Gewalt».[30] Berlin lehnte Vicos politische Ideologie «des Nutzens und der Gewalt» ab, erkannte in dieser konservativen Ideologie aber dennoch eine wichtige innovative Methode:

«Ein statisches Modell wie das des Gesellschaftsvertrags übergeht soziologische und psychologische Tatsachen – das Fortdauern der Vergangenheit in der Gegenwart, den Einfluß der Tradition, ererbter Gewohnheiten und der jeweils neuen Formen, die diese annehmen; ein solches Modell ignoriert oder entstellt das wahre Bild der Gesellschaft als etwas, das aus vielen verwobenen, sich verändernden Strängen bewußter, halbbewußter und verschütteter Erinnerungen gebildet ist, aus individuellen und kollektiven Reaktionen und Gefühlen, aus Mustern des sozialen Lebens, denen wir den Charakter einer Familie, eines Stammes, eines Volkes, einer geschichtlichen Epoche zuschreiben, deren Wurzeln beinahe vergessen sind, aber immer noch bis zu einem gewissen Grade in der dunklen und quälenden Vergangenheit nachgezeichnet werden können. Nur wer das Vorstellungsvermögen und die Kenntnisse hat, um diesen Prozeß bis an seine Ursprünge zurückzuverfolgen und ihn so zu rekonstruieren, kann seine Auswirkungen auf die Gegenwart verstehen oder seine Werte und Perspektiven einschätzen.»[31]

Letztlich half Vicos Definition seiner *Neuen Wissenschaft* als einer Untersuchung, die «nach einer strengen Analyse der menschlichen Gedanken bezüglich der menschlichen Bedürfnisse oder Vorteile im geselligen Leben [verfährt]» und so zu einer *«Geschichte der menschlichen Ideen»*[32] wird, Berlin bei der Neudefinition dessen, worauf er mit seiner eigenen Ideengeschichte abzielte – einer Geschichte, die nicht nur beinhalten sollte, was Gelehrte dachten, sondern auch, was sie fühlten, sich vorstellten, wünschten und in Formulierungen zum Ausdruck brachten, die ihren Zeitgenossen nicht immer verständlich waren – und allzu oft nicht einmal ihnen selbst (wie im Falle Vicos), so daß erst spätere Generationen von Ideenhistorikern sie ausarbeiten und deutlich artikulieren konnten.[33] Berlin wandte sich der Ideengeschichte zu, um jene Denker zu befreien, die sich in dieser Verstrickung befanden, vor

30 Ebd., Abschn. 376, 350, 394, 1084.

31 Berlin: Vico and Herder, S. 40 f.

32 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 347.

33 Als eine von zahlreichen Bekundungen dieser Auffassung vgl. Isaiah Berlin: The Concept of Scientific History, in: ders: Concepts and Categories: Philosophical Essays, Oxford 1978, S. 103–142. Vgl. auch Berlins Überlegungen zu seinem Beruf in Den Ideen die Stimme zurückgeben, S. 40–49.

allem die leidenschaftlichen Gegenaufklärer wie Vico, Hamann, Herder, de Maistre oder Sorel, die allesamt wie Berlin selbst jene klaren und deutlichen «Ideen» der Philosophie aufgegeben hatten, um sich der tieferen und dunkleren «Themen» der menschlichen Existenz und Geschichte anzunehmen.

Das für sich genommen wichtigste «Thema», das Berlin bei diesen Denkern fand, war die Bejahung der historischen Pluralität des Menschen. Für Berlin hängen all die anderen großen Themen – der menschlichen Identität, Freiheit, Würde, der gerechten Gesellschaft und der politischen Ordnung – von dieser grundlegenden gesellschaftlichen Bedingung einer Pluralität ethischer, politischer und ästhetischer Normen und Formen des Lebens ab. Dies war auch der zentrale Gegenstand von Berlins eigenen philosophischen und politischen Arbeiten.[34] In seinen mannigfaltigen ideengeschichtlichen Studien versuchte er den Ursprung und die Transformationen des Begriffs «Pluralismus» nachzuzeichnen und kam letztlich zu dem Schluß, daß dieser – von der einen Ausnahme Machiavelli abgesehen – erst im 18. Jahrhundert mit der intellektuellen Bewegung der Gegenaufklärung und ihrer Ablehnung des «Monismus» der Aufklärung zur Reife kam. Seine frühesten Vorkämpfer waren Berlin zufolge Vico, Hamann und Herder, die es wagten, die monistischen aristotelischen, christlichen und cartesianischen Konzeptionen von Wahrheit herauszufordern und den zeitgenössischen deterministischen Theorien über Naturgesetze in allen menschlichen Handlungen und Schöpfungen, ob auf dem Feld der Geschichte oder der Poesie, mit ihren ungewohnten Beobachtungen kultureller Einzigartigkeit und Pluralität entgegenzutreten.[35]

An dieser Darstellung Vicos als eines Liberalen hat Mark Lilla entschieden Kritik geübt. In seinem Buch *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern* attackiert Lilla Berlins Porträt Vicos als eines moralischen Pluralisten und macht geltend, daß, sollte Vico unbeabsichtigt zu einigen modernen pluralistischen Tendenzen beigetragen haben, er dennoch wesentlich «antimodern» war, ein altkatholischer Apologet im Schleier eines neuen Wissenschaftlers, dessen Hauptziel darin bestand, die dogmatische theolo-

34 Eine lebhafte Darstellung von Berlins politischer Philosophie unter diesen Vorzeichen bietet John Gray: Isaiah Berlin, Princeton, NJ 1996.

35 Berlin: Die Gegenaufklärung, S. 67–78.

gische und politische Ideologie von Ordnung und Autorität zu bekräftigen, wenn auch mit einer neuen Methode.[36] In dieselbe Kerbe schlägt der große Althistoriker Arnaldo Momigliano, wenn er bezweifelt, daß allein schon der Begriff «Pluralismus» mit seinen entschieden modernen liberalen Konnotationen von irgendeinem Intellektuellen der Gegenaufklärung hätte gedacht werden können. Während man Herder nach unseren Maßstäben in der Tat als «Pluralisten» verstehen könne, erscheint ihm die Charakterisierung Vicos als eines «kulturellen Pluralisten» verquer – war Vico doch ein Verfechter der absolutistischen Monarchie und des Katholizismus, ein Theoretiker von «Ordnung» und «Autorität» und ein konservativer Gelehrter, der die Partei der «Alten» in ihrem Kampf gegen die «Modernen» in Neapel ergriff. Selbst wenn man berücksichtige, daß Berlin «bei Vico und Herder Bestätigung und Unterstützung in seinem lebenslangen Kampf für kulturellen Pluralismus und Respekt für Minderheiten gefunden haben muß», fragt sich Momigliano, ob dieser «kulturelle Pluralismus» nicht einen «moralischen Relativismus» umfaßt haben müßte, den ein Verteidiger des katholischen Glaubens wie Vico jedenfalls keinesfalls gutheißen konnte.[37]

In seiner Erwiderung auf diese Kritik unterscheidet Berlin sorgfältig zwischen «kulturellem Pluralismus» und «moralischem Relativismus»: Diese letztere Form eines epistemologischen Skeptizismus, behauptet er, sei den Denkern des 18. Jahrhunderts noch unvorstellbar gewesen und wäre für Autoren wie Vico (und Herder), die verschiedene Kulturen mit ihren diversen Wahrheiten nicht für inkommensurabel hielten, auf jeden Fall unannehmbar gewesen; sehr wohl aber konnten sie – und taten dies auch, nur nicht unter dieser Bezeichnung – eine gewisse Art von Pluralismus vertreten, «der bestreitet, daß es eine und nur eine wahre Moral oder Ästhetik oder Theologie gibt, und unterschiedliche Werte oder Wertsysteme als gleichermaßen objektiv nebeneinander bestehen läßt».[38] Wonach Berlin also suchte, war eine Theorie des kulturellen Pluralismus, die nicht zu moralischem Relativismus führen oder diesem Raum lassen würde, so daß wir in der Lage wären, in all den verschiedenen kulturellen Formen bestimmte moralische Normen zu erkennen oder zu begründen. Und es

36 Mark Lilla: G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern, Cambridge, Mass. 1993, S. 1–6.

37 Arnaldo Momigliano: On the Pioneer Trail (Rezension von Berlins Vico and Herder), in: New York Review of Books, 11. November 1976, S. 33–38.

38 Isaiah Berlin: Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert, in: Das krumme Holz der Humanität, S. 117f.

scheint, als habe er eine aufschlußreiche Ausarbeitung dieser Theorie in Vicos Konzept der «Prinzipien der Völker» gefunden:

«Da nun diese Welt der Völker von den Menschen gemacht worden ist, wollen wir zusehen, in welchen Dingen alle Menschen von Ewigkeit her übereingekommen sind und immer noch übereinkommen; denn diese Dinge werden uns die allgemeinen und ewigen Prinzipien geben können, wie sie zu jeder Wissenschaft erforderlich sind und auf deren Grundlage alle Völker entstanden sind und sich alle als solche erhalten.

Wir bemerken, daß alle Völker, sowohl die barbarischen als auch die menschlichen, auch wenn sie, durch ungeheure räumliche und zeitliche Abstände voneinander entfernt, getrennt gegründet worden sind, doch diese drei menschlichen Sitten beobachten: daß sie alle irgendeine *Religion* haben, daß sie alle *feierlich die Ehe* schließen, daß sie alle *ihre Toten bestatten;* und auch bei den wildesten und rohesten Völkern begeht man keine menschlichen Handlungen mit ausgesuchteren Zeremonien und heiligerer Feierlichkeit als Religionsbräuche, Eheschließungen und Bestattungen. Daher muß wegen des Grundsatzes, daß «gleichförmige Ideen, die bei Völkern entstehen, die miteinander nicht bekannt sind, ein gemeinsames wahres Prinzip haben müssen», es für alle gelten, daß mit diesen drei Dingen bei ihnen allen die Humanität begann und daß sie deswegen von allen aufs gewissenhafteste bewahrt werden müssen, damit die Welt nicht von neuem verwildere und in den Urwaldzustand zurückfalle.

Wir beschließen [...], daß [...] diese die Grenzen der menschlichen Vernunft sein müssen. Und wer auch immer sich ihnen entziehen will, der sehe zu, daß er sich nicht der ganzen Menschheit entziehe.»[39]

Die Stichhaltigkeit von Vicos konkreten Prinzipien läßt sich empirisch bestreiten, was auch geschehen ist. Vico selbst nennt die Gegenbeispiele bei Arnauld, Spinoza und vor allem Pierre Bayle, der behauptete, «die Völker könnten ohne das Licht Gottes in Gerechtigkeit leben».[40] Heutige Leser könnten sicherlich noch überzeugendere Widerlegungen anführen. Solche Behauptungen aber zielen am Kern von Vicos Argument vorbei. Denn wirklich neu

39 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 332 f., 360.

40 Ebd., Abschn. 334–337.

und bedeutsam an seinem Konzept der «Prinzipien der Völker» ist die nicht empirische, sondern hermeneutische These, daß jedes interkulturelle Verstehen, um überhaupt möglich zu sein, bestimmte absolute Normen oder – um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen – moralische «Limitationsvorstellungen» oder Grenzbegriffe annehmen und verfolgen muß, die den Bereich festlegen, in dem unterschiedliche Lebensformen praktiziert und als menschliche erkannt werden können.[41] Vico macht deutlich, daß er sich für diese drei «politischen Ordnungen» entschieden habe, weil sie bei allen Völkern «natürliche Sitten» seien oder vielmehr geworden seien.[42] Der Moment, in dem bestimmte Sitten natürlich werden, markiert den Anfang der Menschheit ebenso wie den Ausgangspunkt aller Geisteswissenschaften, weil das Auftauchen bestimmter regelgeleiteter Verhaltensweisen, die offensichtlich moralischen Prinzipien folgen, nahelegt, daß menschliche Lebewesen, die sich so verhalten, nicht länger ihren natürlichen Instinkten nachgeben, sondern sich ihren eigenen Regeln unterwerfen. Diesen Sitten können wir nachspüren, allerdings nur insoweit, wie es uns gelingt, ihre regelgeleiteten oder «prinzipientreuen» Verhaltensmuster auf unsere eigene Erfahrung zu beziehen, wie anders diese auch aussehen mag. Um etwa eine fremde religiöse Kulthandlung oder Überzeugung zu verstehen, müssen wir über eine gewisse religiöse Erfahrung oder Kenntnis verfügen. Dies also ist Vicos These: Da die Welt, in der die Menschen leben, eine Welt kultureller Bedeutungen ist, die sie selbst geschaffen haben, müssen wir, um diese Welt zu verstehen, erfassen, was diese Bedeutungen für sie und «in uns» sind. Die Tatsache, daß wir dies können und üblicherweise auch tun, impliziert für Vico, daß unterhalb der Ebene der kulturellen Pluralität, in der wir leben, eine gemeinsame grundlegende und universelle Moral existiert, die wir kennen, weil wir sie gemacht haben:

«Es ist notwendig, daß es in der Natur der menschlichen Dinge eine allen Völkern gemeinsame geistige Sprache gibt, die in gleichförmiger Weise die Substanz der Dinge, die im geselligen Leben der Menschen vorkommen können, begreift und sie in ebenso vielen verschiedenen Modifikationen ausdrückt, als die-

41 Peter Winch: Was heißt: «eine primitive Gesellschaft verstehen»?, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1987, S. 73–119, hier: S. 113.

42 Vico: Neue Wissenschaft, Abschn. 309.

se Dinge verschiedene Aspekte haben können [...]. Diese Sprache ist dieser Wissenschaft eigentümlich; mit ihrem Lichte werden die Sprachforscher, wenn sie sich mit ihr befassen wollen, ein geistiges Wörterbuch bilden können, das all den verschiedenen artikulierten Sprachen, den toten wie den lebendigen, gemeinsam ist.»[43]

Ich denke, daß Berlin dieser Schlußfolgerung zugestimmt hätte. So sehr er die wesentliche Inkompatibilität und Inkommensurabilität der Werteoptionen in unserer multikulturellen Lage betonte und feierte, so sehr bestand er doch darauf, daß, «wenn es auch keine universellen Werte gibt, so doch ein Minimum an Gemeinsamkeit, ohne das Gesellschaften kaum überleben könnten».[44] Interessanterweise entwickelte Berlin diese Auffassung in drei um 1960 entstandenen Aufsätzen, also genau zur Zeit seines ersten großen Vico-Essays. Seine Hauptannahme in diesen Aufsätzen bestand darin, daß bestimmte grundlegende «Begriffe und Kategorien» der menschlichen Erfahrung bewahrt werden müssen, damit wir überhaupt etwas über die menschlichen Verhältnisse wissen können.[45] Mit diesen «Begriffen und Kategorien» meint Berlin nicht die Kantischen apriorischen Kategorien von Zeit und Raum, sondern – Vicos «Wörterbuch» nicht unähnlich – einige gemeinsame Erfahrungsbegriffe, die uns den Sinn menschlicher Handlungen zu verstehen erlauben. Er führt aus:

«Die grundlegenden Kategorien (und dazugehörigen Begriffe), in deren Lichte wir den Menschen definieren – Ideen wie Gesellschaft, Freiheit, ein Gefühl für die Zeit und den Wandel, Leid, Glück, Produktivität, gut und böse, richtig und falsch, Wahlfreiheit, Leistung, Wahrheit, Illusion (um sie beliebig aneinanderzureihen) – basieren nicht auf Induktion oder Hypothesen. Von jemandem als einem menschlichen Wesen zu denken, heißt ipso facto, all diese Vorstellungen ins Spiel zu bringen, so daß es exzentrisch wäre, von jemandem zu sagen, er sei ein Mensch, aber die Wahlfreiheit und die Idee der Wahrheit bedeuteten ihm nichts: Dies stünde im Widerspruch zu dem, was wir unter «Mensch» verstehen, nicht als Frage der sprachlichen Definition (die willkürlich veränderbar wäre), sondern als etwas, was der Art und Weise,

43 Ebd., Abschn. 161 f.

44 Isaiah Berlin: Das Streben nach dem Ideal, in: Das krumme Holz der Humanität, S. 35.

45 Vgl. die Erörterungen in Berlins Aufsatzsammlung Concepts and Categories: The Purpose of Philosophy, S. 7 f., The Concept of Scientific History, S. 129 f., sowie Does Political Theory Still Exist?, S. 162–166.

wie wir denken und, um eine schiere Tatsache anzuführen, offensichtlich denken müssen, eingeschrieben ist … Wenn ich also von jemandem sage, daß er gutherzig oder grausam ist, die Wahrheit liebt oder sich nicht um sie schert, bleibt er in jedem Falle menschlich. Wenn ich aber einem Menschen begegne, für den es wortwörtlich keinen Unterschied macht, ob er einen Kiesel vor sich herkickt oder seine Familie umbringt, weil beides seiner Langeweile oder seinem Phlegma abhälfe, dann werde ich – im Unterschied zu konsequenten Relativisten – nicht dazu neigen, ihm lediglich einen anderen Moralkodex als meinen eigenen oder den der meisten anderen Menschen zuzuschreiben, sondern ich werde beginnen, von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zu sprechen.»[46]

Während wir diesen Worten nachsinnen, erinnern wir uns an Vicos abschließende Worte über die «Prinzipien der Völker», die «die Grenzen der menschlichen Vernunft sein müssen». Das müssen sie in der Tat, «und wer auch immer sich ihnen entziehen will, der sehe zu, daß er sich nicht der ganzen Menschheit entziehe».

Aus dem Englischen von Michael Adrian

46 Berlin: Does Political Theory Still Exist?, S. 166.

Essay

Lorraine Daston

Condorcet und das Wesen der Aufklärung

I. Aufklärung *pur*

0,999993: Dies ist die von Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, im Jahr 1785 errechnete Wahrscheinlichkeit für das akzeptable Risiko einer falschen Überzeugung in einer gerechten Gesellschaft.[1] Zugleich bringt diese Ziffer vielleicht am bündigsten zum Ausdruck, was Freund und Feind gleichermaßen so anziehend wie abstoßend, so kalt berechnend wie leidenschaftlich visionär nicht nur an Condorcet, sondern am Credo der Aufklärung fanden, das er verkörperte. Die Salonnière Julie de Lespinasse, die von ihm nur als «dem guten Condorcet» sprach, ermunterte ihren Freund in seinem Kampf für «die Sache der Vernunft und der Menschheit»[2]; sein späterer Gegner, der konservative Literaturkritiker Charles-Augustin Sainte-Beuve, verunglimpfte ihn als «extremes Produkt» des Rationalismus des 18. Jahrhunderts, als ein «monströses Hirn», das darauf versessen war, das «menschliche Herz umzumodeln».[3]

Beide Charakterisierungen treffen ins Schwarze, mehr noch, sie treffen denselben Punkt. Condorcet war keine von Widersprüchen zerrissene und hinter Mehrdeutigkeiten verschwimmende janusköpfige Figur, bei der Fürsprecher und Widersacher aus gegensätzlichen, aber gleichermaßen authentischen Aspekten seines Denkens herauspicken könnten, was ihnen beliebt. Obwohl sein wissenschaftliches, philosophisches und vor allem politisches Denken im Laufe seines Lebens natürlich eine Entwicklung durchmachte, blieb Condorcet sich in den zentralen Punkten außerge-

1 Condorcet drückte die Wahrscheinlichkeit als Bruch statt als Dezimalzahl aus: 144,767/144,768. Vgl. M. J. A. N. Condorcet: Essai sur l'application de l'analyse à la pluralité des décisions rendues à la pluralité des voix, Paris 1785, S. CXIII–CXIV.

2 Brief von Julie de Lespinasse an Condorcet, Mai 1775, in: Charles Henry (Hg.): Lettres inédites de Mademoiselle de Lespinasse à Condorcet, à d'Alembert, à Guibert, au Comte de Crillon, Paris 1887, S. 149.

3 Charles-Augustin Sainte-Beuve: Œuvres de Condorcet, in: Causeries du lundi 3 (1868), S. 260–277, hier: S. 268.

wöhnlich treu. Und wirklich sind seine Schriften bemerkenswert vor allem wegen seiner unerbittlichen Konsequenz. Mit der Hartnäckigkeit einer Bulldogge spürte der ausgebildete Mathematiker den Implikationen allgemeiner Aussagen nach, wohin auch immer sie führen würden. Die Ergebnisse, zu denen Condorcet gelangte, wirken heute, aus dem historisch informierten Abstand von über zweihundert Jahren, mal verblüffend hellsichtig – so sein Eintreten für das Frauenwahlrecht und seine Vorhersage einer Verdopplung der menschlichen Lebenserwartung – und mal so bizarr und verschroben wie etwa seine Versuche, die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen oder die Wahrscheinlichkeit, daß ein Gericht in einer bestimmten Zusammensetzung ein wahres Urteil fällen würde, quantitativ zu bestimmen. Doch ist all dies aus einem Guß, und es ist, wie sowohl Lespinasse als auch Sainte-Beuve erkannten, Aufklärung *pur*. Man kann sie nur ganz oder gar nicht lieben.

Dies ist der Grund, warum ich auf den Marquis de Condorcet (1743–1794) zurückkommen möchte. Als Mathematiker, Philosoph und politischer Theoretiker (oder gar als strategisch agierender Politiker) war er kein überragender Kopf, nicht einmal im Vergleich zu seinen zeitgenössischen Konkurrenten auf diesen Feldern. Als Denker der Aufklärung aber, als jemand, der über die Aufklärung, für sie und aus ihr heraus nachdachte, hat er nicht seinesgleichen. Was auch immer Aufklärung heißt, Condorcet lebte, atmete, ja verströmte sie; er starb sogar für sie. Heute, wo die Frage nach dem Wesen der Aufklärung wahrscheinlich so umstritten ist wie nie zuvor seit jener Epoche, als sie zum ersten Mal zur Kampfparole wurde, hilft Condorcet zu verstehen, was auf dem Spiel steht.

Um ein Gefühl dafür zu bekommen, wie tief Condorcets Leben und Werk in das Projekt der Aufklärung eingebettet war, ist es hilfreich, sich seine Karriere als Mathematiker, Philosoph und Politiker wenigstens in Umrissen in Erinnerung zu rufen. Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, entstammte einer Militäradelsfamilie aus dem französischen Midi. Sein Vater starb wenige Tage nach seiner Geburt bei der Belagerung von Neuf-Brisach; Condorcet wuchs bei seiner frommen Mutter auf,

einer Bürgerstochter aus der Picardie, und wurde in Reims und am Collège de Navarre in Paris von Jesuiten unterrichtet. Am Collège de Navarre begann er Mathematik zu studieren und wurde zu einem Protégé des Mathematikers und Enzyklopädisten Jean d'Alembert, der ihn in die Salons von Mademoiselle de Lespinasse und Madame Helvétius einführte und ihm den Weg zu seiner Wahl in die Académie Royale des Sciences im Jahr 1769 ebnete. 1776 wurde Condorcet zum ständigen Sekretär dieser Institution ernannt; sein Lebtag lang sollte er die wissenschaftlichen Akademien gegen revolutionäre Verleumder wie Marat verteidigen. Angeregt vor allem durch seine Freundschaft mit Anne Robert Jacques Turgot, dem reformorientierten Finanzminister Ludwigs XVI., begann sich Condorcet ab den 1770er Jahren zunehmend für wirtschaftliche, soziale und politische Reformen zu interessieren. In zahlreichen Abhandlungen versuchte er, Mathematik und liberale Politik miteinander zu verbinden, indem er die Wahrscheinlichkeitstheorie auf das Versicherungswesen, den Aufbau von Gerichten und auf Wahlverfahren anwandte. Er übernahm das Amt des Münzinspektors, wurde 1782 in die Académie Française gewählt und heiratete Sophie de Grouchy, die Adam Smith und Thomas Paine ins Französische übersetzen sollte.

Mit dem Ausbruch der Französischen Revolution 1789 stürzte sich Condorcet auf Seiten des liberalen Lagers in die Politik, zunächst als Mitglied des Gemeinderats von Paris und, ab 1791, als Abgeordneter in der gesetzgebenden Versammlung (nach 1792 des Nationalkonvents). Zu seinen Schwerpunkten zählten die Reform von Maßen und Gewichten sowie Pläne für ein öffentliches Unterrichtswesen. Er geriet mit dem Wohlfahrtsausschuß in Konflikt, gegen dessen Verfassungsentwurf er eine heftige Polemik veröffentlichte; am 8. Juli 1793 wurde Haftbefehl gegen ihn erlassen. Neun Monate lang versteckte ihn eine Madame de Vernet in der heutigen Rue Servandoni am Jardin du Luxembourg; hier schrieb Condorcet seinen unvollendet gebliebenen *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes.* Am 24. Oktober 1793 wurde er in Abwesenheit zum Tode verurteilt; am 25. März 1794 floh er, überzeugt, eine Gefahr für Madame de Vernet darzustellen, aus seinem Versteck und wurde bald darauf gefaßt. Am 27. März fand man ihn tot in seiner Gefängnis-

zelle. Während einige Stimmen behaupteten, er sei an einem Schlaganfall gestorben, sprachen andere davon, er habe Gift genommen: Condorcet war für die – manche sagen, durch die – Aufklärung zum Märtyrer geworden.[4]

Ich möchte auf den folgenden Seiten mit Condorcets Augen einen neuen Blick auf die Aufklärung werfen, auf das, was ihr Wesen ausmacht. Für uns Heutige ist dies eine seltsam verwirrende Erfahrung, weil wir eine Perspektive einnehmen, die uns zugleich vertraut und vollkommen fremd ist. Ich hoffe zeigen zu können, daß sowohl Vertrautheit als auch Fremdheit zwei Seiten derselben Münze sind, nämlich der Währung der Aufklärung namens Lumières.

Beginnen möchte ich mit dem Begriff «Lumières» selbst, einem Ausdruck, den man am besten mit «Aufklärung» übersetzt, wobei man allerdings die Assoziationen von Weisheit und tieferer Einsicht mitschwingen lassen muß, wie sie etwa in der Wendung von der «geistigen Erleuchtung» enthalten sind. So, wie Condorcet von «Lumières» spricht, handelt es sich um ein inneres so sehr wie äußeres Licht, eine Qualität, die durch Unterweisung, durch das Beherrschen eines Wissenskorpus zu erreichen ist, die aber zugleich die Verinnerlichung eines bestimmten intellektuellen und emotionalen Habitus erfordert. Mag das, wofür «Lumières» steht, auch so geradlinig und überschaubar sein wie die Prinzipien der Arithmetik und der politischen Ökonomie, zu seinem Innenleben jedoch gehört eine moralische Komponente, eine Sensibilität und eine Haltung zur Welt, die eher der Erleuchtung des Weisen als dem Expertentum des Technokraten gleicht.

Und doch war für Condorcet eine der zentralen, wenn nicht die zentrale Erscheinungsform von «Lumières» das Rechnen, verstanden nicht nur als eine Technik, sondern auch als eine Form von Intelligenz und als geistige Übung. Diesen verschiedenen Dimensionen des Rechnens werde ich im zweiten Teil des Aufsatzes nachgehen. Man könnte in dieser Anhänglichkeit ans Rechnen lediglich die déformation professionelle des Mathematikers erblikken. Zweifellos bieten Condorcets Studien, insbesondere seine Anwendungen der Wahrscheinlichkeitstheorie auf alles mögliche vom Vertragswesen bis hin zum Aufbau von Gerichten, einige schlagende Beispiele von Meßwahn.[5] Doch ging Condorcets Be-

4 Eine bewegende Schilderung von Condorcets letzten Tagen bietet Charles Coulston Gillispie: Science and Polity in France: The Revolutionary and Napoleonic Years, Princeton 2004, S. 326–338.

5 Zu diesem Aspekt von Condorcets Werk vgl. Gilles-Gaston Granger: La Mathématique sociale du marquis de Condorcet, Paris 1956; Keith Michael Baker: Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics, Chicago 1975; sowie Lorraine Daston: Classical Probability in the Enlightenment, Princeton 1988.

griff des Kalküls weit über die Mathematik hinaus, wenn er dort auch seinen Ursprung hatte. Berechnungen anzustellen war für ihn eine Bildungsarbeit sowohl epistemologischer als auch staatsbürgerlicher Natur – eine Methode, um Ideen zu analysieren und die Grenze zwischen dem Gewußten und dem Nichtgewußten zu ziehen, zugleich aber auch eine Übung in politischer Autonomie, eine Unabhängigkeitserklärung gegenüber Priestertum und Tyrannei.

Für Condorcet hieß die wirkungsvollste Waffe der Priester und Despoten nicht Gewalt, sondern Furcht. Wie viele andere Vordenker der Aufklärung war er zutiefst durch die Werke der römischen Epikureer und Stoiker geprägt; Lukrez und Seneca galten einer gebildeten, von Jesuiten geschulten Elite noch als selbstverständliche Gewährsmänner.[6] Um religiöse Ängste zu zerstreuen, hatte Lukrez eine starke Dosis Naturphilosophie verordnet: «Denn nur darum beherrschet die Furcht die Sterblichen alle, weil sie am Himmel und hier auf Erden gar vieles geschehen sehen, von dem sie den Grund durchaus nicht zu fassen vermögen. Darum schreiben sie solches Geschehen wohl der göttlichen Macht zu.»[7] In seiner letzten Schrift, dem 1795 postum veröffentlichten *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, überbot Condorcet Lukrez auf bezeichnende Weise: «Es gibt kein religiöses System, keine über die Natur hinausstrebende Schwärmerei, die nicht in der Unkenntnis der Naturgesetze begründet wäre.»[8] Die Naturgesetze zu erforschen, hieß folglich, die Furcht zu bekämpfen, die die Menschheit in Fesseln geschlagen hatte. Condorcet machte jedoch auch unter den Philosophen, die zuviel wußten, Ängste aus, nicht nur unter den Menschen, die zuwenig wußten. Philosophen wie Naturphilosophen, die einen lobenswerten Skeptizismus bezüglich religiöser Dogmen und überholter Systeme kultivierten, fielen allzuleicht epistemologischen Zweifeln anheim, der Angst, Fehler zu machen. Die Furcht der Ahnungslosen führte zu Sklaverei, die der Gebildeten zu Lähmungserscheinungen. Wie Condorcet diese beiden Ängste zu bekämpfen trachtete – die eine mit «Lumières», die andere mit dem Rechnen –, erörtere ich im dritten Teil dieses Aufsatzes. Schließen möchte ich mit einigen Überlegungen zu Aufklärung, Erleuchtung und der Wahrscheinlichkeit 0,999993.

6 Wie sehr die «philosophes» den klassischen lateinischen Autoren verpflichtet waren, beschreibt Peter Gay: The Enlightenment: An Interpretation, 2 Bände; Bd. 1: The Rise of Modern Paganism, New York 1977.

7 Lukrez: Von der Natur. Hg. von Ernst Günther Schmidt, München 1991, Vs. 151–155.

8 Condorcet: Entwurf einer historischen Darstellung des menschlichen Geistes. Hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt/M. 1976, S. 183.

II. «Lumières»

Unter den in der Bibliothèque de l'Institut in Paris aufbewahrten Manuskripten Condorcets befindet sich der Entwurf eines Briefs, den ein imaginärer Edelmann aus der Picardie an den Bischof von Amiens richtet. Anlaß des Schreibens ist eine Verdammung des Chevalier de La Barre, die während der Ostersonntagsmesse von der Kanzel verlesen wurde. François Jean le Febvre de La Barre war im Alter von 19 Jahren in der picardischen Stadt Abbeville wegen Gotteslästerung gefoltert und hingerichtet worden – ein Fall, der Voltaire und andere Philosophen (einschließlich Condorcet[9]) zu wahren Kreuzzügen anregte, sahen sie in ihm doch ein besonders empörendes Beispiel für die von religiösem Fanatismus genährte Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Der Brief verteidigt das zeitgenössische Jahrhundert gegen die Dekadenzvorwürfe des Bischofs:

«Ihr sagt, Eure Exzellenz, unser Jahrhundert sei frivol. Stimmt es denn nicht, daß in Frankreich Mathematik, Chemie und Naturgeschichte getrieben werden wie niemals zuvor und daß das Studium der weltlichen Wissenschaften unter den vornehmen Leuten noch nie so verbreitet war? Es ist doch so, daß Frauen, die in früheren Zeiten allein Romane und ihre Andachtsbücher lasen, heute Montesquieu und Rousseau lesen; daß Männer, die in früheren Zeiten ausschließlich auf Pilgerfahrten gingen, sich jetzt kreuz und quer in Europa bilden. Welche Frivolität! Unsere Gelehrten bemühen sich darum, die Zahl der Arten von Welten zu ermitteln und herauszufinden, aus welchen Gasen die Luft besteht, die wir atmen. Wir beschäftigen uns mit dem Bau von Kanälen, von Maschinen, mit denen man Wasser in die Städte schaffen kann, mit landwirtschaftlichen Experimenten … armes Jahrhundert.»[10]

Der hier beschriebene Zuwachs an Wissen und Betriebsamkeit ist der primäre Sinn von «Lumières»: Mehr Menschen wissen immer mehr über immer mehr Dinge. Dieses Wissen betrifft nicht nur wissenschaftliche und technische, sondern auch moralische und politische Angelegenheiten – eben alles, was Männer wie Frauen «im alltäglichen Leben» brauchen.[11] Vom Vorbild seines

9 Wie beispielsweise in einem Brief vom April 1775 an einen M. Target, «avocat au Parlement», in dem Condorcet sich für eine Wiederaufnahme des Verfahrens gegen La Barre einsetzt, um dessen Namen und die Ehre Frankreichs wiederherzustellen: F. Arago und A. Condorcet-O'Connor (Hg.): Œuvres de Condorcet, Paris 1847–49, Bd. 1, S. 292.

10 Lettre d'un gentilhomme Picard à l'Evêque d'Amiens. Manuscrit Condorcet 857 ff. 1–13, Bibliothèque de l'Institut, Paris.

11 M. J. A. N. Condorcet, Vie de Turgot [1786], in: Œuvres de Condorcet, Bd. 5, S. 204.

eigenen Landes und Jahrhunderts davon überzeugt, daß die aufeinanderfolgenden Generationen «immer aufgeklärter» würden,[12] stellte Condorcet nicht nur die alte rhetorische Figur der Zeit, die Vergessen und Verfall bringt, auf den Kopf, sondern auch die Sorge einiger Philosophen, der Ausbruch eines Krieges oder der Pest könnte Europa von neuem in ein finsteres Mittelalter stürzen. Für Condorcet enthüllte die Zeit tatsächlich die Wahrheit.

Die kontinuierliche Ausbreitung von «Lumières» hatte für Condorcet und viele seiner philosophischen Mitstreiter eine moralische so sehr wie eine intellektuelle Seite. Die Wahrheit wird uns nicht nur frei machen, sondern auch tugendhaft – und zwar durch ein und denselben Akt der Entschleierung. Im Unterschied zu den Hindernissen, die der Wahrheitsfindung nach Auffassung des 17. Jahrhunderts entgegenstanden und die sich alle um die Schwäche des Menschen drehten (trübe Sinne, schwacher Geist, unvollkommene Sprache, falsche Theorien), ist der Hauptschuldige des 18. Jahrhunderts um einiges finsterer: Einige wenige Mächtige und Listige betrügen unverblümt die Masse, der sie auf dem Wege der Erziehung alle möglichen Vorurteile angedeihen lassen. Condorcet gebraucht den Begriff Vorurteil ziemlich großzügig und versteht darunter blinden religiösen Eifer, irrige Annahmen in den moralischen und physikalischen Wissenschaften sowie alle möglichen Formen von Ungerechtigkeit, zum Beispiel das Herauspressen von Geständnissen mittels Folter. Aber nicht jeder Irrtum kommt für Condorcet einem Vorurteil gleich. Vorurteile sind nicht einfach falsche Überzeugungen; es sind falsche Überzeugungen, die durch Autorität anerzogen und träge, starrköpfig, ja unterwürfig geglaubt werden. Vorurteile sind *schuldhaft* falsche Überzeugungen, die ihren Ursprung in Täuschungen haben und aus Kleinmut und Faulheit aufrechterhalten werden – und als solche sind sie ebenso moralisch zu tadeln wie intellektuell zu bedauern.

In Condorcets Psychologie waren Überzeugungen etwas durch und durch Passives; sie standen damit in völligem Gegensatz zur aktiven Vernunft. Der Geist des scholastischen Gegensatzes von Aktivität und Passivität (einschließlich deren asymmetrischer Bewertung) spukt in der sensualistischen Psychologie der Aufklärung wie in Condorcets Moral der «Lumières». Dieser Auffassung zufolge ätzen sich Überzeugungen so in das Bewußtsein ein, wie

12 M. J. A. N. Condorcet, Premier mémoire: nature et objet de l'instruction publique, in: Condorcet: Cinq mémoires sur l'instruction publique, hg. von Charles Coutel und Catherine Kintzler, Paris 1989, S. 61.

Wasser einen Fels ausspült. Wiederholte Eindrücke aus erster oder zweiter Hand zementieren Überzeugungen schrittweise; lebhaftere Eindrücke, die durch Empfindsamkeit und Leidenschaften verstärkt werden, beschleunigen diesen Prozeß. In manchen Fällen ist die Neigung, etwas auf der Grundlage von Wiederholung zu glauben, absolut vernünftig, weil die Wiederholung durch die Gleichförmigkeit der Natur bedingt ist: Wir glauben, daß die Sonne morgen aufgeht, weil sie dies seit unvordenklichen Zeiten tagtäglich tut. In anderen Fällen aber sind es Lehrbücher und Katechismen, die Überzeugungen einhämmern, wobei sie oftmals die Intensität – die Rute des Schulmeisters oder die Insignien der Kirche – an die Stelle der Frequenz der Eindrücke treten lassen.[13] Auch die Einbildungskraft ist an dieser Verschwörung zur Passivität beteiligt, indem sie sich in eine innere Welt angenehmer Phantasien oder, im Fall der Gelehrten, verführerischer Systeme zurückzieht. Diese Mechanismen waren derart effektiv, daß sich Vorurteile, einmal mit der Muttermilch aufgesogen, im Erwachsenenalter kaum noch ausmerzen ließen. Selbst in der Wissenschaft, behauptete Condorcet, finden Genies, die neue Ideen verkünden, Anhänger allenfalls «unter ihresgleichen und unter einigen jungen Menschen, die fernab der von den in öffentlichen Schulen verbreiteten Vorurteile aufgewachsen sind».[14]

Das einzige Gegenmittel gegen den Automatismus solcher Überzeugungsbildung war der aktive Vernunftgebrauch, der sowohl den Mut erforderte, den Autoritäten zu trotzen, als auch die nötige Klugheit, um Eindrücke zu sichten, auszuwählen und vor allem zu analysieren. Wenn wir unsere erworbenen Ideen und Überzeugungen einer Analyse im Stil Lockes unterziehen, wird uns dies erlauben, so hoffte Condorcet, jene Vorurteile auszumerzen, für die es keine Beweise gibt.[15] Im Unterschied zu den erkenntnistheoretischen Idealen des 19. Jahrhunderts, die die Wissenschaftler nach dem Motto «die Natur selbst sprechen lassen» zur Selbstbeschränkung anhielten, griffen die Gelehrten des 18. Jahrhunderts resolut ein, um die Erfahrungsdaten zu sortieren und zurechtzustutzen. Dabei ging es nicht so sehr um den Unterschied zwischen passiver Beobachtung und aktivem Experiment (den erst das 19. Jahrhundert prägte), sondern um den Unterschied zwischen passiver Aufnahme und aktiver Organisation von Erfah-

13 Condorcet, Essai, S. X–XIV, CXC–CXCI.

14 M. J. A. N. Condorcet: Eloge de Mariotte, in: ders.: Eloges des académiciens de l'Académie Royale des Sciences morts depuis 1666, jusqu'en 1699, Paris 1773, S. 52.

15 Condorcet: Entwurf, S. 155 f.

rung. Condorcet bewunderte Linnés artifizielles Klassifikationssystem, auch wenn ihm klar war, daß es eine Vielzahl beobachtbarer Details von Pflanzen bewußt überging, um sich auf einige Schlüsselkriterien zu konzentrieren, die die jeweilige Art definierten.[16] Allgemeiner gesprochen, begeisterte sich Condorcet für Tabellen, die es erlaubten, den kompletten Stand einer Wissenschaft auf einen Blick zu erfassen; für die neue analytische Sprache der Chemie, mit der Verbindungen auf dem Papier in Grundstoffe zerlegt werden konnten; und (wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden) für algebraische Rechenoperationen, in denen er das formale Modell jeder Analyse und Kombination von Ideen ausmachte.[17] Dies waren die konkreten Praktiken der abstrakten Vernunft in der Aufklärung.

War das passive Beherbergen von Vorurteilen ein zugleich kognitives und moralisches Versagen, so war das aktive Muskelspiel der Vernunft zu dem Zweck, Überzeugungen zu prüfen und die Erfahrung zu organisieren, auch in beiderlei Hinsicht lobenswert. Condorcets eigentümliche Überzeugung, daß «Lumières» sowohl Tugend als auch Wissen bedeutete, daß das Gute dem Wahren im Schlepptau folgte, bedarf einiger Erklärung – zumindest für all jene, die die Geschichte von Wissenschaft und Technik in den vergangenen Jahrhunderten davon überzeugt hat, daß leider keine notwendige Korrelation zwischen wissenschaftlichem und moralischem Fortschritt besteht. Was «Lumières» in Condorcets Augen ermöglichte, war Unabhängigkeit: Der aufgeklärte Mensch kannte seine Rechte vor dem Gesetz, er kannte sich gut genug in der Mathematik und den Wissenschaften aus, um nicht von Quacksalbern hereingelegt oder von Priestern eingeschüchtert zu werden, und er kannte den Unterschied zwischen Tatsachen und Meinungen. Das in der zehnten Epoche des *Entwurfs einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* vor Augen gestellte Ziel der Perfektion des Menschen wäre erreicht, wenn «die Menschen einem Zustand sich nähern, da sie alle aufgeklärt genug sind, um sich in den allgemeinen Angelegenheiten des Lebens der eigenen Vernunft anzuvertrauen».[18] Diese Hoffnung erinnert an Kants Definition der Aufklärung als Ausgang aus «selbstverschuldeter Unmündigkeit», auch wenn Condorcet Kants Aufsatz kaum gekannt haben dürfte und es noch unwahrscheinlicher ist,

16 Keith Michael Baker: An Unpublished Essay by Condorcet on Technical Methods of Classification, in: Annals of Science 18 (1962), S. 99–123, hier: S. 101.

17 Condorcet: Entwurf, S. 216 f., 173 f., 168 ff.

18 Ebd., S. 194.

daß er die Restriktionen gutgeheißen hätte, die Kant für den öffentlichen Vernunftgebrauch empfahl. Zudem hielt Condorcet die Vernunft allein nicht für ausreichend, um Autonomie zu begründen; die Vernunft mußte um «Lumières» ergänzt werden.

Die Art von Lebensführung, die durch Unabhängigkeit ermöglicht wird, ist ein ständig wiederkehrendes Thema in Condorcets Schriften, in denen sich eine exemplarische Vita abzeichnet, die weder fromm noch stoisch, weder militärisch noch politisch, sehr wohl aber tugendhaft und heroisch ist.[19] Daß Unabhängigkeit für das Individuum wünschenswert ist, bedarf vielleicht keiner weiteren Erklärung, bemerkenswert jedoch ist, *wie* wünschenswert sie Denkern der Aufklärung erschien, deren politische und soziale Vorstellungen sonst in scharfem Gegensatz standen. Nie hätte Condorcet sich jenem Gebet angeschlossen, das Rousseau in seine *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* von 1750 einrückte: «Allmächtiger Gott, du, der du die Geister in deinen Händen hältst, erlöse uns von den Einsichten und den verderblichen Künsten unserer Väter, gib uns jene Unwissenheit, Unschuld und Armut wieder, wodurch wir allein glücklich werden und die in deinen Augen köstlich sind.»[20] Er hätte aber sehr wohl jenen Passagen zustimmen können, in denen Rousseau darüber herzog, wie Höflichkeit und Nacheiferei in Kunst und Wissenschaft die Menschen einem «beständigen Zwang» aussetzten, die gute Meinung der anderen zu kultivieren: «Immer fordert die Höflichkeit und gebietet der Anstand, immer folgt man angenommenen Gebräuchen und niemals seinem eigenen Sinne.»[21] Nicht einmal die verkommene Titelfigur von Diderots Dialog *Rameaus Neffe* bringt es über sich, vor ihren reichen und rüpelhaften Gönnern zu kriechen, um wieder als verwöhnter Liebling aufgenommen zu werden, obwohl ihre zynischen Prinzipien eine Rückkehr zur wohlgenährten Abhängigkeit auch unter den erniedrigendsten Bedingungen verlangen würden: «(Nun legte er seine rechte Hand auf die Brust und fuhr fort:) Hier fühle ich etwas, das sich regt, das mir sagt: Rameau, das tust du nicht. Es muß doch eine gewisse Würde mit der menschlichen Natur innig verknüpft sein, die niemand erstikken kann.»[22]

Wodurch aber wurde Unabhängigkeit nicht nur zu etwas Erstrebenswertem, sondern zu etwas Tugendhaftem? Die Antwort

19 Vgl. die ausgezeichnete Erörterung dieser Themen bei Emma Rothschild: Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment, Cambridge 2001, insbes. S. 201 f.

20 Jean Jacques Rousseau: Schriften. Hg. von Henning Ritter. Bd. 1, Frankfurt/M. 1988, S. 57 f.

21 Ebd., S. 35 f.

22 Goethe: Rameaus Neffe. Ein Dialog von Denis Diderot. Übersetzt von Goethe. Zweisprachige Ausgabe, Frankfurt/M. 1996, S. 45.

muß im wesentlichen ex negativo formuliert werden, als Antwort auf die umgekehrte Frage: Was machte Abhängigkeit zu einem Übel? Condorcet ging davon aus, daß ein Abhängigkeitsverhältnis, egal ob finanzieller oder intellektueller Natur, unweigerlich beide Seiten verdirbt. Die Sklaverei macht den Sklaven verschlagen und seinen Herrn brutal, Unwissenheit macht den Bauern abergläubisch und den Priester betrügerisch, die Tyrannei läßt den Untertanen furchtsam und den Despoten grausam werden, das Patronat den Klienten servil und den Patron eingebildet. Condorcets Widerstand gegen Abhängigkeitsverhältnisse war so grundsätzlich wie pragmatisch: An naturrechtlichen Standards gemessen, waren solche Verhältnisse extrem unnatürlich, mochten sie noch so weit verbreitet sein – wie die Unterdrückung von Frauen durch Männer, Kindern durch Väter oder Armen durch Reiche.[23]

Die normative Kraft der Natur, die sich vor allem ihrer Gleichförmigkeit und Universalität verdankt, spielt eine überragende Rolle in Condorcets Denken. Condorcet war schockiert über Montesquieus Verteidigung lokaler Bräuche gegen ein einheitliches Straf-, bürgerliches und Wirtschaftsrecht: «So wie Wahrheit, Vernunft, Gerechtigkeit, die Menschenrechte, das Interesse an Besitz, Freiheit und Sicherheit überall gleich sind … [so] muß ein gutes Gesetz gut für alle Menschen sein, wie ja auch eine wahre Behauptung für alle gleichermaßen wahr ist.»[24] Im gleichen Atemzug sprach er sich für ein einheitliches System von Maßen und Gewichten aus, das idealerweise auf einer der Natur selbst entlehnten Maßeinheit basieren würde.[25] Es wäre ein leichtes, aber auch leichtfertig, Condorcets Berufung auf die moralische, rechtliche und politische Autorität der Natur als naturalistischen Fehlschluß zu kategorisieren, als einen weiteren irregeleiteten Versuch, ein Sollen aus einem Sein abzuleiten. Für Condorcet garantierte die Natur in ihrer Gleichförmigkeit und Universalität jede Form von Einheitlichkeit und Universalität, durch die sich nicht nur die Verallgemeinerungen der Mathematik, sondern auch Gerichtsurteile auszeichneten. Die Natur an sich fungierte als Bollwerk gegen alles Willkürliche, gegen jede blinde Orientierung am Lauf der Gewohnheiten, gegen die Launen des Tyrannen und die sittenkonformen Vorurteile.

23 Condorcet: Vie de Turgot, S. 195f.

24 M. J. A. N. Condorcet: Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre De l'Esprit des lois, in: Antoine Louis Claude Destutt de Tracy: Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu, Paris 1828, S. 380–383. Buch 29 von De l'Esprit des lois trägt den Titel De la manière de composer les lois.

25 Condorcet: Observations, S. 380; vgl. Condorcet: Vie de Turgot, S. 71, sowie [Borda, Lagrange, Laplace, Monge und Condorcet]: Rapport fait à l'Académie royale des sciences sur le choix d'une unité de mesures, Histoire de l'Académie royale des sciences 1778, Paris 1781, S. 7–16.

Ein auf naturrechtlicher Grundlage stehendes Gesetz war ipso facto in der Vernunft verwurzelt und daher allen Bürgern transparent, nicht nur der Juristenzunft, die davon profitierte, wenn etwas vertrackt und unklar war. Darüber hinaus konnte die Macht der aus dem einheitlichen und universellen Naturrecht abgeleiteten Generalisierungen zuweilen atemberaubend sein, so stark war der Gegensatz, den sie zu den allgemein anerkannten Normen und altehrwürdigen Institutionen bildeten. Mit unnachgiebiger Konsequenz spannte Condorcet Gleichförmigkeit und Universalität für utopische Ziele ein, um mit ihrer Hilfe eine Zukunft zu entwerfen, in der die Sklaverei abgeschafft wäre, alle Menschen Zugang zu einem öffentlichen Bildungssystem hätten, die Lebenserwartung sich verdoppeln würde und Frauen Männern rechtlich und politisch gleichgestellt wären: «Auch die Frau jedoch ist ein fühlendes Wesen, das vernünftig denken und sich moralische Ideen zu eigen machen kann: Folglich gibt es keine natürlichen Rechte des Mannes – keine, deren nicht auch die Frau teilhaftig sein sollte.»[26] Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Autorität der Natur normalerweise von politisch Konservativen als Grund dafür angeführt, daß Reformen sinnlos seien, schließlich sei die gegenwärtige Ordnung eine notwendige. Für Condorcet und seine Zeitgenossen jedoch stand die Natur auf der Seite der Reformer und der Radikalen – als permanente Diskreditierung des gesellschaftlichen Status quo. Die Natur hatte sich der Sache der «Lumières» angeschlossen.

26 M. J. A. N. Condorcet: De l'influence de la révolution en Amerique. Manuscrit Condorcet 857, f. 562 v., Bibliothèque de l'Institut, Paris.

III. Rechnen

Für Condorcet stand «Lumières» als Wissen, Tugend und Weltanschauung in direktem Gegensatz zur trägen, unterwürfigen Gewohnheit – mit einer bemerkenswerten Ausnahme, der Gewohnheit des Rechnens. Vielleicht scheiden sich die Geister von Freunden und Feinden der Aufklärung an keinem Wort so scharf wie an dem Wort «Rechnen». Für diejenigen, die die Aufklärung mitsamt ihren Hervorbringungen ablehnen, beschwört «Rechnen» oder «Berechnung» die maßlose Überhöhung des Kopfes auf Kosten des Herzens herauf, Sainte-Beuves «monströses Gehirn», eine unerbittliche, menschlichen Schicksalen und Schwächen gegenüber gleichgültige Maschine. Im Laufe des 19. Jahrhunderts ver-

band sich das Rechnen dann auch noch mit Stumpfsinn, nicht nur mit Brutalität. Die gewaltigen Berechnungen, die erforderlich waren, um Logarithmentafeln zu erstellen und astronomische Daten zu systematisieren, wurden zunächst von schlechtbezahlten Arbeitern (oftmals Frauen) und dann von Maschinen durchgeführt. Das Rechnen kam in den Ruf, günstigstenfalls eine Arbeit zu sein, die die Seele betäubte und die man am besten Maschinen überließ, schlimmstenfalls aber eine, die die Seele zerstörte: das Erkennungsmerkmal von jemand, der alles über die Vernünftigkeit der Mittel weiß und nichts über die der Zwecke. Daß Condorcet vom Rechnen verzaubert war, kann solchen Kritikern nur als Bestätigung ihrer schlimmsten Befürchtungen über die eisige Inhumanität der Aufklärung dienen. Doch war Condorcets Begriff des Rechnens sowohl theoretisch als auch praktisch in ein ganz anderes Assoziationsfeld eingebettet, eines, das ihn mit Intelligenz und «Lumières» verband und nicht mit Maschinen und Herzlosigkeit.

Im Zeitalter der Aufklärung war Rechnen noch nicht zu etwas Mechanischem geworden, zum paradigmatischen Beispiel von Prozessen, die zwar geistig waren, aber keine Intelligenz erforderten. Die Ausgabe des *Dictionnaire de l'Académie Française* aus dem Jahr 1778 enthielt den folgenden Beispielsatz für den Ausdruck Calculateur: «Dieser Astronom ist ein großer und guter Rechner.»[27] Noch war das Rechnen Sache des Wissenschaftlers oder Mathematikers, nicht des anonymen Arbeitssklaven. Bis ins frühe 19. Jahrhundert hinein bildeten unglaubliche Leistungen im Kopfrechnen einen festen Topos in den Lobpreisungen großer Mathematiker, einer Reihe stereotyper Legenden, die vielleicht mit Carl Friedrich Gauss' Blitzrechnen ihren Abschluß fand. Als der bedeutende französische Mathematiker Pierre-Simon Laplace – ein ehemaliger Schützling und Kollege Condorcets an der Académie Royale des Sciences – die Wahrscheinlichkeitstheorie als den «der Berechnung unterworfenen gesunden Menschenverstand» beschrieb, wollte er mit diesem Vergleich weder den gesunden Menschenverstand noch die Wahrscheinlichkeitsrechnung verunglimpfen.[28] Vielmehr galt die Intelligenz selbst im wesentlichen als eine Form der Berechnung.

27 ‹Calculateur, s. m.›, Dictionnaire de l'Académie Française, 2 Bände. Nîmes 1778, Bd. 1, S. 162.

28 Pierre Simon de Laplace: Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit [1814]. Hg. von R. v. Mises, Thun u. Frankfurt/M. ²1996, S. 170.

Die Art und Weise, wie der Ausdruck Intelligenz im 18. Jahrhundert gebraucht wurde, überschneidet sich mit seiner heutigen Bedeutung, ohne sich ganz mit ihr zu decken. In beiden Fällen zielt er auf geistige Gewandtheit vor allem beim Problemlösen und Lernen. Die Fragen jedoch, die uns heute in Anspruch nehmen – ist Intelligenz angeboren oder erwirbt man sie durch Erziehung? eine Eigenschaft von Individuen oder von Gruppen? ein einziges ungeschiedenes Vermögen oder ein Konglomerat von Fähigkeiten? –, hätten sich unter den Rahmenbedingungen, unter denen die Aufklärung die Arbeitsweise des menschlichen Geistes zu verstehen versuchte, nicht ohne weiteres stellen lassen. Die sensualistischen Untersuchungen des Geistes, wie Locke und seine Nachfolger sie betrieben, stellten vielmehr Fragen nach den Ursprüngen und Grenzen des menschlichen Wissens, die auf beiden Seiten jener Grenze angesiedelt waren, welche heute zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie verläuft – Fragen, die, um die terminologische Verwirrung komplett zu machen, für die Philosophen des 18. Jahrhunderts häufig unter dem Titel «Metaphysik» liefen. Das sensualistische Projekt, das Condorcet als Heilmittel gegen Vorurteile rückhaltlos befürwortete, war erklärend und therapeutisch zugleich: Zu enthüllen, wie wir zu unseren Ideen kommen, hieß zugleich, deren Vernünftigkeit zu testen. Etienne Bonnot de Condillac, dessen Version des Lockeschen Sensualismus viele «philosophes» beeinflußte, beschrieb seine Untersuchung der Ursprünge und Gültigkeit von Ideen als Methode der «Analyse», die «nur aus dem Zusammensetzen und Zerlegen unserer Ideen (Vorstellungen) [besteht], um damit verschiedene Vergleiche anstellen zu können und durch dies Mittel ihre Beziehungen untereinander zu entdecken und welche neuen Ideen (Begriffe) aus ihnen hervorgehen».[29] Genie selbst war nichts weiter als ein Geist, der scharfsinniger analysierte und produktiver kombinierte als andere.[30]

Für Condorcet war die Analyse sowohl eine Methode, um die Arbeitsweise des Geistes zu untersuchen, als auch eine Beschreibung dieser Arbeitsweise. Der gesunde Geist, der nicht durch Leidenschaften oder eine zügellose Einbildungskraft verwirrt wurde, zergliederte seine Ideen und Sinneseindrücke unablässig in ihre Grundelemente, um diese dann zu vergleichen und zu neuen Per-

29 Etienne Bonnot de Condillac: Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis [1746]. Hg. von Angelika Oppenheimer, Würzburg 2006, S. 106.

30 Ebd., S. 122 f.

mutationen und Kombinationen zu verbinden. Condorcet konnte überschwenglich von dieser Methode der Lockeschen Analyse schwärmen, einem «universellen Instrument», das sich auf Moral, Politik, Wirtschaft und die Regeln des guten Geschmacks ebenso anwenden ließ wie auf die physikalischen Wissenschaften. Mit ihm konnte man neue Wahrheiten entdecken, den Grad ihrer Gewißheit bestimmen und «eine ewige Schranke [setzen], die das Menschengeschlecht von den alten Irrtümern seiner Kindheit trennt».[31] In seinen Manuskripten finden sich zahlreiche Fragment gebliebene Pläne für Universalsprachen,[32] universelle Klassifikationssysteme,[33] sogar universelle Systeme von rechtsverbindlichen Verträgen,[34] die samt und sonders auf der Berechnung von Kombinationen und Permutationen beruhten.

All dies klingt nach der fixen Idee eines Mathematikers. Condorcet war aber sehr wohl in der Lage, die Ergebnisse einer Berechnung zu verwerfen, wenn sie dem «allgemeinen Menschenverstand» widersprachen oder nicht ausreichend durch Beobachtung gedeckt zu sein schienen.[35] Die Strenge der Methode durfte nicht auf Kosten der Klarheit gehen, wie er einen Volkswirtschaftler ermahnte, der den Kauf- bzw. Verkaufsimpuls quantitativ zu bestimmen versucht hatte.[36] Condorcet unterschied grundsätzlich zwischen der mathematischen Berechnung als einem Werkzeug zum Lösen von Problemen und als einer Bemühung, «die geeignet ist, den Verstand zu bilden und zu ertüchtigen».[37] Die Berechnung war viel mehr als ein Werkzeug, viel mehr auch als eine philosophische Methode für Condorcet; mit einer dem Historiker der antiken Philosophie Pierre Hadot entlehnten Deutung könnte man sie als «Exerzitien»[38] beschreiben, als immer wieder auszuführende geistige Übungen, die die Seele so stärken und formen, wie athletische Übungen den Körper: «An erster Stelle zählen zu ihnen im allgemeinen Selbstkontrolle und Meditation. Die Selbstkontrolle ist eine grundsätzliche Aufmerksamkeit auf sich selbst: eine nie nachlassende Wachsamkeit für die Stoiker; der Verzicht auf unnötige Begierden für die Epikureer.»[39] Die Meditationen des Marc Aurel schulen die Einbildungskraft darin, bei Szenen menschlicher Bedeutungslosigkeit zu verweilen (den vergessenen Herrschern vergangener Epochen, den Verfallsprozessen, von denen auch die Lebenden bereits betroffen sind), so wie Seneca eine

31 Condorcet: Entwurf, S. 155.

32 Ebd., S. 216ff.

33 Baker: An Unpublished Essay, S. 104.

34 Vgl. den handschriftlichen Bericht vom 30. April 1785 über den Vorschlag eines von der Académie Royale des Sciences zu vergebenden Preises: Dossier Condorcet, Archives de l'Académie des Sciences, Paris.

35 Vgl. beispielsweise M. J. A. N. Condorcet: Mémoire sur le calcul des probabilités: Quatrième partie. Réflexions sur la méthode de déterminer la probabilité des événemens futurs, d'après l'observation des événemens passés. Mémoires de l'Académie royale des sciences 1783, Paris 1786, S. 539–553, hier: S. 553; sowie Condorcet: Essai, S. LXXV.

36 Condorcet an den Grafen Pierre Verri, 7. November 1771, in: Œuvres de Condorcet, Bd. 1, S. 283–287.

37 Condorcet: Vie de Turgot, S. 159f.

38 Pierre Hadot: La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold I. Davidson, Paris 2001, S. 159–191.

39 Pierre Hadot: Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy, in: ders.: Philosophy as a Way of Life, Malden, MA 1995, S. 49–70, hier: S. 59.

kosmische Perspektive einnahm, um die Erde auf eine Nadelspitze zu reduzieren. Was das Rechnen die Rechnenden lehrte, war jedoch nicht die Eitelkeit des menschlichen Strebens, sondern das, was Condorcet die «Genauigkeit des Geistes [justesse d'esprit]» nannte.

Wie die mit «Lumières» bezeichnete Bewegung war auch die Genauigkeit des Geistes eine Errungenschaft, in der sich die intellektuelle, die moralische und sogar die ästhetische Dimension verbanden. In einem Unterrichtswerk zur Arithmetik und Geometrie für die öffentlichen Grundschulen, von dem er hoffte, die revolutionäre Nationalversammlung würde es landesweit einführen, nutzte Condorcet die einfachsten arithmetischen Identitäten – «drei plus vier ist gleich sieben» –, um Kindern die Bedeutung von Offensichtlichkeit und gerechtfertigten Überzeugungen beizubringen: «Sie werden hierdurch lernen, daß die bloße Erinnerung daran, die Identität der beiden Ideen, aus denen eine Aussage besteht, mithin die Offensichtlichkeit dieser Aussage wahrgenommen zu haben, der einzige Grund dafür ist, sie zu glauben … und daß die Erinnerung daran, diese Aussage ständig nachgesagt oder nachgeschrieben zu haben, ohne ihre Offensichtlichkeit zu empfinden, kein Motiv dafür ist, sie zu glauben.»[40] Auf diese Weise würden Kinder, indem sie schlicht die einfachsten Rechenoperationen unablässig wiederholten, «die drei intellektuellen Tätigkeiten [kennenlernen], zu denen unser Geist fähig ist; *die Bildung von Ideen, das Urteilen, das Begründen*». Der Lehrer müsse dabei sorgfältig solche Beispiele auswählen, die den Schülern zeigen, daß es «nützlich oder angenehm» ist, Berechnungen anzustellen, und diese auf so viele spezifische Fälle anwenden, daß die Schüler dadurch von der «Genauigkeit» der allgemeinen, den Rechenoperationen zugrundeliegenden Methode überzeugt würden.[41]

Aber wie grundsätzlich bei geistigen Übungen, war auch das Rechnen eine Technik, die regelmäßiger Wiederholung bedurfte, um den Geist des Eingeweihten zu formen. Sollte es diese transformierende Kraft haben, mußte das Rechnen zu einer Gewohnheit werden, ohne zu einer Routine werden zu dürfen. Von daher die Gefährlichkeit algebraischer oder logischer Formeln, die dem Geist zwar eine mühsame Konzentrationsleistung ersparten, dies jedoch um den Preis, den Intellekt erschlaffen und wohlumrisse-

40 M. J. A. N. Condorcet: Élémens d'arithmétique et de géométrie [1804], in: Enfance 4 (1989), S. 40–58, hier: S. 44.

41 Ebd., S. 45, 46, 56 f.

ne Ideen verschwimmen zu lassen: «Man verzichtet darauf, die natürlichen Vermögen in Übung zu halten; man büßt erst die Fähigkeit ein, sie anzuwenden, und dann die Vermögen selbst.» Nie dürfe man die Zahlen von eins bis zehn auswendig lernen lassen, man müsse sie den Kindern vielmehr «mittels Intelligenz und Vernunft [beibringen] und dabei nichts der Routine überlassen».[42] Man solle den Kindern zunächst kleine Zahlen zum Rechnen geben, so daß sich die durch Gewohnheit erworbene Fertigkeit «nie vom Verständnis der Prinzipien ablöst».[43] Wann immer diese Elemente bei einer Berechnung gehandhabt werden, muß der Geist von neuem eine klare Vorstellung von ihrer Bedeutung als Zusammenstellungen von Grundeinheiten gewinnen. Auf diese Weise, so hoffte Condorcet, würde die Gewohnheit nicht zu gedankenlosem Automatismus führen.

Für die Philosophen der Aufklärung hatte die Berechnung neben ihrer intellektuellen auch eine moralische Seite. In einem zu Recht berühmt gewordenen Essay hat der Historiker Albert O. Hirschman den frappierenden Prozeß nachgezeichnet, in dem die klugen und egoistischen Eigeninteressen in den Schriften der frühmodernen Moralisten erst zu geringeren Übeln und dann zu geringeren Tugenden avancierten. Mittels solcher Interessen wie der Gier sollten sich die noch gefährlicheren Leidenschaften wie Fleischeslust und Ehrgeiz zügeln lassen.[44] Den Schlüssel zur Neubewertung der Interessen bildete die Überzeugung, daß diese ein Moment selbstdisziplinierter und eigennütziger Berechnung enthielten und folglich zu einem beruhigend berechenbaren Verhalten führten. Habsucht war gewiß nicht nobel, aber sie war doch immerhin vorhersagbar und stärkte so die Planmäßigkeit der Gesellschaftsordnung. In Samuel Johnsons Roman *Rasselas* etwa ist Lady Pekuah erleichtert, als sie entdeckt, daß ihr arabischer Entführer Gold liebt, denn «Habgier ist ein gleichförmiges und willfähriges Laster: … man gebe ihm Geld, und nichts wird verweigert werden.»[45] Condorcet, der großen Wert auf die moralischen Gefühle des Mitleids und der Anteilnahme legte, war nicht so abgebrüht wie Lady Pekuah, behauptete aber sehr wohl, daß Berechnung in manchen Situationen das Mitgefühl verstärken konnte.[46]

42 M. J. A. N. Condorcet: Moyens d'apprendre à compter surement et avec facilité [1804], in: Enfance 4 (1989), S. 59–90, hier: S. 61 f.

43 M. J. A. N. Condorcet: Second Mémoire. De l'instruction commune pour les enfants, in: Condorcet: Cinq mémoires sur l'instruction publique, S. 97.

44 Albert O. Hirschman: Leidenschaften und Interessen: politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt/M. 1980.

45 Samuel Johnson: Die Geschichte von Rasselas, Prinzen von Abessinien [1768], Frankfurt/M. 1964, S. 99; Übers. geänd.

46 M. J. A. N. Condorcet: Discours sur l'astronomie et le calcul des probabilités, lu au Lycée en 1787, in: Œuvres de Condorcet, Bd. 1, S. 482–503, hier: S. 502.

Wenn die Berechnung jedoch die Ergebnisse der Vernunft und des Mitgefühls schlicht bestätigt, wie Condorcet unermüdlich betonte – warum dann rechnen? Die Antwort auf diese Frage rührt an den Kern von Condorcets Konzept von «Lumières» als einer Art innerer Erleuchtung des Individuums und äußerer Aufklärung der Gesellschaft. Die «Genauigkeit des Geistes» verlangte nach mehr als nach Wissen und Vernunft, die zur Lösung zahlreicher komplizierter Probleme in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft für sich genommen zu vage waren. Im Zusammenhang mit Überlegungen zur optimalen Organisation des Gerichtswesens räumte Condorcet ein, die Vernunft allein müßte zwar zu dem Schluß kommen: Je größer die Vielfalt der Geschworenen, die man zur Bedingung für eine Verurteilung in einem Strafprozeß macht, desto geringer ist das Risiko, einen Unschuldigen zu foltern oder hinzurichten.[47] Mit bloßer Vernunft ließ sich jedoch nicht bestimmen, *wie groß* die erforderliche Vielfalt zu sein hatte, sowenig wie das bloße Auge die Milchstraße in einzelne Sterne zerlegen konnte. Das Rechnen war für die Vernunft so etwas wie das Teleskop fürs Auge. Ihr Nutzen ging jedoch für Condorcet über einen rein instrumentellen hinaus. Nur eine getreu und umsichtig angewandte Berechnung konnte begründete Gewißheit schaffen – im Unterschied zu jener Pseudogewißheit, die sich der schieren Wiederholung von Sinneseindrücken verdankte. Begründete Gewißheit ist eine ebenso psychologische wie epistemologische Größe, ist zugleich subjektive Überzeugung und Evidenz. Rechnen als Lebensform führte sowohl zu Standfestigkeit als auch zu Klarheit; sie flößte den Schüchternen Mut ein und bewahrte die Skeptiker vor Gleichgültigkeit. Aus diesem Grund offenbarte gewohnheitsmäßiges Rechnen den «Wert der Lumières».[48] Und so sind Condorcets Manuskripte übersät mit Berechnungen, die für ihn alles andere als kalt und mechanisch waren.

IV. Angst

Daß Condorcet Angst für die unphilosophischste aller Leidenschaften hielt, war kaum originell;[49] ungewöhnlich war, daß er das Rechnen in Dienst nahm, um sie zu bekämpfen, und zwar an zwei Fronten: in der alltäglichen Lebenspraxis und in den Grundsätzen des geistigen Lebens. In beiden Fällen griff er, um

47 Condorcet: Essai, S. V; vgl. auch S. CLXXXV.

48 Ebd., S. CLXXXVI.

49 Rothschild: Economic Sentiments, S. 12–14.

lähmende Ungewißheiten zu überwinden, paradoxerweise auf den Probabilismus zurück – oder genauer gesagt, auf berechnete Wahrscheinlichkeiten. Die mathematische Wahrscheinlichkeitstheorie definierte Condorcet einmal als die «Kunst, sich in Situationen ungewissen Ausgangs sicher zu verhalten».[50] Gefahren, die sich drohend und finster zusammengebraut, Zweifel, die still und unablässig genagt hatten, wurden in quantifizierbare Risiken überführt und damit psychologisch eingedampft. Einmal mehr diente die «Genauigkeit des Geistes» als Waffe; diesmal jedoch war die Schärfung der Perspektive kein Mittel zum Zweck, wie bei der Berechnung der für ein faires Geschworenengericht erforderlichen Mindestvielfalt, sondern ein Zweck an sich. Die Angst lebte vom Unbestimmten und Undefinierten, und was konnte sachlicher bestimmt und definiert sein als Zahlen?

Zu zahlreich waren Condorcets Vorhaben zur Anwendung der Wahrscheinlichkeitstheorie auf alle möglichen Gegenstände – vom Design von Strafgerichten über den Test der Wirksamkeit medizinischer Therapien bis hin zur Einschätzung der Verläßlichkeit historischer Beweismittel –, als daß ich sie hier durchgehen könnte. Ich werde mich daher auf zwei Beispiele beschränken, die ausdrücklich darauf angelegt waren, zum Handeln zu ermutigen, indem sie Ängste abbauten: die Berechnung von Handelsrisiken und von wissenschaftlichen Verallgemeinerungen. Im ersteren Fall ging es Condorcet darum, übervorsichtige Kaufleute dazu zu ermutigen, in riskantere Vorhaben zu investieren. Er unterschied streng zwischen dem unfreiwilligen Risiko im Handel und den freiwilligen Risiken im Glücksspiel. Kein «vernünftiger Mann» würde dem Kartenspiel oder der Lotterie frönen, wenn er damit seine Ehre oder seinen Familienbesitz aufs Spiel setzte; genau dies aber verlangt das Handelsgeschäft vom Kaufmann. Folglich muß der Kaufmann Gewißheit über zwei Wahrscheinlichkeiten erlangen: erstens über eine «hinreichende» Wahrscheinlichkeit, daß Verluste ihn nicht um sein Geschäft bringen werden; und zweitens über eine «ebenfalls sehr hohe und kontinuierlich steigende Wahrscheinlichkeit», daß seine Gewinne den Einsatz lohnen werden, je länger er an seiner Unternehmung festhält. Condorcet glaubte, daß sich beide Wahrscheinlichkeiten für diverse Handelszweige ermitteln ließen, indem man die Register von Seeversiche-

50 Condorcet: Discours sur les sciences mathématiques, S. 18.

rungen zu Rate zog.[51] Bemerkenswert daran ist, daß der Kaufmann seine Zurückhaltung weder durch polternden Wagemut noch durch stoische Unerschütterlichkeit überwinden soll, sondern durch einen sorgfältigen Vergleich, wie ihn die Quantifizierung von Risiken ermöglicht.

Die Gefahren der Handelsschiffahrt auf hoher See lassen sich leichter vor Augen führen als Zweifel an der Gültigkeit wissenschaftlicher Theorien. Für die Gelehrten um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren diese Zweifel jedoch schwerwiegend und folgenreich. Die Ursprünge der modernen Philosophie – und man ist versucht zu sagen, die Ursprünge des modernen westlichen Denkens schlechthin – liegen in einer im 17. Jahrhundert erstellten Diagnose pathologischer Überzeugungen. Die fraglichen Überzeugungen betrafen Theologie, Astronomie und Geographie, sie reichten von der Anatomie bis zur Naturphilosophie: Die Entdekkungsfahrten, die Reformation, der Triumph der kopernikanischen Astronomie und der Newtonschen Naturphilosophie, der Nachweis des Blutkreislaufs – all dies konfrontierte die frühmodernen Denker mit dramatischen und verstörenden Irrtümern, die im Vertrauen auf die Autorität der besten Köpfe über Jahrhunderte hinweg tradiert worden waren. Man kann sich kaum vorstellen, wie ungeheuerlich diese Offenbarung tiefgreifender und langanhaltender Irrtümer auf jene wirkte, die im wesentlichen noch in den alten Denktraditionen geschult worden waren – wie niederschmetternd die Erkenntnis gewesen sein muß, daß so viele hochangesehene Autoritäten über einen so langen Zeitraum so falsch gelegen hatten. Einige der berühmtesten Projekte der Aufklärung, wie zum Beispiel die *Encyclopédie* von Denis Diderot und Jean d'Alembert, entsprangen diesem überwältigenden Bewußtsein, erst vor kurzem aus einem tausendjährigen kollektiven intellektuellen Irrtum ausgetreten zu sein: So bestand eines der erklärten Ziele der *Encyclopédie* darin, als eine Art Zeitkapsel zu dienen, die die neuen Entdeckungen bewahren würde, sollten Krieg und Pest Europa erneut in Finsternis tauchen.

Die Suche nach einer Erklärung und damit nach einem Gegenmittel gegen künftige intellektuelle Totalpleiten konzentrierte sich auf das Problem maßloser Überzeugungen, in denen man eine emotionale, ethische, ja medizinische und auch intellektuelle

51 M. J. A. N. Condorcet: Théorie mathématique des assurances. Manuscrit Condorcet 857, ff. 202–206, Bibliothèque de l'Institut, Paris. Condorcets Unterstellung, daß Versicherungsunternehmen über derartige Aufzeichnungen verfügten, dürfte etwas zu optimistisch gewesen sein; jedenfalls kam es im 18. Jahrhundert selten vor, daß Prämien in der Seeversicherung auf statistischer Grundlage festgelegt wurden. Zudem wurden Glücksspiel und Versicherungswesen sowohl in der juristischen Theorie als auch in der finanziellen Praxis regelmäßig in einen Topf geworfen; vgl. Daston: Classical Probability, S. 167–169.

Krankheit mit potentiell verheerenden Folgen erblickte. In den frühmodernen Glaubenskämpfen waren reichlich Tinte und Blut geflossen, und das ganze späte 17. und 18. Jahrhundert über wurden «Schwärmerei» und «Aberglaube» als Quellen kirchlich-religiöser und politischer Störungen verunglimpft. Maßlose Überzeugungen waren psychisch und körperlich bedingt; beide Ursachenherde mußten bei den für sie Empfänglichen streng kontrolliert werden: Ein übermäßiger Appetit auf Wundersames (wie er den gewöhnlichen und ungebildeten Leuten zugeschrieben wurde), ein zu weiches und folglich beeindruckbares Gehirn (das man angeblich bei Frauen und Kindern fand) oder zu viel schwarze Galle (das Temperament der Melancholiker) konnten allesamt zu Leichtgläubigkeit führen. Der Umstand, daß maßlose Überzeugungen zumindest zum Teil als medizinisches Problem verstanden wurden, befreite die Erkrankten keineswegs von der moralischen Verantwortung dafür, sich selbst zu beherrschen; rigoros galt es, geistige wie körperliche Diätpläne einzuhalten, um solche gefährlichen Neigungen im Zaum zu halten. Den Philosophen erwuchs eine intellektuelle wie ethische Verantwortung – man denke an Descartes' Anweisungen, den gesamten Bestand seiner Überzeugungen zu inventarisieren und all jene zu verwerfen, die auch nur mit dem geringsten Makel der Ungewißheit behaftet sind, oder an Lockes Beharren, daß Überzeugungen mit den in der Erfahrungswelt gewonnenen Belegen abgeglichen werden müssen. Diese religiösen, philosophischen und theologischen Programme zur Disziplinierung von Überzeugungen erhöhten nicht nur die Schwelle, ab der etwas als glaubwürdig gelten konnte; sie veränderten das Wesen von Überzeugungen selbst. Während eine Überzeugung zuvor als ein unfreiwilliger Zustand und in religiösen Kontexten als ein Gottesgeschenk aufgefaßt worden war, war sie im späten 17. Jahrhundert zu einer Angelegenheit freiwilliger Zustimmung geworden: Der «Wille zu glauben» – oder nicht zu glauben – war möglich geworden.

Der Schock der Konfrontation mit den Irrtümern der Vergangenheit, den das 17. Jahrhundert erlebte, hinterließ bleibende Spuren in der Philosophie und, wenn auch in geringerem Maße, in der Wissenschaft. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hatten sich die Intellektuellen Lateineuropas eher über Ungläubigkeit Sorgen

gemacht als über Leichtgläubigkeit, nicht darüber, daß zu viel, sondern darüber, daß zu wenig geglaubt wurde. Die Flut an Neuigkeiten – neue Flora und Fauna, neue Kontinente, neue Planeten, neue Völker, neue Erfindungen, neue Religionen, neue Wissenschaft –, mit der die frühmodernen Europäer überschwemmt wurden, hatte zunächst das Vorurteil gegen Ungläubigkeit verstärkt; es war ein Zeichen von Provinzialismus und mangelnder Bildung, Berichte über Gürteltiere, chinesisches Papiergeld oder mikroskopisch kleine Tierchen in einem Tropfen Wasser anzuzweifeln. Mit Beginn des 18. Jahrhunderts aber war das Pendel ins andere Extrem umgeschlagen, bis an den Punkt, an dem wissenschaftliche Akademien sich weigerten, Berichten über Meteoritenschauer Glauben zu schenken, weil ihnen ein Beigeschmack von Wunderbarem anhaftete – und dort blieb das Pendel stehen. Darauf zu beharren, daß eine Überzeugung «gerechtfertigt» sein müsse, wurde zu jenem philosophischen Dogma, das es heute noch ist; der Lehre von der gerechtfertigten Überzeugung zufolge ist die Tatsache, daß eine Überzeugung wahr ist, für sich gesehen kein hinreichender Grund, um sich ohne darüber hinausgehende explizite, argumentative Rechtfertigung zu ihr zu bekennen. Der Nachdruck, der auf gerechtfertigte Überzeugungen gelegt wurde, führte zu dem spektakulären Aufstieg der Erkenntnistheorie und dem nicht minder spektakulären Niedergang der Metaphysik, wie sie sich seit dem späten 17. Jahrhundert vollzogen.

Condorcet machte diese Wende zur Erkenntnistheorie voll und ganz mit; er war geradezu besessen davon, das Verhältnis zwischen Belegen und dem, was er das «Motiv zu glauben» nannte, zu bestimmen. Doch standen ihm auch die entgegengesetzten Übertreibungen vor Augen, die exzessive Ungläubigkeit (die Krankheit der Gebildeten) so sehr wie die exzessive Leichtgläubigkeit (die Krankheit der Unwissenden). Beide Extreme speisten sich aus Angst, aus der epistemologischen Angst vor Fehlern im einen Fall und aus der abergläubischen Angst vor Vergeltung im anderen, und beide führten zu Lähmungserscheinungen, zur Unfähigkeit zu handeln. Wie ließ sich das «Motiv zu glauben» in ein «Motiv zu handeln» übersetzen? Einmal mehr hoffte Condorcet, daß die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten Skrupel und Vorsicht überwinden würde. Inspiriert durch das mathematische Theorem der

inversen Wahrscheinlichkeiten, das Thomas Bayes und Laplace unabhängig voneinander bewiesen hatten, machte sich Condorcet daran, zu berechnen, wie viele bestätigende Beobachtungen erforderlich waren, um eine bestimmte Wahrscheinlichkeit dafür zu garantieren, daß eine vermeintliche Ursache und eine vermeintliche Wirkung in einem Naturgesetz notwendigerweise und nicht aus Zufall miteinander korreliert waren.[52] Wenn man auf diesem Feld auch niemals Gewißheit erlangen konnte, so ließ sich doch der Zweifel besiegen; die modernen Naturphilosophen mußten sich nicht dem Pyrrhonismus und der Ataraxia der Alten ergeben, der «Entmutigung und Trägheit». Indem wir die Wahrscheinlichkeiten, auf denen unser Wissen beruht, mit einer «gewissen Form von Genauigkeit» bestimmen, werden wir, wie Condorcet versprach, in der Lage sein, «zu urteilen und uns zu verhalten, und zwar nicht länger nach einem vagen und mechanischen Eindruck, sondern nach einem Eindruck, den wir berechnen können und dessen Beziehung zu anderen Eindrücken derselben Art wir kennen.»[53] Wir werden ein Motiv haben, mit Zuversicht und voller Überzeugung zu handeln.

V. Aufklärung, Erleuchtung und 0,999993

Dieses Versprechen bringt uns zurück zur Wahrscheinlichkeit von 0,999993, jener von Condorcet ermittelten Mindestwahrscheinlichkeit dafür, nicht zu Unrecht eines Verbrechens schuldig gesprochen zu werden, die dem Bürger einer gerechten Gesellschaft garantiert sein muß. Die Zahl an sich besagt nichts; sie muß zu anderen, ebenfalls quantifizierten, also vergleichbaren Risiken in Beziehung gesetzt werden. Idealerweise hätte Condorcet hierfür ein Risiko wählen wollen, das so gering ist, daß ein jeder es ohne großes Zögern eingehen würde – etwa bei ruhigem Wetter auf einem seetüchtigen Postboot mit kompetenter Crew von Dover nach Calais überzusetzen. Leider gab es jedoch keine verläßlichen Daten für Postbootüberfahrten, so daß Condorcet sich dem einzigen Bereich zuwandte, in dem seit beinahe einem Jahrhundert Statistiken erstellt worden waren: der menschlichen Sterblichkeit. Er errechnete, daß der Unterschied in der Wahrscheinlichkeit, im Laufe der nächsten Woche zu sterben, zwischen zwei nah beieinander liegenden Lebensaltern (etwa 39 und

52 Condorcet: Mémoire sur le calcul des probabilités; Daston: Classical Probability, S. 253–284.

53 Condorcet: Essai, S. XCIII.

40 Jahren) vergleichsweise gering war: daher kommt der Bruch 144,767/144,768 (=0,999993). Condorcet beharrte darauf, daß dies ein Risiko sein müsse, welches man freiwillig und sehenden Auges auf sich nahm, nicht eines, das man für gewöhnlich ignorierte, weil es «üblich und unvermeidbar» ist.[54] Seine Überlegung unterstellt darüber hinaus, daß die Menschen in ihrer Risikobereitschaft widerspruchsfrei sind, stets kleinere Risiken größeren vorziehen und bei gleich geringem Risiko auch mit gleicher Unbekümmertheit handeln – eine Annahme, die alles andere als selbstverständlich ist, wie eine ganze Flut zeitgenössischer psychologischer Forschungsarbeiten zu tatsächlichen Risikopräferenzen (etwa der Bevorzugung des Autos vor dem Flugzeug) belegt.

Condorcet war oft – und letztlich auf tragische Weise – allzu optimistisch in Bezug auf die menschliche Rationalität, aber er war nicht naiv, was die psychologischen und politischen Kräfte betrifft, die ihr entgegenarbeiteten und sich dabei wechselseitig verstärkten: Aus Ungewißheit erwuchs Schrecken, der wiederum Unterwürfigkeit erzeugte.[55] Die Ungewißheit würde sich nie überwinden lassen – wie Locke ging auch Condorcet davon aus, daß wir im Zwielicht von Wahrscheinlichkeiten leben –, wir würden sie aber eindämmen können. An Condorcets Vision einer künftigen Gesellschaft auf der Grundlage von Wissenschaft und Technologie war nichts Technokratisches:[56] Alle Bürger, Männer wie Frauen, Schwarze wie Weiße, wären gebildet und wahlberechtigt; alle wären sie aufgeklärt. Dies war schlicht und einfach folgerichtig. Einige der gewagtesten Voraussagen in Condorcets philosophischem Testament – die bemerkenswerte Steigerung landwirtschaftlicher Erträge, mit der sich Hungersnöte würden abwenden lassen; der konstante Anstieg der menschlichen Lebenserwartung; die Ausbreitung von Schreib- und Lesekundigkeit und Bildung – lassen sich auch als Übungen in konsequentem Weiterdenken verstehen, als hoffnungsvolle Extrapolationen von Trends, die sich zu seiner Zeit bereits abzeichneten. So verstanden, ist seine Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes in hohem Maße die Geschichtsschreibung eines Mathematikers, bei der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer konvergenten Folge angeordnet sind.

54 Condorcet: Essai, S. XVII–CXIV.

55 M. J. A. N. Condorcet: Conseils d'un zélé républicain. Manuscrit Condorcet 857, ff. 385–397, Bibliothèque de l'Institut, Paris, f. 362r.

56 Condorcet: Essai, S. 148 f.

Condorcets Hang zur Mathematik ist jedoch größtenteils mißverstanden, sein Denken für die Bedürfnisse postromantischer Leser aufgespalten worden, die in ihm nun einen Mischmasch aus Widersprüchen sehen, eine Mixtur aus kühler Berechnung und warmem Gefühl, Technokrat und Demokrat, besonnenem Rationalisten und glühendem Kreuzzügler, Probabilist und Dogmatiker. Nicht alle, aber einige dieser Gegensätze lösen sich auf, wenn man Condorcets wohlbekannte Positionen als Aufklärer vor dem Hintergrund seines vergessenen Erleuchtungsethos sieht. Das Rechnen war für Condorcet nicht das Mahlwerk der Maschine, sondern ein Rammbock gegen Angst und Vorurteile. Folgerichtigkeit galt ihm nicht als Schreckgespenst der Kleingeister, sondern als Sprungbrett in die Zukunft. Gleichförmigkeit und Universalität langweilten Condorcet nicht, vielmehr fand er in seiner geistigen Genauigkeit tiefen Gefallen an ihnen. Die psychologische Färbung dieser Begriffe war zentral für den Fortschritt von «Lumières»: Wie Kant war Condorcet sich vollkommen bewußt, daß die Vernunft allein nicht ausreichte, um den Willen in Bewegung zu setzen. Wenn er vom «Motiv zu glauben» und dem «Motiv zu handeln» sprach, war das Wort «Motiv» – nicht «Grund» – mit Bedacht gewählt. Die Aufklärung basierte auf Erleuchtung.

In seiner Eigenschaft als ständiger Sekretär der Académie Royale des Sciences gehörte es zu Condorcets Aufgaben, die Nachrufe auf verstorbene Akademiemitglieder zu verfassen und somit das alte, bis auf Diogenes Laertius zurückreichende Genre «Leben und Werke der Philosophen» fortzusetzen. Die Nachrufe handelten vom Charakter und der Lebensart sowie den wissenschaftlichen Leistungen der Akademiker und wiederholten so die klassischen Modelle, die im 18. Jahrhundert jeder Schuljunge kannte. Seinen eigenen Tod verglich Condorcet mit dem des Sokrates', eines Philosophen Tod: «Ich werde untergehen wie Sokrates und Sidney, weil ich [der Freiheit meines Landes] gedient habe …»[57] Tatsächlich aber hatte Condorcet in Wort und Tat eine ganz andere Art von philosophischer Vita vorgelebt. Er hatte die Vita contemplativa des Gelehrten zugunsten der Vita activa des engagierten Intellektuellen aufgegeben – oder vielmehr, er hatte die Vita contemplativa für die Zwecke der Vita activa eingespannt, die Mathematik für die Reform der Gesellschaft und die individu-

57 Charles Coutel (Hg.): Politique de Condorcet, Paris 1996, S. 281. Algernon Sidney (1622–1683), zweiter Sohn des Earl of Leicester, ist berühmt für seine Verteidigung der Rechte des Parlaments gegen die Unterdrückung durch die Exekutive unter Cromwell und Karl II.; er wurde als Verräter hingerichtet.

elle Erneuerung in Dienst genommen. Anstatt Unabhängigkeit als Freiheit von Familienzwängen[58] zu definieren, hatte er das häusliche Leben als Quelle aller Tugenden und Quelle auch der politischen Freiheit verstanden.[59] Und obwohl sein dramatischer Tod genau den Stoff bot, aus dem Legenden sind, eine klassische Szene für einen Nachruf zur Krönung seines eigenen Ruhms, hatte er sich für die Anhänger von «Lumières» bereits eine andere Form von Unsterblichkeit ausgemalt: «Wenn die unendliche Vervollkommnung unseres Geschlechts, wie ich glaube, ein allgemeines Naturgesetz ist, dann muß sich der Mensch nicht länger so verstehen, als sei er auf eine vergängliche und isolierte Existenz beschränkt, der nach einer wechselhaften Folge von persönlichem Glück und Unglück zu verschwinden beschieden ist…; er wird zu einem aktiven Teil des großen Ganzen und zum Mitarbeiter an einem ewigen Werk. In einem bestimmten Moment an einem bestimmten Punkt im Raum existierend, kann er durch seine Werke alle Orte in sich einbegreifen, sich mit allen Jahrhunderten verbinden und immer noch wirken, lange nachdem die Erinnerung an ihn erloschen ist.»[60] Das war Aufklärung, das erleuchtete Erhabene.

Aus dem Englischen und Französischen von Michael Adrian

58 Diese traditionellen Argumente gegen die Ehe hatte Condorcet durchexerziert in seiner Eloge de M. Du Hamel, in: Histoire et mémoires de l'Académie royale des sciences, 1783, Paris: 1785, S. 131–155, hier: S. 151.

59 M. J. A. N. Condorcet: Premier Mémoire. Nature et objet de l'instruction publique, in Condorcet: Cinq mémoires sur l'instruction publique, S. 53.

60 Condorcet: Premier Mémoire, S. 45 f.

Denkbild

Christian Jostmann

Das Schweigen der Sibyllen

Im Südwestflügel des Goslarer Rathauses läßt sich eins der berückendsten Beispiele spätgotischer Raumkunst in Deutschland besichtigen. Der seit seiner Wiederentdeckung im 19. Jahrhundert so genannte «Huldigungssaal», ein gut fünfzig Quadratmeter großer Raum, der ursprünglich als Ratsstube angelegt war und später als Archiv diente, ist vom Boden bis zur Decke mit farbenprächtigen Tafelbildern verkleidet. Auf den Wandtafeln sieht man, von aufwendigem Schnitzwerk umrahmt, abwechselnd Männer- und Frauengestalten. Die Männer geben sich durch ihre Attribute – Krone, Szepter und Reichsapfel – als Kaiser zu erkennen: eine Reverenz der freien Reichsstadt Goslar an ihre Herren. Von den Frauen ist eine die Gottesmutter, bei den übrigen handelt es sich, erkennbar an den sie umwehenden Spruchbändern, um Sibyllen.

Wer jemals die Sixtinische Kapelle im Vatikan besichtigt hat, dem dürfte das Motiv dieser antiken Seherinnen vertraut sein. Auf Michelangelos berühmtem Deckenfresko prangen neben Propheten des Alten Testaments auch fünf Sibyllen. Daß biblische und heidnische Propheten in einem Gemälde mit christlichem Sujet einträchtig nebeneinander stehen, mag zunächst verwundern. Doch es entsprach ganz und gar dem Rang, den die Sibyllen in der Ideenwelt des Mittelalters einnahmen.

Der hohe Rang der Sibyllen beruhte auf einer Fiktion. Ursprünglich stammte ihr Kult aus Kleinasien, von wo aus er sich im gesamten östlichen Mittelmeerraum ausbreitete. Mit der Verbreitung vermehrte sich die Zahl der Sibyllen. Der römische Historiker Varro (116–27 v. Chr.) kannte bereits zehn. Da gab es eine persische, eine samische und eine erythräische Sibylle, auch in Italien

ließ die Seherin sich nieder, in Cumae und Tivoli. Zu Varros Zeit lagen die anfangs mündlich überlieferten Weissagungen schon in schriftlicher Form vor. Die Römer benutzten sibyllinische Bücher bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert als Staatsorakel, und dank Vergil, namentlich durch die Aeneis und die vierte Ekloge, wurden die Sibyllen Teil ihrer imperialen Ideologie.

Parallel dazu schrieben zunächst jüdische und später auch christliche Autoren Bücher mit Orakelsprüchen, die zwar das Label der Sibyllen trugen, aber gänzlich anderen Inhalts waren als das heidnische Vorbild. Statt weltlicher Ereignisse prophezeiten sie die jüdische beziehungsweise die christliche Heilsgeschichte, also Weltschöpfung und -untergang, die Ankunft des Messias und das Jüngste Gericht. Diese Fiktion hatte Folgen, denn die falschen, das heißt christlichen *Oracula Sibyllina*[1] überlebten im Gegensatz zu ihren heidnischen Vorbildern den Untergang Roms und daher waren sie es, die das Bild der Sibyllen im Mittelalter und bis in die Renaissance prägten.

Dies geschah zunächst nur mittelbar, nämlich durch die Autorität des Augustinus, der wiederum bei Laktanz (ca. 250–317) Auszüge aus den sibyllinischen Büchern gelesen und in ihnen nichts gefunden hatte, «demzufolge sie [i. e. die Sibylle] dem Kult falscher oder gemachter Götter angehören würde, sondern sie spricht vielmehr gegen diese und deren Verehrer, so daß sie der Zahl derer zuzurechnen zu sein scheint, die zur Civitas Dei gehören»[2]. Gerade daß die Sibyllen, obwohl sie Heidinnen waren, den christlichen Glauben verkündet hatten, machte sie zu willkommenen Zeuginnen der Heilsgeschichte.

Die Popularität der Sibyllen zieht sich durch das gesamte Jahrtausend, das wir als Mittelalter zu bezeichnen uns gewöhnt haben. Seit dem 11. Jahrhundert sind auch erste bildliche Darstellungen überliefert, wie etwa eine unter den Fresken der Kirche Sant'Angelo in Formis bei Capua *(Abb. 1)*. Doch erst am Ende des Mittelalters breiten sich Abbildungen der Sibyllen, ob als Skulptur, Wand- oder Buchmalerei, fast flächendeckend aus.

Seit einigen Jahren interessiert sich die Forschung wieder für die bemerkenswerte Verbreitung sibyllinischer Bildprogramme in der Renaissance, für ihre Anlässe und innere Logik und die Gründe ihrer Popularität.[3] Die Hochkonjunktur der Sibyllen in

1 Jörg-Dieter Gauger (Hg.): Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch, Düsseldorf/Zürich 1998.

2 Augustinus: De civitate Dei 18,23.

3 Wolfgang Augustyn: Zur Bildüberlieferung der Sibyllen in Italien zwischen 1450 und 1550, in: Klaus Bergdolt/Walter Ludwig (Hg.): Zukunftsvoraussagen in der Renaissance. Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 23, Wiesbaden 2005, S. 365–435. Wolfger Stumpfe: Sibyllendarstellungen im Italien der frühen Neuzeit. Über die Identität und den Bedeutungsgehalt einer heidnisch-christlichen Figur, Trier 2006 (ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2006/385/).

Abb. 1
Wandfresko der Abteikirche Sant'Angelo in Formis, Capua (um 1090), Ausschnitt: Sibylle des Jüngsten Gerichts.

Abb. 2
Tafelmalerei im «Huldigungssaal» des Goslarer Rathauses (Anf. 16.Jh.), Ausschnitt: Erythräische Sibylle.

der bildenden Kunst fiel in eine Zeit, die einen gestiegenen Bedarf an heilsgeschichtlicher Selbstvergewisserung hatte und die Erforschung der Zukunft, unter anderem mittels der Astrologie, zur Wissenschaft entwickelte.[4]

Damals wurden auch die spätantiken *Oracula Sibyllina* wiederentdeckt, deren obskure Hexameter dank vermehrter Griechischkenntnisse nun im Original zugänglich waren. Anstelle der seit Varro kanonischen Zahl zehn setzte sich die apostolische Zahl von zwölf Sibyllen durch, und während diese in älteren Darstellungen oft für sich standen, wurden sie seit dem 15. Jahrhundert fast ausschließlich in Zyklen zu mehreren präsentiert.

Derartige Sibyllenzyklen finden sich in großer Zahl sowohl südlich als auch nördlich der Alpen. Kaum ein Künstler des Quattro- und Cinquecento, der keinen solchen hinterlassen hätte. Michelangelo mit seinem Deckenfresko in der Sistina ist nur der prominenteste unter ihnen. Der Goslarer Meister ist zwar nicht namentlich und sein Werk nicht annähernd so bekannt wie das seines italienischen Zeitgenossen, aber es verdient, beachtet zu werden, weil es in seiner Geschlossenheit und Farbigkeit ein besonders schönes und naheliegendes Beispiel eines vollständigen Zyklus von zwölf Sibyllen ist.

Der Goslarer Zyklus ist unlängst mit einem Münzfälscherskandal in Verbindung gebracht worden, der die Stadt im Jahr 1501 erschütterte.[5] Eine Folge dieses Skandals war, daß der Rat eine neue Silbermünze prägen ließ, einen Mariengroschen. Tatsächlich nimmt das Bild der Gottesmutter in der Ratsstube, deren Ausmalung zu ebendieser Zeit in Auftrag gegeben wurde, eine zentrale Position ein. Und die Spruchbänder, die die Sibyllen in den Händen halten, weisen sämtlich auf Maria als Jungfrau und Mutter hin.

Das Spruchband – oder Rotulus – steht in der christlichen Ikonographie für gesprochene Sprache. Es ist nicht ohne Grund das gängigste Attribut der Sibyllen in der bildenden Kunst, war Mündlichkeit doch ein traditionelles Merkmal sibyllinischer Prophetie. Sie war allerdings ein fiktives Merkmal, denn die Worte auf den Spruchbändern sind in der Regel der schriftlich überlieferten Sibyllenliteratur entnommen.

4 Richard W. Southern: Aspects of the European Tradition of Historical Writing 3. History as Prophecy, in: Transactions of the Royal Historical Society 22 (1972), S. 159–180.

5 Heinrich Rüthing: Zur Geschichte des Mariengroschens, in: Andrea Löther u. a. (Hg.): Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner. Mit einem Geleitwort von Reinhart Koselleck, München 1996, S. 35–61.

Durch die Beigabe eines Spruchbandes konnte der Künstler nicht nur die prophetische Funktion der Sibyllen illustrieren, sondern darüber hinaus, indem er ihnen bestimmte Aussagen in den Mund legte, die Intention seines Werks verdeutlichen und damit dessen Lesbarkeit erhöhen. So werden die Goslarer Sibyllen durch die Spruchbänder als Zeuginnen für die Gottesmutterschaft Marias bzw. die Geburt Jesu erkennbar.

Ebenso häufig wie die Inkarnation «prophezeien» die Sibyllen-Bilder das Jüngste Gericht und damit das zweite Datum der christlichen Heilsgeschichte. Ein Beispiel hierfür ist die vorhin erwähnte Sibylle von Sant'Angelo in Formis, auf deren entrolltem Rotulus der Beginn eines oft zitierten Akrostichons aus den *Oracula Sibyllina* gemalt ist, das Augustinus ins Lateinische übersetzt hatte und das die Zeichen des Jüngsten Gerichtes ankündigte: *IUDICII SIGNUM TELLUS / SUDORE MADESCET* – «Als Zeichen des Gerichts wird die Erde vom Schweiß naß werden».[6]

Die Sprüche auf den Rotuli bieten aber nicht nur wichtige Hinweise zur Interpretation der Zyklen, sondern sie erlauben auch oftmals die Identifizierung einzelner Sibyllen. So wurde das Akrostichon *Iudicii signum* … aus den *Oracula Sibyllina* seit Augustinus der erythräischen Sibylle zugeschrieben, die als besonders verehrungswürdig galt: «Berühmter und edler unter den übrigen wird die Erythraea genannt», schrieb Isidor von Sevilla (gest. 636) in seiner vielgelesenen Enzyklopädie.[7] In seiner Wertschätzung hallt noch der antike Sibyllenkult wider, der in der kleinasiatischen Stadt Erythrai eines seiner Zentren besaß.

Die Verbindung, die Wort und Bild in den Spruchbändern der Sibyllen-Bilder eingehen, ist ein interessanter Ansatzpunkt für kulturgeschichtliche Untersuchungen, die mitunter kuriose Erträge bringen können, wie ich im folgenden am Beispiel der erythräischen Sibylle zeigen möchte.

Im Goslarer Huldigungssaal ist die erythräische Sibylle an der Ostwand abgebildet *(Abb. 2),* ihr Unterkörper bedeckt den linken Flügel einer Tür, die zu einer kleinen Trinitätskapelle führt. Die Sibylle trägt das Gewand einer Nonne, einen weißen Habit und Schleier mit samtblauem Überwurf. Ihr Kopf ist demütig gesenkt, in der Rechten hält sie ein Schwert. Um sie herum windet sich ein Spruchband, auf dem zu lesen ist: *(…) ultima etate humiliatur deus/*

6 Augustinus: De civitate Dei 18,23.

7 Isidor von Sevilla: Etymologiae 8,8,4.

humanabitur proles/ divina vinct<a>/ humanitati/ divinitas iacebit/ in/ feno agnus et/ puellari/ offi/cio/ educab<itur>. Zweifellos bezieht sich dieser durch und durch sibyllinische Spruch auf das heilsgeschichtlich zentrale Ereignis der Inkarnation: die Menschwerdung Gottes *(vincta humanitati divinitas),* die Geburt im Stall zu Bethlehem *(in feno agnus)* und die Rolle der Gottesmutter (*puellari officio).*

Dasselbe Ensemble aus Nonnengewand, Schwert und Prophezeiung der Inkarnation auf dem Spruchband findet man in einem Traktat des Dominikaners Filippo de' Barbieri wieder, der erstmals 1481 in Rom gedruckt wurde.[8] *(Abb. 3)* Barbieri publizierte Holzschnitte von zwölf Propheten und zwölf namentlich bezeichneten Sibyllen, versehen mit enzyklopädischen Anmerkungen und Auszügen aus ihren Prophezeiungen. Sein Werk wurde mehrfach nachgedruckt, lag auch in einer deutschen Edition vor und hatte wohl einen gewissen Einfluß auf die Verbreitung derartiger Bildzyklen. Die Goslarer Sibyllen entsprechen ihm jedenfalls weitgehend.

Barbieri selbst wiederum dürfte ein Wandgemälde vor Augen gehabt haben, das Kardinal Giordano Orsini irgendwann nach 1405 in einem seiner römischen Paläste anbringen ließ und das zwar nicht mehr erhalten, aber durch Beschreibungen bekannt ist.[9] Auf diesem Gemälde wurden erstmals zwölf Sibyllen anhand ihres Gewandes und ihrer Attribute unterschieden. Die erythräische Sibylle trug, wie bei Barbieri und in Goslar, das Gewand einer Nonne und hielt ein Schwert in der Hand. Allerdings war der ihr beigegebene Spruch ein anderer. Es war der Anfang des bereits erwähnten Akrostichons *Iudicii signum* ... , zu dem das Schwert – das Symbol richterlicher Gewalt – ja auch besser paßt als zur Prophezeiung der Inkarnation. Das Nonnengewand sollte womöglich die Demut der heidnischen Seherin akzentuieren, oder es reflektiert sich darin die prophetische Reputation zeitgenössischer Ordensfrauen wie Birgittas von Schweden und Katharinas von Siena.

Woher stammt aber der Spruch, den Barbieri seiner *Sybylla Erythrea* in den Mund legte, die sibyllinische Inkarnations-Prophezeiung, die sich auch in Goslar wiederfindet? Sie ist fast wortgetreu einem Text entnommen, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts zunächst in Italien faßbar wird, dann aber sukzessive in ganz Europa weite Verbreitung fand.[10] Er gibt vor, zur Zeit des trojanischen Krieges entstanden zu sein und die Weissagungen einer *He-*

8 Philippus de Barberis: Discordantiae sanctorum doctorum Ieronymi et Augustini, Oppenheim o.J.

9 Augustyn: Bildüberlieferung, S. 398 f u. 405 ff.

10 Christian Jostmann: Sibilla Erithea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert, Hannover 2006, passim.

11 Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 8500, fol. 51v–54r. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XII 23, fol. 145r–148v.

12 Vittore Branca: Tutte le opere di Giovanni Boccaccio. Bd. 10,2, Mailand 1970, S. 94/96.

13 Verona, Biblioteca Civica, Ms. 2845.

14 Anthony Grafton: The Strange Deaths of Hermes and the Sibyls, in: ders.: Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800, Cambridge, Mass. 1991, S. 122–177.

15 Antje Middeldorf Kosegarten: Ecclesia spiritualis. Joachimismus und Kaiserprophetie in der Pisaner Domkanzel von Giovanni Pisano, in: Tanja Michalsky (Hg.): Medien der Macht. Kunst zur Zeit der Anjou in Italien, Berlin 2001, S. 149–190.

Abb. 3
Filippo de' Barbieri, Holzschnitt der «Sibylla Erythrea» in dessen *Discordantiae sanctorum doctorum Ieronymi et Augustini,* Oppenheim o. J. (Erstdruck Rom 1481).

Abb. 4
Incipit der *Sibilla Erithea* nach der Abschrift des Felice Feliciano (1446), Biblioteca Civica di Verona, Ms. 2845.

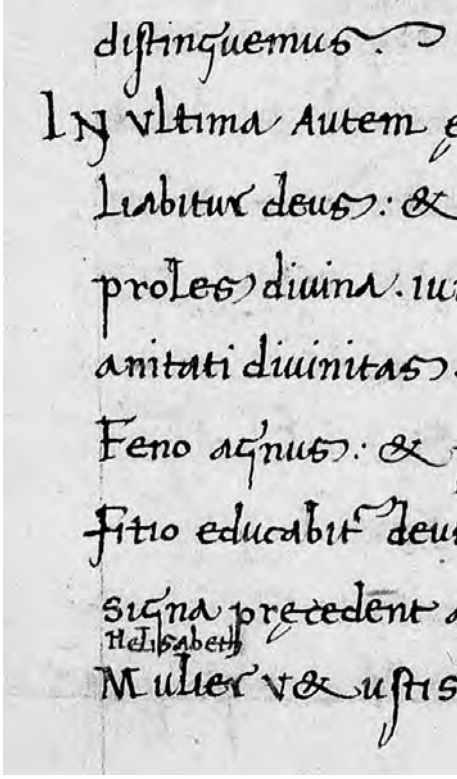
Abb. 5
Felice Feliciano (?), Federzeichnung der erythräischen Sibylle (1446), Biblioteca Civica di Verona, Ms. 2845.

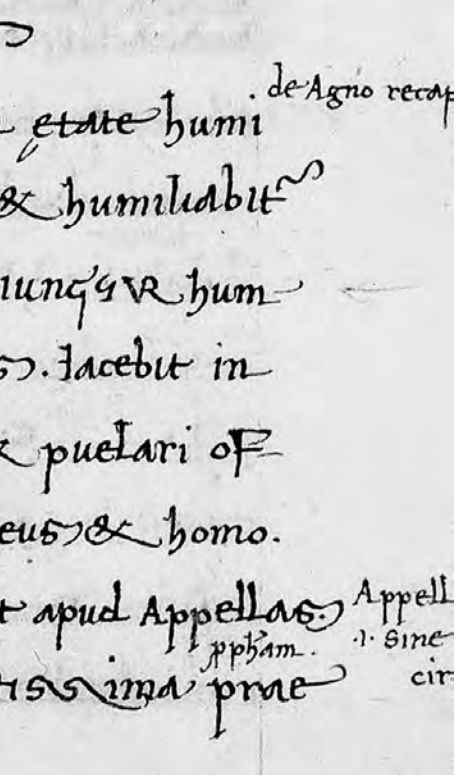
ritea oder *Erithea prophetissa* zu enthalten. Damit ist offenbar die erythräische Sibylle gemeint, die hier in groben Zügen die gesamte Weltgeschichte vom Trojanerkrieg bis zum Jüngsten Gericht «vorhersagt» und im mittleren Teil auch die Geburt Jesu «ankündigt», wobei sie eben jene Worte benutzt, die ihr in Goslar und in Barbieris Holzschnitt beigegeben sind.

Natürlich handelt es sich hierbei mitnichten um echte Prophezeiungen, ja es handelt sich nicht einmal um einen Text antiken Ursprungs wie im Fall der *Oracula Sibyllina*, sondern um eine literarische Fiktion des 13. Jahrhunderts, die vermutlich im Umkreis der päpstlichen Kurie entstanden ist und sehr konkrete propagandistische Zwecke verfolgte. Diese *Verba Sibille Erithee* – «Worte der erythräischen Sibylle» – befaßten sich sehr detailliert mit zeitgebundenen, tagespolitisch aktuellen Themen. Trotzdem sollten sie sich als langlebig erweisen, zumindest langlebiger als die politische Konstellation, für die sie geschrieben worden waren.

Gegen Ende des 14. Jahrhunderts nahm die Anzahl der Abschriften dieser Sibilla Erithea, wie sie nun gemeinhin genannt wurde, deutlich zu. Mit mehr als 72 heute bekannten Exemplaren gehört sie eindeutig zu den bekannteren Texten des Spätmittelalters. Sie florierte vor allem in Norditalien und in humanistischen Zirkeln. Zu denen, die eine Abschrift ihr eigen nannten, zählten Stars des italienischen Humanismus, namentlich Francesco Petrarca und Coluccio Salutati.[11] Auch Giovanni Boccaccio dürfte die Worte der Sibilla Erithea gekannt haben; das legen zumindest einige Bemerkungen in seiner Schrift «Von den berühmten Frauen» nahe.[12] Ein weiteres Exemplar stammt aus der Feder des Veroneser Humanisten und Kalligraphen Felice Feliciano (1432/33–1480).[13] *(Abb. 4)* Feliciano stellte seiner Abschrift sogar eine – eigenhändige? – Abbildung der erythräischen Sibylle voran, eine kolorierte Federzeichnung, die in der gesamten sibyllinischen Ikonographie singulär sein dürfte. Man sieht dort die Sibylle als junge Frau, mit langen blonden Locken und gegürteter weißer Tunika, wie sie aus ihrer Höhle heraus einem Mann, der sich durch seinen Bart und die Form des Hutes als Grieche zu erkennen gibt, das Buch mit ihren Weissagungen überreicht. *(Abb. 5)*

Der Grund für das Interesse, das die Humanisten diesem Text entgegenbrachten, liegt auf der Hand. Die Weissagungen der *Sibil-*





la Erithea schlugen einen Bogen zwischen Antike und Christentum, den beiden Säulen humanistischer Weltanschauung, die sich in den Weissagungen der Sibylle auf authentische Weise zu verbinden schienen. Oder vielmehr: auf lesbare Weise, denn die Worte der *Sibilla Erithea* waren lateinisch geschrieben und nicht griechisch wie die spätantiken *Oracula Sibyllina*. Daß diese literarische Verbindung zwischen Antike und Christentum jedoch das Werk eines Autors war, der nur ein-, zweihundert Jahre vor ihnen gelebt hatte, entging den Lesern der Renaissance. Ihren Lorenzo Valla hat die sibyllinische Literatur erst kurz vor 1600 gefunden.[14] So ergibt sich der amüsante Befund, daß ein unbekannter, aber offenbar ingeniöser Schriftsteller des 13. Jahrhunderts die besten unter den Humanisten hinters Licht geführt hat.

Indem sie eine Brückenfunktion zwischen christlicher Renaissance und heidnischer Antike ausübten, haben die «Worte der *Sibilla Erithea*» ihren Teil zur Popularität der Sibyllen im 15. und 16. Jahrhundert beigetragen und damit auch die Verbreitung des entsprechenden künstlerischen Sujets gefördert. Das Sujet haben sie zudem ikonographisch beeinflußt, und zwar wiederum durch die Spruchbänder. Petrarcas Abschrift der *Sibilla Erithea*, zwischen 1330 und 1340 entstanden, ist mit zahlreichen farbigen Miniaturen geschmückt, viele von ihnen in der Form figürlicher Initialen. Die Sibyllen-Weissagungen beginnen mit einem quadratischen «E», hinter dem eine sitzende Person abgebildet ist, die ein entrolltes Spruchband in der Hand hält. Das Spruchband ist leer, seinen Inhalt muß der Leser aus dem daneben stehenden Text in das Bild transponieren. Der Text nimmt hier unverhältnismäßig mehr Raum ein als das Bild, das bloß eine beigeordnete Funktion hat. Es soll den Sprechakt illustrieren, aus dem der Text vorgibt entstanden zu sein.

Genau umgekehrt ist das Verhältnis von Wort und Bild in einer Statue, die Giovanni Pisano um 1290 für die Fassade des Doms in Siena schuf und die heute im Dommuseum zu besichtigen ist. Die Sibylle hält einen Rotulus in der Hand, in den der Bildhauer einige charakteristische Worte aus der oben zitierten Inkarnations-Prophezeiung gemeißelt hat. Es ist das älteste Beispiel für ein Kunstwerk, das sich explizit auf die Weissagungen der Sibilla

Erithea bezieht, die damals gerade mal fünfzig Jahre kursierten. Giovanni scheint sich wenige Jahre später nochmals ihrer bedient zu haben, als er eine Kanzel für den Dom seiner Heimatstadt entwarf.[15] Und als sein Landsmann Andrea um 1340 für den Campanile des Florenzer Doms vier Marmorskulpturen anfertigte, die David, Salomon, die tiburtinische und die erythräische Sibylle darstellten, gab er letzterer ebenfalls ein Spruchband mit der Inkarnations-Prophezeiung in die Hand.

Die Worte der *Sibilla Erithea* des 13. Jahrhunderts waren durch die Spruchbänder also längst mit dem Bild der erythräischen Sibylle verbunden, als Filippo de' Barbieri seinen Sibyllen-Zyklus veröffentlichte. Zu seiner Zeit häuften sich Darstellungen mit derselben Verbindung von Wort und Bild, ob als Skulpturen, wie das Chorgestühl des Ulmer Münsters, das Jörg Syrlin d. Ä. um 1470 schnitzte,[16] oder als Gemälde. Domenico Ghirlandaio malte 1484 das Gewölbe einer Kapelle der Abteikirche S. Trinità in Florenz mit vier Sibyllen aus, deren Sprüche mit denen Barbieris identisch sind.[17] *(Abb. 6)* Und Bernadetto di Betto di Bagio, genannt Pinturicchio – ein begnadeter Freskenmaler, der gleich mehrere Sibyl-

Abb. 6
Domenico Ghirlandaio, Deckenfresko der Cappella Sassetti in der Abteikirche S. Trinità, Florenz (1484), Ausschnitt: Erythräische Sibylle.

Abb. 7:
Bernadetto di Betto di Bagia, gen. Pinturicchio, Deckenfresko des Chores von S. Maria del Popolo, Rom (1509), Ausschnitt: «Sibilla Erithea».

lenzyklen schuf –, verwandte zweimal, 1501 in Spello und 1509 in der Kirche S. Maria del Popolo in Rom, die Worte der *Sibilla Erithea* auf seinen Bildern, die er allerdings nicht mittels Spruchbändern, sondern durch antikisierende Inschrifttafeln darstellte.[18] Seiner erythräischen Sibylle in S. Maria del Popolo gab Pinturicchio sogar den Namen *SIBILLA ERITHEA* bei, also eben jenen, unter dem der Sibyllen-Text des 13. Jahrhunderts in der Regel kursierte. *(Abb. 7)* Etliche weitere Beispiele für diese Verbindung ließen sich nennen, von Subiaco bis nach Venedig und über die Grenzen Italiens hinaus.[19]

Auch wenn die Weissagungen der *Sibilla Erithea* sich in der Renaissance beachtlicher Verbreitung erfreuten, läßt sich natürlich kaum noch eruieren, ob alle Künstler den Text selbst oder bloß die Auszüge bei Barbieri gelesen hatten oder gar die wenigen Worte der Sibylle lediglich von anderen Bildern kopierten. Und ob die Betrachter der Kunstwerke, etwa die Goslarer Ratsleute, die Worte auf den Spruchbändern noch mit einem konkreten Text in Verbindung brachten, muß ganz und gar offen bleiben. Im-

16 Wilhelm Vöge: Jörg Syrlin der Ältere und seine Bildwerke. Bd. 2, Berlin 1950.

17 Carlo le Clerq: Contribution à l'iconographie des Sibylles I, in : Jaarboek van het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten te Antwerpen 1979, S. 7–65, hier S. 17 f.

18 Emile Mâle: Quomodo Sibyllas recentiores artifices repraesentaverint, Paris 1899, S. 41 ff.

19 Xavier Barbier de Montault: Iconographie des Sibylles, in: Revue de l'art chrétien 13 (1869) u. 14 (1870).

merhin wurden die Weissagungen der *Sibilla Erithea* seit Beginn des 16. Jahrhunderts in mehreren Auflagen gedruckt.[20] Aber spätestens mit der Reformation begann ihr Stern eindeutig zu sinken. Während der Gegenreformation noch hier und da gelesen, verschwand sie schließlich in den Bibliotheken und Archiven, um heute nur mehr einer kleinen Schar von Fachleuten bekannt zu sein.

Was aber übrig blieb, sind die Bilder der erythräischen Sibylle, von denen manche, wie das von Michelangelo im Vatikan, Jahr für Jahr von Millionen Betrachtern bestaunt werden. In der Cappella Sistina fehlt jede Verbalisierung ihrer Prophezeiungen, die offenbar in Italien damals hinlänglich bekannt waren, so daß Michelangelo auf ihre explizite Darstellung verzichten konnte. Aber selbst wo die Bilder noch einen Rest der sibyllinischen Worte transportieren, wie es im Huldigungssal des Goslarer Rathauses der Fall ist, wird kaum einer der heute 40 000 jährlichen Besucher die Verbindung zu jenen Worten der *Sibilla Erithea* herstellen, die einst den Triumphzug der Sibyllen in der Renaissance-Malerei begleiteten und inspirierten.

Einer Legende zufolge erhielt die Sibylle von ihrem Verehrer Apoll zwar das Geschenk der Unsterblichkeit, aber weil sie ihm ihren Körper verweigerte, nicht auch das der ewigen Jugend, so daß sie über die Jahrhunderte alterte, immer weiter verfiel und einging, bis, wie Ovid erzählt, einzig ihre Stimme übrig blieb: «… bis ich einst, für keinen mehr sichtbar, nur an der Stimme noch erkannt werde, nur meine Stimme bleiben wird.»[21] Auf die *Sibilla Erithea* des 13. Jahrhunderts trifft das Gegenteil zu: Ihre Stimme ist bis auf wenige, heute unverständliche Worte verhallt. Nur ihr Bild ist geblieben und strahlt, den Restauratoren sei Dank, im Glanz ewiger Jugend.

20 Erstdruck: Divina revelatio Erythree Sibylle cum commentariis <Ludovici de Tovar Hispani> in qua a bello Troiano usque addiem iudicii futura predixit, Siena 1508.

21 Ovid : Metamorphosen 14,152 f.

Bildnachweis: Abb. 1: Aus: Katrin Graf: Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter, Basel: Schwabe, 2002. Abb. 85 – Abb. 2: Zentralinstitut für Kunstgeschichte, München – Abb. 3: Bayerische Staatsbibliothek – Abb. 4 und 5: Biblioteca Civica, Verona – Abb. 6: Alinari Archives / Bridgeman – Abb. 7: Alinari Archives – Anderson Archive, Florenz

Heike Gfrereis

Kobold im Reich der Gespenster

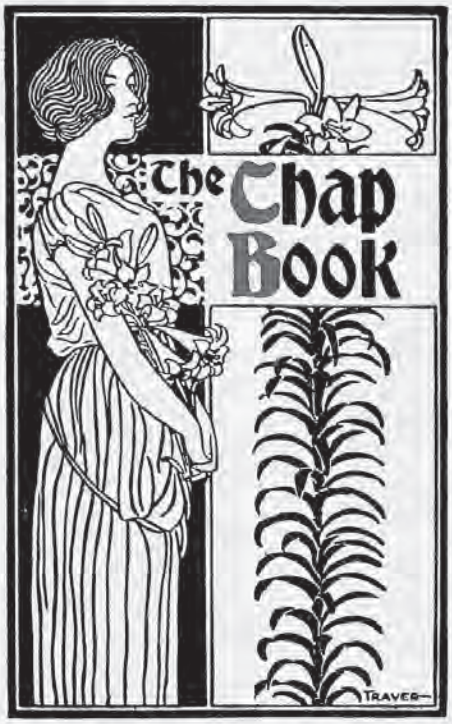
Aby Warburgs Aufsatz über amerikanische Chap-Books

Der kleine Aufsatz über amerikanische Chap-Books, den der dreißigjährige Aby Warburg im April 1897 in der Zeitschrift *Pan* veröffentlichte *(Abb. 1 bis 4)*, ist die erste, merkwürdig magere Ausbeute jener Amerikareise, die ihn im September 1895 von Hamburg aus nach New York, San Francisco und Neu-Mexico führte und die ihre Tragweite erst 27 Jahre nach ihrem Ende im Mai 1896 in einem seiner heute berühmtesten Texte entfaltete: Am 21. April 1923 sprach Warburg in der psychiatrischen Klinik von Ludwig Binswanger in Kreuzlingen über das Schlangenritual der Hopi-Indianer, die er in Neu-Mexiko besucht hatte. Das bewegte Lineament der Schlange, mit der sich die Indianer durch «magisches Einschlüpfen»[1] die Herrschaft über den Blitz und damit den lebensnotwendigen Regen aneigneten, brachte für ihn ein Energiefeld zum Leuchten, das ihn schon in seiner Dissertation über Botticellis *Primavera* 1893 fasziniert hatte. Die sich schlängelnde Linie, gleich ob sie als Schnörkel auf Papier gezeichnet war, zur ornamentalen Spirale gebogen, in flatternden Haaren und Gewändern auftauchte oder sich ein Mensch zur Figura serpentinata verdrehte, war für ihn Zeichen der ins Bild gebannten, erst so ungefährlichen, nicht unwillkürlich zur Flucht zwingenden Bewegung. Nichts davon steht in dem kurzen Bericht über Chap-Books, der auf vier Seiten den Typus taschenformatgroßer und billiger Halbmonatszeitschriften vorstellte, der sich in Amerika neu etabliert hatte, sich an ein junges Publikum richtete und auf dekorative, durchaus auch humorig-ironische Weise Bilder, Verse und Prosatexte, Kritik und Literatur bunt mischte. Unauffällig, zum Großteil aus Zitaten aus Warburgs

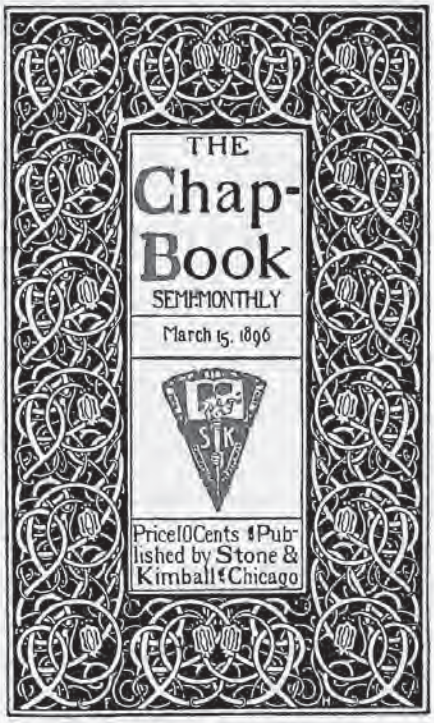
1 Aby Warburg: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin 1988, S. 40.

2 Auch Ernst H. Gombrich, der zu den wenigen gehört, die den Chap-Book-Aufsatz erwähnen, widmete ihm nur eine der 451 Seiten seiner Warburg-Biographie (Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt 1984, S. 123) und konzentrierte ihn auf eine recht verkrampfte Formulierung, die Warburgs Sympathie dafür bezeugen soll, daß die Taschenmagazine mit ihrem Bilder- und Textwitz gegen die Dekadenz des ausgehenden 19. Jahrhunderts ankämpfen: «… ein starker Humor, der dem Leben wirklich überlegen ist, kämpft einen frischen, fröhlichen Kampf gegen die fin de siècle Pose selbstgefälliger Müdigkeit; wir schulden, denke ich, den tapferen Streitern im fernen Westen für ihren altmodischen Idealismus einen freundlichen Zuruf».

3 Alle nun markierten, aber nicht in Fußnoten nachgewiesenen Zitate aus dem Chap-Book-Aufsatz folgen Warburgs Manuskript im DLA Marbach.



AMERIKANISCHE CHAP-BOOKS



Seit etwa drei Jahren erscheinen in den gröſseren Städten Nord-Amerikas billige Halbmonatsschriften kleinen Formates, in denen junge Schriftsteller und Künstler einen neuen Ton anzuschlagen sich bemühen. Von dieser Bewegung Kenntnis zu nehmen verlohnt sich schon deshalb, weil die amerikanische Spielart der Modernität zur allgemeinen Naturgeschichte „Neuester" und „Jüngster" eine eigenartige Ergänzung bildet.

Man könnte diese Taschen-Magazine ihrer Tendenz nach als 'periodicals of protest' bezeichnen — wie sich das eine von ihnen 'The Philistine' selbst benennt — denn die besten unter ihnen werden von dem ernsthaften Wunsche geleitet, der gedankenlosen vulgären Sensationslust durch Kritik und selbständige künstlerische Beiträge entgegenzuwirken.

Das 'Chap-Book' eröffnete den Reigen der „Kobold-Litteratur" im Mai 1894. Zwei junge Harvard-graduates Herbert S. Stone und H. J. Kimball waren die Herausgeber, denen sich Bliss Carman, ein moderner amerikanischer Romantiker, als Redakteur zugesellte, bis Stone und Kimball im August 1894 von Boston nach Chicago übersiedelten. Seit April 1896 ist Mr. Stone, welcher der Zeitschrift eine etwas veränderte Richtung gegeben hat und deren Umfang und den Preis auf das Doppelte erhöhte (10 Cents die Nummer oder 2 Dollar jährlich), der alleinige Leiter.

Das 'Chap-Book' markierte bei seinem Erscheinen äuſserlich das billige Volksbuch der guten alten Zeit, wie es der fahrende englische Kaufmann den biederen Leuten auf dem Lande als neueste Lektüre mitbrachte*). Indessen will diese Naivität des Auftretens nicht recht zu dem Inhalt des Chap-Book von Chicago passen; von derber Hausmannskost ist wenig zu finden: man rechnet im Gegenteil auf Feinschmecker, die die besten Küchen von Paris und London gewohnt sind, und so lange Kaviar noch nicht als selbstverständlicher Bestandteil amerikanischer Volksernährung gilt, wird man den Inhalt des Chap-Book nur zum geringsten Teil als volkstümlich bezeichnen können. Das Chap-Book will sogar nur in begrenztem Sinne amerikanisch sein, da sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, seinen Leserkreis mit dem Modernsten in Kosmopolis in Berührung zu bringen.

Eine Reihe bekannter englischer und französischer Schriftsteller — von neuer deutscher Kunst weiſs das Chap-Book noch nicht viel — geben feinsinnige Analysen oder dichterische Beiträge. Anatole France z. B. referiert über Paul Verlaine, und neben den poetischen Schöpfungen der Jungen Amerikas Kenneth Grahame, Gilbert Parker, Bliss Carman finden wir Dichtungen von R. L. Stevenson, Henry James und W. Sharp, der auch gelegentlich die Schriftsteller der "Belgischen Renaissance" bespricht.

Das ganze Pantheon fin de siècle wird kritisch durchleuchtet: Trilby, die buntschillernde Eintagsfliege, Beardsley, Wilde neben Maeterlinck, R. L. Stevenson und Ibsen.

Während die typographische Ausstattung sehr geschmackvoll ist, sind die künstlerischen Beiträge, soweit sie von Amerikanern herrühren, abgesehen von den Anzeigeplakaten Bradley's, der schwächste Teil; von ausländischen Künstlern trägt Valloton Porträts von Zola und Mallarmé bei.

Die Gefahr, ein weichlich anempfindendes Taschenmagazin der litterarischen Mode zu werden, vermeidet das Chap-Book dadurch, dass es gelegentlich den Modernen das Wort zu scharfer Selbstkritik gibt: so eifern Hamilton W. Mable (one word more) und Norman Hapgood (the intellectual Parvenu)

*) Vgl. John Ashton's Essai über Chap-Books im Ch. B. III.

schonungslos und treffend gegen decadenten Manierismus. Ein anderes starkes Gegengewicht gegen gesuchte Modernität gibt das echt amerikanische Kunstwerk der 'short story', von denen eine Reihe von Frauen geschrieben ist.

Man gewinnt dabei den Eindruck, daſs die amerikanische Frau, welche durch das scharfe Tempo des Milieus davor bewahrt wird, seelische Feinfühligkeit in breite Sentimentalität ausfliessen zu lassen, für die Erfassung und Wiedergabe des psychologischen Augenblicksbildes besondere Begabung besitzt.

So zum Beispiel geben Katherine Bates, Alice Brown, und Maria Louise Pool solche Bilder aus dem Kleinleben in der Stadt und auf dem Lande, die dem europäischen Leser durch die künstlerisch abgewogene Mischung von Ernst und Heiterkeit, verbunden mit scharfem Blick für das Einzelne und Wirkliche, eine besonders anziehende Gattung der Erzählungslitteratur erschlieſsen.

Das 'Chap-Book' führt jetzt den Untertitel: 'A miscellany and Review of Belles Lettres'; es hat die leichtsinnigen Manieren des Bohémien abgestreift und ersetzt, was es dabei an anspruchsloser Grazie verloren hat, durch ernsthafte Bedeutsamkeit als nervöses kritisches Organ, das die Sensationen des Augenblicks einerseits lebhaft empfindet und andrerseits die Fähigkeit zur Analyse und Kritik derselben von sich und seinen Lesern verlangt.

Nachdem das Chap-Book Mode geworden war, schossen die kleinen Zeitschriften wie Pilze aus dem Boden, meistens, wie diese, sehr bunt, aber ungenieſsbar. Sie sind, wenn man von einzelnen, wie z. B. 'The Philistine', absieht, nur affektierte Nachahmung des Chap-Books*).

Nur eines dieser Magazine kann auf selbständige Bedeutung Anspruch erheben, 'The Lark' (Die Lerche). Sie erschien gerade ein Jahr später als das Chap-Book (Mai 1895) im Verlage von W. Doxey in San Francisco.

Die Begründer und Leiter sind zwei junge kalifornische Künstler, Gelett Burgess und Bruce Porter, die sich beide als echte Humoristen in dem Gefühl zusammenfanden, daſs die kleinlichen Interessen des Augenblicks selbst im goldsuchenden Kalifornien nicht das Recht haben, die menschliche Seele in dumpfem Bann zu halten.

Gelett Burgess birgt unter der Maske des pointierten Spötters und Karikaturisten die natürliche Empfänglichkeit eines Studenten auf Ferien, der bald „Stumpfsinnslieder" zum Besten gibt, oder mit „Vivette", seiner zierlichen Muse aus dem Quartier latin, im amüsanten Zwiegespräche künstlerische Thaten plant, bald auch, wenn der Himmel bewölkt ist, für die kleinen Freuden und Leiden des Menschenherzens zärtlichen poetischen Ausdruck findet.

Von Gelett Burgess' originellen Karikaturen, die uns zunächst freilich seltsam berühren, geben die 'Elliptical Wheels' eine Probe; von ihm stammt auch das Titelblatt zur ersten Nummer und die kleine Vignette, in der sich Schnellzug, Telegraphenstangen und Rauchwolken zu einem launigen Ornament zusammenfügen.

Von der ernsten Seite gibt er sich in den Gedichten 'Why not, my soul' und 'Christmas in Town'.

Why not, my soul.

Why not, my Soul?—why not fare forth and fly
Free as thy dreams were free!—with them to vie:
There thou wert bold—thou knew'st not doubt nor fear,
Thy will was there thy deed—ah, why not here?
Thou need'st but faith to carry thee on high!

A thousand things that others dare not try,
A thousand hopes thy heart doth prophesy,
Thou knowest the Master Word, Oh speak it clear!
Why not, my soul?

Let not this world of little things deny;
Break thy frail bonds and in those dreams rely.
Trust to the counsels of that other sphere;
Let that night's vision in the day appear.
Walk forth upon the water,—wing the sky!
Why not, my soul?

Christmas in Town.

This is the magic month of all the year
Holding the children's golden prescious Day
Of which, with eager eyes, we hear them say
"In three weeks,—two weeks,—one week 't will be here!"

The sparkling windows of the shops appear
In fascinating wonder-bright array;
With holly and with greens the streets are gay;
The bustling town begins its Christmas cheer,
Now secret plots are whispered in the hall,
Mysterious parcels to the door are brought,
And busy hands are half-done gifts concealing
The Eve is here; with lighted tree and all!
And Santa Claus, with merry marvels fraught,
Before the dawn, across the roofs comes stealing.

Ein vorzügliches Stück seines echten und amerikanischen Humors ist die Eisenbahnhumoreske:

'The Pitfalls of Mysticism.'

Monotony, C. P. R. R.,—a station and two small wooden buildings; a blank waste of prairie, a line of track, straight to the level horizon, a cloudless sky. The Ogden Express, (East-bound) is waiting upon a siding. A distant whistle, a faint hum, a vibrant roar,—a pounding,

*) Um den deskriptiven Teil der Flora nicht zu vernachlässigen, führe ich einige Titel an:
Boston: Miss Blue Stocking; Paragraphs; The Truth in Boston; The Black Cat; The Shadow.
Cincinnati: The New Bohemian; The Blue Book.
New-York: Chips; The Philistine; Whims.
Kansas: The Lotus. — Fast alle in Octavformat.

rattling rush of noises, and the West-bound Chicago Limited throws itself alongside the station, panting and throbbing. The air-brakes settle back with a long hiss, the escape-valve roars hoarsely, a cloud of vapour rising like the Genie emerging from the Bottle, while the locomotive drinks eagerly from the tank. Dusty travellers crawl from the coaches, and pace stiffly up and down the board walk, in the sunshine.

A young man with golf cap and cigarette, walks leisurely down the alley between the trains, and seats himself upon the steps of a vestibule of the Ogden Express. Directly opposite him is the platform of the last Pullman of the Chicago Limited. Through the door of this coach, enters to him, a young woman,—a lady, by every proof of face, dress and bearing. She holds in one hand a note-book and stands by the iron rail of the platform after glancing frankly at the young man. After a minute she speaks,—always in a low, dreamy, almost impersonal tone and manner. He is keenly sensitive, yet obviously restrained, as if uncertain of the niceties of his replies.

She: Are you,—what is called conventional?

He: I beg your pardon,—are you speaking to me?

She: To you—yes, in a way. To the individual You, not to the personal You, though. Do you know what I mean?

He: Why, yes, I think so;—yet if I do know what you mean, there is no need of asking such a question, is there?

She: That 's very true. Still, it was such an effort to speak at all. You might so easily have misunderstood me.

He: You can trust me,—we are of the same caste, I assure you,—and there are some things that even a man knows by intuition.

She: You think so? Then you think we can say what we really think, without disguise, in these three minutes? The porter said we were to stay here only three minutes.

He: But why for only three minutes?

She: Ah, that 's the mystery of it all! Why is it? Yet if it were for longer, I would never dare speak to you at all. But it has seemed so strange to me,—these flying glimpses of people;—like images seen in a flash-light picture, and then fading away into nothing. I could n't stand it. It seemed as if I must speak to some one, and say something *real,* and then be swept apart. What does it all mean? Do you think we have ever met before?

He: Why, yes,—I know it.

She: You feel it too? Oh, I wonder when! Perhaps thousands of years ago;—who knows?

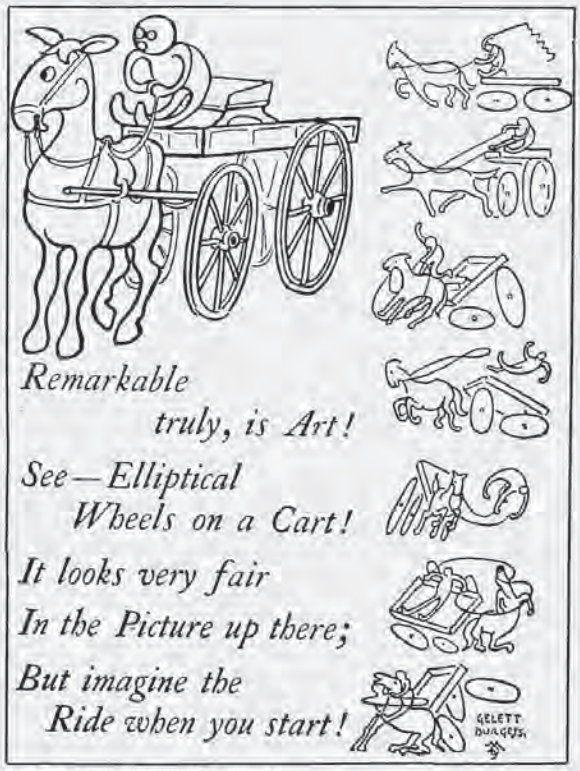
He: But we shall meet again, shan't we?

She: Ah, yes,—perhaps;—thousands of years hence, may be. I wish I could feel sure of it!

He: I feel sure of it.

She: Do you? I wonder how we shall know each other! If I could only give you some word to know me by! Some message for you to keep! I feel as if you were on some passing star, and I trying to speak to you, before

GELETT BURGESS, TITELBLATT



GELETT BURGESS, ELLIPTICAL WHEELS

you were swept into space again. It 's all like a dream! I wonder if you understand why I am talking to you like this!

He: I think I understand you better than you understand me.

She: Why? But there is the bell, and I shall never know—till the next time. Good-bye! See, your train is moving, you must hurry! Good-bye! Oh, oh! get on your train, *please!* Oh, you will be left! Why don't you go? You *must* go!—There, the train has gone! What do you mean? You must n't follow me, you will spoil everything. Oh, why did I begin this! What are you going to do?

He: I am going to Ogden. I hope you will forgive me!

She: But you were on the other train!

He: For three minutes only. I have been in this car, four seats behind you, ever since we left Chicago!

Bruce Porter, als europäisch geschulter trefflicher Maler in grossem dekorativen Stil bekannt, offenbart auch in seiner ethischen und dichterischen Anschauung eine grossangelegte idealistische Natur, die gegen das gemeine und unwahre Banausentum eine tief ironische Abneigung hat.

Besser, als eine Umschreibung es vermag, charakterisieren ihn seine Sachen selbst, wie z. B. nachfolgender Prolog zur Lark:

"Hark! hark! The Lark at heaven's gate sings!"

A new note—some of the joy of the morning,—set here for the refreshment of our souls in the heat of mid-day.

With no more serious intention than to be gay—to sing a song, to tell a story;—and when this is no longer to our liking,—when the spring calls, or the road invites,—then this little house of pleasure will close its doors; and if you have cared for our singing, and would have more of it, then you must follow us a-field.

For, after all, there 's your place and ours—there you may hear the birds calling, and see trees blowing, and know the great content of the earth. Meantime, shut in the town, we shall blow our nickel pipe, to make you believe it is a reed, and that you dance, garlanded, to its piping."

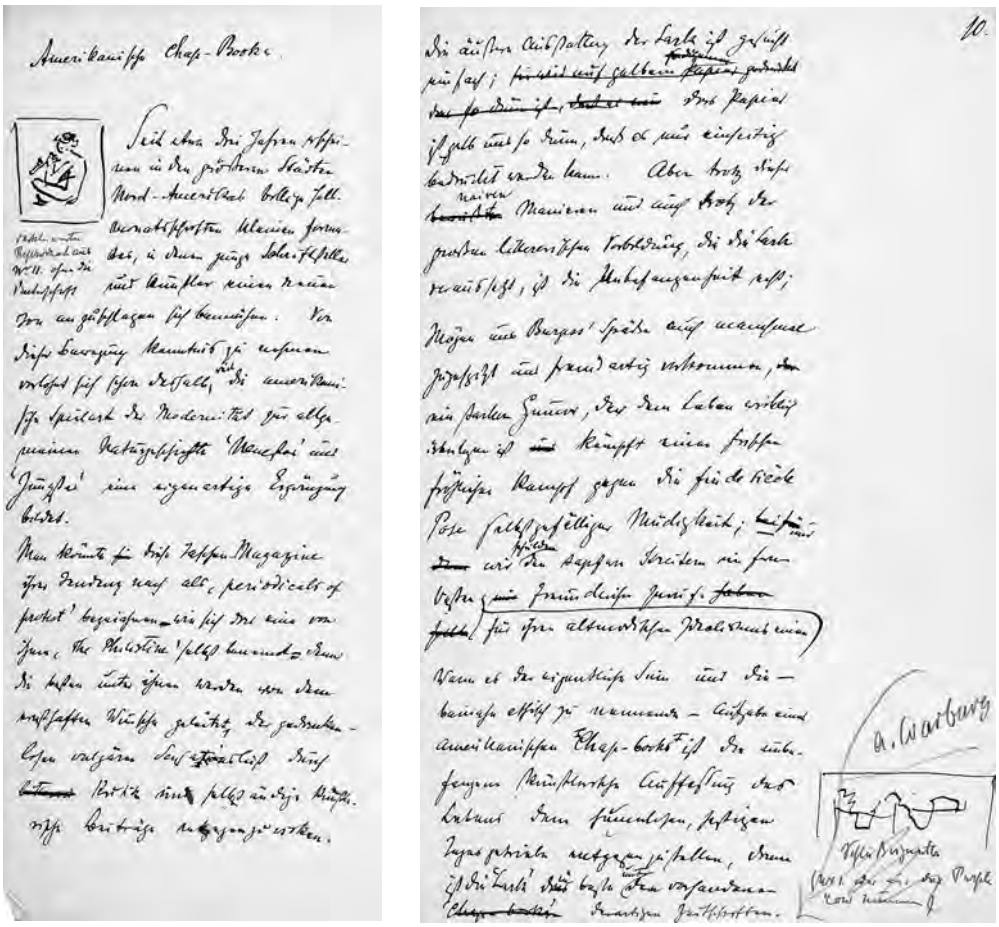
Von seinen Zeichnungen ist der (erheblich verkleinerte) „flötende Faun" reproduziert.

Als illustrierende Gehilfen geben der Lark Willis Polk, Ernest Peixotto und Florence Lundborg Beiträge. Peixotto variierte in sinnreicher Weise das Thema der Lerche, die auf dem Titelblatt der Zeitschrift nach verschiedenen Citaten bekannter Dichter dargestellt wird, und von ihm stammt auch der witzige Einfall des 'Retour de l'impressioniste'.

Die äufsere Ausstattung der Lark ist gesucht einfach; das Papier ist gelb und so dünn, dafs es nur einseitig bedruckt werden kann. Aber trotz dieser scheinbar gesuchten Naivität und auch trotz der grofsen litterarischen Vorbildung, die die Lark voraussetzt, ist eine echte künstlerische Unbefangenheit vorhanden. Mögen uns Burgess' Späfse auch manchmal zugespitzt und fremdartig vorkommen, ein starker Humor, der dem Leben wirklich überlegen ist, kämpft einen frischen, fröhlichen Kampf gegen die fin de siècle Pose selbstgefälliger Müdigkeit; wir schulden, denke ich, den tapfern Streitern im fernen Westen für ihren altmodischen Idealismus einen freundlichen Zuruf.

Wenn es der eigentliche Sinn und die — beinahe ethisch zu nennende — Aufgabe eines amerikanischen Chap-Books ist, die unbefangene künstlerische Auffassung des Lebens dem humorlosen, hastigen Tagesgetriebe entgegenzustellen, dann ist die 'Lark' unter den vorhandenen Zeitschriften dieser Art die beste.

A. Warburg



Lieblingszeitschrift *The Lark* zusammengesetzt und kaum beachtet[2], fügt sich seine Sammelrezension in die Serie über englische Buchkunst, auf die der *Pan* in diesem Heft den Schwerpunkt setzte. Das Aufsatzmanuskript im Nachlaß des *Pan*-Redakteurs Cäsar Flaischlen (1864–1920) im Deutschen Literaturarchiv Marbach, das zeigt, was im *Pan* nicht gedruckt wurde, führt jedoch mitten in ein Reich der Gespenster, deren bleich flatternde Schemen sich ab und zu wenn auch nicht in Luft, so doch in die guten Geister eines Hauses, in neckische Kobolde auflösen können.

Für eine seiner ersten Veröffentlichungen gibt Warburg im Manuskript vor, welche Abbildungen den «Reigen der ‹Kobold-Literatur›»[3] eröffnen, exponieren und schließen sollten, den er aufführen lassen wollte. Entschieden skizzierte er als Miniatur am

Abb. 1 bis 4
Warburgs Aufsatz im *Pan* mit den zwei *Chapbook*-Titelblättern, dem Eisenbahnornament, «The Elliptical Wheels» und «Le Retour de l'Impressioniste» aus *The Lark*.

Abb. 5 und 6
Seite 1 des Manuskripts und Skizze der Schlussvignette.

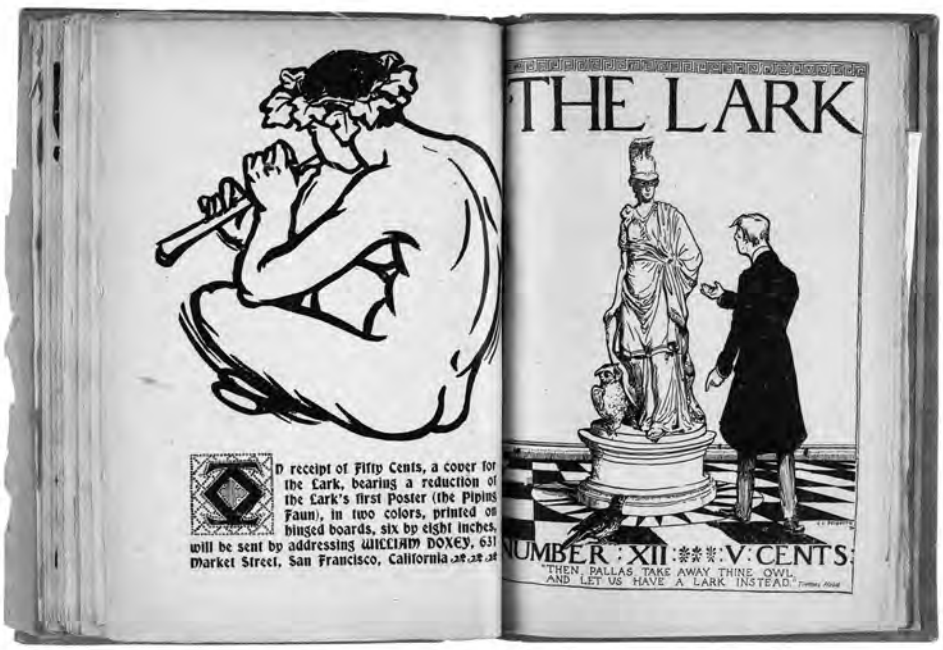
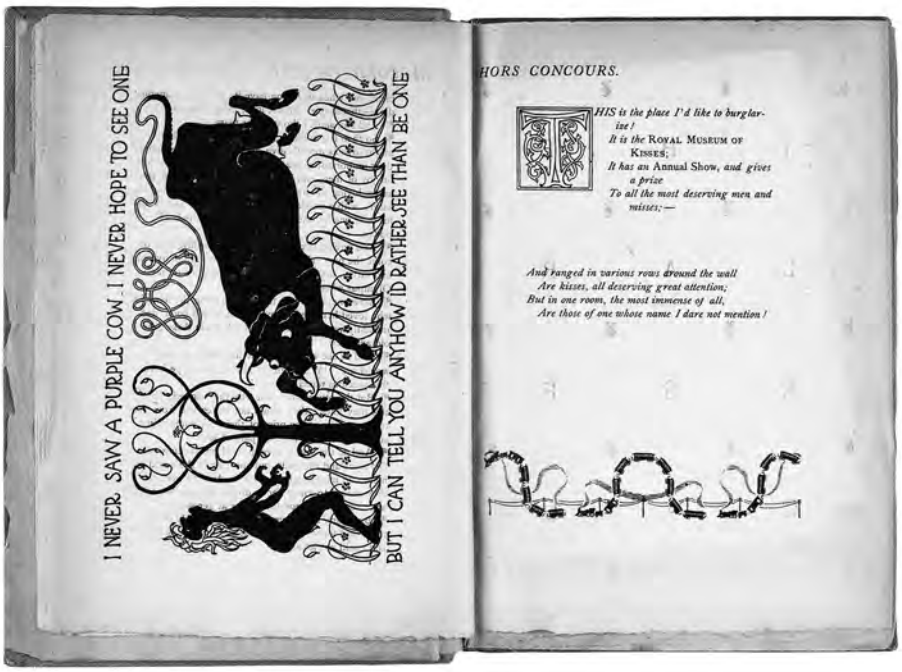


Abb. 7
Der Flöte spielende Faun und die Lerche der Minerva, *The Lark* 11/12.

Anfang den flötenden Faun *(Abb. 5)*, der auch den Einbanddeckel des ersten, 1895/96 erschienenen Jahrgangs von *The Lark* schmückt und als Plakat verkauft wurde *(Abb. 7)*. Am Ende quetschte er eine kleine Vignette an den Rand, in der sich «Schnellzug, Telegraphenstangen und Rauchwolken zu einem launigen Ornament zusammenfügen». *(Abb. 6)* Warburg nannte noch die Quelle: «(aus Nr. 1 oder der Purple Cow nehmen)» *(Abb. 8)*, seinen Namen setzte erst der Redakteur als Unterschrift dazu. Warburg selbst hat ihn abgekürzt ins obere Eck des Deckblatts geschrieben. Zwischen Initial- und Schlußvignette liegen zwei Bildertafelseiten, die mit ihren nur beinahe symmetrischen Reihen jenen gleichen, die Warburg 1928 für das *Mnemosyne*-Projekt fotografieren lassen wird. *(Abb. 9 und 10)* Auf den Tafeln, die in das Manuskript so eingelegt sind, daß sie im Textfluß die Begriffe ‹Renaissance› und



HORS CONCOURS.

THIS is the place I'd like to burglarize!
It is the ROYAL MUSEUM OF KISSES;
It has an Annual Show, and gives a prize
To all the most deserving men and misses;—

And ranged in various rows around the wall
Are kisses, all deserving great attention;
But in one room, the most immense of all,
Are those of one whose name I dare not mention!

‹Pantheon› als zweideutige Nachbarn berühren, entwirft Warburg Alternativen, eine mit sieben, die andere mit zehn Bildern: zwei Titelblätter des Namen gebenden, 1894 gegründeten *Chap-Book*, ein Titelblatt der Zeitschrift *The Philistine. A Periodical of Protest* und eine Reihe von Illustrationen aus *The Lark*. *(Abb. 1 bis 4, 11 bis 13, 17 und 18)* Füllt man die Platzhalter mit den Bildern an, die Warburg sich vorstellte, so setzt sich jener Bedeutsamkeitsgenerator in Gang, der von den *Mnemosyne*-Tafeln bekannt ist: Das Auge entdeckt optische Nachbarschaften, der Verstand sucht Ursachen für die formalen und inhaltlichen Ähnlichkeiten, unterstellt chronologische Wanderschaften, klare Hierarchien und Bedeutungen, er versucht die Bildertafeln zu lesen und den Satz ihrer Tiefenstruktur zu entschlüsseln. Vergebens. Was das Memory der Bilder alles auf einmal sagt, das läßt sich nur annähernd in eine Wortfolge übersetzen. Man ahnt die Bedeutung, ohne mit dem Deuten aufhören zu können. Auch die Bildertafeln, die Warburg aus den Chap-Books ausgewählt hat, mobilisieren die nach Analogien suchende, verschiebende und verdichtende Phantasie, ohne die kein Gedanke entstehen würde und keiner sich auf der Suche nach der Wahrheit immer wieder neu und anders zeigte. Die Warburgschen Chap-Book-Bilder spannen die Erwartung weit, führen kreuz und quer und am Ende doch zu keinem eindeutigen Punkt. Ihr gemeinsamer Nenner evoziert eher einen bestimmten Denkstil als

4 Die Hefte kommen jeweils ohne Seitenzahlen aus.

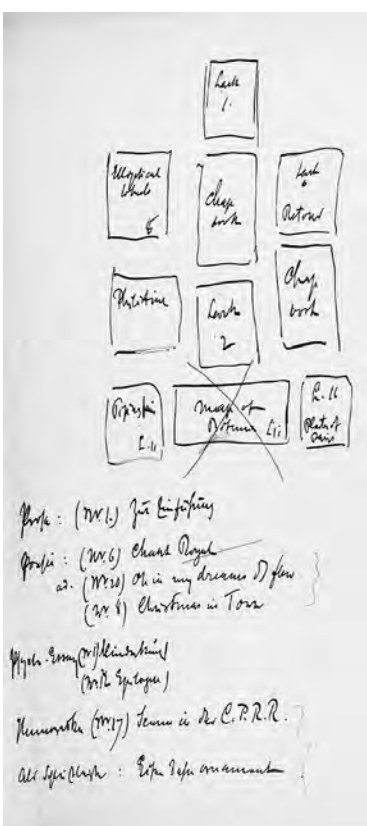
5 Die Strophe geht weiter: «His steeds to water at those springs / On chalic'd flowers that lies; / And winking Marybuds begin / To ope their golden eyes; / With everything that pretty is, / My lady sweet, arise: Arise, arise«. Shakespeares Romanzenverse waren mehr als nur ein sprechbarer Text, für Warburg wie die meisten Leser von The Lark dürften sie liedhaft und sangbar mit der Vertonung durch Franz Schu-bert verbunden gewesen sein, der sie in Friedrich Reils Übersetzung auf-griff: »Horch, horch, die Lerch im Äther-blau! / Und Phöbus, neu er-weckt, / Tränkt seine Rosse mit dem Tau, / Der Blumenkelche deckt. / Der Ringelblume Knospe schleußt / Die goldnen Äuglein auf; / Mit allem, was da reizend ist, / Da süße Maid, steh auf!«

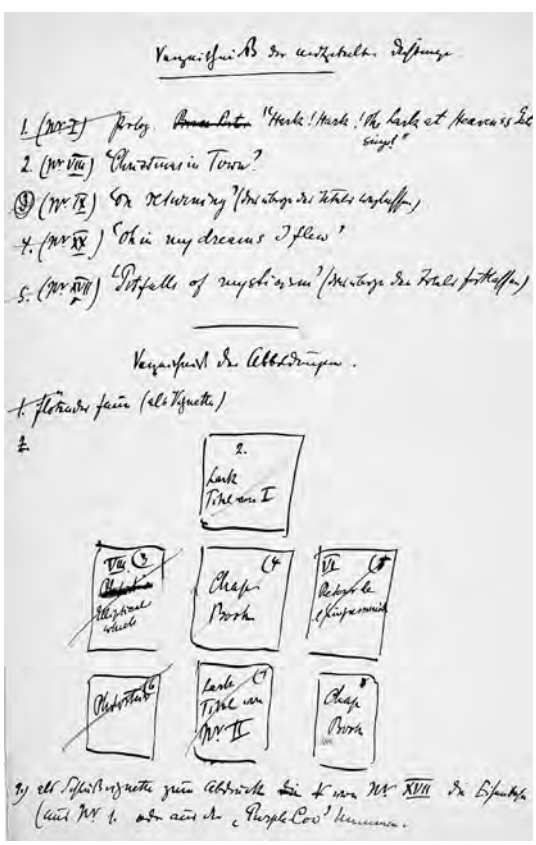
Abb. 8
Seite an Seite mit der lila Kuh: das Eisenbahnornament in *The Lark* 2.

Abb. 9 und 10
Die zwei Bildertafeln des Manuskripts.

einen benennbaren Sinn. Wollte man sie pauschal fassen, dann sind auch sie amerikanische Variationen jener in der Kunst gebannten, auf ästhetische Distanz gerückten Ausdrucksenergien: Zeichen des Gefühls, «daß die kleinlichen Interessen des Augenblicks selbst im goldsuchenden Californien nicht das Recht haben, die menschliche Seele in dumpfem Bann zu halten».

Fast alle Motive der geplanten Bilderseite sind alte oder zukünftige Bekannte, Fixative der Warburgschen Kosmologie: Faun und Ellipse, floral-ornamentale Gewänder und Haare, bewegtes Beiwerk. Die Lerche, die auf Heft 1 von *The Lark* über die Astleitern





der Bäume hinaus zum Himmel aufsteigt, gibt der Zeitschrift ihren Namen und gehört mit dem flötenden Faun zu ihren in Walt Whitmans Hymnenton verkündeten Leitmotiven: «A new note – some of the joy of the morning – set here for the refreshment of our souls in the heat of mid-day. With no more serious intention than to be gay – to sing a song, to tell a story [...].»[4] Dazu legen die Herausgeber *The Lark* die Verse aus Shakespeares Romanze *Cymbeline* in den Schnabel:

> «Hark! hark! the lark at heaven's gate sings,
> And Phoebus, gins arise!»[5]

The Lark sichert der so keck nach oben fliegenden und nur im Flug singenden Lerche eine reiche Ikonografie zwischen Licht und Dunkel, dem Gott der Künste und der Göttin der Weisheit, Himmel und Erde. Heft für Heft werden neue Varianten gesucht: Kinderreime, Gemeinplätze wie die deutsche Bauernweisheit «Im Februar muß die Lerche auf die Haid', mags ihr lieb sein oder leid», Volkslieder und Zitate aus der Weltliteratur. Die antike Bedeutungstradition, die der im Christentum als Sängerin Gottes verehrten Lerche fehlt, wird nachgereicht. Auf dem Buchdeckel von Heft 12 soll eine dunkel-unscheinbare, auf dem Boden sitzende Lerche die weiße Marmoreule der Pallas Athene ersetzen: «Then, Pallas take away thine owl, and let us have a lark instead». Eule und Lerche – der alte, gurrende Nachtvogel und die junge, schön singende, das Licht liebende Botin des Frühlings – fügen sich zum dialektischen Emblem der Weisheit, das die Waage zugunsten einer fröhlichen Wissenschaft neigt. Gelehrsamkeit ist die Stube des einen, Witz die Luft der anderen. Wie jene schafft diese Distanz, nur verspricht die Freude am Unsinn wesentlich mehr Vitalität, sie vertreibt die Nacht und hält doch dieselben Geschenke der Minerva bereit: «Das Umwerfen der Erfahrung ins Gegenteil, des Zweckmäßigen ins Zwecklose, des Notwendigen ins Beliebige, doch so, daß dieser Vorgang keinen Schaden macht und nur einmal aus Übermut vorgestellt wird, ergötzt, denn es befreit uns momentan von dem Zwange des Notwendigen, Zweckmäßigen und Erfahrungsgemäßen, in denen wir für gewöhnlich unsere unerbittlichen Herren sehen; wir spielen und lachen dann, wenn das Erwartete

(das gewöhnlich bange macht und spannt) sich ohne zu schädigen entladet. Es ist die Freude des Sklaven am Saturnalienfest.»[6]

Im Flugschatten der Lerche kehrt auch jenes Motiv wieder, das Warburg in seinem Kreuzlinger Vortrag in den Mittelpunkt und in seinem Manuskript als s-förmige Schlußvignette ans Ende stellte. Eine Schlange markiert in der «Map of Bohemia» *(Abb. 13),* die er aus *The Lark* für seine Bildertafel ausgewählt hat, das Niemandsland jenseits der zivilisierten Welt. «Die Schlange ist eben ein internationales Antwortsymbol auf die Frage: ‹Woher kommt die elementare Zerstörung, Tod und Leid in der Welt?› [...] Man kann vielleicht sagen: Wo ratloses Menschenleid nach Erlösung sucht, ist die Schlange als erklärende bildhafte Ursache in der Nähe zu finden. [...] Unser technologisches Zeitalter braucht die Schlange nicht, um den Blitz zu erklären und zu erfassen.»[7] Kurz darauf allerdings behauptet Warburg das Gegenteil: «Telegramm und Telephon zerstören den Kosmos. Das mythische und das symbolische Denken schaffen im Kampf um die vergeistigte Anknüpfung zwischen Mensch und Umwelt den Raum als Andachtsraum oder Denkraum, den die elektrische Augenblicksverknüpfung mordet».[8] Im ornamental gezeichneten Zugunfall der Neuzeit *(Abb. 8)* verrät sich nicht nur der jeder Aufklärung trotzende Kult um die Zeichen der technischen Moderne – Eisenbahn und Telegraf – als Erinnerung an den heidnischen Schlangenkult.[9] Der ästhetische Witz hebt die Macht der «elektrischen Augenblicksverknüpfung» auf. Was der Zeichner und Mitherausgeber von *The Lark*, Gelett Burgess, mit seinem Stift zusammenfügte, das entsprang seinem Kopf, seinem Ingenium, seiner Fähigkeit zur Distanz wie zur symbolischen «Einschlüpfung», keiner technischen Installation.

Warburg, der im *Pan* zunächst nur die Zeitschrift *The Lark* vorstellen wollte und erst auf Flaischlens Wunsch auch die anderen Chap-Books erwähnte, hatte Gelett Burgess in San Franciso kennen gelernt. «The purple cow» *(Abb. 8),* die erst acht Jahrzehnte später zum unauslöschlichen Markenzeichen der Milka-Schokolade gewordene lila Kuh, die in einer Reihe von Gedichten *The Lark* durchwanderte und schließlich ein ganzes Buch füllte, war die Erfindung von Burgess: «I never saw a Purple Cow, / I never hope to see one; / But I can tell you, anyhow, / I'd rather see than

be one!» Wiederholt kehrt dieses Gedicht, das so messerscharf zwischen Sehen und Sein, Schein und Dasein, Existenz und Handlung unterscheidet, als wollte es eine Lehre in ästhetischer Distanz erteilen, in den ersten Heften von *The Lark* wieder. In allen ist die Differenz zwischen Bild und Bedeutung, Differenz und Identität der immer neu variierte Running gag jeder Seite: Kippfiguren aus Geometrie und Malerei, Loch und Fülle, Kontur und Eindruck – Vexierbilder mit Lerchen aller Art *(von «L'Arkitecture Moderne» hin zu «L'Ark de Triomphe», Abb. 16)*, Cartoons, die davon leben, daß die Dinge anders aussehen, als sie sind, semantisch-malerische Zeichenhäufungen und Schriftspiele, komische Erzählungen, in denen immer einer wie Till Eulenspiegel die uneigentlichen Redewendungen beim Wort nimmt. Das mit gezeichneten Kreisen statt mit Pinseltupfen gemalte «Retour de l'Impressioniste» *(Abb. 4)* realisiert seinen Titel buchstäblich, indem es die Erscheinung durch beim Wort genommene ‹Freiluftmalerei›, durch eingefangene Luft abbildet.

Das locker reihende Pinwandprinzip des kleinen Chap-Book-Bilderatlas wird aus dem Geist des Nonsense geboren, wie man ihn bei Hogarth und Lichtenberg, Lewis Carrol, Wilhelm Busch und Christian Morgenstern findet, aber auch in den Bilderbögen

6 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: Nietzsche: Werke in drei Bänden, hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 572.

7 Warburg: Schlangenritual, S. 56.

8 Warburg: Schlangenritual, S. 59.

9 In Warburgs Zettelkästen im Londoner Warburg Institute findet sich zu den Chap-Books nur Weniges. Meist hat Warburg nur ihre Titel und die Adressen ihrer Herausgeber notiert. Auf einer Karte jedoch hat er ein Eisenbahngleis mit Telegrafenmast gezeichnet. Auch die zweite Randzeichnung der Chap-Book-Karteikarten gilt einer in die Moderne gewanderten Variante der Schlange: zwei sich in der Hüfte drehende (Tennis spielende?) Damen in langen Kleidern. Claudia Wedepohl vom Warburg Institute verdanke ich Einsicht in diese Bestände.

10 Der erste Jahrgang von The Lark trägt in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel denn auch den Bleistiftvermerk »Kinder- und Jugendliteratur, reich illustriert«.

Abb. 4 Cleo Jurino, Kosmologische Darstellung.

Abb. 11 bis 13
Die ausgeschiedenen Bilder: das Titelblatt von *The Lark* 2 – «Who sings to the wind», «Plate of Paris» aus *The Lark* 16 und die «Map of Bohemia»: Der Fluß trennt dort die letzten Bastionen der Zivilisation – Vanitas, Saevitia, Crudelitas, Licentia, Vergänglichkeit, Wut, Unbarmherzigkeit und Zügellosigkeit – von der Terra Incognita, der großen Wüste der Philister und dem namenlosen Niemandsland. Diesseits des Flusses erstreckt sich hinter den «Hills of Fame» und dem «Forest of Arden», Shakespeares Urwald, Arkadien. Benachbart sind dem antiken Ort der heilen, wenigstens einfachen Welt die an der See der Träume liegenden «Pays de la Jeunesse».

Abb. 14
Bewegtes Beiwerk ohne Ende: «There is beauty in length of line», *The Lark* 7.

Abb. 15
Cleo Jurino, Kosmologische Darstellung, Santa Fé 1896, mit Warburgs Anmerkungen, WIA. Abb. *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Berlin 1988, S. 17.

der Kinder- und Jugendliteratur[10] und den Schul- und Studentenzeitungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Anders als Warburg es sich jedoch vorgestellt hat, wird bei der Veröffentlichung die Bildertafel fast vollständig auseinandergenommen. Im vierten Heft des zweiten Jahrgangs, das der *Pan* 1897 veröffentlicht, sind die Bilder dekorativ verteilt, neben den beiden Vignetten sind nur fünf weitere in zum Teil stark veränderter Form erhalten geblieben. Das Schlußornament ist mitten in den Text geschoben. Der flötende Faun gar, jener Bewohner aus dem Reich des Pan, ist ebenso wie das Titelblatt von *The Philistine* in einen anderen Auf-

satz gewandert: Mit Weinlaub im Haar sitzt er freigestellt und selbstverloren über einem Bericht über *Zeitgenössische Englische Novellisten* von Archibald Charteris, den eine zur Initiale gebogene, zum Dekor gebrochene Mohnblume – Symbol des Schlafs und des Todes – eröffnet. *(Abb. 17 und 18)* Warburg hat geahnt, daß die Energie, die *The Lark* und er selbst aus der ironisch-assoziativen Kombination von Text- und Bildengrammen, den Kobolden der kulturellen Überlieferung, zu gewinnen vermochten, sich nicht auf den Redakteur des *Pan* und seine Herausgeber übertragen würde: «I do not think that the ‹Pan› is the best place for the things I have to tell [...]. The Pan has more likeness to the artist's general feeling of which the Chapbook is an offspring than to the lark».[11] Die Ästhetik des *Pan* gründet in der Freude am Spiel

11 Entwurf eines Briefs an Bruce Porter, 7.12.1896, WIA [Warburg Institute Archive], III.3., Amerikanische Chap-Books, from Pan, 2, 1897, pp. 345–8, hard-bound. MS corrections by Warburg. Correspondence etc. in envelope at end.

ZEITGENOESSISCHE ENGLISCHE NOVELLISTEN

BEI jedem Volke ist es eine oft beobachtete Thatsache, dass auf eine Zeit ungewöhnlicher poetischer Grösse eine Zeit der Reaktion folgt, die wie ein Ausruhen erscheint und in der nur Werke geschaffen werden, die sich kaum mit denen der vorausgegangenen Epoche vergleichen lassen.

Das Zeitalter Pope's, welches auf das Shakespeare's, Spencer's und Milton's folgte, ist ein Beweis dafür, und es könnte mitunter scheinen, als ob sich die englische Litteratur selbst heute noch nicht ganz von dem Rückschlag erholt hätte, der auf den Tod von Keats im Jahr 1821 folgte.

Wohl sind in Tennyson und Browning Poeten erstanden, die es verdienen, ihren berühmten Vorgängern an die Seite gestellt zu werden; aber es waren Stimmen in der Wüste, und sie haben nur dazu beigetragen, die sonstige Stille noch fühlbarer zu machen. Allerdings hat auch der allgemeine Geschmack in Bezug auf Litteratur seit Beginn dieses Jahrhunderts eine grosse Wandlung erlitten. Man wendet sich an die Dichtkunst nicht mehr als an eine Vermittlerin von Lebensanschauungen und der Dichter selbst spricht nicht mehr in hohen Liedern und Gesängen — sondern bedient sich der novellistischen Erzählung. Unsere Zeit ist eine Zeit des Uebergangs mit halbvergessenem Ausgangspunkt und völlig dunklem Endziel. Geistige Rastlosigkeit, soziale Unzufriedenheit, politische Wirrnisse sind die hauptsächlichsten Winte, mit denen die Welt von heute sich selbst zu charakterisieren pflegt. Und man sollte meinen, dass in einer derart mit Ideen gesättigten Zeit auch die Poesie gedeihen und Dichter in Fülle vorhanden sein müssten. In Wirklichkeit aber verhält es sich anders. Die Felder stehen wohl in Frucht, der Schnitter aber sind nur wenige. Der letzte grosse Dichter starb in Tennyson, und sein Nachfolger ist noch nicht erstanden. Und so kommt es, dass wir uns zu den Novellisten wenden müssen, um die „Kritik des Lebens" zu finden, die nach Matthew Arnold's Dictum den Hauptinhalt der Dichtung abgibt, und die Auffassung des Lebens, welche der heute denkende Mensch von seinen litterarischen Zeitgenossen zu erwarten scheint. Aber auf die Frage, ob die Erzählung heutzutage diese Aufgabe in der That erfüllt, muss eine vorsichtige Antwort gegeben werden.

Von den fünf bedeutendsten englischen Novellisten: Meredith, Hardy, Stevenson, Kipling und Barrie beziehe sie der eine, während die anderen den Roman nicht als Dichtung gelten lassen, falls er nicht philosophisch angereift ist. Diese Ausnahme bildet Meredith, und doch geben die anderen, wenn auch unbewusst und nur halb angedeutet, die gleichen Gefühle und Stimmungen, so dass dies gewissermassen als eine ungewollte Kritik gegen sie gelten kann.

Von den fünf erwähnten Novellisten vertritt jeder eine bestimmte Richtung: Meredith die des psychologisch-analytischen Romans, Stevenson die des romantischen, während Hardy hauptsächlich Schilderer des englischen Landlebens ist, Kipling und Barrie dagegen die anerkannt besten Meister der kurzen Erzählung. Der erstere nimmt seine Stoffe aus dem Leben der verschiedensten Klassen der verschiedensten Länder, der letztere aus dem Volksleben ganz bestimmter Distrikte Schottlands.

Stevenson ist der grösste in Bezug auf künstlerische Gestaltungskraft, Meredith der bedeutendste nach der Seite des Intellekts; ihm also gebührt der Ehrenplatz unter den zeitgenössischen Novellisten Englands. Er steht jedoch der ganzen modernen litterarischen Bewegung so fern, dass er wie in olympischer Höhe über seinen Zeitgenossen zu thronen scheint.

Man weiss verhältnismässig wenig von Meredith's Leben, als ob er nicht liebe, er in die Oeffentlichkeit gezerrt zu sehen. 1828 geboren, wurde er einige Zeit in der Knabenanstalt der Brüdergemeinde zu Neuwied a. Rh. erzogen und später

förmlich kurze Dialekt-Erzählungen und besonders schottischen Inhalts. Diese Bewegung verpflanzte sich nach England, und Quiller Couch wurde (unter dem Pseudonym Q.) für Cornwall, was Barrie für Forfarshire war. Und nun plötzlich erinnerte man sich auch, dass ein anderer Schriftsteller, Hardy, schon seit Jahren sich dem Studium einer einzelnen Grafschaft gewidmet hatte. Gegenwärtig freilich ist der Sinn für Idyllenschon wieder im Schwinden begriffen, wie auch Barrie selbst schon wieder auf anderem Gebiete thätig ist. Seine zweite umfangreichere Novelle — (the little Minister, vom Jahre 1891, errang keinen Erfolg) — erscheint augenblicklich in einer amerikanischen Zeitschrift und zeigt die merkwürdigsten Spuren von Meredith's Einfluss. Der Stil, die Art der Charakterschilderung, die dramatische Spannung, die ganze Stimmung erinnert deutlich an den älteren Schriftsteller. Das unterscheidende Merkmal besteht nur im schottischen Dialekt und in der Schilderung schlichter Menschen.

Hardy hat in stofflicher Hinsicht viel Aehnlichkeit mit Barrie, hat aber die herkömmliche Form des Romans beibehalten. Es sind bäuerliche Typen, die er zeichnet, mit unverfälschtem Dialekt, aber von Kleinmalerei keine Spur. Er ist so überreich an Handlung, dass er sich nicht darum kümmert, seine Charaktere künstlerisch zu vertiefen.

Trotz diesen Gegensätzen muss er doch in Bezug auf intellektuelles Können Meredith gleichgestellt werden. Beide haben ihre Lebensauffassung, aber während Meredith Optimist, ist Hardy Pessimist. Der eine hat ein Auge für geistige, der andere für sinnliche Schönheit, und während Hardy für Humor kaum ein Verständnis hat, überrascht Meredith durch sprühende Redewendungen und geistvoll hingeworfene Paradoxa. Hardy ist der Objektivere und der Realist, der die Tragödie des Lebens tief empfindet und sich namentlich in seinen letzten Werken gegen die widerliche Ungerechtigkeit des Daseins auflehnt, am deutlichsten in 'Tess of the d'Ubervilles', welcher 1891 erschien. Wer die blosse Stimmung eines Buches und seine Milieuschilderung, vom Inhalt völlig abgesehen, überhaupt gelten lässt, muss dies für ein Meisterwerk erklären. Die Heldin ist ein Landmädchen, das in seiner Jugend verführt und später an einen Mann verheiratet wird, der ihre Vergangenheit nicht kennt. Er verlässt sie, als er die Wahrheit erfährt. Sie trifft dann ihren Verführer wieder und unterliegt ihm auf's Neue, während ihr Gatte, seine Härte bereuend, zurückkehrt. Als sie sieht, dass dieser sie noch immer liebe, erfasst sie ein solcher Hass gegen ihren Verführer, dass sie zur Mörderin wird. Das Buch hat Fehler, die selbst der begeisterteste Bewunderer zugeben muss, aber seine Schönheiten entschädigen für alle Schattenseiten. Die Sinnlichkeit, die darin zum Ausdruck kommt, die Kraft der Naturschilderungen, die leise Unterströmung einer Trauer über die Trübseligkeit des Lebens und über die Hilflosigkeit des Menschen seinem Geschick gegenüber, sind die Momente, die seinen Erfolg begründet haben.

*

Rudyard Kipling, den wir noch nennen müssen, ist der erwähnenswerteste der jüngeren englischen Schriftsteller. Er lebte viele Jahre in Indien, ist da weit und mit offenen Augen umhergereist und kann wiedergeben, was er sieht. Obwohl kaum erst dreissig Jahre, hat er doch schon eine reiche Anzahl von Werken geschaffen, wie namentlich: Mulvany, Ortheris und Learoyd, die Helden von Soldiers Three. Er ist Meister in der Kunst kurzer Erzählungen aus dem anglo-indischen Leben und erwarb sich in 'Barrack-Room Ballads', in dem das Soldatenleben behandelt wird, auch als wirklicher Dichter.

Als Novellist ist er am bedeutendsten in 'The Drums of the Fore and Aft', 'The man who would be King' und 'The Disturber of Traffic'. Das erste schildert mit beinahe dramatischer Spannung, wie die Trommler, alle fast noch Knaben, das vor den Afghanen fliehende Regiment mit dem Lied der „britischen Grenadiere" zu Kampf und Sieg zurückstrommeln, das eigene Leben in die Schanze schlagend. Die zweite Geschichte handelt von einem Mann, der in einem unbekannten Gebirgsgebiet Indiens von den Eingeborenen als göttliches Wesen verehrt und zum König gemacht wird. 'The Disturber of Traffic' schildert einen Leuchtturmwärter, der durch den steten Anblick des um den Leuchtturm zischenden Wasserwirbel dem Wahnsinn verfällt.

*

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Zahl hervorragender Dichter früher wohl eine grössere war, dass aber auch das gegenwärtige England namentlich in Meredith, Hardy und Stevenson litterarische Grössen besitze, die wohl verdienen, ihren Vorgängern ebenbürtig genannt zu werden.

ARCHIBALD CHARTERIS

The Philistine

A Periodical of Protest.

The Lords of the Philistines went up against Israel. And when the children of Israel heard it they were afraid of the Philistines. —I. SOMEL. vii. 7.

Vol. II. No. 2.

Printed Every Little While for The Society of The Philistines and Published by . . Them Monthly. Subscription, One Dollar Yearly. Single Copies, 10 Cents. . . January, 1896.

Abb. 16
«L'Arkitecture Moderne», *The Lark* 9.

Abb. 17
Der im *Pan* über einen ganz anderen Aufsatz gesetzte Faun.

Abb. 18
***The Philistine* 2 (1896) mit anthropomorph-ornamentaler Initiale und Motto «The Lords of the Philistines went up against, Israel. And when the children of Israel heard it they were afraid of the Philistines». Im *Pan* einem anderen Aufsatz zugeordnet.**

und am Scherz so wenig wie im Mut zur Provokation. Der Waldgott, der durch diesen deutschen Jugendstil tanzt, ist ein von schönen Satyrn und Bacchantinnen begleitetes harmloses hinkendes Teufelchen. Flaischlen entschuldigt am 25.3.1897 den *Pan*: «Das mit dem flötenden Faun läßt sich nicht anders machen. Den Eisenbahnzug hab ich aus der Mitte nach links gerückt – wie er von vornherein von mir geplant war. An den Schluß paßt er nicht, da der Aufsatz das Heft und das Jahr ganz abschließt u. dazu etwas Stärkeres nötig ist. Der zerbrochene Titel ist nur Druckversehen. Wenn möglich sende ich Ihnen noch Rev[ision]».[12] Die Geschichte war schneller als die Revision und hat die Macht der Bilder auf so komische wie tragische Weise gebrochen. Der Zauber der Bildertafel entzieht sich wie ein Traum der Mitteilung an andere. Wie sagte der Aphoristiker Mason Cooley von den amerikanischen Kühen: «‹Moo› may represent an idea, but only the cow knows».

12 Nach dem Briefdurchschlag im Redaktionsarchiv des Pan im Nachlass von Cäsar Flaischlen, DLA Marbach. Original im WIA, General Correspondence.

Stefan Hübsch

Die Jubiläumsnummer der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*

Josef Früchtl / Maria Moog-Grünewald (Hg.): Ästhetik in metaphysikkritischen Zeiten. 100 Jahre «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft» (Sonderheft 8 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft), Hamburg: Meiner 2007, 286 S.

Als der in Berlin lehrende Psychologe Max Dessoir 1906 die *Zeitschrift für allgemeine Ästhetik und Kunstwissenschaft* ins Leben rief, zielte er auf zweierlei: auf eine psychologisch gestützte Erweiterung der traditionell auf die schönen Künste fixierten Ästhetik und auf eine Emanzipation der Kunsttheorie von der Einbindung in die Systembildung des Deutschen Idealismus. Die Künste und die Kunstwerke sollten unbelastet von metaphysischen Ideen über das Schöne in ihrer eigentümlichen «Struktur» wissenschaftlich erfaßt werden. Anläßlich des hundertjährigen Bestehens der Zeitschrift haben Josef Früchtl und Maria Moog-Grünewald nun ein Sonderheft herausgegeben, das unter der Überschrift «Ästhetik in metaphysikkritischen Zeiten» auf die historische Leistung und die Aktualität des Projektes aufmerksam zu machen versucht. Die zum größten Teil von erprobten Autoren und Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirates verfaßten Jubiläums-Beiträge füllen drei Rubriken: vier Aufsätzen zum Thema «Ästhetik und Metaphysik» folgen sechs Texte zum Verhältnis von «Ästhetik und Kunstwissenschaft»; ein dritter Teil vereinigt vier Monographien und eine vergleichende Studie über Autoren der Zeitschrift, die durch «Prominente Positionen» Berühmtheit erlangten.

Den ersten Block von Aufsätzen leitet ein Text von Josef Früchtl ein, der den Titel des Sonderheftes durch einen kurzen Überblick über die Auswirkungen der im 20. Jahrhundert entwickelten Metaphysikkritik auf die philosophische Ästhetik zu erläutern versucht. Dabei unterscheidet Früchtl klar zwischen zwei Formen von Metaphysikkritik. Die eine ist die von Russell und vom frühen Wittgenstein exponierte Kritik an der Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen, die sich aus einer logischen Analyse der Wahrheitsbedingungen von Sätzen ergibt. Dieser Ansatz bestätigt nach Früchtl den alten

Grundsatz, daß jede Metaphysikkritik ihrerseits Metaphysik sein muß; Strawson brachte es auf den Punkt, als er den beabsichtigten Abschied von der Metaphysik zu einem bloß formalen Unterschied zwischen revisionistischer und deskriptiver Metaphysik relativierte. Daß die analytische Philosophie die alten metaphysischen Fundierungsansprüche in Gestalt empiristischer (neuerdings auch wieder idealistischer) Erkenntnistheorien aufrechterhält, weil sie sich weiterhin unbefragt auf Grundunterscheidungen wie Existenz und Essenz, Einzelding und Universale, Begriffsbezug (reference) und Begriffsbestimmung (meaning) stützt, zeigt Früchtl leider nicht. Darum vermag er auch nicht darzulegen, warum er in der Spätphilosophie Wittgensteins und Heideggers den Anspruch auf eine nicht (mehr) metaphysische Philosophie verwirklicht sieht. Denn dieser gründet nicht nur auf einer «evasiven» Strategie der Vermeidung metaphysischer Aussagen, sondern ebenso auf einer (sprachpraktischen oder seinsgeschichtlichen) Relativierung der genannten Unterscheidungen. So können auch Früchtls Hinweise darauf, wie sich beide Formen von Metaphysikkritik auf die Ästhetik auswirken, nur teilweise überzeugen. Erhellend sind seine Ausführungen zur sprachanalytischen Ästhetik, die zwischen nicht-metaphysischen Kunsttheorien, metaphysisch unterfütterten Theorien des Ästhetischen und metaphysischen Ontologien der Kunst unterscheiden. Nicht überzeugen können dagegen die Überlegungen zu den Konsequenzen des alternativen Ansatzes. Zwar streicht Früchtl zu Recht die von Richard Rorty und Stanley Cavell in Anknüpfung an den späten Wittgenstein entwickelte These heraus, daß die metaphysischen Bedürfnisse in der Kunst, namentlich im Roman oder im Drama, wiederzuentdecken seien. Die Folgerung, daß sich eine interessante Ästhetik heute auf eine gleichsam spielerische Nutzung metaphysischer Fragestellungen zu stützen hätte, greift jedoch zu kurz. Die Positionen von Cavell und Rorty ergeben sich aus einer Fixierung auf den Skeptizismus einerseits und aus einer Anknüpfung an die romantische Idee der Universalpoesie andererseits; das deutet darauf hin, daß eine konsequente, unter anderem mit den Mitteln der Kunstgeschichte zu vollziehende Historisierung der Metaphysik wichtiger Bestandteil einer Ästhetik sein müßte, die theoretisch aufschlußreich sein kann, ohne in alte Fundierungsansprüche zurückzufallen.

Der Beitrag von Martin Seel liefert ein weiteres Bruchstück zu einer Ästhetik, die sich durch seine Bücher *Eine Ästhetik der Natur* (1991), *Ethisch-ästhetische Studien* (1996) und *Ästhetik des Erscheinens* (2003) als ein bemerkenswertes work in progress ausweist. Den Bezug zum Problem der Metaphysik bildet die Platonische Idee, daß die ästhetische Erfahrung einen Zugang zu einem zeitenthobenen Reich ewig gültiger Ideen eröffne. Demgegenüber argumentiert Seel dafür, daß ästhetische und künstlerische Formen einen besonderen Sinn für die Zeit in Gestalt einer bewußt erlebten Gegenwart stiften. Die Form als Grundlage ästhetischer und künstlerischer Gebilde ist Seel zufolge als eine «Organisation von Zeit» zu verstehen; sei es im Erleben eines Spiels von Gestalten, sei es im Erleben der besonderen Formen der Gestaltung innerhalb des Mediums einzelner Künste. Daß Seel dabei die Organisation der Zeit ausdrücklich der Organisation des Raumes überordnet, bestätigt allerdings die Kritik an der subjektivistischen Verengung ästhetischer Erfahrung, die seinem durch Kant und die phänomenologische Ästhetik geprägten Ansatz anzulasten ist. Der ästhetischen Überordnung der Zeit als «innerem Sinn» oder ursprünglicher Synthesis des reinen Bewußtseins entspricht die Erläuterung der ästhetischen Erfahrung durch das (ethische) Modell des Wohlgefallens an einem von Handlungs- und Erkenntniszwecken entlasteten kontemplativen Umgang mit einer Welt von Impressionen; zur Plastiktüte, die der amerikanische Film-Wind über die Straße treibt, gesellt sich daher in diesem Text das Beispiel der «broken / pieces of a green / bottle»

aus einem Gedicht von William Carlos Williams. Seel bleibt verschlossen, daß das genußvolle «Verweilen» bei den Dingen, in das ästhetische Erfahrung hineinführt, auf dem Entdeckungscharakter der ästhetischen Wahrnehmung beruht. Und dieser fußt auf der elementaren Bedeutung zeitlicher und räumlicher Verhältnisse dafür, daß Dimensionen der sinnlichen Erfahrung und Bereiche künstlerischer Gestaltung sich zu Medien ausbilden, innerhalb derer etwas an etwas (das Leuchten einer Scherbe, die Betonung eines Wortes durch ein Versmaß, die schwungvolle Streckung einer Treppe durch ein Geländer) wahrgenommen werden kann. Das heißt auch, daß die formale Organisation von Zeit (und Raum) nicht erst die Rezeption, sondern bereits die künstlerische Produktion bestimmt. Die ästhetische Bedeutung der Kochkunst beruht nicht nur auf der Bereitstellung eines zeitlich (und räumlich) spezifisch formierten Geschmackserlebnisses, sondern auch auf der produktiven Auseinandersetzung mit traditionellen Vorgaben für Konsistenzen und Garzeiten.

Die Beobachtungen und Reflexionen, die Verena Olejniczak Lobsien in ihrem Aufsatz über «Elemente einer neuplatonischen Ästhetik des Kreatürlichen bei Henry Vaughan» vorträgt, sind, wie sie selbst kurz andeutet, deutlich von einem Berliner Studien-Projekt zu den «Transformationen der Antike» inspiriert. Der Zielsetzung dieses Projekts folgt Lobsien mit der Absicht, die im deutschen Sprachraum kanonisch gewordene Unterscheidung zwischen einem ontologisch fundierten Kunstverständnis des Mittelalters und einem anti-metaphysischen Kunstverständnis der Neuzeit durch ein aus dem 17. Jahrhundert stammendes Beispiel für das zu verunsichern, was T. S. Eliot «Metaphysical Poetry» genannt hat. Mit der exemplarischen Lektüre eines Gedichts von Henry Vaughan will sie zeigen, daß sich das poetische Interesse an der sinnlichen Erscheinung zumindest bei einigen englischen Dichtern der frühen Neuzeit aus der metaphorischen und anagogischen Schönheitsidee des Neuplatonismus herleitet. Als Beleg für die anhaltende metaphysische Grundierung (und die damit verbundenen kognitiven Ansprüche) der neuzeitlichen Ästhetik reicht der Hinweis auf die Tradition des Neuplatonismus aber nicht aus, weil er die Metaphysik (im Anschluß an Kant) auf die Ontologie begrenzt. Für die Metaphysikkritik des 20. Jahrhunderts setzt sich der metaphysische Fundierungsanspruch in der Transzendentalphilosophie und im Idealismus fort, für Heidegger zeigt er sich auch im Neukantianismus und in der Wertphilosophie, Wittgenstein sieht ihn sogar noch im analytischen Empirismus und im logischen Atomismus am Werke. Denkt man in dieser Perspektive, läßt sich T. S. Eliots Theorie literaturgeschichtlich einzuholender «metaphysical periods» auf die gesamte Geschichte der Ästhetik anwenden. Die neuzeitliche ästhetische Erfahrung verweist nicht mehr metaphorisch auf eine göttliche Ordnung des Seienden; stattdessen versichert sie uns der konstruktiven Leistungen eines transzendentalen Subjekts, offenbart einen zu sich kommenden Weltgeist, spiegelt einen wertsetzenden Willen oder führt eine Welt logisch elementarer Sinnesdaten vor.

Der zweite Block von Aufsätzen enthält zwei programmatische Texte von Willibald Sauerländer und Martin Warnke zum Verhältnis von Kunstgeschichte und Bildwissenschaft, die Dessoirs doppeltes Programm einer psychologisch fundierten Alltagsästhetik und einer wissenschaftlichen Strukturanalyse der Kunst unter den veränderten Bedingungen der modernen Mediengesellschaft fortführen. Daran schließt sich eine bildwissenschaftliche Anwendungsstudie von Gerd Blum, Klaus Sachs-Hombach und Jörg R. J. Schirra an, welche die formale Struktur, die ikonographischen Voraussetzungen und die appellative Funktion von Nick Uts berühmter Kriegsfotographie «Terror of war» (Vietnam 1972) untersucht. Diesen drei Texten vorangestellt ist ein Aufsatz von Ursula Franke, die Des-

soirs Ideen über die Beziehung zwischen einer allgemeinen Ästhetik und einer wissenschaftlichen Strukturlehre der Kunst in Abgrenzung gegen das Hegelsche Modell einer spekulativen Ästhetik rekonstruiert. Franke referiert die gängige Kritik an einer Philosophie, die dem Reichtum und der Buntheit der Künste nicht gerecht zu werden vermag, weil sie die Kunst aus einem einzigen Prinzip begrifflich ableitet. Dessoirs Situation «nach Hegel» läßt sich aber auch aus der umgekehrten Perspektive untersuchen. Zu fragen wäre dann zum einen, auf welche Weise das Programm einer sachlichen und geschichtlichen Analyse der Struktur von Werken durch Hegels spekulative Historisierung der Kunst vorgeprägt wurde, zu fragen wäre aber auch, ob die Abkopplung der Kunsttheorie von der Verständigung der Philosophie über ihre eigenen Bedingungen und Möglichkeiten nicht einen Verlust an theoretischer Plausibilität nach sich zieht. Der von Dessoir gewählte Begriff der «Struktur» nährt diese Befürchtung, weil er in Bezug auf die Sache viel zu allgemein und in methodologischer Hinsicht viel zu vage ist; ganz abgesehen davon, daß er nicht dazu taugt, die Bedeutung der Kunst für die wissenschaftliche Analyse sowie die Auswirkung wissenschaftlicher Perspektiven auf das Bild von der Kunst verständlich zu machen.

Der abschließende dritte Teil des Sonderhefts 8 der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* enthält unter anderem drei ausgezeichnete, übersichtlich aufgebaute und sehr materialreiche Monographien über drei Autoren, die mit ihren Beiträgen zur Zeitschrift auch ihr eigenes philosophisches Profil geschärft haben. Karlheinz Lüdeking zeigt, daß sich Erwin Panofskys Hinwendung zur Ikonographie auf einem «Umweg» vollzog; sie ergab sich im Zuge einer allmählichen Abwendung von einer Theorie der Kunst, die an Kants Unterscheidung von empirischen und transzendentalen Aussagen anzuknüpfen versuchte. Birgit Reckis Text über Ernst Cassirer rückt Cassirers gelegentliche Ausführungen zur Ästhetik in das Zentrum seiner Philosophie der symbolischen Formen; in deren Perspektive läßt sich die Kunst als «Wirbel und Wendepunkt im Fortschritt der Kultur» beschreiben. Joachim Fischer stellt Helmuth Plessners «anthropologische Ästhesiologie» vor und grenzt die aus ihr entwickelte Idee, daß die gesamte moderne Kunst auf einer Musikalisierung der künstlerischen Erfahrung beruhe, von Theodor W. Adornos geschichtsphilosophischem Ansatz ab. Zusammen mit den Texten, die aus Mangel an Platz und Urteilsvermögen nicht kommentiert werden konnten, ergänzen sich die besprochenen Texte zu einem anregenden Sammelband, der das Anliegen, die historische Leistung und die anhaltende Aktualität der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* auf vorbildliche Weise vor Augen führt.

Klaus Kempter

Stichwortgeber und Leitfigur

Alexander Mitscherlich wird genauer analysiert

Martin Dehli: Leben als Konflikt. Zur Biographie Alexander Mitscherlichs, Göttingen: Wallstein 2007, 320 S.

Tobias Freimüller: Alexander Mitscherlich. Gesellschaftsdiagnosen und Psychoanalyse nach Hitler (Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts, Band 6), Göttingen: Wallstein 2007, 475 S.

Alexander Mitscherlich (1908–1982) war als führender Vertreter der psychosomatischen Medizin, Herausgeber der wichtigsten tiefenpsychologischen Fachzeitschrift «Psyche», Gründer des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt am Main, vor allem aber als Autor zahlreicher Aufsätze und Bücher zum inneren Zustand des Landes einer der prominentesten Intellektuellen der alten Bundesrepublik. Noch heute sind seine bekanntesten Begriffsprägungen gängige diskursive Münze: «Medizin ohne Menschlichkeit», «Die Unwirtlichkeit der Städte», die «vaterlose Gesellschaft» und besonders «Die Unfähigkeit zu trauern» lösten sich gleichsam von den Buchdeckeln der sechziger Jahre und flatterten jahrzehntelang, teils bis auf den heutigen Tag, als geflügelte Worte durch die Feuilletons der Zeitungen und die Moderationen der Kultursendungen. Mitscherlich war *der* Repräsentant der Freudschen Psychoanalyse in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit, seine Stellungnahmen zu zahlreichen gesellschaftspolitischen Fragen fanden weithin Gehör, seine Verbindung zur Frankfurter Schule machte ihn für die protestierenden Studenten der 68er Zeit zusätzlich interessant. Jürgen Habermas, mit Mitscherlich befreundet, stellte noch zu dessen Lebzeiten fest: «Ich kenne in der Bundesrepublik keinen zweiten Wissenschaftler, der eine mentalitätsprägende Kraft in einem so breiten Publikum hätte entfalten können.» Es verblüfft daher, daß sich – abgesehen von dem rororo-Bändchen, das Hans-Martin Lohmann 1987 vorlegte – in der deutschen Forschung bis vor kurzem keine umfassende biographische oder werkgeschichtliche Darstellung zu Mitscherlich fand.

Dies hat sich nun, schon deutlich vor Mitscherlichs 100. Geburtstag am 20. September 2008, gründlich geändert. Gleich zwei neue Bücher schaffen Abhilfe: eine recht knappe Studie Martin Dehlis, die auf eine Dissertation am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz zurückgeht, und Tobias Freimüllers ausführlichere Darstellung des Mischerlichschen Lebens und Wirkens, die 2006 als zeitgeschichtliche Doktorarbeit bei Norbert Frei in Jena vorgelegt wurde. Die Bücher sind – zum Glück sowohl für ihre Autoren als auch für die Leserschaft – in Anlage und Schwerpunktsetzung durchaus unterschiedlich, so daß sie verschiedene Perspektiven auf ihren Gegenstand erlauben und sich zu ergänzen vermögen.

Tobias Freimüller stellt in seinem gerade erst erschienenen Werk neben Mitscherlichs wissenschaftspolitischen und wissenschaftsorganisatorischen Bestrebungen auf den Feldern der psychosomatischen Medizin und der Psychoanalyse vor allem sein öffentliches Wirken als sozialpsychologisch orientierter Gesellschaftsdiagnostiker in den sechziger Jahren in den Mittelpunkt. Er rekonstruiert die Genese von Mitscherlichs bedeutenden Werken mit den bereits genannten emblematischen Titeln, stellt deren Inhalte in den gesellschaftlichen Kontext der Zeit und referiert ausführlich die Geschichte ihrer Rezeption – nicht so sehr in der Fach- als in der allgemeinen Öffentlichkeit, etwa in Zeitungen, aber auch in den Programmen des Rundfunks, der ja eine Art Leitmedium der Zeit darstellte.

Dafür nur ein Beispiel: Mitscherlichs sozialpsychologisches Hauptwerk, das nach seiner Etablierung als wichtigster bundesdeutscher Vertreter der Psychoanalyse unter dem Titel *Auf dem Weg in die vaterlose Gesellschaft* 1962 publiziert wurde, hatte eine lange Entstehungsgeschichte hinter sich. Mit-

scherlich rekurrierte schon unmittelbar nach Kriegsende in Briefen und Vorträgen auf den kulturpessimistisch eingefärbten Begriff der «Masse» und verknüpfte ihn mit Ideen der Verunsicherung und Vereinsamung des Individuums und mit dessen Verschwinden: Der neue «Massenmensch» werde «zur antlitzlosen, geschichtslosen Molluske». Bereits 1946 avisierte er seinem Verlag ein Buch über Massenpsychologie, arbeitete verschiedene Entwürfe aus, legte Einzelaspekte in zahlreichen Artikeln und Aufsätzen dar. 1950 sprach er etwa vom modernen Menschen als einem Kaspar Hauser, der ohne klare Identität, ohne Halt in Autorität, Tradition und Bindung stets versucht sei, sich zweifelhaften Führern unterzuordnen. Dem schlossen sich dann Reflexionen über Vorurteil und Toleranz, über verschwindende religiöse Ordnungen und die Notwendigkeit von Selbsterkenntnis als Voraussetzung moderner Autonomie an. Der Massenkonsum, der in den fünfziger Jahren Westdeutschland und Westeuropa erreichte, wurde von Mitscherlich als Surrogat für verlorengegangene religiöse und ideelle Sinnhorizonte diagnostiziert.

Mitte der fünfziger Jahre verknüpfte Mitscherlich diese allgemeineren anthropologischen und sozialpsychologischen Thesen mit der speziellen Frage, wie das Heranwachsen von Jugendgenerationen in einer Zeit vor sich gehe, in der es an Strukturen, Ordnungen und Leitbildern fehle, und er begann – unter Rückgriff auf einen Freudschen Begriff – das Problem unter dem Stichwort der «Vaterlosigkeit» zu diskutieren. Er trug seine Auffassungen in einer Vielzahl von Lehrveranstaltungen, öffentlichen Vorträgen und Rundfunksendungen vor, so daß sich allmählich sein Image als «Zeitkritiker» formte. Als er schließlich die «Vaterlose Gesellschaft» mit dem Untertitel *Ideen zur Sozialpsychologie* veröffentlichte, legte er damit eine Zusammenfassung dessen vor, womit er die Öffentlichkeit länger als ein Jahrzehnt versorgt hatte. Mit dieser Summe seiner sozialpsychologischen Überlegungen übte Mitscherlich dann einen enormen Einfluß in öffentlichen Debatten aus. Das Bild, das er von einer verwalteten und entfremdeten modernen Welt zeichnete, war im gesellschaftspolitischen Diskurs der sechziger Jahre kontinuierlich präsent und bildete neben Schelskys Beschreibung der «skeptischen Generation» einen der wichtigsten Referenzpunkte gesellschaftlicher Selbstreflexion der Bundesrepublik.

Tobias Freimüller arbeitet solche werkgeschichtlichen Entwicklungsstränge mustergültig heraus. Die Genese des wissenschaftlichen, mehr und mehr «zeitdiagnostischen» Werks von Alexander Mitscherlich wird dem Leser auf diese Weise leicht einsichtig gemacht. Deutlich wird mit diesen Darstellungen auch, wie Freimüller das schon zeitgenössische Urteil belegen kann, Mitscherlich habe eigentlich keine Methode besessen, sondern auf ein Bündel an Einsichten, Modellen und Theoremen von unterschiedlichstem Status zurückgegriffen, ohne sie auf konsistente Weise miteinander zu verknüpfen. Die Relevanz von Mitscherlichs Arbeiten beruhte daher, glaubt sein Biograph, nicht auf wissenschaftlicher Stringenz, sondern auf «zeitgebundener Signifikanz im Auge des Lesers», also auf dem spontanen Einverständnis des wachen, beobachtenden Zeitgenossen. Noch mehr als für seine psychologischen Arbeiten im engeren Sinn gilt dies beispielsweise für eine Schrift wie die zur «Unwirtlichkeit der Städte», in der Mitscherlich sich auf ein Terrain begab, auf dem er als Laie von vornherein keinen wissenschaftlichen Beitrag leisten konnte.

Dennoch: Mit derlei populärwissenschaftlichen Deutungen, so legt Freimüller plausibel dar, gelang es Mitscherlich in den sechziger Jahren, vom eher randständigen linksintellektuellen Gesellschaftskritiker zum Vertreter eines entstehenden neuen gesellschaftlichen Juste-milieu zu avancieren. Am Ende des Jahrzehnts kannte man allerorts seine kritischen Stichworte zur geistigen und gesellschaftlichen Situation der Zeit; nicht von ungefähr war er dann einer der wichtigsten Ansprechpartner der linken studentischen Jugend um 1968.

Einen ganz anderen Zugang als Tobias Freimüller, der die große Zeit Mitscherlichs als einer der diskursprägenden Figuren der Bundesrepublik betrachtet, hat Martin Dehli gewählt. Die sechziger und die späteren Jahre behandelt er lediglich kursorisch (wenn auch höchst scharfsinnig). Stattdessen fokussiert er vornehmlich den Familienroman und die Bildungsgeschichte des späteren Großintellektuellen – ausgehend von der kritischen Überlegung, daß «Gründergestalten», «zum Monument geworden, [...] dem rückschauenden Betrachter den Blick auf die eigene Herkunft und Entwicklung» verdekken. Die Zeit vor 1945, Mitscherlichs Familie, sein Anschluß an unterschiedliche Vaterfiguren, sein Versuch, einen eigenen Weg ins bildungsbürgerliche Leben zu finden: davon in erster Linie handelt das Buch Dehlis. Er kontrastiert seine Erhebungen mit den Selbstauskünften des Protagonisten, der seine Memoiren unter das Motto «Ein Leben für die Psychoanalyse» stellte, und klärt auf diese Weise über allerlei Legenden auf, die sich ausgehend von dessen eigenen Lesarten über Mitscherlich gebildet hatten.

So stellt Dehli zum Beispiel klar, daß Mitscherlich keineswegs kurz vor der NS-Machtübernahme eine beginnende Karriere als Historiker abgebrochen habe, weil er von Antisemiten für einen verstorbenen jüdischen Doktorvater in Haftung genommen wurde; vielmehr gab er schon weitaus früher ein gerade erst angefangenes Geschichtsstudium auf und hatte selbst bei dem überzeugten Nationalsozialisten Karl Alexander von Müller um Betreuung nachgefragt.

Was seine generelle politische Verortung anbetrifft, hatte Mitscherlich ohnehin nicht nur Klärendes mitgeteilt: In seiner Autobiographie äußerte er sich abschätzig über die reaktionär-antidemokratischen Einstellungen seines Vaters; er verließ auch tatsächlich dessen Dunstkreis, freilich nur, um sich Kreisen der Konservativen Revolution anzuschließen, die zwar nicht reaktionär-monarchistisch waren, aber auch um keinen Deut demokratischer als das konservativ-traditionalistische Milieu, in dem sein Elternhaus verwurzelt war. Dort fühlte er sich übrigens schon früh als «einsames Kind», in stete Angst versetzt von dem «Dämon des Vaters», eines «Kolosses an Leib und Zorn», und suchte sich daher – hier folgt Dehli den Reflexionen seines Protagonisten – im Laufe seines Lebens immer wieder Ersatzväter, die er bewundern konnte, dann aber auch regelmäßig entthronte: Ernst Jünger, Ernst Niekisch und Viktor von Weizsäcker gehören in diese Reihe, die auch zeigt: Mitscherlich war, anders als es sein späteres Image will, kein «Antifaschist der ersten Stunde».

Ein letztes Beispiel für diese etwas einseitigen Lesarten, die sich stark auf Mitscherlichs Selbstdarstellung stützen: In der Nachkriegszeit entstand das Bild, daß die psychoanalytische Tradition in Deutschland vom NS-Regime vollständig ausgelöscht worden sei. Erst die Gründung der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung habe einen Neuanfang möglich gemacht. Daß sich die DPV keineswegs so klar der antifaschistischen Stunde Null, ihre ältere Konkurrenzorganisation DPG ebensowenig eindeutig der vom Nationalsozialismus in Dienst genommenen «Neo-Psychoanalyse» zuordnen läßt, daß diese Zuschreibungen vielmehr wesentlich aufgrund strategischer Zielvorstellungen vorgenommen wurden, wird in Dehlis Beschreibung der wissenschaftspolitischen Tätigkeit Mitscherlichs prägnant herausgearbeitet.

Dies alles folgt jedoch keineswegs der Absicht, durch Denkmalssturz Sensation zu machen; Dehli schreibt keine Entlarvungshistorie. Er attestiert Mitscherlich vielmehr das ernsthafte Bemühen, «die Oberfläche der Ereignisse» zu durchdringen und sein Leben mit «radikaler Offenheit» zu schildern. Unter dem Gesichtspunkt der Verschränkung von persönlicher Lebensgeschichte und allgemeiner Zeitgeschichte betrachtet, oder in diesem Fall in der Perspektive einer «wissenschaftshistorischen Biographie» – so nennt der Autor seinen Zugriff –, sind

«die Lücken und Ungenauigkeiten in Alexander Mitscherlichs Autobiographie nicht eine Frage der persönlichen Aufrichtigkeit oder Täuschung, sondern sie sprechen von der Gewalt in der deutschen Geschichte und von dem Bedürfnis nach Eindeutigkeit in einer Gesellschaft, die sich auf Trümmern neu errichten mußte.»

Auf der Grundlage seiner ausführlichen Darstellungen von Mitscherlichs formativen Jahren bis 1945 und dessen dann rasch verlaufender politischer Wandlung vom konservativen Revolutionär zum überzeugten linksliberalen Demokraten behandelt Dehli einige Schwerpunkte der späteren Zeit, eingehend etwa den Übergang von der medizinischen Anthropologie in der Tradition Viktor von Weizsäckers zur Freudschen Psychoanalyse (und damit auch ein Element der «Verwestlichung» der deutschen Medizin) und darauf aufbauend die Wissenschaftspolitik Mitscherlichs: seine Versuche, als «Ein-Mann-Armee der Psychoanalyse» dieser wieder eingebürgerten Wissenschaft den ihr angemessenen Platz zu verschaffen.

Besonders eindrucksvoll ist die Studie von Martin Dehli dort, wo er mit äußerster Knappheit arbeitet. Die bekannteste und – scheinbar – wirkungsmächtigste Schrift Mitscherlichs, seinen zusammen mit seiner dritten Frau Margarete Nielsen publizierten Essay *Die Unfähigkeit zu trauern*, handelt Dehli auf wenigen Seiten ab. Diese Abschnitte jedoch sind in äußerster Dichte formuliert. Dehli zeigt, daß der vermeintlichen psychoanalytischen Gegenwartsdiagnose etwas Wesentliches fehlte: die Thematisierung von Übertragung und Gegenübertragung, die klare Selbstauskunft der Autoren. So schillert der Unfähigkeitsessay zum einen zwischen – falscher – Selbstbezichtigung, Anklageschrift und Gutachten, zum anderen bleibt er abstrakt und eigentümlich unhistorisch. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der verbrecherischen deutschen Vergangenheit konnte auf dieser Grundlage, meint Dehli, eben nicht erfolgen. Mitscherlichs Verdienste in der Aufarbeitung der Vergangenheit liegen, so läßt sich schlußfolgern, gerade nicht in solch abstrakten Diagnosen, sondern – und dies zeigen sowohl Martin Dehli als auch Tobias Freimüller – weit mehr in seinen frühen Auseinandersetzungen mit den konkreten Medizinverbrechen der NS-Zeit, seiner 1947 vorgelegten und 1960 neu erschienenen Dokumentation des Nürnberger Ärzteprozesses und den damit ausgelösten Diskussionen.

Die beiden Biographien reißen Alexander Mitscherlich aus einer doppelten Vergessenheit, indem sie ihn überhaupt erst wieder zum Gegenstand der historischen Wissenschaft machen und zugleich – im Fall von Dehlis Buch explizit und programmatisch – von den Ablagerungen einer auf Schlagworte und unhinterfragte Lesarten fixierten Überlieferung befreien. Beide Bücher beleuchten zentrale Gesichtspunkte, beide vermitteln eine Fülle wichtiger Einsichten, beide sind verdienstvoll und notwendig. Freimüllers und Dehlis Arbeiten bereichern auch die Forschung auf dem Gebiet der intellektuellen Geschichte der Bundesrepublik, die derzeit – man denke etwa an die Arbeiten von Carola Dietze zu Helmuth Plessner oder von Jens Hacke zur Münsteraner «Philosophie der Bürgerlichkeit» – eine Hausse verzeichnet. Tobias Freimüller hat ein Werk vorgelegt, das sich stärker an den Konventionen einer historischen Dissertation orientiert und seinem Gegenstand auf sorgfältige und umsichtige Weise gerecht wird. Martin Dehlis Buch ist vergleichsweise freier, auch souveräner gearbeitet. Die Dichte seiner Darstellung, die Prägnanz seiner Formulierungen und die Bündigkeit seiner Reflexionen vermögen den interessierten Leser weit über die eigentliche Lektürezeit hinaus zu fesseln

Jens Kertscher

Ohne Zweifel

Andrea Kern erklärt, was Wissen ist

Andrea Kern: Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 385 S.

Zum Skeptizismus gehört, daß er die Möglichkeit von Wissen über die Welt ganz allgemein bestreitet. Nicht nur haben wir ein solches Wissen dem Skeptiker zufolge nicht, wir können es gar nicht haben. Auch wenn man Gründe hat, anzunehmen, daß sich die durch derart radikales Zweifeln aufgeworfenen Fragen prinzipiell nicht beantworten lassen, kann man den Skeptizismus ernst nehmen. Er ist dann Ausdruck des Wunsches, sich über die eigene epistemische Situation Klarheit zu verschaffen. Weil der Skeptizismus die Philosophie nötigt, über unsere epistemische Situation grundsätzlich Rechenschaft abzulegen, beschäftigt er sie immer wieder.

Der Skeptizismus hat eine lange Geschichte: Während in der Antike die auf Pyrrhon von Elis zurückgehende, die so genannte «pyrrhonische Skepsis» dominierte, wurde für die neuzeitliche Philosophie Descartes' methodischer Skeptizismus bedeutsam, woran auf je ihre Weise Hume und Kant anknüpften. Seit einigen Jahrzehnten wird der Skeptizismus wieder intensiv diskutiert. Das Buch von Andrea Kern ist ein großer Wurf, der diese Diskussionen aufnimmt und einen eigenen Theorievorschlag entwickelt. Kern will den Skeptizismus nicht nur der Inkonsistenz überführen, sondern überdies eine Erklärung für die Möglichkeit endlichen Wissens liefern. Dabei läßt sie sich von philosophischen Klassikern wie Aristoteles, Kant und Wittgenstein inspirieren und nicht zuletzt von einem der meistdiskutierten Beiträge zur Erkenntnistheorie des vergangenen Jahrzehnts: von John Mc Dowells *Mind and World,* dessen konzeptualistische Position Kern präzisiert und im Sinne einer Konzeption von Wissen als vernünftiger Fähigkeit auszuarbeiten sucht.

Eine beliebte Strategie, den Skeptizismus zu entkräften, besteht darin, ihm zu hoch angesetzte Wissensstandards vorzuwerfen. Muß man seine Gründe, wie der Skeptiker verlangt, gegen jeden und allen Zweifel absichern? Schon Peirce und nach ihm Wittgenstein bestanden darauf, daß echter Zweifel Gründe braucht. Wissen setzt auch nicht Infallibilität voraus. Ein Wissensanspruch ist sehr wohl damit vereinbar, daß ich mich hätte täuschen können; nicht hingegen damit, daß ich mich *leicht* hätte täuschen können. Aus solchen Erfahrungen bezieht unser alltäglicher Fallibilismus seine Überzeugungskraft: Ich beanspruche zwar, etwas zu wissen, weil ich diesen Anspruch begründen kann. Ich weiß aber auch, daß ich mich irren kann, weil meine Begründung kein letztes Fundament hat. Mit diesen Binsenweisheiten, so Andrea Kerns Lektion, kommen wir in der Konfrontation mit radikalem Skeptizismus jedoch nicht weiter. Denn mit dem Fallibilismus des Common sense, dessen philosophische Anhänger von der Autorin als Vertreter einer «ermäßigenden Position» beschrieben werden, erliegen wir einem erkenntnistheoretischen Dogma, das es verhindert, zu verstehen, was es überhaupt heißt, etwas zu wissen.

Wer den Wissensbegriff für sich in Anspruch nimmt, verwendet ihn faktiv. Damit ist gemeint, daß er eine Stellungnahme gegenüber einer Tatsache p bezeichnet, die impliziert, daß p wahr ist. Ich weiß, daß vor mir eine Flasche Wasser steht, impliziert, daß vor mir eine Flasche Wasser steht. Wenn ich bloß glaube, daß vor mir eine Flasche Wasser steht, oder es vermute, verhält es sich gerade nicht so. Deshalb ist auch nach der auf Platon zurückgehenden Standardanalyse des Wissensbegriffs (Wissen ist wahre gerechtfertigte Meinung) eine angemessene Rechtfertigung für eine Überzeugung erforderlich, damit sie als Wissen gelten kann. Dieses faktive Verständnis des Wissensbegriffs ist unumstritten. Schwierigkeiten entstehen erst bei der Interpretation der Wahrheitsbedingung für Wissen:

Welcher Art müssen die Gründe für Wissen sein? Das Dogma der Erkenntnistheorie besteht nun Kern zufolge in der Annahme, daß jemand eine für Wissen hinreichende Rechtfertigung und gleichwohl eine falsche Überzeugung haben kann (S. 125). Die Erklärung, warum jemand etwas weiß, garantiert die Wahrheit seines Wissens nicht. Die Überzeugung, die das Wissen repräsentieren soll, kann sich nämlich als falsch erweisen. In erkenntnistheoretischer Terminologie formuliert: Die Vertreter des Dogmas wollen die Rechtfertigungsbedingung für Wissen von der Wahrheitsbedingung trennen. Die Rechtfertigungsbedingung ist dann eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Wissen. Genau hier setzt Andrea Kern an: Das Dogma, das eigentlich gegen den Skeptizismus gerichtet war, erweise sich als verfehlte Reaktion. Nur ein wahrheitsgarantierender Grund ist nach Kerns Auffassung mit dem faktiven Sinn des Wissensbegriffs vereinbar. Will man dem Skeptiker begegnen, muß man also die Standardanalyse des Wissens so verstehen: «Jemand weiß etwas genau dann und nur dann, wenn er eine Überzeugung aus einem Grund hat, der ihre Wahrheit garantiert.» (S. 43) Der Witz des Skeptizismus besteht darin, diese Möglichkeit zu bestreiten.

Das älteste und wohl bestechendste aller skeptischen Argumente ist von antiken Autoren wie Sextus Empiricus und Diogenes Agrippa in eine bestimmte trilemmatische Form gebracht worden. Es wird daher bis heute unter dem Namen «Agrippas Trilemma» diskutiert, obwohl man dieses Trilemma schon bei Aristoteles (*Analytica Posteriora* 72b5ff.) findet. Gemeint ist ein Argument, das die Unmöglichkeit, der Begründungsforderung für Wissen gerecht zu werden, erweisen soll. Wer nämlich etwas zu wissen beansprucht, hat genau drei Möglichkeiten, der Begründungsanforderung zu genügen: (1) Er gerät in einen Regress, indem er immer weiter versucht, Gründe für seine Gründe anzugeben; (2) um dem Regress zu entgehen, verweigert er sich an einer Stelle der Begründungsforderung und macht eine dogmatische Voraussetzung; (3) er wiederholt etwas, das er bereits vorausgesetzt hat, wodurch die Begründung zirkulär wird. Demnach ist jeder, der einen Wissensanspruch erhebt, in einer Situation, die durch diese drei Tropen (der Unendlichkeit, der Voraussetzung und der Zirkularität) vollständig beschrieben ist. Und es leuchtet ein, daß jede der drei Tropen unsere epistemische Situation als eine Situation beschreibt, die ausschließlich negativ, nämlich eine Weise des Scheiterns aller Rechtfertigungsversuche ist.

Der rätselhafte Begriff eines wahrheitsgarantierenden Grundes ist nach Kern nun deshalb so entscheidend, weil es sich um den Begriff eines Grundes handelt, der nicht wiederum eine Überzeugung beschreibt. Agrippas Trilemma will nämlich genau das sagen: Es ist unmöglich, eine Rechtfertigung für unser Wissen zu haben, so daß derjenige, der eine solche Rechtfertigung hat, zugleich eine Antwort auf die epistemische Warum-Frage hat, die ausschließt, daß die zu rechtfertigende Überzeugung falsch ist. «Wenn Wissen möglich sein soll», so Kern, «dann muß es Antworten auf die epistemische Warum-Frage geben, die diese Frage so beantworten, daß die Frage nach der Wahrheit nicht mehr offen ist.» (S. 67). Doch was kommt als Kandidat für einen solchen wahrheitsgarantierenden Grund in Frage?

Eine Strategie bei der Suche nach wahrheitsgarantierenden Gründen findet sich im erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, der einen solchen Grund in etwas sinnlich «Gegebenem» sucht. Diese Position ist jedoch gravierenden Einwänden ausgesetzt, so daß viele Erkenntnistheoretiker die Suche nach Fundamenten aufgegeben haben und nur noch Überzeugungen als Rechtfertigungsgründe für andere Überzeugungen gelten lassen. Diese vor allem von Davidson prominent gemachte Position ist attraktiv, weil sie sich auf die Einsicht stützt, daß dasjenige, was eine Überzeugung rechtfertigt, einen propositionalen Gehalt haben muß, da Überzeugungen selbst einen propositionalen Gehalt haben.

Diesen Kohärentismus lehnt Kern freilich ab und macht sich mit Rekurs auf McDowells Konzeptualismus eine andere Auffassung zu eigen: Demnach beruht meine Überzeugung, daß vor mir eine Flasche Wasser steht, nicht auf einer anderen Überzeugung, sondern auf einer Wahrnehmung. Hier könnte man entgegenhalten, daß auch durch Wahrnehmung gewonnene Überzeugungen auf anderen Überzeugungen beruhen. Außerdem fragt sich, wie das nichtpropositionale Erlebnis, das der Wahrnehmung zugrunde liegt, eine propositionale Überzeugung soll rechtfertigen können. Das geht nach Kern nur dann, wenn wir empirische Überzeugungen, unter denen Wahrnehmungsüberzeugungen der paradigmatische Fall sind, als sinnliche Akte begreifen, die jeweils von den Tatsachen verursacht wurden, die ihr begrifflicher Inhalt sind. Die Tatsache ist in diesen Fällen beides zugleich: Begrifflicher Inhalt und Ursache der Erfahrung.

Mit dieser Annahme des Überzeugungen als wahr ausweisenden Charakters von sinnlichen Akten ist im Kampf gegen den Skeptizismus schon viel gewonnen. Denn es ist nunmehr klar, wie man aus dem Dogma der Erkenntnistheorie herauskommt: Eine Aussage, die einen sinnlichen Eindruck als wahrheitsgarantierenden Grund für eine Überzeugung beschreibt, ist damit vereinbar, daß jemand auf seiner Grundlage ein falsches Urteil abgibt. Selbstverständlich können wir uns täuschen. In diesen Fällen täuschen wir uns aber nicht über die Ursachen unserer sinnlichen Eindrücke, sondern wir täuschen uns darüber, ob wir etwas wahrnehmen, oder ob es uns nur so vorkommt, als nähmen wir etwas wahr. Wir haben dann nur scheinbar einen wahrheitsgarantierenden Grund für eine Überzeugung. Das Dogma drängt sich nach Kern dann auf, wenn man «den Raum der Gründe als einen Raum versteht, der prinzipiell unabhängig von den Tatsachen ist, die der begriffliche Inhalt unserer Überzeugungen ist.» (S. 171). Agrippas Trilemma beruht dagegen auf der Auffassung, daß Wahrnehmungen keine Gründe für Überzeugungen sein können, sondern nur Überzeugungen. Die aus dem Dogma herausführende Einsicht, daß jemand wahrheitsgarantierende Gründe haben muß, um überhaupt Überzeugungen haben zu können, ist aber vor allem deshalb so zentral im Streit mit dem Skeptiker, weil sie zu der weiteren Einsicht führt, daß der Begriff einer Überzeugung, anders als dies der erkenntnistheoretische Dogmatiker und der Skeptiker meinen, nicht grundlegender ist als der des Wissens. Nach Kern verhält es sich genau umgekehrt. Der Wissensbegriff ist grundlegend, da wahrheitsgarantierende Gründe für Überzeugungen genau die Art von Gründen sind, die jemand haben muß, um Wissen zu haben: «Der paradigmatische Fall eines Grundes für eine Überzeugung ist ein Grund für Wissen.» (S. 178).

Mit dieser den zweiten Teil ihres Buches abschließenden Feststellung hat Kern ihr zentrales Darlegungsziel erreicht. Es folgen aber noch zwei weitere umfangreiche Teile, die den Wissensbegriff als Begriff einer vernünftigen Fähigkeit ausweisen sollen. Auch propositionales Wissen soll sich als ein Fall von Können, als Aktualisieren einer Fähigkeit erweisen lassen (S. 200). Ich will diese erstaunliche These, die darauf hinausläuft, daß Wissen im Grunde wie Ski fahren ist, hier nicht referieren. Stattdessen sei Kerns Replik auf einen Einwand angesprochen, mit dem sich jede Position auseinandersetzen muß, nach der die sinnlichen Eindrücke, die es erlauben, zu verstehen, wie ein Subjekt empirische Überzeugungen haben kann, einen begrifflichen Gehalt haben müssen. Die Autorin hält diesen phänomenologischen Einwand für grundlegend. Demnach ist die Fähigkeitskonzeption von Wissen nicht imstande, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Unterscheidungen, die unsere sinnliche Erfahrung darbieten, viel feinkörniger sind als jene, die wir mittels unserer empirischen Begriffe vornehmen können. So können wir sinnlich mehr Farbtöne unterscheiden, als wir durch Farbbegriffe ausdrücken können. Kern will diesen Einwand mit einer Überlegung entkräften, die man schon bei

McDowell findet: «Wir können dieser Feinkörnigkeit unserer sinnlichen Erfahrung in einfacher Weise durch die Idee Rechnung tragen, daß jene Begriffe, die den Inhalt unserer sinnlichen Erfahrung bestimmen, demonstrative Begriffe sind [...], deren Gehalt intrinsisch dadurch bestimmt wird, wie der Gegenstand beschaffen ist, auf den wir uns hier und jetzt mit ihnen beziehen und den wir in Worten wie etwa ‹dieser Rotton› ausdrücken können.» (S. 258). Die Überlegung geht von der Annahme aus, daß wir in jedem Fall, in dem wir ein Prädikat durch einen demonstrativen Ausdruck ergänzen, einen demonstrativen Begriff verwenden bzw. wir hier einen begrifflichen Inhalt der fraglichen Wahrnehmung «als wesentlich demonstrativ verstehen» (S. 259). Doch sind wir wirklich imstande, demonstrative Begriffe für Farbschattierungen zu gewinnen? Ist die Annahme, daß wir zu jedem generellen Begriff entsprechende demonstrative Begriffe bilden können, tatsächlich so selbstverständlich? Wer über den Begriff «Rot» verfügt, soll unter geeigneten Umständen über den Begriff «dieses Rot» verfügen. Zweifellos sprechen wir oft auf diese Weise, und zweifellos erfüllen Demonstrativa diese Funktion. Fraglich bleibt aber, ob man beim Hinweisen auf einen benannten Farbton einen demonstrativen Begriff zum Ausdruck bringt. Unklar ist doch, wie man solche Begriffe so erwerben kann, daß sie auch wie Begriffe funktionieren. Nimmt man einmal an, daß Ausdrücke, die mit Begriffen verbunden sind, aufgrund ihres allgemeinen Charakters aus jeder Hörerperspektive verständlich sein müssen – darin besteht der Witz von Allgemeinbegriffen wie «rot», die eine ganze Bandbreite an Rotschattierungen unter sich fassen –, ist es durchaus fraglich, ob der Gehalt von perzeptuellen Demonstrativa, die in Erfahrungsberichten auftauchen, als begrifflicher Gehalt verstanden werden muß, da hier die Verständlichkeit aus allen Hörerperspektiven nie gegeben ist. Es ist vielmehr offen, was das bei solchen Demonstrativa genau heißen soll. Um das zu klären, müsste man genauer darlegen, was Begriffe leisten sollen. Zu diesem für Kerns Konzeption zentralen Thema erfährt man in dem ansonsten so umsichtig argumentierenden Buch wenig.

Solche Bedenken wollen Andrea Kerns komplexes Gedankengebäude weder zum Einsturz bringen noch in ein Plädoyer für den Skeptizismus einmünden. Indem sie auf einen kleinen Riss in der elegant geschlossenen Gedankenführung des Buches hinweisen, wollen sie lediglich eine Lanze für die Position der Ermäßigung brechen. Demnach könnte man mit Kern die meisten sinnlichen Erfahrungen durch begrifflichen Gehalt charakterisieren, ohne ihnen unter allen Umständen eine Wahrheitsgarantie abverlangen zu wollen. Was ein Grund ist, insbesondere was ein wahrheitsgarantierender Grund ist, kann mit dem Kontext variieren und hängt nicht zuletzt damit zusammen, welche sonstigen Überzeugungen jemand für wahr hält oder als wahr akzeptiert werden. Die Kette der Begründungen muß irgendwo aufhören, wenn es auch keine bestimmte Stelle gibt, an der sie aufhören muß. Die Wahrnehmung «die Flasche Wasser steht vor dir» mag im Kaffeehaus ein wahrheitsgarantierender Grund für meine Überzeugung sein, daß die Flasche Wasser vor meinem Gesprächspartner steht. Im Rahmen einer Diskussion mit einem Skeptiker, der von Kerns starkem Konzeptualismus noch nicht ganz überzeugt ist, hingegen wohl eher nicht. Gerade weil man Wahrheit und Rechtfertigung trennen kann, kann man erklären, wie jemand darin gerechtfertigt sein kann, bei bestimmten Überzeugungen eine Begründung zu beenden, ohne in jedem Fall auf wahrheitsgarantierende Gründe rekurrieren zu müssen, ohne aber auch in Agrippas Trilemma zu geraten. Einen hartnäckigen Skeptiker wird das nicht überzeugen, und es ist ein großes Verdienst von Kerns Buch, gezeigt zu haben, warum das so ist. Dem Fallibilisten des Common sense wird es hingegen reichen, denn unsere alltägliche epistemische Situation ist durch seine ermäßigende Position abgedeckt.

Carsten Dutt

Zum guten Ende

Der Registerband des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* ist erschienen

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 13: Register. Herausgegeben von Margarita Kranz in Verbindung mit Gottfried Gabriel und Helmut Hühn. Basel: Schwabe 2007, XII, 1046 Sp. Mit Volltext-CD-ROM.

Mit der im Juni dieses Jahres erfolgten Auslieferung des dreizehnten und letzten Bandes, des Registers, hat das *Historische Wörterbuch der Philosophie* nach fast fünfzigjähriger Arbeit seinen Abschluß gefunden. Daß jetzt Stimmen zu vernehmen sind, die eine baldige Neubearbeitung des Werkes empfehlen, zeugt von der ungebrochenen Lebendigkeit und dem hochentwickelten Qualitätssinn des Interesses an begriffsgeschichtlicher Erkenntnis. Von A wie Abbildtheorie bis Z wie Zynismus bilden die 3.670 Artikel des *HWPh* eine einzigartige Informationsquelle, die freilich aufgrund der langwierigen Entstehungsgeschichte des Wörterbuchs nicht ohne Unebenheiten und Niveauunterschiede ist. Die mehrheitlich noch recht kurzen und vergleichsweise grobmaschig gestrickten Übersichtsdarstellungen der 1971 bzw. 1972 erschienenen Bände A–C und D–F etwa – sie wurden im Hinblick auf den ursprünglich anvisierten Umfang des Gesamtwerks von gerade einmal drei Bänden verfaßt – lassen nach den gegenwärtigen Standards begriffshistorischer Lexikographie manches zu wünschen übrig. Und selbst ehedem bahnbrechende Beiträge wie Joachim Ritters umfangreicher Ästhetik-Artikel (1, 555–580) bedürfen aus heutiger Sicht der Ergänzung. Wie könnte es nach 36 Jahren anders sein? Aber nicht nur der Inhalt der älteren Teile des Wörterbuchs steht in Frage, auch seine printmediale Form hat den Charakter der Selbstverständlichkeit und Alternativlosigkeit verloren. Gottfried Gabriel, in der Nachfolge Ritters und Karlfried Gründers seit 1998 Hauptherausgeber, verweist in seiner Vorbemerkung zu dem von Margarita Kranz edierten Registerband auf die Möglichkeiten des E-Publishing. Sie sollten es gestatten, eine Neubearbeitung nicht mehr «unbedingt» an «die Form eines umfänglichen Druckwerkes» zu binden. Allerdings kann Gabriel entsprechende Erwartungen auch insoweit nur mit einem ungefähren «später einmal» bescheiden. Neben einer Vielzahl planerischer und organisatorischer Aufgaben, die zu bewältigen wären, dürften es schlicht und einfach finanzielle Hindernisse sein, die einem zügigen Upgrade des *HWPh* im Wege stehen. Und so ist wohl davon auszugehen, daß die erste Ausgabe mit all ihren Stärken wie mit ihren historisch erklärbaren Schwächen auf Jahre hinaus die einzige bleiben wird.

Um so erfreulicher ist es, daß das Wörterbuch nun bereits mit ihr in der digitalen Welt angelangt ist und seine Benutzer an deren Zugriffsmöglichkeiten partizipieren läßt: Der Schwabe-Verlag hat dem Registerband eine in Kooperation mit Directmedia entwickelte CD-ROM beigegegeben, die den Text aller dreizehn Bände des Werkes enthält und es mit Hilfe der bewährten Software der Digitalen Bibliothek erlaubt, ihn am Bildschirm lesend zu durchwandern, nach Namen, Werktiteln und Stichwörtern oder deren Kombinationen zu durchsuchen, je nach Bedarf temporär oder permanent zu markieren, mit jeweils automatisch geliefertem Stellennachweis in andere Anwendungen zu kopieren und überdies – dank dem Funktionsbereich «Notizen» – mit eigenen Zusätzen und Kommentaren zu versehen. Man sieht: Der Komfort ist hoch, die Möglichkeiten der Zeitersparnis gegenüber der Nutzung der großformatigen Bände des gedruckten Werkes enorm. Es fällt schwer, angesichts dessen haptische Nostalgien zu entwickeln und buchgebrauchsatmosphärische Verluste zu beklagen. Die Ansichtsoptionen der Seitendarstellung lassen keine Wünsche offen, und die den jeweiligen Artikelnamen nebst Band- und Spaltenzahl der Buchausgabe des *HWPh* anzeigenden Kolumnentitel garantieren, daß man auch vor dem Computer stets genauestens im Bilde ist, welcher Stelle des Riesen-

werks man seine Aufmerksamkeit zuwendet. Daß der anstatt durch zeitaufwendiges Blättern nun durch Mausklick zu bewerkstelligende Sprung von Artikel zu Artikel oder Fundstelle zu Fundstelle eine feine Sache ist, versteht sich.

Bei aller digitalen Euphorie sind freilich die strukturellen Probleme der Volltextrecherche nicht zu übersehen. Es sind Probleme der Abundanz, des *embarras de richesse*. Bei 2056 Fundstellen für das Stichwort «Verstehen», 4304 Fundstellen für «Wahrheit» und jeweils über 5000 Treffern für die Lemmata «Erkenntnis» und «Welt» ist es reine Glückssache, frühzeitig die wirklich einschlägigen Einträge zu finden oder aber desorientiert zu resignieren. Hier schafft das nach Sachgruppen, Verweisen und Verfassern dreigeteilte Register, das Margarita Kranz und ihre Co-Editoren aus umfassender Textkenntnis erarbeitet haben, selektionsstark Abhilfe. Erst seine Erschließungsleistungen verleihen der CD-ROM, auf der es dank Hyperlinks mit zauberischer Geschwindigkeit wirksam zu werden vermag, den optimalen Gebrauchswert.

Von höchstem Nutzen ist das zentrale und umfänglichste Register der Verweise: Es verzeichnet (übersichtshalber fett hervorgehoben) sämtliche Artikel des Wörterbuchs mit Artikeluntergliederungen sowie deren Nachbarartikel (in Kursivschrift); außerdem und hauptsächlich Artikel- und Stellenverweise für Begriffe und originalsprachliche Termini, zu denen man im *HWPh* zwar keinen eigenen Eintrag, wohl aber historisch-semantische Informationen findet. Bei der Nennung von Nachbarartikeln waltet kundige Ökonomie, die nur diejenigen Einträge auszeichnet und zu konsultieren empfiehlt, welche die Darlegungen eines Artikels bzw. Artikelteils begriffsanalytisch oder begriffshistorisch ergänzen. «Um das Register nicht mit ‹leeren› Informationen aufzuschwemmen, wurde generell auf die Anführung einer Verweisstelle verzichtet, wenn ihr Informationsgehalt nicht über das hinausgeht, was in dem Hauptartikel zu dem Verweisstichwort steht» (13, VIII). Dementsprechend sind dem Artikel *Verstehen* die Nachbarartikel *Einfühlung, Erklären, Hermeneutik, Nacherleben, Unverständlichkeit, Verständigung, Vorverständnis* und *Zirkel, hermeneutischer* zugeordnet, nicht aber die vergleichsweise kargen und für die Begriffsgeschichte von «Verstehen» unergiebigen Artikel *Auslegung* und *Interpretation.*

Zur schnelleren inhaltlichen Orientierung hebt das Register zusätzlich zu der von den Textbänden des *HWPh* vorgegebenen römischen Zählung der Teile mehrgliedriger Artikel diejenigen Artikelteile, die eine disziplingebundene, z. B. theologische oder psychologische oder erkenntnistheoretische Begriffsverwendung thematisieren, durch (in Klammern gesetzte und abgekürzte) adjektivische Kennzeichnungen voneinander ab. Ein weiteres hilfreiches Orientierungsinstrument des Registers sind Namenszusätze hinter Artikelstichwörtern, die anzeigen, daß der betreffende Eintrag die Wortprägung bzw. Begriffsbildung eines Autors behandelt: *Achsenzeit* (Jaspers), *Explikation* (Carnap), *Infallibilismus* (Peirce), *Zeug* (Heidegger). Auch so wird Irrläufen vorgebeugt und gezieltes Recherchieren gefördert.

Die bei einer digitalen Suche unbeantwortet bleibende Frage, wo passim verwendete Begriffe über den entsprechenden Haupteintrag und seine Nachbarartikel hinaus historisch erhellt oder definitorisch profiliert werden, beantwortet das ausgezeichnete Verweissystem: Es bezieht sich entweder auf einen ganzen Artikel bzw. Artikelteil oder aber auf eine bestimmte durch Bandzahl (fett) und Spaltenangabe (normal) angegebene Artikelstelle. Die Verweise auf ganze Artikel und Artikelteile stehen jeweils vor den gezielten Verweisen auf Stellen, die dann ihrerseits alphabetisch angeordnet sind. Für das Lemma *Verstehen* – man erinnert sich der 2056 Fundstellen in der Digitalen Bibliothek – sieht die Verweisstruktur folgendermaßen aus: Verstehen → Wirkungsgeschichte • Erleben; Erlebnis **2** 707 • Geschichte VI **3** 383 • Meinung **5** 1022 • Philologie **7** 563 • Rekonstruktion **8** 572 • Seele V **9** 68 •

Vernunft; Verstand V 11 817 • Voraussage 11 1160 • Vorurteil I (erk.) 11 1260. Da der Rezensent über den Verstehensbegriff arbeitet, hat er ihn zum Anlaß einer registerkritischen Stichprobe genommen. Ihr Ergebnis: Die getroffene Auswahl überzeugt vollkommen. Sie entlastet den Benutzer von Redundanzen und Abseitigkeiten und bewahrt ihn zugleich vor unterforderndem, wichtige Auskünfte übersehendem Gebrauch des Wörterbuchs.

Der Vermeidung unterfordernden Gebrauchs dient auch das Register der Sachgruppen, das dem der Verweise vorangestellt ist und in 48 Listen die Artikelbestände zu philosophischen Disziplinen wie *Anthropologie, Erkenntnistheorie, Logik* und *Metaphysik,* zu disziplinär ausdifferenzierten Wissensgebieten wie *Biologie, Mathematik, Medizin, Ökonomie* und *Theologie,* zu philosophischen Richtungen und Schulzusammenhängen wie *Existenzphilosophie, Marxismus* und *Phänomenologie* übersichtlich macht. «Wer sich für ein bestimmtes Gebiet interessiert, soll hier auf weniger bekannte Artikelstichwörter und auf sonst eher verborgene Teile von Artikeln aufmerksam werden» (13, VIf.). In der Tat lassen sich im Register der Sachgruppen zahlreiche Entdeckungen machen. Einträge zu *Bel esprit, Fleisch* oder *Spleen* etwa wird man im *HWPh* auch als Ästhetiker nicht von vornherein suchen. Die Artikelliste *Ästhetik und Kunsttheorie* informiert darüber, daß man sie gleichwohl finden kann. Analoges gilt für die Einträge *Idealismus, menschewisierender, Tektologie* und *Wendigkeit, allseitige* in der Rubrik *Russische bzw. Sowjetische Philosophie*. Daß in der Sachgruppe der *Epochenbegriffe* die doch fraglos dazugehörigen Artikel *Moderne* und *Posthistoire* unerwähnt bleiben, ist vor diesem Hintergrund ein harmloser, weil vereinzelter Schönheitsfehler, den der von den Autoren des Registers vorausgesetzte Leser mühelos aus eigener Findigkeit kompensieren kann.

Die globale, «weltphilosophische» Perspektive des *HWPh,* dessen Anlage sich Eurozentrismus gewiß nicht nachsagen läßt, wird durch die Fülle der Einträge unter den Sachgruppen *Chinesische Philosophie, Indische Philosophie, Japanische Philosophie* und *Islam* nochmals eindrucksvoll vergegenwärtigt. Und noch ein weiterer programmatischer Zug des Wörterbuchs wird durch das Register der Sachgruppen in schöner Verdichtung deutlich: die umfassende Berücksichtiung philosophisch relevanter Begriffe und Termini der Natur- und Geisteswissenschaften – wozu man Joachim Ritters Begründung im Vorwort des ersten Bandes vergleiche (1, VI).

Das abschließende Register der Verfasser verzeichnet mehr als 1500 Namen, wobei jeweils alle Artikel und Artikelteile eines Autors mit Band- und Spaltenangabe aufgeführt sind. Wörterbuchhistorischen Untersuchungen, die vermutlich nicht mehr lange werden auf sich warten lassen, wird es wichtige Feststellungen erleichtern: Befunde über die Generations- und Schulzugehörigkeit der am Wörterbuch Beteiligten etwa, aber auch die Übersicht über das Spektrum der gelehrten Kompetenzen und damit über den Differenzierungsgrad der von Anbeginn erstrebten Interdisziplinarität des *HWPh,* zu dem eben nicht nur Philosophen und Philosophiehistoriker beigetragen haben, sondern auch Soziologen wie Niklas Luhmann, Literaturwissenschaftler wie Hans Robert Jauß und Wolfgang Preisendanz, Historiker wie Reinhart Koselleck und Thomas Nipperdey, Psychologen wie Carl Friedrich Graumann und Juristen wie Ernst-Wolfgang Böckenförde und Roman Herzog. Man kann das lange Register der Verfasser, der lebenden und der toten, freilich auch ganz anders lesen und in solcher Lesung der humanen Idee eines wissenschaftlichen Werks, das mehrere Jahrzehnte und vieler Menschen Kraft in Anspruch genommen hat, innewerden: *Viventium ac defunctorum communio.*

Die Autorinnen und Autoren

Martin Bauer
geb. 1956, ist Redakteur der Zeitschrift «Mittelweg 36» des Hamburger Instituts für Sozialforschung.

Bert van den Brink
geb. 1964, ist Professor für Philosophie an der Universität Utrecht. Er ist Autor von *The Tragedy of Liberalism* (Albany 2000). Zuletzt erschien von ihm und David Owen (Hrsg.) *Recognition and Power* (Cambridge 2007).

Lorraine Daston
geb. 1951, ist Direktorin am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin. Zu ihren bekanntesten Arbeiten zählt *Wunder, Beweise und Tatsachen: zur Geschichte der Rationalität* (2001).

Carsten Dutt
geb. 1965, ist akademischer Rat am Germanistischen Seminar der Universität Heidelberg. Zuletzt erschien von ihm als Herausgeber der Band *Die Schuldfrage. Zur geistigen Situation der Nachkriegszeit* (2007).

Heike Gfrereis
geb. 1968, leitet die Museen des Deutschen Literaturarchivs Marbach. 2007 erschien von ihr als Herausgeberin *Deixis – Vom Denken mit dem Zeigefinger.*

Stefan Hübsch
geb. 1964, ist Philosoph und Musikwissenschaftler. 1995 erschien sein Buch *Philosophie und Gewissen.*

Christian Jostmann
geb. 1971, ist Historiker und Autor. 2006 erschien von ihm *Sibilla Erithea Babillonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert,* im Frühjahr 2007 *Nach Rom zu Fuß. Geschichte einer Pilgerreise.*

Klaus Kempter
geb. 1964, ist Historiker und Geschäftsführer der Neuphilologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: *Die Jellineks 1820–1955. Eine familienbiographische Studie zum deutschjüdischen Bildungsbürgertum* (1998) und *Bildung und Wissensgesellschaft* (2006; Hg. mit Peter Meusburger).

Jens Kertscher
geb. 1968, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. 2004 erschien von ihm als Herausgeber der Band *Wittgenstein und die Metapher.*

Joseph Mali
ist Professor für Kulturgeschichte an der Universität Tel Aviv. Zuletzt erschienen von ihm *Mythistory. The Making of a Modern Historiography* (Chicago 2003) und, als Herausgeber, *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* (Philadelphia 2003).

Tim B. Müller
geb. 1978, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (Schwerpunkt 19. Jahrhundert) der Humboldt-Universität zu Berlin.