

Wie vielfach ist sie? Jeder glaubt sie zu haben, und jeder hat sie anders. Nein, nur der Irrtum ist unser Teil, und Wahn ist unsere Wissenschaft“ (402). Es gibt eine Überfülle an Funden, am Ziel geradezu spannender Spurensuchen oder beiläufig unterwegs entdeckt. Die philosophische Kernaussage findet sich wohl 319 f.: „Das Bekenntnis zur *lex naturalis* [ob noachidisch oder adamisch gefaßt] ist somit die Bedingung sowohl für die Betrugstheorie als auch für Toleranz ... Die Bedingungen für religiöse Intoleranz und somit der Verfolgung der Anders-Gläubigen sind die Überzeugungen der Anhänger der verschiedenen Religionen, daß jeweils ihre Religion die allein wahre sei.“ Alle möglichen Offenbarungsreligionen für unwahr zu erklären sei dann zwar Intoleranz ihnen gegenüber, aber nicht mehr im Namen einer der Religionen. Wird zudem ein allen gleichermaßen innewohnendes Gesetz angenommen, „dann ist nicht nur die Bedingung für Intoleranz aufgehoben, sondern auch die Toleranz gesetzmäßig im Wesen des Menschen verankert ... Bei Uriel stammt der Satz, Moses (und Christus und Muhammad) sei ein Betrüger gewesen, aus derselben Quelle wie der Satz, er sei weder Jude, noch Christ, noch Mohammedaner. Fünfzig Jahre bevor die englischen Deisten die natürliche Religion als Grundlage für die Toleranz fanden, entdeckte Uriel da Costa diesen Weg.“ – Erfreulich klar wird hier – gegen eine „kompakte Majorität“ von Lessing-Vermittlern –, daß die „Lösung“ seines *Nathan* darauf beruht, daß die Beteiligten „weder Jude noch Mohammedaner noch Christ“ sind (dies „Marranenmotiv“ 320 und passim); daß also Lessing das Problem durch Unterbietung = nicht löst. (N. selbst zitiert 139 f. L. Feuerbach) Im new age des neuen Synkretismus kann das nicht deutlich genug gemacht werden. Doch auch ein Wort zu Niewöhners These selbst. Er merkt zu einer Antwort Samau'als an (208), das sei „außerordentlich schwach argumentiert“. Darf man das nicht auch als Frage an die Grundalternative dieser Untersuchung richten (solange einem bewußt bleibt, daß es gerade bei unserem Thema und gerade hierzulande nicht zuerst um Logik geht)? Entweder seien alle Religionen wahr oder keine? Als ob nicht doch eine die wahre sein könnte! Freilich, wie sie erkennen (vor dem Ende, da Gott selbst es zeigen wird: Sure 5, 44–50)? Dazu wäre erstlich das moralische bzw. viatorische Verständnis von Religion zu diskutieren. Dabei könnte sich zeigen, daß die Berufung auf eine *lex naturalis* (welche es gibt!) am Problem genau so vorbeigeht wie etwa die Berufung auf Naturwissenschaft zur Beerung von Mythos und Religion. Warum etwa meldet sich kein einziges Mal die Frage, was einen Noachiden erwarte, wenn er die sieben Gebote *nicht* gehalten habe? Wie steht es also mit der Sehnsucht der Menschen nach Vergebung/Erlösung und der Suche nach dem Ort im Raum-Zeit-Feld der Menschheit, wo uns diese zugesagt würde? – Dankenswerterweise spricht des weiteren N. nicht – wie inzwischen auch katholische Autoren – von Intoleranz als Konsequenz aus Glaubensüberzeugung, sondern vom Glauben nur als Bedingung für jene. Gleichwohl bleibt der Toleranzbegriff zu vage. Toleranz ist nämlich nicht eine Weise von Wahrheitsbezug, sondern von zwischenmenschlichem Verhalten angesichts der (gewußt/geglaubten) Wahrheit. Bei Meinungs- und Hypothesenverschiedenheit bedarf es ihrer eigentlich nicht. Bei einem allgemeinen ‚Ignoramus, ignorabimus‘ erübrigt sich das Toleranzproblem. Als Respekt vor dem anderen aber wird Toleranz gerade vom Gott der Offenbarung geboten (das erste Hauptgebot führt zum zweiten), so sehr sich Religionsvertreter immer wieder dagegen verfehlt haben und verfehlen. Andererseits kann ich nicht sehen, wie ein Gott des „Name Schall und Rauch“ die Nächsten oder Fernsten gegenüber natürlichen Egoisten sollte vertreten können. Auch nicht, wie man mit Berufung auf das unnennbar Eine die Frage nach Hoffnung für Opfer wie Henker beantworten wollte. Allerdings, trägt Gott wirklich Antlitz und Namen, dann wird Er auf die Frage antworten müssen, die weniger die *varietas* als solche aufwirft als die Unmenschlichkeitsgeschichte, die sich damit verbindet.

J. SPLETT

LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS, *Geschichte und Subjekt*. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx (Praktische Philosophie 27). Freiburg-München: Alber 1988. 238 S.

Zweifelsohne hält sich das Interesse an der Marxschen Lehre aufgrund der desolaten Lage der kommunistischen Planwirtschaft zur Zeit in Grenzen. Nicht viel besser ergeht

es der Kantischen Philosophie außerhalb des akademischen Betriebs. Nicht allgemeine Vernunftprinzipien stehen in einer sich als „postmodern“ begreifenden westlichen Spätzeitkultur zur Debatte, sondern pragmatische Bestimmungen; technischen Lösungen wird der Vorrang vor sittlichen Überlegungen eingeräumt. – Doch soweit sich die kommunistischen Gesellschaftssysteme der Freiheitsproblematik entziehen können, so wenig kann die westliche Gesellschaft der „sozialen Frage“ ausweichen, an die dieser Tage in seinem Buch der Baden-Württembergische Ministerpräsident L. Späth hinsichtlich der Schaffung des europäischen Binnenmarktes erinnert, da hierbei der Faktor *Arbeit* bislang kaum zur Sprache gekommen sei. – Um nicht weniger als die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf der Basis menschlicher Arbeit geht es aber an zentraler Stelle der Marxschen Lehre wie um die Durchsetzung der Freiheit in der Geschichte der Menschheit in der Kantischen Philosophie.

Den Zusammenhang zwischen dem Freiheitsproblem bei Kant und der Marxschen Theorie der Geschichte expliziert zu haben, ist das Verdienst der Untersuchung Lutz-Bachmanns. Sie nimmt ihren Ausgang von der „Frage nach dem systematischen Ort der Geschichtsphilosophie bei Kant“ (10). Obgleich Kant Geschichte im Sinne der Aufklärung als Freiheitsgeschichte begreift, ergibt sich von der *Kritik der reinen Vernunft* her die Schwierigkeit, wie Natur und Freiheit miteinander zu vermitteln seien. Eine Lösung ihrer antinomischen Bestimmung zeichnet sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* ab: in der Begründung der Freiheit durch die autonome Gesetzgebung des Subjekts, das einerseits den Normen des allgemeinen Sittengesetzes Rechnung zu tragen hat, andererseits in ihrer Beobachtung die Grundlage für eben die autonome Handlungsweise findet, die sowohl Ausdruck seiner persönlichen Freiheit als auch seiner Selbstverantwortung ist. Deren rein *ethische* Bestimmung, wie wir sie vom Neukantianismus her kennen, führt nicht über die Antinomie von Natur und Freiheit hinaus, obwohl Kant selbst in der *Kritik der Urteilskraft* die menschliche *Kultur* als Endzweck einer teleologisch verstandenen Natur interpretiert hat. Wie sich nämlich die Natur nicht allein in den diffusen Triebregungen der Menschen, sondern in zweckhaft geordneten Strukturen manifestiert, so vermag, Kant zufolge, auch die menschliche Geschichte einen Zustand zu erreichen, der über den Naturzustand hinausweist, insofern das menschliche Zusammenleben durch den Einklang von Freiheit und sittlicher Verantwortung geprägt ist. – Daraus resultiert der seit Hegel wiederholt gegen Kant erhobene Vorwurf einer rein moralischen Betrachtungsweise der Geschichte. Er verkennt indessen den *regulativen*, nicht konstitutiven Charakter ihrer Vernunftprinzipien, deren Realisierung von der geschichtlichen Verwirklichung der Freiheit abhängt. Andernfalls rückt auf verhängnisvolle Weise, wie bei Hegel, die Geschichte „an die Stelle des empirisch beschränkten, wenn auch vernunftbegabten Menschen als Subjekt des Geschehens“ (63); ergibt sich jene Hegelsche Gleichsetzung von Vernunft und Geschichte, die zur Grundfigur des modernen Geschichtsdeterminismus geworden ist. Demgegenüber verbindet Kants Geschichtsphilosophie „eine tiefe Skepsis hinsichtlich der historischen Faktizität mit dem postulatorischen Optimismus der praktischen Vernunft; seine Aussagen über die Geschichte verfolgen ein normatives Interesse, ohne Geschichtsphilosophie auf Ethik zu reduzieren“ (102). Dergestalt ist sie zu einem Modell der Marxschen Geschichtstheorie geworden, die in Form der *Kritik der politischen Ökonomie* gewissermaßen die Unvernunft in der Geschichte anhand der kapitalistischen Produktionsverhältnisse aufgewiesen hat. (Freilich trifft die Marxsche Kritik auch Kant, insofern er die autonome Gesetzgebung politisch auf den Besitzbürger eingeschränkt wissen will, also die Allgemeinheit der Vernunftprinzipien in Frage stellt, die er selbst postuliert.) Das erklärt Marx' Polemik gegen die Hegelsche Philosophie, obgleich er ihre dialektischen Bestimmungen übernimmt, um die widersprüchlichen Strukturen im Verhältnis von Kapital und Arbeit zu entwickeln. Als durchschaute erscheinen sie veränderbar, wengleich selbst Engels die materialistische Methode lediglich „als Leitfaden beim historischen Studium“ begreift und nicht etwa „als fertige Schablone, wonach man sich die historischen Tatsachen zurechtschneidet“ (vgl. 137).

Dennoch ist der historische Materialismus keine bloße Theorie der Sozialgeschichte, sondern enthält eine geschichtliche Zukunftsperspektive in Gestalt der geschichtsphilosophischen Utopie des „Kommunismus“. „Dieser Kommunismus“, be-

merkt Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, „ist als vollendeter Naturalismus – Humanismus, als vollendeter Humanismus – Naturalismus, er ist die wahrhaftige Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“ (vgl. 191). Ob Marx hundert Jahre später die chiastische Verknüpfung von Naturalismus und Humanismus in einem ähnlich chiliastisch klingenden Tonfall proklamiert hätte, sei dahingestellt. Zu Recht hat L.-B. auf sein zeitbedingtes Verständnis der Natur (als menschliches Eigentum) hingewiesen (184) sowie auf seinen problematischen Kulturbegriff (134). Abschließend wäre an sein nicht weniger zeitbedingtes Verständnis des Marktes zu erinnern, das dem Kolonialzeitalter entlehnt ist, in dem von einem eigentlichen ‚Weltmarkt‘ kaum die Rede sein kann. Denn abgesehen davon, daß auch bürokratische Mangelwirtschaften Warenfetischismus und Ausbeutung der Arbeit kennen, werden Waren keineswegs nur in die Zirkulation – so Marx (vgl. 173) – „wie Brennmaterial ins Feuer geworfen“, sondern gehen vom Markt zugleich wichtige Impulse für die Produktion und für die Versorgung der Bevölkerung aus. Wichtiger noch als der ökonomische Aspekt erscheint dabei der geschichtsphilosophische, der nach L.-B. schon bei Kant den „postulatorischen Optimismus der praktischen Vernunft“ prägt: nämlich der Gedanke einer völkerübergreifenden Humanität. Er scheint heute weniger utopisch als im ausgehenden 18. bzw. 19. Jahrhundert.

K. ANGLER

2. Philosophiegeschichte II

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827) (Gesammelte Werke 19). Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner 1989. X/552 S.

Hegel publizierte die „Enzyklopädie“ dreimal: 1817, während seiner Lehrtätigkeit in Heidelberg, und 1827 und 1830, als Professor in Berlin. In diesem Werk legte er sein System der Philosophie „im Grundrisse“ dar. Ansätze zu diesem Unternehmen sind bereits in der Jenaer Zeit vorhanden, wo sich das Wort „Encyklopädie“ in den Vorlesungsankündigungen findet (454). Die ersten Ausarbeitungen, die in der Anlage der späteren Veröffentlichung entsprechen, gehen auf die Nürnberger Zeit als Schulrektor (1808–16) zurück und auf den dortigen Unterricht im Fach Philosophie. Dies wird aus den von K. Rosenkranz unter dem Titel „Philosophische Propädeutik“ herausgegebenen Nachlaßmanuskripten ersichtlich. Hegel richtete sich beim Vortrag nach dem ministeriellen „Normativ“ für das bayrische Schulwesen, demzufolge für die Oberklassen vorgesehen war, daß die philosophischen Gegenstände „in einer philosophischen Encyklopädie zusammengefaßt“ würden (455). In Heidelberg liest Hegel gleich zu Beginn, im WS 1816/17, über „Enzyklopädie“, und im SS 1817 kommt die erste Auflage des Buches heraus. Hegel, seit 1818 in Berlin, bemerkt 1822 in einem Brief, daß sein Buch „sehr einer Umarbeitung bedarf“ (456), und als es seit dem Herbst 1825 vergriffen ist, wird eine Neuauflage dringlich. Da die Überwachung der Korrekturen von Berlin aus zu umständlich ist, überläßt Hegel dieses Geschäft seinem Freund, dem Heidelberger Theologen Carl Daub. Unter großem Druck, der Verleger drängt bereits, und unter Verzicht auf seine Sommerferien arbeitet Hegel an der Umarbeitung des Buches und kann im August 1826 die ersten Teile abschicken. In einem zeitgleichen Brief entschuldigt sich Hegel bei seinem Freund Daub über den Zustand des Manuskripts: „Denn es ist allerdings von der Art, daß es einen aufmerksamen Setzer erfordert, und daß Ihnen (sc. Daub) daher wohl mehr Bemühung gemacht wird, als ich billig in Anspruch nehmen darf“. Hegel räumt seinem Freund zudem erstaunlich große Freiheiten bei der Korrektur ein: „Übrigens gebe ich Ihnen freye Vollmacht, wo Ihnen Dunkelheit, Unverständlichkeit, – auch Wiederholungen vorkommen, – sey es auch unabhängig von