

kenntnis, das für L. einer erkenntnistheoretischen wie auch handlungsorientierten Weltanschauung gleich kam, sollte er bis zu seinem Lebensende treu bleiben – bei allen parteitaktischen wie auch politstrategischen Wendungen und Kurskorrekturen, denen er sich immer wieder zu unterziehen hatte. Vom bürgerlichen Bankierssohn war L. über Nacht zum Politikommissar avanciert, der während der ungarischen Räteregierung von 1919 auch mit der Funktion des Volksbildungskommissars betraut worden war. Dass er in dieser Rolle auch ein Todesurteil zu verantworten hatte, wird von seinen Anhängern gerne verschwiegen. Noch Lenin persönlich hatte L.' „Blum-Thesen“ heftig kritisiert und seine bahnbrechende Schrift „Geschichte und Klassenkampf“ stellt neben Karl Korsch's Studien „Marxismus und Philosophie“ einen souveränen Versuch dar, mit Kategorien des marxistischen Denkens eine Analyse der Gegenwart vorzulegen. Den etablierten Apparaten der Parteibürokratie konnte eine solche Unternehmung nicht passen – L. wurde zur Selbstkritik gedrängt, der er sich noch öfter in seinem Leben auch unterwarf.

In unzähligen Studien hat L. Stellung genommen zu Fragen der marxistischen Philosophie, zur Ethik und Ästhetik, zu literaturwissenschaftlichen und soziologischen Problemen. Sein theoretischer Widerpart Theodor W. Adorno hatte ihn darob bewundert und gefürchtet zugleich.

L.' spätes Credo, dass der schlechteste Sozialismus besser als der beste Kapitalismus sei, hatte er zu einer Zeit formuliert, als Dissidenten in den Ländern des „realen Sozialismus“ mundtot gemacht und Reformversuche wie Alexander Dubčeks „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ mit Panzern niedergewalzt worden waren. Auch wenn L. die Herrschaftsgebaren der verkrusteten Parteibürokratie öffentlich kritisierte, so glich seine gleichzeitig dezidiert eingenommene leninistische Parteilichkeit die kritische Geste wieder aus. Gerade in den Gesellschaften des „realen Sozialismus“ wurden L.' Handreichungen oft genug als hilflos empfunden. Auch L. hatte mit seinem Denken nicht dazu beitragen können, in der praktischen Politik des „realen Sozialismus“ – wie es der italienische Marxist Lucio Lombardo-Radice formulierte – den Marxismus auf den Marxismus anzuwenden. Das Projekt des „real existierenden Sozialismus“ scheiterte nicht zuletzt am fehlenden Mut gegenüber Anspruch und Anforderung der ureigensten Ideen.

Der vorliegende Bd. setzt nach beinahe zwanzig Jahren als Band 18 die Gesamtausgabe der Werke von L. fort. Nicht wenige Kritiker hatten einst vergeblich den Luchterhand Verlag wegen dessen gröblicher Vernachlässigung der Pflege des Werks von L. gemahnt. Umso verdienstvoller wiegt der verlegerische Mut des Aisthesis Verlages, hier in die Bresche zu springen. Schwerpunkte der vorliegenden Ausgabe sind die „Gespräche mit Georg Lukács“ sowie dessen autobiographischen Skizzen „Gelebtes Denken“. Hinzu kommen Tagebucheinträge von 1910/11 und neben Texten wie der „Brief über den Stalinismus“ vor allem verstreut publizierte und längst verschüttet geglaubte Interviews und Gespräche mit L. aus den letzten Lebensjahren.

bleiben wird auf jeden Fall die Erkenntnis, dass man um L. nicht herumkommen wird, wenn man sich mit den geistigen Strömungen des zwanzigsten Jhdts. beschäftigt. Wiederholt hatte der greise L. darauf verwiesen, dass sich das originäre marxistische Denken als kritisch-materialistisches Verfahren erst noch entwickeln müsse. Es wird sich erweisen, ob seine Anhänger zu Recht davon überzeugt sind, dass gerade die Vielschichtigkeit seines Werks Weiterführendes birgt.

V. STREBEL

LUCKNER, ANDREAS, *Klugheit*. Berlin/New York: de Gruyter 2005. 214 S., ISBN 3-11-017706-4.

In de Gruyters neuer Reihe „Grundthemen der Philosophie“ sind bisher vier Bücher erschienen, darunter ein religionsphilosophisches zum Thema „Gott“ (von T. Rentsch) und eines von A. Luckner (= L.) zum Thema „Klugheit“. Während sich ersteres leicht dem entsprechenden systematischen Bereich zuordnen lässt, stellt sich die Frage, wohin ein Buch des Titels „Klugheit“ fällt. In die Moralphilosophie? Diese Frage zu beantworten ist selbst Anliegen des Werks. L. antwortet darauf zunächst unter Abwandlung eines berühmten kantischen Diktums (KrV B 75): „Klugheit ohne Moral ist blind; Moral ohne Klugheit aber ist leer.“ (8) Die Moralphilosophie steckt lediglich den Handlungsspielraum des Menschen durch Ge- und Verbote ab. Sie muss durch eine Philosophie der

Handlungs- und Lebensorientierung ergänzt werden, wobei Klugheit im Sinne der Kardinaltugend *prudentia* (gr. *phrónêsis*) eine Schlüsselrolle spielt (3). Klugheit entspricht der Fähigkeit, sich in seinem Leben vernünftigerweise selbst zu orientieren, dabei glücklich zu sein und dennoch nicht auf Kosten anderer zu agieren. Eine solche Art von „Lebensklugheit“ steht nicht in Opposition zur Moral, sondern ergänzt sie in der Weise einer „Komplementarität der Perspektiven“ von erster und dritter Person (33). Auch die Abwägung zwischen individuellem Erfolg und moralischen Fragen kann mit Hilfe höherstufiger Klugheitsüberlegungen, z. B. unter dem Gesichtspunkt der Selbststachtung, geschehen (6, 33). Im Unterschied zu moralischen Normen gebieten Klugheitsratschläge nicht, sondern geben nur Richtungen vor, Möglichkeiten für den Handelnden, die sie ergreifen und sich so aus einer Situation der Desorientierung befreien kann.

Sorgfältig erläutert L. im ersten Kap. des Buches, ausgehend von verschiedenen Phänomenen der Desorientierung, was unter dem Begriff der „Selbstorientierung“ zu verstehen ist. Gefragt ist ein Orientierungswissen um Mittel und Wege, das aber nicht notwendig in einer Zielstrebigkeit des Handelns besteht (23). Weil dieses Wissen erstpersonal, situationsgebunden und provisorisch, d. h. gegebenenfalls revidierbar ist (28–30), können objektive Maßstäbe und insbesondere moralische Normen nicht als Orientierungswissen dienen. Im zweiten Kapitel hinterfragt L. die Rolle der pragmatischen Vernunft bei Kant und beklagt die Verengung des Klugheitsbegriffs im Vergleich zu seiner Stellung bei Aristoteles oder Thomas von Aquin. Mit B. Williams argumentiert L. für die Orientierung an einem gemeinsamen Werte horizonz, die die Klugheit als Tugendbegriff leisten soll. „Transsituativ“ geltenden Imperativen wie den kategorischen Imperativen bei Kant spricht L. zwar nicht ihren handlungsorientierenden Charakter ab, sie versagen jedoch in der Erfassung der Besonderheiten konkreter Situationen. Ebenso verhält es sich mit rein technischen Imperativen, die zudem Orientierung bereits voraussetzen. Allein pragmatische, d. h. auf Klugheit basierende Imperative haben gleichermaßen handlungsorientierende Funktion wie auch situative Geltung (45). Die Orientierungsfunktion pragmatischer Imperative wurde dadurch verdeckt, dass Kant sie zunehmend (z. B. in der Ersten Einleitung zur KdU) den technischen Imperativen unterordnet. Klugheit ist aber, das betont L. häufig, mehr als bloße Geschicklichkeit (47, 76, 97). Ebenfalls in Abgrenzung zu Kant rehabilitiert L. im nächsten Kapitel den Begriff des „Glücks“, der inklusiv (d. h. nicht resultativ, als externes Ziel) verstanden werden muss und im Vollzug einer Lebensform besteht. Glück ist in radikaler Weise eine Angelegenheit der ersten Person, bei der es letztlich, so L. in Anlehnung an A. Camus, darauf ankommt, sich durch die Erfahrung des Absurden hindurch die eigene Situation anzueignen (72–74).

In der zweiten Hälfte des Buches (Kap. 4–8) führt L. durch die Geschichte der Klugheitsethik von Aristoteles über Cicero und Alain de Lille bis hin zu Gracián und Descartes. Er schildert die zunehmende Technisierung der Klugheit, die bereits bei den Stoikern ihren Anfang nimmt (106–108) und das ernsthafte Aufbrechen des Orientierungsproblems in der „Haifischbeckenwelt“ (128) der beginnenden Neuzeit. Alle Positionen werden vorrangig unter dem Aspekt der Selbstorientierung beleuchtet; der inklusive Glücksbegriff tritt dagegen eher in den Hintergrund. Im siebten und achten Kapitel skizziert L. eine Neuinterpretation der ersten drei Maximen von Descartes’ „provisorischer Moral“ unter den Bedingungen pluraler Sinn- und Orientierungsangebote. Von diesen Maximen gilt vor allem, dass sie nicht immer gelten und sich wechselseitig korrigieren, d. h. stets zusammen betrachtet werden müssen (150, 155). Würde man eine von ihnen verabsolutieren, ergäbe sich daraus eine extrem konformistische, fatalistische oder dezisionistische Lebenshaltung. Zusammengekommen können sie aber als Grundmodell für eine *formale* Klugheitsethik der Moderne dienen (164f), die die einzig mögliche ist, da es „keinen Weg zurück zu einer materialen Glücks- und Klugheitsphilosophie geben kann“ (166).

L. gelingt es, die traditionsbeladene Frage nach dem guten Leben, nach der Klärung des Willens und dem Sinn des Lebens in moderner Begrifflichkeit neu zu stellen. Einleuchtend zeichnet er nach, welche Wirkung der kantische Ansatz auf die – in der Tradition vor ihm positiver verstandenen – Begriffe der „Klugheit“ und des „Glücks“ haben konnte. Freilich erwähnt L. auch das Projekt Kants, Moral zu begründen und das moralische Phänomen der (unbedingten) Verbindlichkeit zu erklären (36, 46), zwei Fragen, die in tugendethischen Konzeptionen im Gegensatz zu normativen Ansätzen vernachlässigt werden.

Während der erste, systematische Teil des Buches den Eindruck erweckt, dass L. mit Hilfe des Begriffs der (Handlungs- und Selbst-)Orientierung einen tugendethischen Ansatz (wie etwa P. Foot, A. MacIntyre, vgl. 36, 39) reformuliert, der mit dem normativen vermittelt werden soll, verliert sich dieser Eindruck im Verlauf der Lektüre. Fraglich ist vor allem, was gegen Ende des Buches aus dem ersten Teil des obigen Diktums („Klugheit ohne Moral ist blind“) wird. Schließlich genügt die unbegründete, provisorische Moral, wenn man sich in ihr erst einmal eingerichtet hat – sogar die *Idee* einer „festen Unterkunft“ verliert im günstigsten Falle, so L., ihre Attraktivität (143). Welcher Ort moralischen Normen dann (noch) zukommen kann, d. h. inwiefern überhaupt eine *Komplementarität* von Moral und Klugheit zu denken ist, wird nicht deutlich. Ge- und Verbote haben, wie L. zu Anfang einmal andeutet, für den praktisch-vernünftig Orientierten eigentlich keine Bedeutung mehr (2).

Die Ethik sollte nach L. Orientierungswissen nicht voraussetzen, sondern eine Hilfestellung bei der Selbstorientierung geben (3). Kann die *descartessche morale par provision* in L.s moderner Auslegung diese Erwartung erfüllen? Der Einzelne sieht sich unterschiedlichen, allgemeinen Ratschlägen gegenüber, wie z. B. demjenigen, sich an gesellschaftlich überlieferte Sitten zu halten. Der Kluge wird diesen Ratschlag aber bisweilen auch *nicht* befolgen – aufgrund eines anderen Ratschlags, der besagt, dass man sich konsequent an einmal gefasste, eigene Überzeugungen halten sollte (151). Können derart formale „Metaregeln“ bzw. deren Wechselspiel noch orientierungstiftend wirken? Sie können, wenn man eine Situation der völligen Desorientierung voraussetzt. Nicht umsonst entstammen sie der Feder des – wenn auch in methodischer Absicht – radikal zweifelnden Descartes. Führen sie, die eher wie „Überlebensregeln“ anmuten, aber auch zum guten Leben? L. scheint diese Frage zu bejahen und verweist darauf, dass das Glück „am Rande, nicht am Ende des Weges“ liegt (172). Letztlich geht es um ein Vertrauen (B. Williams: *confidence*) auf die eigene Selbstorientierungskompetenz, den säkularen Ausdruck für das frühere „Gottvertrauen“ (115, 172). Damit wäre allerdings der Sprung aus der philosophischen Diskussion heraus und hinein in eine zwar optimistische, aber unbegründete Haltung vollzogen. Spürbar ist hier die bereits erwähnte Affinität zu A. Camus und, besonders im geschichtlichen Teil und im Schlusskap., der Einfluss M. Heideggers (102, 152f, 170–173).

Abgesehen von diesen systematischen Anfragen liegt mit L.s Werk, dem Titel der Reihe entsprechend, ein interessantes, einführendes Buch vor, das unterhaltsam zu lesen ist und eine Fülle philosophiegeschichtlicher Informationen vermittelt. Für einen ersten Zugang zur Thematik bietet es dadurch einen guten Ausgangspunkt. M. SCHWARTZ

KANT UND DER KATHOLIZISMUS. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Herausgegeben von Norbert Fischer unter Mitarbeit von Franz Bader (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 8). Freiburg i. Br.: Herder 2005. XVI/638 S., ISBN 3-451-28507-X.

Der Bd., der auf ein internationales Symposium in Eichstätt im Juni 2004 zurückgeht, will ein wichtiges Stück europäischer Geistesgeschichte dokumentieren, das in seinen Einzelheiten selbst Gebildeten kaum bekannt ist. Wichtiger ist sein sachliches Anliegen. Es geht darum, ein bis heute in der katholischen Kirche anzutreffendes, auf Dogmatismus, Ignoranz oder falscher Interpretation beruhendes Missverständnis der Philosophie Kants zu überwinden. „In den immer noch gelegentlich aufbrechenden Debatten“, so fordert der Herausgeber, „sollten sich katholische Kritiker Kants auf Lauterkeit und Strenge der Argumentation besinnen“ (XVI). Kants Kritik der theoretischen Metaphysik wollte in keiner Weise die Überzeugungen der Menschen von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele destruieren. Mit „der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, [bleibt alles] in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen“ (KrV B XXXI f.). Die Theologie wird hingewiesen auf die Hilfe, die sie in einer Zeit, die von Szientismus, einem naturalistischen Menschenbild und der Flucht in die Esoterik bestimmt wird, und in der die Überzeugung von der Verantwortung des Menschen und