

Vertrauen in der Krise

Wolfgang Henckmann

Bedingtes Vertrauen

Martin Endreß

Vertrauenskrisen und Vertrauensverluste

Karl Homann

Vertrauen herstellen – ein Gespräch

Konrad Lotter

Vom Gottvertrauen zum Vertrauen in die Bewältigung der Wirtschaftskrise

Klaus Ottomeyer

Vertrauen im Kapitalismus

Tatjana Schönwälder-Kuntze

„Selbst“ – Porträt?

Claudia Simone Dorchain

Lebedame und Philosophin: Ninon de Lençlos über Moral

Widerspruch

**Vertrauen
in der Krise**

„Vertraue mir“

sagte die Schlange Kaa.

(*Rudyard Kipling*, Das Dschungelbuch)

WIDERSPRUCH Nr. 51, Vertrauen, Inhalt 5

Zum Thema	Vertrauen in der Krise	9
Artikel	<i>Wolfhart Henckmann</i> Bedingtes Vertrauen	13
	<i>Martin Endreß</i> Vertrauenskrisen und Vertrauensverluste	27
	<i>Karl Homann</i> Vertrauen herstellen – ein Gespräch	41
	<i>Konrad Lotter</i> Vom Gottvertrauen zum Vertrauen in die Bewältigung der Wirtschaftskrise	59
	<i>Klaus Ottomeyer</i> Vertrauen im Kapitalismus	74
Bücher zum Thema	Martin Endreß Vertrauen	89
	<i>Helga Sporer</i> Michael Fischer, Jan Kaplow (Hg.) Vertrauen im Ungewissen	91
	<i>Helga Sporer</i> Alexander Kluge Früchte des Vertrauens	93
	<i>Percy Turtur</i> Peter Koslowski Ethik der Banken	95
	<i>Alexander von Pechmann</i> Jan Philipp Reemtsma Vertrauen und Gewalt	99
	<i>Konrad Lotter</i>	
Münchner Philosophie	<i>Tatjana Schönwälder-Kuntze</i> ,Selbst' – Porträt?	103

Sonderthema	<i>Claudia Simone Dorchain</i> Lebedame und Philosophin: Ninon de Lenclos über Moral	110
Neu- erscheinungen	Rudolf Altrichter, Elisabeth Ehrensperger Sokrates <i>Alexander von Pechmann</i>	119
	Alain Badiou Ist Politik denkbar? <i>Olaf Sanders</i>	120
	Zygmunt Bauman Wir Lebenskünstler <i>Ottmar Mareis</i>	121
	Harald Bluhm (Hg.) Die deutsche Ideologie <i>Fabian Schmidt</i>	123
	Stephan Braun Nietzsche und die Tiere <i>Alexey Weißmüller</i>	126
	Hauke Brunkhorst, Regina Kreide und Christina Lafont (Hg.) Habermas-Handbuch <i>Lothar Butzke</i>	128
	Wilhelm Büttemeyer Ernesto Grassi <i>Klaus Spiekermann</i>	130
	Michel Foucault Einführung in Kants Anthropologie <i>Olaf Sanders</i>	134
	Michel Foucault Die Regierung des Selbst und der anderen <i>Ottmar Mareis</i>	135

**Neu-
erscheinungen**

Jürgen Große Philosophie der Langeweile <i>Thomas Wimmer</i>	138
Hans-Peter Hempel Fortschrittseuphorie und Machtwahn <i>Reinhard Meiners</i>	141
Jan Hoff Marx global <i>Jonas Dörge</i>	145
Thomas Sören Hoffmann Wirtschaftsphilosophie <i>Jadwiga Adamiak</i>	148
Ram Adhar Mall, Jayandra Soni Kleines Lexikon der indischen Philosophie <i>Oliver von Criegern</i>	151
Dirk Martin Überkomplexe Gesellschaft <i>Franco Zotta</i>	154
Jean-Luc Nancy Wahrheit der Demokratie <i>Ignaz Knips</i>	156
Henning Ottmann Geschichte des politischen Denkens Bd. 3/3 Die Neuzeit <i>Georg Koch</i>	159
Samuel Salzborn (Hg.) Der Staat des Liberalismus <i>Helga Sporer</i>	163
Eva-Maria Ziege Antisemitismus und Gesellschaftstheorie <i>Georg Koch</i>	165

WIDERSPRUCH Nr. 51, Vertrauen, Inhalt 8

Tagungsbericht	Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates <i>Helga Sporer</i>	168
Anhang	AutorInnen	171
	Impressum	172

Zum Thema**Vertrauen
in der Krise**

Vertrauen – gewöhnlich kostenfreies Schmiermittel der kapitalistischen Waren- und Geldzirkulation – ist weltweit zum begehrtesten Gut geworden. Um das verlorene Vertrauen in der internationalen Finanzwelt wiederherzustellen, haben die Staaten den Banken durch Kredite, Bürgschaften oder Reservefonds seit 2008 die Summe von ca. 5 000 000 000 000 \$ (manche sprechen gar von 14 Billionen) bereitgestellt. Die Folgen dieser Aufwendungen ist die immense Verschuldung vieler Staaten und, damit einhergehend, das schwindende Vertrauen der Bürger in die Währungen und die Handlungsmöglichkeiten der Staaten. Laut Umfragen trauen ca. 70 % der Bürger den Politikern nicht mehr zu, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme lösen zu können. Die Staaten werden vielmehr zu Spielbällen von Finanzspekulanten und -akrobaten, die, wie bereits prognostiziert wird, die nächste Vertrauenskrise im Finanzmarkt vorbereiten.

Vertrauen ist offenbar ein seltsam flüchtiges Ding, das mit jeder Krise aufs Neue bedroht ist und mit dem Versuch seiner Wiederherstellung doch wieder verloren geht.

Betrachtet man angesichts der weltweiten Vertrauenskrisen den wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs, so bewegt sich das „Vertrauen“ dort in recht harmlosen Bahnen: Psychologen unterscheiden die Ebenen des Welt-, personalen und Systemvertrauens und machen als seine Brutstätte die Familie aus; Soziologen erklären Vertrauen als Ressource, um in modernen Gesellschaften Komplexität zu reduzieren; Ökonomen erkennen

in ihm ein ‚Sozialkapital‘, um im Wettbewerb um den Profit bestehen zu können; und Theologen raunen vom Vertrauen als Geschenk und Ereignis. In der Philosophie hingegen ist zwar viel von Macht, Herrschaft und Anerkennung die Rede; Vertrauen scheint bisher kein angemessener Gegenstand vernünftiger Betrachtung zu sein.

Das Heft des „Widerspruch“ möchte einen Beitrag leisten, um die entstandene Schere zwischen der Wirklichkeit und ihrer wissenschaftlichen Reflexion zu schließen. Die Folgen der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrisen zwingen, über Vertrauen in einer neuen Weise zu reden.

So analysiert der Philosoph *Wolfgang Imitzer* im einleitenden Artikel „Bedingtes Vertrauen“ die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs, geht dessen anthropologischen Dimensionen nach und zeigt die Ambivalenzen auf, die im Spannungsfeld von erwünschtem Vertrauen und erforderlichem Misstrauen entstehen.

Der Soziologe *Martin Endreß* beschreibt in seinem Beitrag „Vertrauenskrisen und Vertrauensverluste“ die unterschiedlichen sozialen Felder und Formen des Vertrauens und weist auf die Paradoxien hin, in denen Vertrauenskrisen sich bewegen.

Das Gespräch der Redaktion mit dem Wirtschaftsethiker *Karl Homann* geht vom Vertrauensverlust als derzeit zentralem Problem der Gesellschaft aus und diskutiert die Fragen nach seinen Ursachen sowie nach den Bedingungen und den Möglichkeiten, Vertrauen herzustellen.

In seinem Artikel „Vom Gottvertrauen zum Vertrauen in die Bewältigung der Wirtschaftskrise“ zeigt *Konrad Lotter*, wie sich das Gottvertrauen der Theodizee gewandelt und im Vertrauen in die „List der Vernunft“, den geschichtlichen Fortschritt und die Selbstregulierungskräfte des Marktes neue Formen angenommen hat. Er diskutiert die Grenzen, die dem Programm der Aufklärung, Vertrauen durch Kontrolle zu ersetzen, gesteckt sind.

Von einem materialistischen Ansatz aus untersucht der Sozialpsychologe *Klaus Ottomeyer* die psychische Struktur von Vertrauen und zeigt, wie das „Vertrauen im Kapitalismus“ realistisch-notwendige wie illusionär-trägerische Formen annimmt.

Der Schwerpunkt des Hefts wird abgeschlossen mit Rezensionen von Büchern zum Thema.

Das Sonderthema stellt eine Vorläuferin des Feminismus vor. *Claudia Simone Dorchain* beschreibt das Wirken der Lebedame und Philosophin Ninon de Lenclos, die im Frankreich Ludwigs XIV. im Leben und Denken eine aufgeklärte, an Epikur orientierte Moral vertrat.

In der Rubrik „Münchner Philosophie“ reflektiert *Tatjana Schömwälder-Kuntze* unter dem Titel „Selbst-Porträt“ ihre Antriebe zur Philosophie sowie die Stationen ihres intellektuellen Werdegangs.

Es schließen sich Rezensionen ausgewählter Neuerscheinungen an.

Den Abschluss des Hefts bildet ein Bericht von *Helga Sporer* über die Tagung „Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates“ der Politischen Akademie Tutzing am 16. und 17.12.2009.

Die Redaktion

Wolfhart Henckmann | Bedingtes Vertrauen

Vertrauen ist in unserer Gesellschaft immer noch, trotz aller Arten und Anlässe von persönlicher und gesellschaftlicher Skepsis, ein weit verbreitetes, positiv konnotiertes Phänomen. Dabei ist es ein vieldeutiges, diffuses, schwierig zu fassendes Phänomen, das in sehr verschiedenen, manchmal oberflächlichen, manchmal tiefgreifenden Erfahrungen und Situationen auftritt. In der einen oder anderen Erfahrungsweise lässt es sich fast bis zu den ersten Reflexionen über die Zivilisation der Menschheit zurückverfolgen, was dafür spricht, dass es als ein uraltes, in der Gattung Mensch angelegtes Phänomen anzusehen ist.¹ Deshalb überrascht es nicht, dass es heute in vielen Disziplinen untersucht wird – in der Erziehungswissenschaft, Politikwissenschaft, Psychologie, Soziologie, Medizin, Wirtschaftswissenschaft, Philosophie oder Theologie – fast das gesamte Spektrum des menschlichen Lebens wird in Betracht gezogen. Es versteht sich allerdings, dass sich die verschiedenen Disziplinen auf diejenigen Teilbereiche und Aspekte konzentrieren, die im Horizont ihres disziplin-immanenten Interesses liegen.

Umgangssprachliche Bedeutungen von Vertrauen

Will man das Phänomen in seiner prä-disziplinären, deshalb nicht gleich subjektiven, sondern gesellschaftlich verbreiteten Bedeutung kennenlernen, greift man am besten zu Wörterbüchern des alltäglichen Sprachgebrauchs. Doch auch diese Wörterbücher haben ihre besonderen Zielsetzungen, wobei zu berücksichtigen ist, dass die Wortfamilie des Vertrauens von solchen

¹ Vgl. T. Gloyna, Vertrauen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Darmstadt 2001, 986-990. In den Büchern des Alten Testaments kommt „Vertrauen“ relativ häufig vor.

Wörterbüchern nur in den Grenzen einer der natürlichen Sprachen erfasst wird, so dass also unberücksichtigt bleibt, ob sie sich in anderen natürlichen Sprachen und in anderen Kulturen ähnlich entwickelt hat oder nicht.² Auf diese Fragen können wir hier jedoch nicht weiter eingehen; wir halten uns allein an die deutsche Sprache.

In Trübners *Deutschem Wörterbuch* (Bd. 7, Berlin 1956) wird der aktuelle Sprachgebrauch bis auf das 18. Jahrhundert zurückgeführt: „Den heutigen Begriff bestimmt Adelung³ als ‚feste Erwartung eines Guten von jemand‘; es bezeichne einen höheren Grad der Erwartung als *Hoffnung*, aber einen schwächeren als *Zuversicht*. Das Gegenteil ist *Misstrauen*. Man spricht von einem festen, starken, unbegrenzten, in tieferem Sinn auch von gläubigem Vertrauen.“ (S. 620) Greift man zu neueren Wörterbüchern, fallen vor allem zwei Veränderungen auf. Erstens haben sich die Gradabstufungen zwischen dem Vertrauen und der schwächeren Hoffnung einerseits sowie der stärkeren Zuversicht andererseits verflüssigt. Der *Duden* definiert das Vertrauen als „festes Überzeugtsein von der Verlässlichkeit, Zuverlässigkeit jemandes, [oder] einer Sache“⁴. Zweitens wird die Erwartung „eines Guten von jemand“ nivelliert zu einem bloßen Überzeugtsein von der Zuverlässigkeit einer Person oder Sache, während die Intention des (einstigen) Vertrauens auf ein von jemand zu erwartendes Gutes keine signifikante Rolle mehr zu spielen scheint, im Vordergrund steht allein die Zuverlässigkeit, gleichviel welchen Zwecken sie dient. Geblieben ist hingegen, was man den „Wagnischarakter“ des Vertrauens nennen kann.⁵ Es soll zwar in sich ein festes, oft gar als unerschütterlich empfundenenes oder wenigstens als unerschütterlich ausgegebenes Überzeugtsein sein, aber die von den Wörterbüchern erfasste Sprache weiß es besser: Gar zu oft hat man Grund, von Vertrauensschwund, Vertrauensbruch, vom Erschleichen des Vertrauens, von Vertrauensmissbrauch usw. zu sprechen. Die in den Medien heute weit verbreiteten, durch allerlei Krisen motivierten Klagen, dass wir in einem Zeitalter globalen Misstrauens leben, sind zwar aktuell, aber nicht neu; sie

² Vgl. E. Jammal (Hg.), *Vertrauen im interkulturellen Kontext*, Wiesbaden 2008.

³ Gemeint ist Johann Christoph Adelung (1732-1806) mit seinem *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart* (1774-1786).

⁴ *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, Bd. 6, Mannheim 1981, S. 2784.

⁵ Den Wagnischarakter stellt besonders O. F. Bollnow heraus: *Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über un stetige Formen der Erziehung*, Stuttgart (u.a.)⁴1968, 143 ff.

begleiten die Menschheitsgeschichte seit den Tagen des alttestamentarischen Jeremias und des weisen Salomo.

Anthropologisches Fundament des Vertrauens

Wenn unsere Vermutung zutrifft, dass das Vertrauen eine allgemeine anthropologische Gegebenheit darstellt, dann muss dies auch von seinem bei Trübner, Adelung und vielen anderen genannten Gegenteil, dem Misstrauen gelten, das übrigens nicht das einzige Gegenteil ist, da Vertrauen selber in vielen verschiedenen Formen vorkommt. Beides, Vertrauen ebenso wie sein Gegenteil, scheint im Wesen des Menschen angelegt zu sein, so dass es keinem Menschen fremd bleibt.

So eine Aussage mag in einer zivilisierten Gesellschaft übertrieben wirken. Wir würden eher geneigt sein zu sagen, dass im Leben so gut wie jedes Menschen Vertrauen und Misstrauen vorkommen, aber nicht so regelmäßig wie Schlafen und Wachen, Hunger und Durst, Ein- und Ausatmen – will sagen, Vertrauen und Misstrauen gehören nicht zu den biologischen Funktionen eines menschlichen Lebewesens. Wenn sie auftauchen, geschieht dies nicht in Abhängigkeit von unserer Willkür, etwa so, dass wir uns für Vertrauen oder Misstrauen entscheiden könnten wie für einen Ausflug ins Gebirge oder an die See. Vertrauen und Misstrauen stehen nicht zu unserer beliebigen Verfügung. Vertrauen bildet sich eher langsam und auf eine nicht kalkulierbare, deshalb auch nicht einzufordernde Weise, woran auch großzügige „Vertrauen bildende Maßnahmen“ kaum etwas ändern. Menschen mögen käuflich sein, nicht aber ihr Vertrauen, allenfalls eine rein verbale Bestätigung. Misstrauen hingegen lässt sich leichter und berechenbarer erregen, was alle Intriganten wissen und nutzen. Es zeigt sich, dass Vertrauen, anders als das Misstrauen, ein leicht verderbliches Gut ist, das sorgfältig vor Schwund, Missbrauch und Verlust geschützt sein will. Psychologisch lassen sich Vertrauen und Misstrauen am ehesten in die Sphäre der Gefühle einordnen, die ihre eigenen Gesetze des Entstehens, Bestehens und Vergehens haben, auch wenn sie innerhalb gewisser, nicht festzulegender Grenzen beeinflussbar sind sowohl durch unsere biologischen Lebensprozesse als auch durch die Zielsetzungen unseres Willens. Womit wir zugeben, dass Gefühle wie Vertrauen und Misstrauen eingebettet sind in den psychophysischen und pragmatischen Lebensprozess des Menschen, in dem sie ihre

Hoffnung ebenso wie Verdacht erregenden, meist von anderen Verhaltensweisen aufgesogenen oder verdeckten Funktionen ausüben.

Sehen wir uns den psychophysischen Lebensprozess etwas genauer an, so finden wir Vertrauen und Misstrauen an eine ganze Reihe von anthropologischen Grundgegebenheiten gebunden, die insgesamt belegen, dass Vertrauen für den Menschen lebensnotwendig ist, was nicht im gleichen Sinne für das Misstrauen gilt, das eher überlebenswichtig ist. Die Lebensnotwendigkeit des Vertrauens ergibt sich vor allem durch die partielle Unangepasstheit des Menschen an die Natur, so dass er gezwungen ist, durch eigenes Denken und Handeln für die Erhaltung und Gestaltung seines Lebens zu sorgen. Er ist vom ersten Atemzug an auf die Hilfe seiner Artgenossen, auf eine gemeinschaftliche Bewältigung der Lebensprobleme angewiesen. In diesem Sinne kann man geradezu von einer naturbedingten Solidarität der Menschen sprechen. Sie beruht auf einem „Urvertrauen“, wonach es allen Menschen von Natur aus um die gemeinschaftliche Bewältigung des Lebens geht, was, wie die Erfahrung lehrt, zwar immer wieder auf die mannigfaltigste Weise enttäuscht wird, aber trotzdem, weil von Natur unvermeidbar, in Kraft bleibt; nach den ersten Enttäuschungen freilich begleitet von seinem Schatten, der Neigung zum Misstrauen, das aber immer nur das Recht der Zweitgeburt hat. Die Bewältigung der gemeinsamen Lebensprobleme erfordert eine vom Urvertrauen getragene Kooperation, in die die Menschen ihre vielfältigen natürlichen Eigenschaften und Fähigkeiten einbringen, durch die allerdings auch die Unterschiede zwischen ihnen wirksam werden und zu einer vielfältigen Modifikation des Urvertrauens und zu einer Durchmischung von Vertrauen und Misstrauen führen. Die Menschen haben eine je eigene, begrenzte, im Hier und Jetzt ablaufende Lebenszeit, innerhalb derer sich ihre Bedürfnisse und Fähigkeiten, und damit ihre Angewiesenheit auf die Hilfe anderer bzw. ihr Ausgesetztsein zum Missbrauch ihres wohlmeinenden Vertrauens, zu unterschiedlichen Ausmaßen auswachsen und abnehmen, überwunden oder vermehrt werden können. Die Menschen leben mit Menschen unterschiedlichen Alters männlichen oder weiblichen Geschlechts, unterschiedlicher Talente und Interessen zusammen, gehören unterschiedlichen Völkern und Rassen an, leben unter unterschiedlichen geographischen und klimatischen Verhältnissen – alle diese natürlichen Ursachen einer komplexen, unaufhebbaren Ungleichheit machen die Menschen unsicher darüber, was von den Artgenossen hier und

jetzt oder auch in der begrenzten Zukunft ihrer Lebenszeit zu erwarten ist, und wenn es etwas Schlechtes ist, wie sie sich, misstrauisch geworden, davor schützen und mit wem sie dabei vertrauensvoll kooperieren können. Unter solchen teils konstruktiven, teils destruktiven Naturbedingungen müssen die Menschen gemeinsam ihre Lebens- und Kommunikationsformen entwickeln, aus deren Regelungen und Traditionen die gesellschaftliche „zweite Natur“ hervorgeht. Auch in ihr herrscht jenes zur Bewältigung der Lebensprobleme erforderliche, unvermeidbare „Urvertrauen“, ebenfalls in vielfach differenzierten und modifizierten Erscheinungsformen mit ihren nicht minder vielfältigen Gegensätzen, die alle, gleichviel ob positive oder negative Erfahrung, eine Tendenz zur Habitualisierung aufweisen. Zu den natürlichen Ungleichheiten treten pragmatische Divergenzen und Widersprüche. Sie gehen zumeist von der angeborenen Selbstsucht des Menschen aus, deren drei wichtigste Antriebsformen nach Kant die Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht sind – unerschöpflicher Nährboden konditionierten, zweckgebundenen Vertrauens und Misstrauens. Im Pragmatischen ist das Misstrauen gegenüber den Mitmenschen das Vertrauen darauf, dass ihr Verhalten durch irgendeine Art der Selbstsucht geprägt ist; Vertrauen und Misstrauen gehen mitunter Mischformen ein. Der zweifellos große Einfluss der Selbstsucht kann aber nicht bedeuten, dass er das Verhalten der Menschen determiniert. Sie können und wollen ihre Selbstsucht zügeln, weil sie einander zu sehr brauchen. So ergibt sich am Ende eine ebenso natürliche wie pragmatische Grundstruktur interpersonalen Verhaltens, die Kant als den Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“ bezeichnet hat. Darunter verstand er den natürlichen Hang des Menschen, sich zu vergesellschaften, weil er sich ohne die anderen nicht erhalten und entwickeln kann, aber auch den Hang, sich zu vereinzeln, weil er alles allein nach seinem eigenen Dafürhalten auszurichten sucht – eine Selbstsucht, die er wie bei sich so auch bei den anderen voraussetzt.⁶

Mischformen des Vertrauens und Misstrauens

Unter dem Einfluss der anthropologischen Sozialstruktur der ungeselligen Geselligkeit entstehen die unterschiedlichsten und gemischtesten Formen von Vertrauen und Misstrauen. Es wäre naiv anzunehmen, dass es in zivilisatorisch entwickelten Gesellschaften überhaupt noch ein einfaches, den

⁶ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), 4. Satz.

ganzen Menschen erfüllendes Vertrauen oder Misstrauen geben werde. Schon das oft als Musterbeispiel angeführte Vertrauen, das Eltern von ihren Kindern erwarten, beruht auf einem gänzlich asymmetrischen Verhältnis und wird deshalb stets mehr oder weniger starke Momente von Misstrauen enthalten. Simone de Beauvoir empfand z.B. das Vertrauen, das ihre Eltern von ihr erwarteten, als Beaufsichtigung und Kontrolle.⁷

Im Verhältnis zu den naturbedingten Ungleichheiten nehmen die Erscheinungsformen von Vertrauen und Misstrauen eine vielfach bedingte, sekundäre Funktion an. Das sei im folgenden an drei Grundformen des Vertrauens erläutert, aber nicht systematisch entwickelt: am Vertrauen gegenüber Personen, am Selbst- und am Gottvertrauen. Es braucht wohl kaum eigens hervorgehoben zu werden, dass diese drei nur eine kleine Auswahl von Vertrauensformen darstellen. Die Auswahl impliziert keine Wertung, sondern ist rein exemplarisch gemeint.

Was bedeutet eine Aussage wie: „ich vertraue dir“? Eine einfache Aussage wie diese bringt bereits eine doppelte Ambivalenz zum Ausdruck. Denn erstens muss man das Vertrauen, das man einer Person entgegenbringt, nicht unbedingt mitteilen; das Vertrauen zeigt sich vielmehr implizit und stillschweigend in der Kommunikation mit dieser und mit anderen Personen – es gibt eine große Vielfalt von Verhaltens- und Handlungsweisen, die ohne ein ihnen innewohnendes Vertrauen gar nicht möglich wären; oder, aus anderer Perspektive betrachtet, Vertrauen wirkt sich, meist unbewusst und unreflektiert, verborgen in vielen Verhaltens- und Handlungsweisen aus, weshalb es auch einen so schwer identifizierbaren Charakter aufweist. Bringt man das Vertrauen dann doch zum Ausdruck, verlangt es die Besonderheit der Situation, entweder emphatisch sein Vertrauen zu bekunden oder aber ausdrücklich einen Zweifel am Bestehen eines Vertrauensverhältnisses zurückzuweisen. Zweitens kann eine ausdrückliche Bestätigung des Vertrauens aufrichtig oder unaufrichtig sein. Der Angesprochene muss entscheiden, ob er nicht nur den Worten, sondern auch der Person des Sprechenden vertrauen kann. So fordert die Aussage „ich vertraue dir“ als stillschweigende oder ebenfalls ausdrückliche Antwort das Vertrauen des Angesprochenen in die Aufrichtigkeit der Aussage heraus, ermutigt oder nötigt ihn gewissermaßen zu einer reziproken Aussage, zu der sich der

⁷ Simone des Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, Berlin 21976, 265 ff.

Angesprochene sonst nicht unbedingt entschlossen hätte. Die Aussage kann überdies, unabhängig davon, ob der Angesprochene den Vertrauenden für aufrichtig hält oder nicht, auch deshalb oft nicht spontan bestätigt werden, weil sie nicht erkennen lässt, welche Art oder welchen Grad von Vertrauen sie meint. Das Verhältnis zwischen der Aussage und ihrem Sachgehalt ist undurchsichtig, so dass die Aussage im Status einer mehr oder weniger emphatischen Bekundung eines Gefühls verbleibt. Dem kann der Angesprochene dann ebenfalls eine entsprechende Gefühlsbekundung gegenüberstellen – falls er einen emphatischen Gefühlsausdruck nicht kritisch-reserviert beurteilt und lieber schweigt. Ausdrückliche Vertrauensbekundungen erzeugen nicht unbedingt Vertrauen.⁸

Zwei Strukturmomente des Vertrauens

Man kann an diesem Beispiel zwei Strukturmomente des Vertrauensphänomens erkennen. Das erste besteht in der Ergänzungsbedürftigkeit des Vertrauensaktes durch einen wie auch immer ausfallenden antwortenden Akt der Person, der Vertrauen entgegengebracht wird. Das zweite besteht darin, dass das Verhältnis zwischen Personen, die in einem Vertrauensverhältnis stehen, gleichsam in der Mitte unterbrochen ist: Der Vertrauende wendet sich an die von ihm innerlich vorgestellte Person, die sozusagen das Vertrauen ermöglichende „Bild“ einer Person darstellt, während umgekehrt die das Vertrauen empfangende Person ganz analog den Vertrauenden nach Maßgabe eines „Bildes“ wahrnimmt, das in seiner der Person zugewandten Haltung vorgezeichnet ist. Die Bilder müssen keineswegs harmonisch aufeinander abgestimmt sein. Schon aufgrund der unterschiedlichen Positionen und Akte (Vertrauen schenken und Vertrauen empfangen) stellt sich das Vertrauensverhältnis als ein Wagnis dar, das aber meist im Sinne eines beiderseitig harmonischen Vertrauensverhältnisses ausgeglichen wird. Da die Bilder auf die andere Person hin ausgerichtet sind, können sie außerdem durch zusätzliche Kenntnisse, Akte usw. korrigiert, ergänzt, differenziert werden. Es geschieht allerdings nicht selten, dass aufgrund eines einmal hergestellten Vertrauensverhältnisses die andere Person dauerhaft auf ein

⁸ E. Stein vereinfacht das Problem, wenn sie Vertrauen, ähnlich wie Dankbarkeit und Zuneigung, als spontane „Antwortreaktion“ bezeichnet (E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1922), 2. unveränd. Aufl., Tübingen 1970, 167)

bestimmtes Bild festgelegt wird. In solchen habituell verfestigten Vertrauensverhältnissen, z.B. in Ehen, kann sich eine Person im Verhältnis zur anderen nicht mehr entfalten. Das Vertrauensverhältnis verharrt in einer psychischen Fixierung. Ein vor hundert Jahren populärer Priester hat einmal gesagt: „Wenn der Mensch dem Menschen ein Gefängnis wird, dann wird er’s durch die Liebe.“⁹

Vertrauen in die Zuverlässigkeit einer anderen Person

Gehen wir von der Grundbedeutung des Vertrauens als einem festen Überzeugtsein von der Zuverlässigkeit einer Person aus, stellt sich die Frage, wozu die Zuverlässigkeit eigentlich dienen soll – der *Duden* belässt es bei einer rein formalen Tauglichkeit zu etwas, während Trübners Wörterbuch noch an der alten inhaltlichen Bestimmung festhält, wonach Vertrauen die feste Erwartung von etwas Gutem von jemandem bedeute. Dies impliziert, dass ich meiner Vertrauensperson ein eigenes, von mir unabhängiges Verhalten und Handeln zugestehe, dass mein Vertrauen also nicht bloß ihre Zuverlässigkeit zu irgendeinem von mir erwarteten Tun betrifft, sondern frei aus einer mir wohlwollenden Gesinnung hervorgeht. Die Begrenzung des Vertrauens auf die bloße Zuverlässigkeit bedeutet nicht weniger als eine Entleerung des Vertrauens vom Personsein eines Menschen. Die heute übliche Rede von der allgemeinen Vertrauenskrise würde demnach bedeuten, dass die Krise weniger darin bestünde, dass die Menschen einander nicht mehr genug Vertrauen schenkten, sondern dass das Vertrauen selber entwertet ist. Es ist entwertet, weil die Reduktion des Vertrauens auf ein festes Überzeugtsein von der Zuverlässigkeit einer Person diese auf ein bestimmtes Verhalten festlegt, ihm also nicht die Freiheit zu einem eigenverantwortlichen, trotzdem mir wohlgesinnten Verhalten einräumt. Echtes Vertrauen setzt auf das Personsein, auf die Freiheit des anderen, nicht auf sein zuverlässiges Funktionieren. Die herrschende Vertrauenskrise erweist sich als ein Symptom der Verdinglichung des Menschen. Sie kann nicht behoben werden durch Appelle, den Mitmenschen nicht nur zur Maien- oder Weihnachtszeit mehr Vertrauen zu schenken, sondern nur durch die Herstellung von Lebensverhältnissen, in denen sich die Menschen generell wieder ihrer Freiheit bewusst werden und sie sich gegenseitig zugestehen und ermöglichen.

⁹ P. Lippert, Aus dem Engadin, München 1929, 65.

Verschiedene Interpretationen der Definition des Vertrauens als fester Erwartung eines Guten von jemand

Die aus der Zeit der deutschen Aufklärung stammende Formel vom Vertrauen als einer „festen Erwartung eines Guten von jemand“ ist indessen missverständlich genug. Sie klingt nach einer Instrumentalisierung des anderen zum Erwerb eines Gutes für mich, sozusagen nach Lobbyismus und, wenn beide Seiten profitieren, nach Vetternwirtschaft. Unter diesen Umständen ist es nicht mehr weit zu einer konsequenten Bewirtschaftung des Vertrauens, was schließlich zu der vielsagenden Formel vom Vertrauen als Sozialkapital führt. Was unter dem erwarteten Guten zu verstehen ist, hinge ganz von meinem persönlichen Interesse ab, dem anderen bliebe nicht mehr zu tun übrig, als es mir zu verschaffen, woran er natürlich ein eigenes Interesse haben kann, denn eine Hand wäscht die andere, mit Geld oder Geldeswert.

Die Formel aus der Zeit der Aufklärung lässt sich aber auch ganz anders interpretieren. Zunächst ist anzunehmen, dass das Gute, das ich erwarte, bestimmten gesellschaftlichen Regulierungen unterliegt. Von einem Zahnarzt meines Vertrauens erwarte ich, dass er meine Zahnprobleme löst, wozu er durch seine berufliche Ausbildung und durch das ärztliche Berufsethos verpflichtet ist (falls der Eid des Hippokrates noch etwas gilt); das Honorar, das er mit der Krankenkasse abrechnet, spielt dabei (im Prinzip, wenn die Kasse dem Arzt vertrauen kann, dass er seine Leistung korrekt abrechnet) eine untergeordnete Rolle. Dies lässt sich durch alle Dienstleistungen der modernen Gesellschaft durchdeklinieren. Vertrauen ist demzufolge zu der festen Erwartung geworden, dass jemand die Dienstleistung erbringt, zu der er durch seine berufliche Ausbildung und durch das Berufsethos verpflichtet ist. Die sozialstaatliche Regelung seiner beruflichen Arbeit erübrigt es, das Vertrauen an das Personsein und an die Freiheit zu binden. Es ist meist nicht einmal mehr nötig, an das Berufsethos zu erinnern, weil man erwarten kann, dass jemand zuverlässig und professionell seine Arbeit erledigt. Somit lässt sich sagen: Je besser eine arbeitsteilige Gesellschaftsordnung funktioniert, desto mehr wird persönliches Vertrauen überflüssig. Erst wenn die gesellschaftlichen Standards gegenseitiger Dienstleistungen erodieren, wozu der offenbar unaufhaltsame Aufstieg einer universalen ökonomischen Wertordnung die besten Voraussetzungen bietet, wird Vertrauen wieder ein existenzielles Gut. Die Finanz- und Wirtschaftskrise haben das Gute, dass

der nicht-ökonomische Wert eines im Personsein fundierten Vertrauens wieder wahrgenommen werden kann.

Die Formel von einer „festen Erwartung eines Guten von jemand“ lässt sich schließlich noch dahingehend interpretieren, dass sie nicht allein aus der Perspektive des Vertrauenden betrachtet wird, sondern aus der Perspektive der Person, der man Vertrauen entgegenbringt. Man vertraut dann jemandem insofern, als man ihm etwas Gutes zutraut, d.h. insofern als er einen „guten Kern“ hat, sich zu etwas Gutem entwickeln oder etwas Gutes bewirken werde. In diesem Fall erstreckt sich das Vertrauen auf die ganze Person des anderen, auf seinen Charakter, auf sein zukünftiges Leben und sein Wirken für die Gemeinschaft – ein Vertrauen dieser Art macht ihn frei. Worin das Gute besteht, das man sich von ihm verspricht, hängt nicht allein von dem ab, für das sich der andere einsetzt, sondern auch von der Werteordnung einer Gemeinschaft, zu der sich der Vertrauende und die vertrauenswürdige Person zählen. Diese Art von Vertrauen bestätigt die Gemeinschaft und öffnet ihr neue Lebenshorizonte. Welch ein großes, ja schicksalhaftes Risiko jedoch mit einem solchen, gleichsam selbstlos-solidarischen, von der gesamten Gemeinschaft verbürgten Vertrauen verbunden sein kann, wird sichtbar, wenn man den Satz um zwei Worte ergänzt: „Ich vertraue dir, mein Führer.“

Diese im Wagnischarakter des Vertrauens liegende Möglichkeit zeigt umso deutlicher, dass es unverantwortlich ist, sich naiv einem aus welchen Gründen auch immer entstandenen Vertrauen zu überlassen, sondern dass man sich der Berechtigung des Vertrauens versichern muss. Es kann kein begründetes Vertrauen ohne den Test des Misstrauens geben. Misstrauen ist umso dringlicher, je mehr jemand ein unbedingtes Vertrauen fordert. Vertrauen als festes oder unerschütterliches Überzeugtsein darf nicht bedeuten, dass sich jemand bewusst ist, von einem starken, positiven Gefühl des Vertrauens erfüllt zu sein, sondern dass das Vertrauen nach menschlichem Ermessen wohlbegründet ist. „Nach menschlichem Ermessen“ ist freilich ein vieldeutiger Satz. Er besagt mindestens dreierlei. Erstens, dass ihm die Einsicht in die Endlichkeit und Fragilität der menschlichen Existenz zugrunde liegt, dass aber alles dafür spricht, dass sich eine Person des in sie gesetzten Vertrauens würdig erweisen werde. Zweitens, dass trotzdem ein Mensch nie sicher sein kann, dass sein Vertrauen berechtigt ist, denn er vermag nicht in die Zukunft zu sehen. Drittens, dass man zwar mit Sicher-

heit annehmen, aber nie sicher sein kann, dass die Person über die Fähigkeiten verfügt und die Bereitschaft besitzt, dem in sie gesetzten Vertrauen gerecht zu werden. Dies alles bedeutet, dass eine Person gerade nicht vom Gefühl des Vertrauens gänzlich erfüllt sein darf, sondern dem Gefühl des Vertrauens gegenüber eine innere Distanz einnehmen muss, die es ihm erlaubt, das Vertrauen, das er einer Person entgegenbringt, auf seine Berechtigung zu prüfen. Die Vertrauenswürdigkeit dieser Person kann nicht allein darin liegen, dass er subjektiv als sympathisch, liebenswürdig, geschickt, erfahren, kenntnisreich, gut ausgebildet usw. gilt, sondern dass er seine Eigenschaften und Fähigkeiten auf der Grundlage einer objektiven, allgemein verantwortbaren gemeinsamen Wertordnung einzusetzen verspricht. Man kann jemanden aus vielen Gründen bewundern oder lieben, muss ihm deswegen aber noch lange nicht vertrauen.

Selbstvertrauen, Gottvertrauen

Gehen wir nun noch kurz auf die beiden anderen exemplarisch herausgehobenen Vertrauensformen ein, auf das Selbst- und das Gottvertrauen, so empfiehlt sich, in beiden Fällen vom persönlichen Vertrauen auszugehen. Aber lässt sich das Selbstvertrauen überhaupt nach dem Modell des interpersonalen Vertrauens interpretieren? Wohl kaum, da es allenfalls als ein „intrapersonales“ Vertrauen anzusehen ist, d.h. es besteht und entwickelt sich innerhalb einer einzigen Person. Allerdings in einer Person, die zu sich wie zu einer anderen Person Stellung nehmen kann. Die Stellung nehmende Person ist sowohl identisch mit als auch different von dem Selbst, zu dem sie Vertrauen hat oder haben sollte. Selbstvertrauen zu haben bedeutet, dass sich jemand die Kräfte und Fähigkeiten zutraut, eine bestimmte Aufgabe lösen oder ein bestimmtes Ziel erreichen zu können. Für große Unternehmungen und für schöpferische Menschen ist ein starkes Selbstvertrauen unerlässlich. Sie vertrauen nicht nur ihrem Selbst, sondern sie dienen, ja opfern sich der Idee, in die sie wider alle kalkulierende Vernunft und soziale Absicherung ihr Selbst hineinsteigern. An der selbstgesetzten oder ihnen wie im Falle Wilhelm Tells oder bei Märtyrern durch die Mitmenschen übertragenen Aufgabe wachsen sie über sich hinaus – „es wächst der Mensch mit seinen höhern Zwecken“, sagt Schillers Wallenstein. Hierin liegt eine große Verführung, um nicht zu sagen Versuchung. Ein Mensch kann prinzipiell sich selbst bzw. sein Selbst anderen Personen gegenüber

unterordnen, gleichstellen oder überordnen – ein starkes Selbstvertrauen führt zur Überordnung und dadurch zu einer Stärkung der Selbstsucht, die aber nicht allein auf Habsucht, Ehrsucht und Herrschaftsucht reduziert werden darf, sondern auch Formen kennt, in denen der Mensch unter dem Einsatz seiner Person nach einem höheren Selbst sucht. Ihr notwendigerweise ungeselliger Charakter provoziert die allzu altruistischen anderen, moralische Bedenken vorzutragen: Hochmut komme vor dem Fall, der Mensch halte Maß und vermeide die Extreme – doch die Menschheit darf ihr Selbstvertrauen nicht aufgeben, dereinst die Frage nach dem wahren Maß des Menschseins auf eine alle Menschen überzeugende Weise beantworten zu können, und auf diesem Wege kann sie auf die schöpferischen Formen der Selbstsucht nicht verzichten.

Dem inter- und dem intrapersonalen Vertrauen lässt sich das sog. Gottvertrauen als „extra-personales“ Vertrauen gegenüberstellen, extra-personal insofern, als es in einer Sphäre verankert ist, die außerhalb der Endlichkeit und der Mängel menschlicher Existenz liegt. Wo ein maximales menschliches Selbstvertrauen ein ins Absolute gesteigertes Selbst einsetzt, nimmt das christliche Gottvertrauen eine dem Menschen absolut überlegene und vollkommene Person jenseits aller menschlichen Verhältnisse an, von der aber alles irdische Leben und Trachten schlechthin abhängig ist, natürlich auch bis hinein in das Vertrauen, das wir anderen Personen oder Sachen entgegenbringen, einschließlich des Selbstvertrauens. Am Maßstab des Gottvertrauens werden die menschlichen Formen des Vertrauens auf das Maß der Endlichkeit zurückgenommen, im Vertrauen darauf, dass das Gottvertrauen die Mängel der Endlichkeit ausgleicht, wann immer es der Weisheit und Vorhersicht Gottes entspricht. Das Gottvertrauen ist das einzige, das von Christen für absolut gehalten wird.¹⁰ Es muss aber auch die negativen Erscheinungsformen des Vertrauens rechtfertigen können: den Missbrauch des Vertrauens, die Hybris des Menschen, den Zweifel an der gesamten göttlichen Schöpfungsordnung. Der auf Gott vertrauende Mensch wird die gesamte Sphäre von Vertrauen und Misstrauen mit seiner Gottesvorstellung in Einklang zu bringen versuchen. Er wird sich dabei auf die Vollkommenheiten Gottes berufen: auf die Güte Gottes und die Liebe zu den Men-

¹⁰ Ich beziehe mich hierbei auf Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720.

schen, auf Gottes Allmacht und Weisheit, die nicht zulassen können, dass die Erscheinungsformen von Vertrauen und Misstrauen unter den Menschen als Zweifel an der göttlichen Schöpfungsordnung ausgelegt werden. Solche Zweifel sollten allenfalls als Anreiz dienen, die verborgene Schöpfungsordnung sichtbar zu machen. Dies kann nur gelingen, wenn die Augen des Menschen durch einen unerschütterlichen Glauben an Gott geöffnet worden sind. Der Glaube steht dem Menschen jedoch nicht nach Belieben zur Verfügung. Er wird von Gott verliehen, als eine Gnade. Wann aber kann ein Mensch darauf vertrauen, dass ihm der Glaube zuteil geworden ist, und nicht nur irgendein Glaube, sondern der rechte? Und ausgerechnet ihm, diesem zweifelnden oder auch recht oder unrecht glaubenden Menschen? Annehmen zu können, dass ihm der rechte Glaube zuteil geworden ist, verlangt ein nicht geringes Maß an gläubigem Selbstvertrauen. Es muss sich am Gottvertrauen orientieren. Analoges gilt dann auch vom interpersonalen Vertrauen: Ein anderer Mensch ist vertrauenswürdig, wenn er das ihm entgegengebrachte Vertrauen im rechten Gottvertrauen annimmt und ihm gerecht zu werden sucht.

Vertrauen und Misstrauen als Momente der Gesamtstruktur des menschlichen Daseins

Am Beispiel des Gottvertrauens und der beiden anderen Vertrauensarten deutet sich an, dass sich alle die vielen verschiedenen Arten von Vertrauen und Misstrauen nicht unabhängig und isoliert voneinander entwickeln, sondern im Verhältnis zueinander und unter mannigfachen wechselseitigen Beeinflussungen stehen, die sich zu bestimmten Weltanschauungen verbinden. Vertrauen und Misstrauen stellen sich nicht hier und da, kontingent und unvorhersehbar ein, sondern sind in die Gesamtstruktur des menschlichen Daseins, in die gesamte Weite und Differenziertheit der menschlichen Weltverhältnisse verwoben. Allerdings nicht als fester, zuverlässiger Bestand, sondern eher als ein empfindlich reagierendes psychisches Sensorium, das dem Menschen zu verstehen gibt, ob seine konkrete Existenz unter den gegenwärtig bestehenden Verhältnissen als zuverlässig gelten kann und welche Aussichten sich für ihn daraus ergeben.

Martin Endreß

**Vertrauenskrisen und
Vertrauensverluste**

Die Thesen einer grassierenden Vertrauenskrise und eines umgreifenden Vertrauensverlustes sind inzwischen nur allzu vertraut. Und diese Vertrautheit stabilisiert ihrerseits die Erwartungen: Man kann darauf vertrauen, dass die Schiefelage der Vertrauenskultur weiterhin auf der gesellschaftlichen Agenda stehen wird. Eine Irritation dieser Erwartung würde paradoxer Weise geradezu zum Vertrauensverlust führen.

Vertrauensverlust als zeitdiagnostische Konstante

Jede Gegenwart vergegenwärtigt sich in der Unmittelbarkeit ihrer Selbstbeobachtungen und tut sich solchermaßen schwer, diese Gegenwärtigkeit zugleich zu transzendieren. Hilfreich sind dann historische Analogien, die die postulierte Unvergleichlichkeit aktueller Konstellationen ins Verhältnis zu setzen helfen.

So konstatiert vor gut 73 Jahren der Autor des epochalen Romans *Der Mann ohne Eigenschaften*: „Meine Damen und Herren! Man spricht heute vielfach von einer Vertrauenskrise der Humanität, einer Krise des Vertrauens, das bis jetzt noch in die Menschlichkeit gesetzt wird; sie ließe sich auch eine Panik nennen, die im Begriffe ist, an die Stelle der Sicherheit zu treten, dass wir imstande seien, unsere Angelegenheiten in Freiheit und mit Vernunft zu führen.“ Diese Überlegung formuliert Robert Musil im Rahmen eines Vortrages, den er im März 1937 auf Einladung des österreichischen Werkbunds in Wien unter dem schönen Titel „Über die Dummheit“ hielt (1978: 1284; 1999: 31). Musils Diagnose klingt unverändert aktuell, ja womöglich hat sich ihre zeitdiagnostische Bedeutung noch gesteigert. Dieser Eindruck zumindest drängt sich auf, wenn man die aktuellen Ereignisse und Debatten

verfolgt – auch wenn der apokalyptische Tenor Musils seine zeitgeschichtliche Signatur kaum zu verbergen vermag.

Einer durchaus ähnlichen Grundmelodie bedient sich im Jahr 1968 Otto Friedrich Bollnow, wenn er feststellt: „Man kann mit gutem Recht unsre Gegenwart als ein Zeitalter des umfassenden Misstrauens bezeichnen.“ Dem Philosophen scheint in seiner Gegenwart dieses Misstrauen nicht nur „zur öffentlichen Macht geworden“, sondern er hält dafür, dass „der Geist des Misstrauens und der Verdächtigung heute zu einer öffentlichen Gefahr geworden“ sei (1968: 435, 437). Hintergrund scheint ihm eine generelle „Erfahrung der Enttäuschung“: „Das ursprüngliche Vertrauensverhältnis zur Welt bricht damit auseinander.“ Entsprechend werde „der Verdacht zur Grundhaltung“ der Epoche (1968: 444).

Eine grundlegende Verunsicherung auf der einen, eine Kultur des Verdachts auf der anderen Seite bilden die Eckpfeiler dieser Diagnosen von Vertrauenskrisen im 20. Jahrhundert, und beide stehen in ihren zeitgeschichtlichen Kontexten für epochale Einschnitte. Wie nehmen sich im Vergleich dazu die aktuellen Konstellationen aus?

Konturen einer Verlustanzeige

Die Schlagzeilen der vergangenen Monate scheinen ein vergleichbares Szenario zu offenbaren: Die Finanzmärkte werden als „Welt voller Misstrauen“ beschrieben und ein immenser Vertrauensverlust in der Öffentlichkeit ist (so verschiedene Umfragen nicht zuletzt unter Managern) für zahlreiche Branchen seit Beginn der Wirtschafts- und Finanzkrise Anfang des Jahres 2010 zu konstatieren. Dieser betrifft insbesondere Banken und Kapitalmärkte, Versicherungen, die Automobilbranche sowie Unternehmensdienstleister. Gleiches gilt für ein aktuell ebenso virulentes Thema: die Ölkatastrophe im Golf von Mexiko im Gefolge des Sinkens der Ölplattform Deepwater Horizon. Nicht nur der exorbitante Vertrauensverlust, der sich im abgestürzten Börsenwert von British Petrol festmacht, ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, sondern ebenso der politische Schaden und damit Vertrauensverlust, der sich im Gefolge der Kommunikationspraxis der Unternehmensführung von BP inzwischen eingestellt hat.

In Deutschland machten die politischen Beobachter „ein Klima des Misstrauens“ zwischen den Koalitionsparteien auf Bundesebene angesichts der Griechenlandkrise im April 2010 aus. Und einen „Vertrauensverlust für den

Euro“ diagnostiziert eine Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach. Aber auch die Pharmaindustrie musste sich wie die Gesundheitspolitik nach den Ungereimtheiten (eigentümlichen Absprachen bzw. Verträgen zwischen Politik und Industrie) um den Impfpfappell im Zuge der Schweinegrippe die Diagnose eines Vertrauensverlustes vorrechnen lassen. Ebenfalls in der Dimension des Institutionenvertrauens liegen die beobachteten Vertrauensverluste für die Große Koalition und für das Europäische Parlament.

Vertrauen in professionelle Interaktionen und Institutionenvertrauen

Vertrauen scheint ein alltäglich vertrautes Phänomen zu sein – in privaten wie in geschäftlichen Zusammenhängen. Und doch bleibt es seltsam fremd. Vertrauensverhältnisse sind zumeist so nah, dass sie sich einer (wissenschaftlichen) Analyse gleichzeitig zu entziehen scheinen: „Das Vertrauen ist eine empfindliche Pflanze, die eine Untersuchung ihrer Wurzeln möglicherweise auch dann nicht aushält, wenn diese Wurzeln vor der Untersuchung noch ziemlich gesund waren“ (Baier 2001: 83). Vertrauen wird als grundlegende Bedingung privater wie beruflicher Verhältnisse und Beziehungen betrachtet und scheint in beiden Hinsichten doch recht unterschiedliche Färbungen zu zeigen. Und auch die aktuellen öffentlichen wie sozialwissenschaftlichen Debatten konfrontieren mit einem geradezu inflationären Gebrauch des Vertrauensbegriffs. So kann von einem auch nur annähernd einheitlichen Begriffsverständnis nicht im Mindesten die Rede sein.

Gerade auch in beruflichen Zusammenhängen, in Bezug auf Fragen insbesondere der Kollegialität und des Kundenumgangs, stellen sich Fragen des Vertrauens beinahe täglich. Sachverhalte oder Daten bedürfen einer vertraulichen Behandlung, die Vertrautheit mit relevanten Themen, Materien und Daten ist für eine gelingende berufliche Praxis essentiell, vertrauenswürdige Beratung wie vertrauenswürdige Mitarbeiter und KollegInnen gehören zum Grundkapital eines Unternehmens und nicht zuletzt sollten MitarbeiterInnen davon ausgehen können, dass ihnen seitens des Unternehmens Vertrauen entgegengebracht wird.

Alltagssprachlich offenkundig ist die Nähe des Vertrauensbegriffs zu den ebenfalls zukunftsbezogenen Begriffen der Hoffnung und der Zuversicht. Selbstverständlich bezieht sich Vertrauen solchermaßen auf Zukünftiges und diese Haltung hinsichtlich einer näheren oder fernerer Zukunft impliziert Annahmen über den weiteren „Gang der Dinge“. Aber diese Annah-

me umschreibt keine reflexiv gewonnene Hypothese über kommende zu erwartende bzw. erwartete Entwicklungen, sondern macht als implizit wirkende (fungierende) Grundannahme den Kern des Vertrauensphänomens aus. Deshalb wird einem häufig erst durch einen erfolgten Vertrauensbruch deutlich, dass man zuvor vertraut hatte. Dies zeigt, dass sich Vertrauen im Kern gerade nicht mit spezifischen Erwartungen hinsichtlich spezifischer Situationen verbindet, diese also zumindest nicht kognitiv antizipiert werden, sondern als mitlaufend wirksamer (als fungierender) Modus ein Weltverhältnis bestimmt. So macht es eben einen Unterschied, ob wir es mit der „Erwartung“ zu tun haben, beim Bezahlen Rückgeld zu erhalten, oder mit der „Erwartung“, am Ende eines Arbeitstages in die häusliche Umgebung zurückkehren zu können.

Es erweist sich damit als wenig hilfreich, mit Blick auf die drei typischen Konstellationen, bei denen alltäglich von Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit die Rede ist, also mit Blick auf andere Personen (bspw. Lebenspartner), auf organisatorische Rahmungen (bspw. einen Fahrplan) oder auf Institutionen (Banken, Staat), mit einem einsinnigen Vertrauensbegriff zu arbeiten. Im Falle der Erwartung, einen Kredit zurückzuerhalten, ist von einer kognitiv strukturierten, also reflexiven Erwartung auszugehen; im Falle der Annahme der Einhaltung des Fahrplanes seitens einer Beförderungsgesellschaft von einer primär habituellen Einstellung, also einem gewohnheitsmäßigen Sich-Verlassen; im Falle der Zuneigung und Verlässlichkeit des Lebenspartners von einer Art des Vertrauens, die sich sowohl rationaler Kalkulation als auch eingeschliffener Praxis entzieht und auf einem vorgängigen Vertrauen im Sinne eines vor-reflexiven, fungierenden Modus des Zur-Welt-Seins baut. Diese drei Formen des Vertrauens sind auch für eine Analyse von Vertrauenskrisen und Konstellationen des Misstrauens notwendig auseinander zu halten (vgl. Endreß 2002, 2010).

Der zuletzt angesprochene Kern des Vertrauens verweist darauf, dass dieses ein besonderes Gut ist, da es einerseits eine Ressource für Interaktionen darstellt, andererseits jedoch erst das Produkt von Interaktionen ist. Vertrauen ist ein Gut, das sich durch seinen Gebrauch nicht verringert, sondern vermehrt bzw. verstärkt: Vertrauen erzeugt Vertrauen.

*Vertrauenskrisen und Vertrauensverlust angesichts vielfältiger
Vertrauenskonstellationen*

Die alltäglich eingeschliffenen Erwartungen kontrastieren fundamental mit dem Umstand, dass wir typischerweise dann über Vertrauen sprechen, wenn dieses brüchig zu werden droht oder gar schon brüchig geworden ist, wenn wir dessen besonders bedürfen und Zweifel an seinem Vorhandensein angebracht erscheinen. Der alltägliche Balanceakt zwischen fraglos Hingenommenem, bereits fragwürdig Gewordenem und prinzipieller potentieller Fragwürdigkeit kommt in Form des Vertrauensentzuges und -verlustes, von Misstrauen oder der Auflösung vertrauter Handlungskontexte regelmäßig zum Ausdruck. Diese Erfahrung der (latenten) Zerbrechlichkeit sozialer Wirklichkeit ist ein Korrelat der konstitutiven „latenten Fragilität“ und Veränderungsdynamik menschlicher Deutungen der sozialen Welt wie ihres grundlegenden Bezuges zur Welt, insofern in Interaktionen stets sowohl die jeweils eigene Weltsicht und der Weltbezug wie auch das Selbstbild und der Selbstbezug notwendig „auf dem Spiel stehen“.

Die Verwendung des Vertrauensbegriffs im Alltag ist paradoxerweise vor allem als Anzeichen einer Krise zu werten. Anderen zu versichern, man vertraue ihnen oder aber sie nach ihrer Vertrauenswürdigkeit zu befragen oder aber zu überlegen, ob man ihren Aussagen wie ihrem Verhalten Vertrauen entgegenbringen können – in all diesen Varianten ist objektiv die Vertrauenswürdigkeit eines oder einer Anderen immer schon fragwürdig geworden und es wird damit (partiell) Misstrauen faktisch („objektiv“) kommuniziert. So muss man sich bspw. auf Kollegialität ganz selbstverständlich verlassen können und nicht jedes Verhalten der Arbeitskollegen und -kolleginnen zunächst argwöhnisch im Horizont professioneller Standards reflektieren müssen, um Kollegialität überhaupt realisieren zu können. Auch Kollegialität lebt von der prinzipiell auf-Dauer-gestellten Unterstellung, dass Kollegialität das professionelle Handlungsmuster aller Kollegen bzw. Kolleginnen prägt.

Für das Entstehen von Misstrauen auf politisch-gesellschaftlicher Ebene lässt sich generell auf vier Umstände verweisen, die hier ursächlich sein können:

a. auf die Ungewissheit, Unsicherheit der sozialen, politischen und ökonomischen Situation (Arbeitslosigkeit, Inflationsrisiko und finanzielle Instabilität

(u.a. Bankenzusammenbrüche), Kriminalitätsskalation, politische Undurchsichtigkeit),

b. auf die Ineffizienz und Schwäche ordnungspolitischer Kontrollinstanzen (Rechtsinstitutionen, Polizei, Steuerbehörden),

c. auf das öffentliche Bild gesellschaftlicher und politischer Eliten, denen eine fehlende Gemeinwohlorientierung attestiert oder denen – im Zuge von Vetternwirtschaft – eine Selbstbedienungsmentalität vorgeworfen oder denen leere politische Versprechungen und mangelnde Transparenz vorgehalten werden sowie

d. auf die Intransparenz und Undurchschaubarkeit von Abläufen, Prozessen oder Strukturen, ungenügende bzw. ausbleibende Kommunikation, wodurch Fehlentscheidungen zur Zurechnung von Inkompetenz oder Kompetenzmangel führen und Zweifel an der Zuverlässigkeit von Akteuren oder Institutionen notwendig nach sich ziehen (vgl. auch Sztompka 1995: 268-271, 1999: 174ff.).

Versucht man die angeführten politischen-gesellschaftlichen Aspekte für das mögliche Entstehen von Vertrauenskrisen spezifischer zu beleuchten, dann lassen sich diese nach zeitlichen, räumlichen und sozialen Gesichtspunkten unterscheiden:

- Vertrauen ist an Zeit gebunden, d.h. auf Zukunft gerichtet. Es bedarf Zeit um ein Vertrauensverhältnis aufzubauen; umgekehrt setzen ein hohes Maß an Instabilität und Flexibilitätsanforderungen Vertrauen schnell unter Druck. Eine zu ausgeprägte Veränderungsdynamik oder enorme Beschleunigungseffekte im sozialen Leben erzeugen das Risiko der Erosion von Vertrauensbeziehungen. Insbesondere für private Beziehungen und professionelle Interaktionen wie bspw. Arzt-Patienten-Konstellationen gilt, dass zu wenig Zeit einen Mangel darstellt, der den Eindruck erzeugt, einfach abgefertigt zu werden, und auf Seiten der Betroffenen das Gefühl, nicht ernst genommen zu werden, nach sich zieht. Und insofern Vertrauen als ein auf die Zukunft gerichteter Modus des Weltverhältnisses zu begreifen ist, führt ein Vertrauensverlust konsequent zu einem Verlust von Zukunftsvertrauen.

- In räumlicher Hinsicht sind es zumeist Fremdheitserfahrungen, die Vertrauen bedrohen: Ein Mangel an Vertrautheit mit örtlichen Konstellationen oder Ortlosigkeiten wie Gefühle der Entwurzelung oder auch der Orientie-

rungslosigkeit sind dazu angetan Krisen des Vertrauens zu erzeugen oder Misstrauen zu säen.

- In sozialer Hinsicht schließlich können Vertrauenskrisen ausgelöst werden durch eine mangelnde Aufklärung bspw. von Seiten professioneller Akteure oder durch den Eindruck, dass man sich von Seiten der professionellen Akteure oder Anbieter von Dienstleistungen nicht wirklich oder unangemessen (wie im Falle ausbleibender Behandlungserfolge) um die Belange von Kunden, Patienten oder Klienten kümmert. In solchen Konstellationen entstehen Unsicherheiten und Verunsicherungen wie dies in noch weit ausgeprägterem Maße für gesellschaftliche Krisensituationen wie Wirtschaftskrisen, unter Kriegsbedingungen oder im Gefolge von Systemumbrüchen gilt, durch die sich elementare Verschiebungen der gesamtgesellschaftlichen Bedingungen des Zusammenlebens vollziehen.

Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass es im weitesten Sinne und im Kern Enttäuschungen oder auch ganze Bündel von Enttäuschungen (vgl. Bollnow 1968: 444) sind, die letztlich zu einer Vertrauenskrise und möglicherweise zu einem Vertrauensverlust führen. Gleichfalls ließe sich von negativen Lebenserfahrungen sprechen. Misstrauen anderen Menschen oder auch Institutionen gegenüber führt konsequent zu einem Rückzug der eigenen Person, zu einer Selbstverhüllung. Diese Form des Rückzuges kann auf persönlicher Ebene bspw. durch den Abbruch von Kontakten zum Ausdruck kommen und auf institutionelle Ebene bspw. durch Formen der Arbeitsverweigerung wie Nachlässigkeiten, „Krankfeiern“ oder ähnlichem.

Für diese ebenso vielfältigen wie vielgestaltigen Hintergründe von Vertrauenskrisen und Vertrauensverlusten bietet sich ein Rückbezug auf die vorstehend eingeführte Unterscheidung von Vertrauensformen an, um die Konturen dieser Misstrauenskonstellationen zu schärfen: Ein Vertrauensverlust kann sich auf vormals rational kalkulierte und geplante Handlungszüge beziehen und so reflexives Vertrauen erodieren lassen. Er kann den Verlust in bisher vertraute und selbstverständlich gewesene Praktiken und Orientierungsschemata nach sich ziehen und sich somit auf die Dimensionen habitualisierten Vertrauens erstrecken. Oder er kann den Verlust umfassenden Weltvertrauens und das Zerbrechen des Selbstwertgefühles meinen (bspw. im Zuge von Traumata) und sich solchermaßen auf der Ebene fungierenden Vertrauens einstellen.

Vertrauenskrisen und Vertrauensverluste lassen sich hinsichtlich ihrer zeitlichen Erstreckung ebenso unterscheiden (kurzfristig – mittelfristig – langfristig) wie nach ihrer Intensität (oberflächlich – tiefsitzend) oder auch ihrer sozialen Verortung (individuell – institutionell – gesellschaftlich). In allen diesen Hinsichten steht vorrangig immer das Verhältnis von Vertrauen und der Handlungsfähigkeit von Menschen im Hinblick auf seine gesellschaftlichen Implikationen im Blick. So hat Richard Sennett schon vor dem „Prekaritäts“-Diskurs auf den Zusammenhang zwischen Arbeitsplatzverlust und „Angst vor Nutzlosigkeit“ und „dem Gespenst der Überflüssigkeit“ aufmerksam gemacht (1998: 308). Er hat den Zusammenhang von (beruflicher) Arbeit, Selbstwertgefühl und Vertrauen insbesondere mit Blick auf die sich unter aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen forciert abzeichnende Ausbildung von „double bind“-Situationen klar herausgestellt. Danach ist es die Gleichzeitigkeit des Wissens darum, dass die Arbeitssituation außerhalb der eigenen Kontrolle liegt, die Verantwortung für einen Arbeitsplatzverlust aber dennoch übernommen werden muss, die das Individuum in die „Dialektik des Versagens“ führt. Es ist zugleich „böser Zuschauer und verantwortlicher Akteur“ (1998: 312f.). Vielfach ist es die gleichzeitige Etablierung einer Selbstzuschreibungskultur im Lichte der Kriterien „Leistung“ und „Verantwortlichkeit“ mit gesellschaftlich erzeugter institutioneller Schutzlosigkeit, die die Personen entblößt und solchermaßen Selbstkulturen mit der (zumindest mittelfristigen) Konsequenz gesellschaftlicher Erosionen destabilisiert und unterminiert.

Vertrauensverlust im Spannungsfeld von individuellem Fehlverhalten und strukturellen Defekten

Aktuell scheint es so, als kondensierten die Probleme der Republik in den verschiedenen Debatten um Vertrauenskrisen und Vertrauensverluste in den aufgedeckten Missbrauchsfällen in einigen ihrer Kerninstitutionen. Neben der katholischen Kirche stehen Schulen, Führungsspitzen der Bundeswehr so wie Funktionäre des Vereinssports im Kreuzfeuer der Kritik. Stets kreisen die Debatten dabei um den magischen Begriff des Vertrauens. So wird u.a. „der Vertrauensverlust“ der Kirche im Gefolge der Missbrauchsskandale diagnostiziert.

Nun sind weder die Probleme selbst noch die Kritik an bestimmten Institutionen neu; im Gegenteil: Gerade mit Blick auf die Geschichte der Bun-

desrepublik lässt sich eine zyklische Wiederkehr der Diskussionen um unterschiedlich schattierte Erziehungsdesaster, über Ereignisse und Strukturen in der katholischen Kirche oder auch um klandestine Strukturen des Vereins- und Verbandslebens beobachten. Diese regelmäßige Wiederkehr des scheinbar Vertrauten sollte misstrauisch stimmen. Handelt es sich bei diesen Konjunkturen womöglich weniger um periodische Moden kultur- bzw. religionskritischer Debatten als vielmehr um den Ausdruck ungelöster struktureller Probleme?

Für einen soziologischen Blick sind die bereichsübergreifenden Konstellationen von vorrangigem Interesse, die hinter den aktuell diskutierten Missbrauchsfällen aufscheinen. So stehen die sozialen Felder Kirche, Schule und Sport wohl kaum zufällig im Kreuzfeuer der Kritik. Alle drei haben in besonderem Maße mit Heranwachsenden zu tun. Und für sie alle gilt, dass hier (wenn auch in deutlich unterschiedlicher Gewichtung) jeweils dominant Männer aktiv sind und zwar vornehmlich – hierin ein Spiegel gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse – auf hierarchisch hervorgehobenen Positionen. Doch weder Geschlecht noch Generation können an dieser Stelle befriedigend als Erklärungsmuster herangezogen werden. Die Probleme reichen weiter.

Im Vergleich fallen insbesondere die Analogien ins Auge, nach denen in allen drei Bereichen die Kinder- und Jugendarbeit organisiert ist: Es sind durchwegs relativ geschlossene, ja abgeschottete Handlungs- und Arbeitsbereiche, egal ob man auf Trainingssituationen, auf Unterrichtskonstellationen, auf Freizeiten, auf Gruppenstunden oder ähnliche Arrangements abstellt: Jeweils handelt es sich um Konstellationen, die den Blicken und damit in weiten Teilen auch der Kontrolle Anderer, Dritter, bis zu einem erheblichen Grad entzogen sind. Dieses strukturelle Arrangement ist dabei nicht per se problematisch, sondern an sich lediglich ambivalent. Denn auf der einen Seite dient es dem Schutz der „Anbefohlenen“, impliziert damit aber eben auf der anderen Seite notwendig das Risiko des Ausgeliefertseins an professionelle Akteure. Es sind derartige institutionelle Rahmenbedingungen, die Formen körperlicher Grenzübertretungen und Verletzungen persönlicher Integrität strukturell ermöglichen und Dynamiken der Entgrenzung forcieren können. Oder die diesen zumindest nicht unmittelbar Einhalt zu gebieten geeignet erscheinen.

Dazu tritt ein weiteres zentrales Moment: Für alle drei Bereiche ist ein quasi-familiäres Muster der Organisation des sozialen Miteinanders charakteristisch, also Fürsorge- und Erziehungsverhältnisse. Quer zu diesen steht die ausgeprägt hierarchische Struktur der jeweiligen Institutionen und ihrer unmittelbaren sozialen Beziehungsmuster: Das gilt für das Verhältnis von Trainer und Trainiertem ebenso, wie für das von Lehrer und Schüler (zuma in Internaten) oder das von Pfarrer und jungem Gemeindemitglied. Gekoppelt sind diese strukturell asymmetrischen Beziehungen zudem mit einem jeweils fraglos etablierten Monopol der optimierenden Weltdeutung.

Damit ist auf der Ebene des institutionellen Handlungsrahmens dieser gesellschaftlichen Bereiche eine Vermengung von familiärer und hierarchischer Logik festgezurr. Fürsorgezusammenhänge und ausgeprägte Machtverhältnisse verschränken sich. Darin manifestiert sich eine grundsätzliche Ambivalenz zwischen familiärer und außerfamiliärer Logik. So werden Nicht-Eltern (Pfarrer, Lehrer, Trainer) in eine quasi elterliche Position gehoben, die es für die ‚Schutzbefohlenen‘ im Falles eines Missbrauchs geradezu unmöglich macht, diesem (selbstverständlich jeweils unterschiedlich stark ausgeprägtem) Totalitätsarrangement von quasi-familiären Fürsorgebeziehungen und institutionellen Zwangszusammenhängen zu entkommen. Sie sehen sich in solchen Situationen einem Syndrom des Ausgeliefertseins, der Ausweglosigkeit gegenüber: Schuldgefühle auf der einen und Loyalitätskonflikte auf der anderen Seite sind der Strudel, aus dem es kein Entrinnen zu geben scheint.

Kein Entrinnen deshalb, weil die Schranken zwischen Privatem und Öffentlichem eingerissen sind und die Schwachen damit im wahrsten Sinn des Wortes nackt dastehen lassen. Das persönlich-intime Verhältnis verliert im Falle von Übergriffen seinen Status als Schutzraum vor sozialen Zumutungen; es steht jederzeit unter dem Risiko der Entblößung, der strafenden Ächtung im einzig anerkennungsrelevanten sozialen Kreis. Diese institutionell erzeugte Nichtzurechenbarkeit bzw. die Etablierung institutioneller Strukturen, die klare Zurechnungen von Fehlverhalten von vornherein verschleiern, entpuppen sich als Fallstricke jeder auf Fürsorge bzw. auf fürsorglich-erzieherischen Umgang mit Heranwachsenden (Kindern wie Jugendlichen) zugeschnittenen Einrichtung. Entsprechend bieten sie keinen gegenüber sozialen Nahbeziehungen insbesondere in Familien markant zu unterscheidenden Schutzraum. Ebenso wie in familiären und verwandt-

schaftlichen Beziehungen haben wir es mit hochgradig ambivalenten Rahmenbedingungen des Aufwachsens zu tun.

Bezeichnend für die von den betroffenen Einrichtungen gegenwärtig verfolgten Problemlösungsstrategien ist deshalb auch keineswegs zufällig die nahezu vollständige Ignoranz gegenüber den angesprochenen strukturellen Problemen. Bis auf sehr wenige Ausnahmen wird regelmäßig die Lösung ausgegeben, dass bestimmte Personen des jeweiligen Leitungspersonals Verantwortung für „das größere Ganze“ übernehmen würden. Stellvertretende Rücktritte sollen den Weg frei machen für eine Zukunft der Schuldlosigkeit. Derartige Maßnahmen sind offenkundig geleitet von der Annahme, entsprechende „Bauernopfer“ könnten die öffentliche Meinung besänftigen und die betroffenen Institutionen von „Handlungsdruck“ entlasten.

Vertrauenskulturen jedoch stützen sich typischerweise auf zwei Säulen: einerseits auf Personen, die diese tragen bzw. „mit Leben erfüllen“, andererseits auf institutionelle Arrangements, die sozusagen als Korsettstangen die alltäglichen Gratwanderungen zwischen auftragener Fürsorge und übergriffiger Selbstermächtigung zu bewältigen helfen. Organisatorische Strukturen der Transparenz und Öffentlichkeit sind danach als institutionelle Schranken des Misstrauens zu beschreiben, die es paradoxerweise überhaupt erst ermöglichen, Institutionenvertrauen zu etablieren und Vertrauenskulturen zu stabilisieren. Sie können das Entstehen von Angstkulturen und Isolationsszenarien verhindern helfen. Mangelt es an entsprechenden Vorkehrungen oder fehlen diese gänzlich, dann wird die Bewältigung der Gratwanderung zwischen sozialer Nähe und professioneller Distanz systematisch in die Verantwortung einzelner Personen verlagert. Solchermaßen wird ein Missbrauch des Vertrauens anderer, werden Verletzungen der persönlichen Integrität aus institutioneller Perspektive letztlich objektiv billigend in Kauf genommen.

Koda

Selbstverständlich: Strukturelle Veränderungen bzw. institutionen-politische Maßnahmen garantieren keineswegs automatisch dauerhafte Lösungen. Öffentliche Thematisierungen, die zu periodischen Skandalisierungen typischerweise nur dann führen, wenn in begründetem Maße Vertuschungsverdacht seitens betroffener Institutionen besteht, sorgen für institutionelle Transparenz und eröffnen für das institutionelle Binnenmilieu wie für die

dortigen Vorgänge die Chance einer rechtlichen Bearbeitung. Insofern dürften in institutioneller Transparenz und öffentlicher Erörterung die wirkungsvollsten präventiven und korrekativen Mechanismen zu sehen sein.

Insgesamt steht in allen aktuell verhandelten Fällen von Vertrauensverlust der Kollaps von Vertrauenskulturen auf der Agenda. Wird es dabei vermieden, strukturelle Dilemmata strukturpolitisch aufzufangen, dann wird über den Austausch von Personen zwar temporär für Entlastung von öffentlichen Debatten gesorgt werden können – aber nur um den Preis der Kontinuierung und Stabilisierung struktureller Entmächtigung der Schwächsten, ganz gleich ob es sich um Missbrauchsoffer, „Überflüssige“, Arme oder anderweitig Benachteiligte handelt.

Auf der anderen Seite zeigen diese Phänomene erneut, dass zu viel Vertrauen in das Vertrauen – kontextabhängig – eine ebenso fahrlässige Handlungsoption darstellt. Zuförderst in institutionellen Zusammenhängen gilt die Formel, dass die Gratwanderung zwischen institutioneller Handlungsvollmacht und persönlicher Selbstermächtigung vernehmlich im Kontext einer Kultur institutioneller Reflexivität bewältigt werden kann. Ein solches Paradoxon der Institutionalisierung von Misstrauen, wodurch Vertrauen dauerhaft garantiert werden soll (vgl. Sztompka 1998: 25ff., 1999: 141ff.) ist in demokratischen Systemen in Gestalt von Wahlen und der damit einhergehenden Festlegung zeitlich überschaubarer Legislaturperioden, in Gestalt der Gewaltenteilung mit einer unabhängigen Justiz, in Gestalt innerparlamentarischer Kontrollmechanismen oder unabhängiger Medien realisiert.

Dieses Paradoxon einer Institutionalisierung von Misstrauen als vertrauensbildender Maßnahme lässt sich über den engeren politischen Bereich hinaus generalisieren. Sie findet sich ebenso im rechtlichen Bereich bspw. in Gestalt von Revisionsverfahren und der anwaltlichen Verteidigung von Angeklagten wie im ökonomischen Bereich in Form der Einführung überregionaler Tarifvertragssysteme, von Mitbestimmungsregelungen und der Wahl von Betriebsräten. Immer ist es die Institutionalisierung von Misstrauensagenturen, die der Vertrauenskultur des parlamentarischen Systems oder einzelner gesellschaftlicher Bereiche dient. Damit wird deutlich, dass rechtliche, politische oder andere institutionelle Mechanismen nicht nur eine Alternative zu Vertrauenskonstellationen bilden, sondern ebenso als Ressourcen und Voraussetzungen der Vertrauensbildung zu deuten sind.

Letztlich geht es um die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer „Vertrauenskultur“ – egal, ob diese Frage auf politische Systeme oder Prozesse im engeren Sinne, auf Institutionen oder auf Unternehmen als Organisationen (oder auf die von ihnen geführten „Marken“) bezogen werden.

Entsprechende Entwicklungen zeitigen zugleich Konsequenzen auf der Ebene des persönlichen Verhaltens im gesellschaftlichen Zusammenleben. Aktuell beobachtbare Entzivilisierungen des Umgangs mit anderen Menschen in Form zunehmender Brutalität und forciertes Rücksichtslosigkeiten vermitteln einen Eindruck von den möglichen Konturen eines Verlustes von Vertrauenskulturen und erinnern so an Musils Diagnose einer „Vertrauenskrise der Humanität“. Am Horizont steht der Verlust des Vertrauens und der Übergang in das, was Erving Goffman die Haltung der „civil inattention“, der höflichen Nicht-Beachtung, genannt hat: die Ausbildung eines grundlegenden Sicherheitsempfindens als fungierenden Prinzips alltäglich flüchtiger Begegnungen und anonymer Sozialkontakten im öffentlichen Raum. Dieses Prinzip reguliert alltäglich die Praxis unaufdringlichen wechselseitigen Voneinander-Notiz-Nehmens, also eine Kultur des Taktes und des Respekts. Hier liegen gegenwärtig vermutlich die größten Herausforderungen gerade auch für die deutsche Gesellschaft.

Literatur:

Baier, Annette (2001 [1986]) Vertrauen und seine Grenzen, in: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt/M./New York: Campus, S. 37-84.

Bollnow, Otto Friedrich (1968) Das Zeitalter des Misstrauens, in: Eckehard Catholy / Winfried Hellmann (Hg.), Festschrift für Klaus Ziegler, Tübingen: Niemeyer, S. 435-457.

Endreß, Martin (2002) Vertrauen, Bielefeld: transcript.

Endreß, Martin (2010) Vertrauen – soziologische Perspektiven, in: Maring, Matthias (Hg.), Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten, Karlsruhe: KIT, S. 91-113.

Musil, Robert (1978) Gesammelte Werke II: Essays und Reden. Kritik, hg. v. Adolf Frisé, Reinbek: Rowohlt, S. 1270-1291.

Musil, Robert (1999) Über die Dummheit. Vortrag auf Einladung des österreichischen Werkbunds. Gehalten in Wien am 11. und wiederholt am 17. März 1937, Berlin: Alexander Verlag.

Ropohl, Günter (2010) Das Misstrauen in der Technikdebatte, in: Maring, Matthias (Hg.), Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten, Karlsruhe: KIT, S. 115-132.

Sennett, Richard (1998) Der neue Kapitalismus, in: Berliner Journal für Soziologie 8, S. 305-316.

Sztompka, Piotr (1995) Vertrauen: Die fehlende Ressource in der postkommunistischen Gesellschaft, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie – Sonderheft 35, S. 254-276.

Sztompka, Piotr (1999) Trust. A Sociological Theory, Cambridge: Cambridge University Press.

Karl Homann**Vertrauen herstellen**
Ein Gespräch

Widerspruch: Beginnen wir das Gespräch mit der Fiktion einer moralischen Welt, in der jeder so handelt, wie er soll. In ihr wäre Vertrauen kein Problem. Denn da jeder handelt, wie er soll, kann jeder darauf vertrauen, dass der andere so handelt, wie er soll. Nun leben wir freilich nicht in einer moralischen Welt, sondern in einer Welt, in der unsere Neigungen und Interessen das Handeln bestimmen. Ist es nicht das zentrale Problem, wie die moralische Kategorie des Vertrauens sich in der empirischen Welt herstellen lässt? Wie kann man einander vertrauen – unter der Annahme, dass die einzelnen nicht nach vertrauenswürdigen Motiven handeln?

Homann: Ich denke, wir sollten unterscheiden. Es gibt zunächst schlicht *Informationsprobleme*. Sollen wir z.B. rechts oder links fahren? Es ist zwar egal, wie; aber alle müssen entweder rechts oder links fahren. Selbst dann, wenn alle Regeln von einem moralischen Willen bestimmt wären, brauche ich die Information, was die anderen tun. Auch wo es keine Interessenskonflikte gibt, bleiben die Informationsprobleme. In der Ökonomie ist das heute ein großes Thema: Was machen wir unter Bedingungen unvollständigen Wissens oder gar eines Nichtwissens, wo nicht einmal Wahrscheinlichkeiten abgeschätzt werden können? Passiert Unvorhergesehenes, sind die Führungseliten einer Gesellschaft oft genauso orientierungslos wie der Mann auf der Straße. Das können wir derzeit live beobachten.

Nun zur anderen Frage: Wie lässt sich in der realen Welt Vertrauen herstellen? Das ist ein Problem, das uns sowohl in der Ökonomie als auch gesellschaftspolitisch im höchsten Maß beschäftigt. Denn im Augenblick ist das Vertrauen sowohl in die Personen wie auch ins System der Marktwirt-

schaft verloren gegangen. Die Manager rangieren in der gesellschaftlichen Zustimmung gerade noch im zweistelligen Bereich und sind hinter die Gewerkschaftsführer zurückgefallen. Das hat es in der Bundesrepublik noch nie gegeben!

Widerspruch: Im Westen.

Homann: Im Osten sowieso. Im Westen ist es inzwischen auch so. Das ist die gesellschaftspolitische Krise: Das Vertrauen ist weg – was tun wir, um es wieder aufzubauen? Bekannt ist ja der Satz: „Vertrauen aufbauen dauert lange, verloren ist es schnell.“

„Es muss sich lohnen, Versprechen zu halten.“

Homann: Als ersten Grundsatz für den Vertrauensaufbau sagen wir, d.h. das „Wittenberg-Zentrum für globale Ethik“, dessen Stiftungsratsvorsitzender ich bin: „Versprechen sind zu halten.“

Widerspruch: Pacta sunt servanda.

Homann: Ja, aber nicht nur pacta, sondern auch, weiter gehend, Versprechen. Die Konsequenz daraus ist, dass jeder sich genau überlegen muss, was er verspricht, ob er es auch unter nicht vorhersehbaren Bedingungen halten kann. Sie müssen Versprechen, auf die andere sich verlassen – und das ist ja Vertrauen –, auch in Situationen durchhalten, in denen es schwer fällt, und Sie massive Anreize zum Opportunismus haben. Eine andere Frage ist, was geschieht, wenn Ihr Versprechen absolut nicht mehr zu halten ist. Dafür haben wir im rechtlichen Bereich Regeln, die vorschreiben, was zu tun ist, wenn die Vertragserfüllung unmöglich geworden ist. Aber in schwierigen Situationen muss der Vertrauensgeber sich auf den Vertrauensnehmer verlassen können, und dafür muss dieser kräftig investieren. Er muss sozusagen eine Persönlichkeit entwickeln.

Widerspruch: In Ihren Schriften argumentieren Sie, dass Vertrauen sich dann herstellt, wenn die Rahmenbedingungen für das Eigeninteresse so gestaltet sind, dass die Verlässlichkeit, Versprechen zu halten, sich *lohnt*. Das ist zwar einsichtig; aber die moralisch interessanten sind doch Versprechen, die auch dann zu halten sind, wenn sie sich nicht lohnen.

Homann: Das habe ich ja gerade gesagt. Auch in schwierigen Situationen, wo mein Eigeninteresse in eine andere Richtung läuft, muss ich durchhalten.

Widerspruch: An was appelliert man aber dann?

Homann: Ja gut. In meiner Konzeption lege ich größten Wert darauf, zwei Aussageweisen nicht gegeneinander auszuspielen. *Ethisch-normativ* heißt es: „Ich habe ein Versprechen gegeben, auf das sich die anderen verlassen; also bin ich daran gebunden.“ Die *ökonomische* Argumentation lautet: „Ich muss im Einzelfall auf meinen Vorteil verzichten, damit ich in der Sequenz von Einzelfällen einen größeren Vorteil habe.“ Das heißt: Vertrauen muss sich lohnen. Ich möchte die normative Argumentation vermeiden, nicht weil sie falsch wäre, sondern weil sie nichts bringt. Meine Frage lautet: Unter welchen Bedingungen kann jemand sich darauf verlassen, dass der andere in bestimmter Weise handelt, was wir, umgangssprachlich wie philosophisch, „Vertrauen“ nennen? Die einfachste Antwort ist: Er kann sich dann darauf verlassen – selbst dann, wenn er ihm nie begegnet ist –, wenn er weiß, dass es im Interesse des anderen liegt.

Widerspruch: Es ist der Charme Ihres Modells, dass das Vertrauen mit einem relativ – korrigieren Sie mich – „dünnen“ Rationalitätsbegriff auskommt. Vertrauen ist da, wenn ich mich auf die Handlungen des anderen verlassen kann; und ich kann mich verlassen, wenn ich weiß, dass sie in seinem eigenen Interesse liegen. Nun hatten wir aber gerade den Fall, dass es nicht in seinem Eigeninteresse liegt. Was tue ich in diesen problematischen Fällen? Da ist der Konflikt ja wieder da.

Homann: Sie können die Antwort wunderbar bei David Hume nachlesen. Er redet von Affekten (ich würde das heute etwas anders formulieren): Das Eigeninteresse ist als Affekt so stark, dass es nur durch ein stärkeres Eigeninteresse überwunden werden kann. Und bei mir ist dieses stärkere das *langfristige, nachhaltige Interesse*. Ich mache eine Kalkulation auf Nachhaltigkeit und sage: Ich muss mich jetzt an mein Versprechen halten, auch wenn ich es brechen, d.h. defektieren könnte. Es ist langfristig jedoch viel wichtiger, als fairer und integrierter Geschäftspartner dazustehen; denn davon hängt ab, ob ich Aufträge bekomme. Das ist mein langfristiger Vorteil. Unternehmen sind von ihrer Konstruktion her auf einen Ewigkeitshorizont angelegt, weil sie nicht aus Individuen bestehen, die in Pension gehen oder sterben, sondern aus Stellen, um ihren Bestand relativ unabhängig von den Personen zu halten. Und jetzt wird es spannend: Wie Sie wissen, legt in großen Unternehmen der Vorstandschef die beste Bilanz aller Zeiten oft dann vor, wenn er in Pension geht. Für ihn ist es quasi ein Endspiel; er kann defektieren und die Bilanz schönen. Manche tun das auch. Viele andere tun es nicht,

mit Rücksicht besonders auf ihre Reputation. Interessant ist die Antwort bei den Parteien: Hier gibt es die informelle Kontrolle durch die nachwachsende Generation, die nicht will, dass die Partei in Verruf gerät und sie keine Chancen mehr haben. Parteien sorgen durch informelle Sanktionen dafür, dass die Alten nicht defektieren.

Das System der formellen und informellen Kontrolle

Widerspruch: Was diese Kontrollen betrifft, so erscheint es uns plausibel, wenn Sie in Ihren Arbeiten zwischen vormodernen und modernen Moral-systemen unterscheiden. Früher gab es das System der *Fremdkontrolle*, einer face to face-Kontrolle, die teilweise durch nonverbale Kommunikation ausgeübt wurde. In modernen Gesellschaften jedoch ist, wenn wir Sie richtig verstanden haben, diese Kontrolle nicht mehr möglich aufgrund der Multiplikation der Vernetzungen einerseits und der wachsenden Bedeutung des Eigennutzes andererseits. Mit der Kontrolle der Vorstände in Unternehmen und Parteien haben Sie nun wieder ein Element ins Spiel gebracht, das doch eher vormodernen Gesellschaften angehört. Ist nicht das Attraktive Ihrer Theorie die *Internalisierung* der Kontrolle, so dass wir nicht mehr den Finger einer moralischen Instanz brauchen, des Pfarrers oder Lehrers, der tadelt und belehrt? Im marktwirtschaftlichen Spiel sollte die Fremdkontrolle eigentlich vermieden werden.

Homann: Ich habe nie gesagt: vermieden. Im Gegenteil; in dem Maße, in dem wir in modernen Gesellschaften immer noch die face to face-Kommunikation haben, sollten wir sie als Instrument nutzen, weil sie viel effizienter und lückenloser ist als das System des Rechts und der formellen Sanktionen. Aber ihr Handlungskreis ist begrenzt, und in dem Augenblick, wo wir in die anonyme Großgesellschaft eintreten, müssen wir sukzessive Teile des informellen Kontrollsystems durch ein formelles ersetzen. Selbst Beratungen der Banken bei der Geldanlage beispielsweise fassen wir mittlerweile in Rechtsregeln, weil es informell offensichtlich nicht geht. Aber dort, wo die informelle face to face-Kontrolle noch oder durch technische Möglichkeiten in neuer Weise funktioniert, da sollten wir beim informellen System bleiben, weil es viel effizienter und lückenloser als ein Rechtsrahmen ist. Wir haben ein komplementäres System, weil in der modernen Gesellschaft sich niemand allein auf die informelle oder allein auf die formelle Kontrolle verlassen kann.

Historisch gesehen haben wir seit der Neuzeit sehr viel in das formelle Kontrollsystem verlegt. Heute sind wir aus verschiedenen Gründen wieder in einer Rückwärtsbewegung. Erstens gibt es keinen Weltstaat, der ein solches System durchsetzen könnte. Zweitens sind die Spielregeln international verschieden, zum Teil mit guten Gründen, weil wir auch da den Wettbewerb wollen. Drittens sind neue informelle Kontrollinstrumente etwa über das Internet entstanden, die Sanktionen ausüben können. Und viertens kommt hinzu, dass die ganz großen Firmen wieder in das System der informellen Kontrolle zurückfallen, weil sie sich – u. a. durch Personalaustausch – untereinander kennen. Sie kennen die Identität eines Unternehmens und wissen, mit wem man Geschäfte machen kann, und wer ein windiger Hund ist.

Im Übrigen haben Sie recht: Das System der Fremdkontrolle wird modern ergänzt durch Selbstkontrolle, aber nicht entlang der Moral, sondern entlang des Eigeninteresses unter Wettbewerbsbedingungen.

Das „System der sich selbst lobenden Moralität“

Widerspruch: Argumentieren wir jetzt nicht mit Lenin: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“?

Homann: Kennen Sie den ökonomischen Zusatz: „... am besten sind Anreize“?

Widerspruch: Wir diskutieren so, als wäre Vertrauen das Unverbindliche, die Kontrolle aber das Bessere, weil Verlässlichere. Wenn ich jemanden kontrolliere, ist klar, dass ich mich auf sein Verhalten verlassen kann. Vertrauen unterstellt jedoch, dass jemand etwas tut, nicht weil er, ob formell oder informell, gezwungen wird, sondern weil er es von sich aus tut. Und er tut dies entweder aus moralischen Gründen, von denen Sie sagen, dass sie unter Bedingungen des Wettbewerbs nicht wirkungsvoll sind; oder er tut es aus Eigeninteresse, dann aber muss das Anreizsystem derart sein, dass ich ihm vertrauen kann.

Haben wir Sie richtig verstanden, dann ist dieses System so zu gestalten, dass das langfristige Interesse stärker als das kurzfristige ist. Blicken wir kurz zurück, so funktionierte es früher in der Weise: du musst dich *jetzt* moralisch verhalten, damit du *dann* das ewige Leben bekommst. Verzicht im Diesseits – Belohnung im Jenseits. Das funktioniert heute nicht mehr. Das langfristige Interesse wurde ins Diesseits verlegt und als zeitlicher Prozess betrachtet. Aber setzt dies nicht voraus, dass ich die Zukunft kenne? Das

geflügelte Wort, wonach mir der Spatz in der Hand lieber ist als die Taube auf dem Dach, spricht nicht gegen das langfristige Interesse, sondern drückt aus, dass ich die Zukunft nicht kenne. Man kann die Zukunft spieltheoretisch als Sequenz von Einzelfällen modellieren; aber in der Realität unterstellt sie eine Verlässlichkeit der Strukturen, um sinnvoll sagen zu können, das langfristige Interesse sei mir wichtiger als das kurzfristige.

Homann: Sie haben recht. Bislang haben wir erörtert, wie Versprechen trotz Anreize zum Opportunismus zu halten sind. Und dazu gehört die Kontrolle, weil Sie niemandem blind vertrauen. Nun zu Ihrer Frage. Lassen Sie mich mit Kant beginnen. Kant hat nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ seine Triebfederspekulation aufgegeben und ist in der Folge bei einem Moralismus gelandet. Aber er hat das Problem, das wir spieltheoretisch als Gefangenendilemma rekonstruieren können, am Ende der „Kritik der reinen Vernunft“ klar formuliert (A 808 ff.). Nach Kant ist ein „System der sich selbst lohnenden Moralität“ eine „Idee der reinen Vernunft“. Moral muss sich lohnen; und da das aus den kontingenten Gründen innerweltlich nicht geht, hat er den Lohn als Hoffnung ins Jenseits gesetzt. Daran hat er dann immer mehr Abstriche machen müssen. Ich würde heute mein Programm in der Tat so formulieren, dass wir diese Idee der Vernunft von Kant, so weit und so gut wie es geht, durch Ordnungspolitik und Regelsysteme innerweltlich herstellen müssen. Das ist das Ziel – wohl wissend, dass es nicht lückenlos realisierbar ist, und wir die Belohnung für moralisches Handeln niemandem garantieren können. Aber es ist das eine, individuelle ethisch zu argumentieren und nach der Belohnung für mein Handeln zu fragen, oder ob wir gesellschaftstheoretisch argumentieren. Im letzteren Fall können wir diese Garantie bis zu einem gewissen Grade herstellen, wenn das ökonomische System, der Rechtsstaat, die moralische Erziehung usw. funktionieren.

Bis jetzt haben wir zeitlich argumentiert. Ich möchte das Zeitliche jedoch um den Vorteilsbegriff der modernen Ökonomie erweitern, der mehrere Dimensionen hat. Er enthält nicht nur die materiellen oder monetären Vorteile, sondern sämtliche Vorteile, die Menschen als Vorteile betrachten, also auch Gesundheit, Muße usw.

Widerspruch: Geht das in Richtung „Präferenzen“, „Vorlieben“?

Homann: Ja, durchaus. Manche Leute, die im Alter von 35 Jahren sich durchaus Hoffnung auf einen beruflichen Aufstieg machen könnten, küm-

mern sich lieber um ihre Familie oder Hobbys, statt am Wochenende drei Aktenordner nach Hause zu schleppen. Dieser offene Vorteilsbegriff ist eine Erweiterung, die sehr nützlich ist, wenn wir über das Verhältnis von traditioneller Ethik und ökonomischer Theorie reden. Mit ihm lässt sich das „gute Leben“ mühelos in ökonomischen Kategorien rekonstruieren.

Die dritte Dimension ist systematisch vielleicht die wichtigste und impliziert die Kategorie des Vertrauens: Ich bin für mein gutes Leben darauf angewiesen, dass die Gesellschaft funktioniert, d.h. dass andere mir helfen. Sie werden mir aber nur helfen, wenn sie sich auch auf mich verlassen können. Das ist die Dimension der *Reziprozität* des Vorteilsbegriffs. Wenn Sie es dramatisch haben wollen: Am 15. November hatte ich eine schwere Lungenembolie; meine Frau hat mich gefunden, und ich war innerhalb einer Stunde auf der Intensivstation. Hätte das System nicht funktioniert, wäre ich heute tot. Damit will ich sagen: Wir sind existentiell auf die besonderen Fähigkeiten, das Wissen und Können anderer Menschen angewiesen. Das ist der Sinn der Arbeitsteilung im Kapitalismus. Ich muss dann aber darauf achten, dass andere mir ihre Leistungen zur Verfügung stellen, wenn ich sie brauche. Das kann jedoch nur in einem geordneten Gemeinwesen geschehen, in dem keiner zurückgelassen oder ausgeschlossen wird. Mein Ansatzpunkt ist deshalb nicht das einzelne Subjekt wie in der Entscheidungstheorie, sondern die Interaktion. Ich bin *von vornherein* auf das Mitspielen der anderen angewiesen; selbst wenn ich meinen Garten in Ruhe genießen will, bin ich darauf angewiesen, dass die anderen mich in Ruhe lassen, was in Bagdad oder Kundus alles andere als selbstverständlich ist.

Was meint „Reziprozität“?

Widerspruch: Für die älteren Generationen ist die Vorstellung eines stabilen Systems, das eine solche Nachhaltigkeit und Verlässlichkeit herstellt, wohl Ausdruck ihrer Erfahrungen. Aber für jüngere Leute, die sich heute in prekären Verhältnissen bewegen, ist diese Stabilität nicht mehr vorhanden und damit auch eine langfristige Kalkulation kaum möglich. Wir sehen das auch im universitären Bereich. Wie soll ein junger Mensch, der mit 30 Jahren bestenfalls einen Lehrauftrag bekommt, eine Familie gründen oder allgemein eine verlässliche Lebensperspektive entwickeln? Ist die wachsende Instabilität nicht die Ursache für den Verlust des Vertrauens in das System, von dem Sie anfangs sagten, es sei *das* gesellschaftspolitische Problem?

Homann: Wir können davon so nicht ausgehen. Sie wissen, dass eines der aktuellen Probleme der bundesdeutschen Gesellschaft die Vererbung von Armut und Unsicherheit ist, insbesondere bei Menschen mit Migrationshintergrund. Jetzt können Sie wieder moralisch oder ökonomisch argumentieren. Moralisch heißt es, dass Menschen ein Recht auf die Entfaltung ihrer Fähigkeiten haben; als Ökonom sage ich, dass wir falsch investieren. Für mich sind beide Aussagen äquivalent, zwei Seiten derselben Medaille, die wir nicht gegeneinander ausspielen sollten.

Widerspruch: Unabhängig davon – Reziprozität funktioniert doch nur unter Symmetriebedingungen, also unter Bedingungen, in denen Menschen aus Interaktionen tatsächlich oder langfristig dieselben Vorteile ziehen. Sie funktioniert dann nicht mehr – und ich denke, das ist das Problem, das viele Jüngere heute sehen –, wenn es Leute gibt, die ökonomische Vorteile angehäuft haben und eine solche Machtposition besitzen, dass sie es nicht mehr als ihren Vorteil sehen, weiter zu kooperieren. Es war zwar immer schon so, dass Arme mehr auf die Hilfe der Reichen angewiesen waren und sich mehr auf sie verlassen können mussten als umgekehrt. Derzeit kommt jedoch der Vertrauensverlust hinzu: während die Eliten bisher mit diesem System gut leben konnten, weil es den sozialen Frieden garantierte und die Arbeiter keine Revolution machten, ist es die Erfahrung der „einfachen Leute“ heute, dass die Eliten sich nur noch selbst bedienen. Zur Asymmetrie von reich und arm kommt die Defektion und damit der Verlust des Vertrauens hinzu. Was würden Sie in dieser Lage den Eliten raten? Seid wieder vertrauenswürdig und gebt denen etwas mehr von dem zurück, was ihr ihnen genommen habt?

Homann: Also, zunächst möchte ich feststellen, dass Sie in meine Reziprozität den Gleichheitsgrundsatz eingeführt haben. Das tue ich nicht. Unsere moderne Gesellschaft, aber auch schon die frühere, lebt von der Ungleichheit. *Ungleichheit ist produktiv*, damit die Schwachen oder die weniger Begüterten sich anstrengen, aufwärts zu kommen. Das Problem ist heute, dass diese Chance für viele nicht mehr besteht. Selbst Industrievertreter sagen heute, dass das Aufstiegsversprechen für die junge Generation, insbesondere Jugendliche mit Migrationshintergrund, außer Kraft gesetzt ist. Das ist das größte Problem der bundesdeutschen Gesellschaft. Wir müssen ihnen die Chancen wieder geben.

Das andere ist die so genannte „Schere von reich und arm“. Vor kurzem haben wir den „Max-Weber-Preis für Wirtschaftsethik“ verliehen, und der Festredner war der Bundestagspräsident Lammert, ein eloquenter Redner und ein kluger und integrierter Mann. Er stellte sich hin und sagte, es sei nicht mehr vermittelbar, dass Herr Ackermann, der auch nicht mehr als 16 Stunden arbeiten kann, 10 Millionen verdient, und andere Leute Hartz IV beziehen oder mit 1000 EUR nach Hause gehen. Er stand völlig hilflos da. Ich denke, das liegt an zwei Dingen. Das eine ist: Wir haben in der Tat gravierende Einkommensdifferenzen in der Gesellschaft. Sie können sagen: das ist ungerecht ...

Widerspruch: Ich habe nicht „ungerecht“, sondern „ungleich“ gesagt.

Homann: Aber das ruft ja den moralischen Protest hervor. Sie können jedoch auch sagen – und das möchte ich stark machen, weil ich es in der Diskussion überhaupt noch nicht gehört habe –, dass die Produktivität der modernen Gesellschaft auf der Ungleichheit beruht. Das andere ist, dass Löhne und Gehälter Preise sind, und dass Preise keine Gerechtigkeitsfunktion, wie das heute fälschlich angenommen wird, sondern eine *Lenkungs-funktion* haben. Ökonomisch heißt das, dass hohe Preise Investitionen nach sich ziehen, und dass hohe Investitionen das Angebot vergrößern und die Preise sinken lassen. Mein Rat ist daher: Studieren Sie und werden Investmentbanker, dann gehen die Boni runter. So einfach ist das.

Widerspruch: Für die Reziprozität und Verlässlichkeit ist die Höhe des Einkommens in der Tat nicht entscheidend. Der entscheidende Punkt ist doch, dass der Bankangestellte Herr Meier in ganz anderer Weise auf die Kooperation seines Chefs angewiesen ist als Herr Ackermann auf die Kooperation seines Angestellten. Diese Asymmetrie ist lange mit der Vorstellung vom „verantwortungsvollen Unternehmer“ kompensiert worden, der sich als „Arbeitgeber“ kooperativ verhält. Wenn der Stärkere sich nun aber aus der gemeinsamen Situation verabschiedet, weil sie sich für ihn nicht mehr lohnt, dann vertritt er zwar sein eigenes Interesse, aber der andere, der auf ihn angewiesen ist, steht leer da. Heißt das nicht, dass die Spielregeln der Marktwirtschaft für beide verschieden wirken?

Die Logik der „Sozialen Marktwirtschaft“

Homann: Dass der Mann auf der Straße das nicht versteht, müssen wir als moralisches Problem ernst nehmen. Es liegt aber auch daran, dass er die

Funktionsweise der Marktwirtschaft nicht versteht. Er schimpft auf überhöhte Preise, begreift aber nicht, dass sie eine Lenkungsfunktion haben. Mich regen vor allem jedoch die Politiker auf, die ihr Nokia-Handy wegwerfen und anschließend Ministerpräsident werden. Da frage ich mich: „Was haben die von der Marktwirtschaft verstanden?!“ Wenn Nokia etwa für die nächsten 10 Jahre plant, dann kann man unter Ökonomen darüber streiten, ob sie nach Rumänien oder besser nach China oder Indien gehen sollen, also mit betriebswirtschaftlichen Argumenten. Aber man kann sich nicht moralisch darüber aufregen, wenn wir das Spiel „Marktwirtschaft“ spielen und wir alle vom offenen Weltmarkt profitieren.

Widerspruch: Ist das nicht verschieden? Es mag sein, dass ich als Konsument von dieser betriebswirtschaftlichen Entscheidung profitiere. Aber das Problem ist: wie werde ich ein solcher Konsument? Wenn die Einkommen durch Verlagerung von Arbeitsplätzen unsicher werden, geraten Sie dann nicht in die Situation, den Arbeitslosen zu sagen: „Ihr habt zwar Pech gehabt; aber euren Enkeln wird es besser gehen“? Ist das die Logik, mit der sie konfrontiert sind?

Homann: Im Kern, ja. Man muss natürlich erläutern, wie das ethisch zu vertreten ist. Wenn wir in der Marktwirtschaft als konstitutives Element den Wettbewerb haben, dann gibt es immer Verlierer. Mein Lieblingsbeispiel: Bei unserer letzten Lehrstuhlbesetzung hatten wir 95 Bewerber – und 94 guckten in die Röhre. Das ist ein Extremfall, aber so ist die Marktwirtschaft konstruiert. Unter Bedingungen des *Wettbewerbs* gibt es im Einzelfall immer *Verlierer*. Die richtige Frage ist daher: unter welchen Bedingungen ist man überhaupt bereit, einem System zuzustimmen, das einen morgen in die Arbeitslosigkeit stoßen kann? Dazu können wir einige Bedingungen nennen: es dürfen nicht immer dieselben Gruppen sein, die verlieren, das wäre Diskriminierung; wir haben eine Soziale Marktwirtschaft mit progressiver Besteuerung und einer Mindestabsicherung. Ethisch argumentiert heißt das, niemand darf zurückgelassen werden und ins Bodenlose fallen. Ökonomisch gesehen sind systematische Verlierer brach liegende Ressourcen. In Amerika z.B. sind die Gefängnisse überfüllt mit unter 30jährigen, männlichen farbigen Jugendlichen. Ein Gefängnisplatz in Amerika kostet ungefähr soviel wie ein Studienplatz in Harvard. Diese Gesellschaft rechnet folglich falsch.

Wir fühlen uns mit dem System der Sozialen Marktwirtschaft mit seiner Absicherung doch ganz wohl, und selbst erzliberale amerikanische Ökonomen,

Nobelpreisträger, kommen inzwischen darauf, dass das System der sozialen Sicherung mit einer gebührenfreien Ausbildung vom Primarsystem bis zur Hochschule ein guter Gedanke ist – und zwar volkswirtschaftlich. Das Argument ist: müsste die untere Mittelschicht für ihr künftiges Leben, einschließlich Krankheit und Alter, selbst vorsorgen, würde sie soviel Ressourcen aufwenden, dass die Kinder keine gute Ausbildung bekommen. Das ist ein volkswirtschaftlicher Verlust, da eine ganze Nachwuchsgruppe ausfällt, die leistungsfähige und potente Marktteilnehmer hervorbringen könnte. Wiederrum: ich kann als Ökonom gut mit der Philosophie leben, und umgekehrt.

Jetzt komme ich auf Ihre Frage zurück, ob es mich tröstet, wenn ich zwar verliere, aber meine Kinder eine Chance haben. Was euphemistisch „*Strukturwandel*“ genannt wird, enthält ja existentielle Härten für den einzelnen. Er bedeutet den Zusammenbruch von Firmen, die Verlagerung der Arbeitsplätze ins Ausland usw. Von diesem permanenten, ja forcierten Strukturwandel leben wir. Er ist die Bedingung unseres Wohlstandes. Aber haben wir eine sinnvolle Verwendung für die Verlierer?

Widerspruch: Ist der Strukturwandel wirklich das Problem? Denn im kapitalistischen System wächst mit diesem Wandel in der Regel doch auch die *Produktivität der Arbeit*. Man kann diese Problemstellung geschichtlich gut beim Übergang von Smith zu Ricardo studieren, der sich erstmals mit den Auswirkungen des technischen Wandels konfrontiert sah. Wenn dem so ist, dann lässt sich nicht mehr nur sagen, dass der Strukturwandel zwar den Verlust des Arbeitsplatzes bringt, dafür aber wieder neue schafft. Man muss vielmehr davon ausgehen, dass die Arbeitslosigkeit strukturell zunimmt, weil die Ökonomie produktiver wird. Dann aber wird man größeren Teilen der Gesellschaft sagen müssen, dass sie Verlierer sind und bleiben, dass sie im Grunde überflüssig sind. Schon Hegel hatte ja in seiner „Rechtsphilosophie“ argumentiert, dass in der bürgerlichen Gesellschaft mit wachsendem Reichtum zugleich die Armut größer wird.

Homann: So ist oft auch in der Politik argumentiert worden. Aber ich würde sagen: wir haben Arbeit mehr als genug. Durch die Produktivitätssteigerung wird uns die Arbeit nicht ausgehen. Im Gegenteil. Wenn Sie heute einen Handwerker rufen, dann kriegen sie Wochen lang keinen. Das habe ich selbst gerade bei meinem kaputten Garagentor erfahren. Der Engpass liegt nicht in der Menge der Arbeitsplätze, sondern in der *Ausbildung*. Viele Leute sind nicht qualifiziert genug. Ich glaube nicht, dass sie von Natur unfähig

sind, sondern dass die Fehler in der frühkindlichen Erziehung liegen. Das fängt im Elternhaus an. Meine Frau ist Ärztin und behandelt Patienten in dritter Generation Hartz IV. Was meinen Sie, wie es da aussieht? Ich hätte nicht geglaubt, dass unsere Gesellschaft so kaputt ist. Das menschliche Schicksal betrifft die ethische Seite; was das für Kosten bringt, die ökonomische. Da würde ich ansetzen. Das System der beitragslosen Ausbildung ist unschlagbar. Hier werden wir noch viel mehr investieren müssen. Wir kennen ja die Gruppen, vor allem die jungen Männer mit Migrationshintergrund, die straffällig werden bzw. nicht die weiterführenden Schulen besuchen. Die Zahlen liegen auf dem Tisch. Aber was passiert? Fast nichts.

Jetzt komme ich zu Hegel. Es kommt darauf an, ob man ihn als generelle Systemkritik liest. Ich lese ihn nicht so; denn Hegel bejaht das „System der Entzweiung“, wie er das nennt, und die Verselbständigung der bürgerlichen Gesellschaft. Er mahnt aber Kompensationen an. Wenn das System so ist, und wir es vorziehen oder es unvermeidlich ist, dann müssen wir für die Verlierer Kompensationen schaffen ...

Widerspruch: ... durch die „Policey“ ...

Homann: Genau. Durch die „Policey“ und die Armenfürsorge.

Widerspruch: Ich möchte nicht Hegelexegese betreiben. Aber er sagt, dass die Armenfürsorge der bürgerlichen Gesellschaft widerspricht, weil jeder an ihr durch seine Arbeit, nicht durch Almosen, teilhat. In der Armenfürsorge sieht er keinen Ausweg der bürgerlichen Gesellschaft.

Homann: Das ist klar. Aber Hegel hat das Problem deutlich gemacht. Es war Lorenz vom Stein, der in der Nachfolge Hegels in den 1850er Jahren als erster für die Sozialversicherung plädiert hat. Dann kam natürlich Bismarck.

Über die Ursachen des Vertrauensverlusts

Widerspruch: Wenn die Soziale Marktwirtschaft im Kern die von Ihnen skizzierten Vorteile bringt, wie lässt sich dann der eklatante Vertrauensverlust in dieses System erklären?

Homann: Er hat viele Ursachen; ich möchte jedoch auf die zentrale Ursache hinaus. Es gibt empirische Untersuchungen¹, wie der ökonomische Laie – unter den Begriff fällt selbst der hochgebildete Altphilologe, weil er nicht

¹ Siehe: Enste, Haferkamp, Fetchenhauer in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 10, 2009, 60-78.

jeden Tag mit Ökonomie befasst ist – und wie der ökonomisch Gebildete, der ständig damit zu tun hat, über die Marktwirtschaft und bestimmte Elemente urteilt. Bei den ökonomischen Laien gibt es systematische Verzerrungen. Eine der Fragen war: wenn ein Arbeitsplatz in Deutschland wegfällt, dafür aber 10 Arbeitsplätze in Deutschland geschaffen werden – sind sie dafür oder dagegen? In diesem Fall waren 66 % dafür, dass die 10 Arbeitsplätze geschaffen werden. Werden sie jedoch im Ausland geschaffen, ist die Zahl sofort auf 12 % gesunken. Ein anderes Vorurteil: Wenn irgendjemand einen Schaden von einer Neuerung und Reform hat, dann erscheint sie dem ökonomischen Laien als ungerecht, auch wenn viele andere besser gestellt werden. Meines Erachtens liegt die Ursache dafür jedoch nicht bei der Bevölkerung, sondern bei den Politikern, die nicht mehr argumentieren können. Eines meiner Lieblingsthemen ist, dass die Verteidiger der Marktwirtschaft fortgesetzt Argumente gebrauchen, die, genauer betrachtet, Wasser auf die Mühlen ihrer Gegner lenken. Das eklatanteste Beispiel ist das Verständnis von „Sozialer Marktwirtschaft“. Ein in meinen Augen hochverdienter CDU-Politiker hat mir in einer Diskussionsrunde mal gesagt, er habe immer geglaubt, die Marktwirtschaft werde erst durch den Zusatz des Sozialen moralisch akzeptabel. Damit hat er im Umkehrschluss gesagt, dass die Marktwirtschaft als solche unsittlich ist. Viele Politiker denken genauso. Auch ich halte die Soziale Marktwirtschaft für besser; aber das ist ein *Steigerungsverhältnis*: Die Marktwirtschaft hat einen enormen Wohlstand geschaffen für sehr viele Menschen, und die Soziale Marktwirtschaft ist besser, weil sie noch mehr in den Wohlstandsfortschritt einbezieht. Dieser Funktionszusammenhang wird nicht mehr verstanden. Wenn Politikern nichts mehr einfällt, dann moralisieren sie.

Bei Wissenschaftlern ist es ähnlich: es gehört geradezu zum Identitätsmerkmal von Philosophen und Theologen, wegen des Egoismus, des Gewinnprinzips und des Wettbewerbs, der als unsolidarisch gilt, gegen die Marktwirtschaft zu sein. Die Ökonomen hingegen haben seit den 60er Jahren – ich weiß das, weil ich mich unter dem Eindruck von '68 zum Zweitstudium der Ökonomie entschieden habe – nicht mehr über die sittliche Qualität der Marktwirtschaft diskutiert. Es gibt kein vernünftiges Argument in der Wissenschaft mehr ...

Widerspruch: ... weil sie sich nur mit ökonometrischen Detailfragen beschäftigen haben?

Homann: Auch. Sie haben Geschichten erzählt wie die, dass die Marktwirtschaft das System der Freiheit sei. Damit sind Wahlkämpfe geführt worden. Aber sagen Sie einem Arbeitslosen: „Die Marktwirtschaft ist das System der Freiheit.“ Das ist zynisch.

Widerspruch: Sie haben recht. Aber war dies das zentrale Argument? Von Seiten der Ökonomen hat es doch auch geheißen, die Marktwirtschaft bringe „Wohlstand für alle“. Wenn heute immer mehr Menschen erfahren, dass trotz ihrer Anstrengungen dieser Zusammenhang brüchig und fragwürdig wird, dann ist es in der Tat zynisch, zu sagen: „Aber, Ihr habt die Freiheit.“

Homann: Damit sind jedoch noch nicht die Funktionsbedingungen für den Wohlstand genannt. Welthistorisch ist das Wohlstandsniveau tatsächlich enorm gestiegen. Sie müssen aber gleichzeitig mit den *Bedingungen* für dieses hohe Wohlstandsniveau argumentieren. Und diese Bedingungen sind der Wettbewerb, und dass daher auch Leute heraus- und zurückfallen. Das heißt: Es gibt in einer Marktwirtschaft keine Bestandsgarantie. Dass man dies nicht mehr argumentativ vertreten kann, ist meines Erachtens die zentrale Ursache des Vertrauensverlusts.

Die Rahmenordnung der Marktwirtschaft

Widerspruch: Resümieren wir: Für Sie ist die Marktwirtschaft kein ‚Selbstläufer‘ in dreifachem Sinne: Es gibt erstens die Steigerungsform der *Sozialen* Marktwirtschaft, in der ein Korrektiv dazukommt ...

Homann: ... kein Korrektiv, sondern eine Verbesserung. „Korrektiv“ ist schon wieder eine falsche Kategorie.

Widerspruch: Einverstanden. Zweitens verlangt – wenn wir Sie richtig verstanden haben – die Marktwirtschaft nach einem Marketing für das System. Sie ist auch gedanklich kein ‚Selbstläufer‘, da sie nicht nur an den Vorteil des einzelnen appelliert, sondern über das Gesamtsystem *aufgeklärt* werden muss.

Homann: Ja, Aufklärung. „Marketing“ würde ich nicht sagen.

Widerspruch: Ich habe in Ihrem Sinne ökonomisch argumentiert. Drittens bedarf es Systeme, die, wie die Ausbildung, *beitragsfrei* operieren. Die Marktwirtschaft fußt also auf Voraussetzungen, die aus dem System des Wettbewerbs ausgeklammert sind, weil im Ausbildungssystem jeder dieselben Chancen bekommen soll.

Homann: Ja und nein. Einerseits sorgt die Allgemeinheit über staatliche Institutionen dafür, dass die Ausbildung größtenteils beitragsfrei funktioniert. Andererseits würde ich den Wettbewerb in diesem Bereich forcieren. Wo es die Privaten besser können, sollen sie es machen.

Allgemein möchte ich sagen, dass die Marktwirtschaft ohne Rahmenordnung, ohne Regeln, so wenig funktioniert wie ein Fußballspiel ohne Spielregeln und Schiedsrichter. Ohne sie hätten wir Hobbes' Kampf aller gegen alle mit allen Mitteln. Diese Spielregeln sind so zu konstruieren, dass nicht bestimmte Bereiche, sondern dass gewisse *Parameter* vom Wettbewerb ausgenommen sind: Mit der Verschmutzung der Umwelt oder der Absenkung des Arbeitsschutzes wettbewerben wir nicht! Wettbewerb über diese Parameter wird verboten, weil er zu gesamtwirtschaftlichen Schäden führen würde, während über andere Parameter wie Preise oder Innovationen der Wettbewerb forciert wird. Dies auszutarieren, ist Aufgabe der Ordnungspolitik.

Das bringt mich zur aktuellen Krise des Finanzmarkts. Wenn Sie die Heuristik betrachten, mit der zur Zeit reguliert wird, werden Sie feststellen, dass es nur darum geht, die Managergehälter oder Boni zu reduzieren, wenn Banken Staatskredite aufnehmen oder staatliche Beteiligungen akzeptieren mussten. Man will die Finanzwelt bändigen und domestizieren. Diese Heuristik ist meines Erachtens unfruchtbar. Was ist der Sinn von Regeln? Dass sie Handlungsoptionen beschränken, ist klar; aber ihr Sinn ist doch, durch diese Beschränkungen höher geschätzte, dem Gemeinwohl dienliche Interaktionen zu ermöglichen. Das ist die bessere Heuristik. Allenfalls klingt so etwas beim Interbankengeschäft an, das für die Kreditvergabe an Unternehmen wichtig ist, aber praktisch zum Erliegen gekommen ist, weil kein Vertrauen herrscht. In diesen Fällen wird gefragt, wie die dem Gemeinwohl dienlichen Interaktionen wieder in Gang kommen, z.B. durch mehr Transparenz-(Vorschriften). Jedenfalls ist es so, dass man auch im Finanzwesen verlorenes Vertrauen nicht einfach postulieren kann, sondern Regulierungen einführen muss, um es langsam wieder aufzubauen.

Wer schafft die Rahmenordnung?

Widerspruch: Über die Heuristik hinaus ist die Situation heute jedoch so, dass wir globale Regelungen brauchen, die gemeinsam festgelegt werden müssen, um das internationale Finanzsystem wieder dem Gemeinwohl dienlich zu machen. Nun sind laut Umfragen 70 % der Leute der Auffassung, die Politik

sei überhaupt nicht mehr in der Lage, der Finanzwelt Regeln vorzuschreiben. Wenn man einerseits eine solche Regulierung verlangt, andererseits einräumen muss, dass die Politik nicht mehr die Macht hat, sie durchzusetzen, dann ergibt sich daraus ein fundamentales Problem für das Gesamtsystem.

Homann: Sie haben recht. Es ist das Kernproblem der nächsten Jahrzehnte; es ist aber nicht neu. Wie lange haben wir gebraucht, um in Europa den Rechtsstaat mit Menschenrechten und Demokratie einzuführen? Grob gerechnet, 500 Jahre. Das war ein langer und zudem sehr blutiger Suchprozess. So lange muss es jetzt nicht mehr dauern, weil wir schon Vorbilder haben. Wenn wir jedoch weiterhin das *Staatsmodell* im Kopf haben – ich selbst habe bisher so argumentiert –, dann gehen wir von einer Macht aus, die über das Gewaltmonopol verfügt und Regeln durchsetzen kann. Davon kann global keine Rede sein. Wie also kommen wir weiter?

Mein Ansatz ist ein anderer: Wenn wir interaktionstheoretisch vom Gefangenendilemma ausgehen, macht es keinen Sinn, erst mal nach der Schuld der Akteure zu fragen. Denn wo keine klaren Regeln sind – und moralische Prinzipien sind in ihrer Anwendung auf konkrete Tatbestände nicht eindeutig –, dort kann es keine Schuld geben. Das hat bereits Thomas Hobbes erkannt. Wenn also Schuldzuweisungen sinnlos sind, kann der Ansatz nur lauten: „Wir haben ein *gemeinsames Problem*“. Und wer das nicht einsieht, dem muss, um ihn zur „bereitwilligen Mitarbeit“ – eine Formulierung von Rawls – zu motivieren, zunächst gezeigt werden, dass er hinter seinen eigenen Möglichkeiten zurückbleibt, dass er suboptimal ist. Das ist der richtige Ansatz, und deswegen bin ich gegen moralisierende Schuldzuweisungen.

Widerspruch: Aber das muss ich ihm doch nicht zeigen. Das weiß er ja selbst.

Homann: Manche merken das aber nicht. Ein positives Beispiel: In den 80er Jahren hatten wir das Problem des sauren Regens, das unter anderem auf das Abholzen der Regenwälder Brasiliens zurückgeführt wurde. Als der Bundeskanzler Helmut Kohl zum Staatsbesuch nach Brasilien fuhr, hat er nicht gesagt: „Ihr Brasilianer seid schuld an unserem sauren Regen. Stellt das gefälligst ab!“ Er hat vielmehr einen Vorschlag gemacht: „Wir haben ein gemeinsames Problem. Wenn ihr aufhört, den Regenwald abzuholzen, erlassen wir euch die Auslandsschulden.“ Er wusste natürlich nichts vom Gefangenendilemma; aber als Vollblutpolitiker hatte er es in seiner Intuition. Das ist *ökonomisch* argumentiert, und für die Herausarbeitung dieser Pro-

blemstrukturen und Lösungsperspektiven hat R.-H. Coase den Nobelpreis bekommen.

Widerspruch: Für den heutigen Fall heißt das, dass der Ansprechpartner das internationale Finanzkapital sein müßte? Was aber soll es bedeuten, wenn man den Großbanken, die ihr Kapital weltweit investieren können, und von denen die Realwirtschaft zunehmend abhängig wird, erklärt: „Ihr seid sub-optimal“?

Homann: Ich meine, da ändert sich was. Nachdem die Finanzkrise ihre „neoliberalen“ Theorie völlig perforiert hat, bilden die Amerikaner sich auf ihr Finanzsystem nichts mehr ein. Sie waren 2008 bereit, einer Regulierung zuzustimmen, die sie 2007 auf dem G7-Gipfel in Heiligendamm noch abgelehnt hatten. Wir wissen aus unserer Tradition, dass ohne Regulierung nichts läuft. Aber es wird Jahrzehnte dauern, bis wir eine optimale Regulierung des Finanzmarkts erreichen werden. Hier ist es unsere Aufgabe, die Führung zu übernehmen, indem wir Überzeugungsarbeit leisten. So lange freilich die Heuristik unserer politischen Führung derart ist, dass Banker an die Kandare genommen werden müssen, werden wir nicht weiterkommen.

Widerspruch: Verstehen wir Sie richtig, dann ist nach dem Ansatz, den Sie vertreten, ein hohes Maß an langfristiger Überzeugungs- und Aufklärungsarbeit notwendig, die sich sowohl gegen eine moralisierende Heuristik als auch gegen das unregulierte Laissez-faire richtet. Nun ist es in Zeiten einer Vertrauenskrise aber so, wie psychologische und ökonomische Untersuchungen bestätigen, dass in ihnen die langfristige Sichtweise verloren geht und sich eine Mitnahmementalität entwickelt.

Homann: Ja richtig, wer mit dem Rücken zur Wand steht, kann nicht langfristig denken.

Widerspruch: Ist in solchen Zeiten nicht ein relativ starker Staat gefragt, der die Zügel in die Hand nimmt, um diese Probleme zu lösen?

Homann: Er müsste ein Weltstaat sein, und den haben wir nicht und sollten ihn auch nicht wünschen.

Widerspruch: Wie aber soll dann auf globaler Ebene die politische Willensbildung stattfinden?

Homann: Sie ist ja im Gange. Ich erinnere nur an die Klimakonferenzen. Sie können dort drei Mal Unsinn erzählen, aber das fünfte Mal glaubt man Ihnen nicht mehr. Auch wenn dort nur Interessenvertreter zusammenge-

kommen sind, ist etwas passiert. Hinter die zwei Grad maximaler Klimaerwärmung der Konferenz von Kopenhagen, die allgemein als Misserfolg betrachtet wurde, kann niemand mehr zurück. Wer die Struktur des Gefangenendilemmas kennt, weiß, dass nicht mehr herauskommen konnte, dass aber hinter die zwei Grad niemand mehr zurück kann. Sie wurden nicht vertraglich unterzeichnet, bilden aber künftig die Messlatte. Die Dinge entwickeln sich eben langsam, und wir müssen – leider? – damit leben. Wissenschaftler sind in der Gefahr zu glauben, dass das, was sie heute als richtig erkannt haben, morgen auch umgesetzt werden muss, weil sonst die Welt untergeht. Den Glauben teile ich nicht mehr, weil es so einfach nicht geht. Unsere eigene Geschichte lehrt uns, dass wir in ganz anderen Zeiträumen denken müssen.

Im Grunde bin ich, wie Sie sehen, ein Optimist, obwohl ich um die Probleme weiß, die Sie ja benannt haben. Meine Adressaten waren daher vor allem die Schüler und Studenten, weil sie noch Zeit haben, und das Denkschema in ihrem Kopf noch nicht so verfestigt ist. Die Politiker haben keine Zeit und verfolgen daher eingefahrene Gedankengänge aus den 60er Jahren. Mit ihnen werden sie aber weder die jungen Leute gewinnen noch international bestehen können.

Widerspruch: Herr Homann, wir danken für das Gespräch.

Das Gespräch führten Wolfgang Melchior und Alexander von Pechmann

Konrad Lotter

**Vom Gottvertrauen zum Vertrauen in
die Bewältigung der Wirtschaftskrise**

In der Folge der Finanz-, Wirtschafts- und Währungs Krise der Jahre 2008, 2009 und 2010 hat sich eine Krise des Vertrauens entwickelt.¹ Zuerst standen habgierige Finanzjongleure, betrügerische Unternehmer und inkompetente Politiker im Verdacht, die Krise verschuldet zu haben. Dann erhoben diejenigen, die den Zusammenbruch führender Großbanken und die Schuldenkrise ganzer Staaten nicht personalisieren und psychologisieren wollten, die Forderung, das Bank- und Kreditwesen sowie die staatlichen Haushaltsführungen durch restriktivere Regeln zu bändigen und wieder funktions-tüchtig zu machen. Zuletzt geriet das kapitalistische System überhaupt in den Verdacht, die Probleme, die es selbst erzeugt hat, nicht wieder in den Griff zu bekommen.² Oberstes Ziel, so versicherten Politiker und Vertreter der Wirtschaft unisono, müsse es daher sein, das verloren gegangene Vertrauen wieder herzustellen.

Verschwiegen wurde dabei, dass es sich bei dem verlorenen Vertrauen ausschließlich um das Vertrauen „von unten nach oben“ handelte: um das Vertrauen der Sparer in die Banken, der Arbeitnehmer ins Firmenmanagement, der Wähler in die Politiker, der Steuerzahler in das Finanzsystem und den Staat. In umgekehrter Richtung, also „von oben nach unten“, hat das Vertrauen niemals bestanden. Die Banken überprüfen (via Schufa) die Kreditwürdigkeit ihrer Kunden, die Firmen (wie Telekom oder Lidl) spio-

¹ Schlaumeier wie Wolff Horbach, die die Tatsachen gerne auf den Kopf stellen, meinen sogar, die Finanzkrise hätte sich ursächlich erst aus der Vertrauenskrise entwickelt. Vgl. www.faktor-g.de/

² Vgl. Thomas Assheuer in seinem Artikel „Der große Ausverkauf. Das Unbehagen am Kapitalismus wächst“ in: Die Zeit, Nr.14, 27.03.2008. www.zeit.de/2008/14.

nieren der Leistung und Verlässlichkeit ihrer Mitarbeiter nach, die Finanzämter führen Überprüfungen der eingereichten Steuererklärungen durch, der Staat hat das Bankgeheimnis aufgehoben und stellt die Bürger unter Generalverdacht, indem er Telefon- und Internetverbindungen auf Vorrat speichert und sich das Recht des Zugriffs auf private Festplatten einräumen möchte.

Wird die Erneuerung des Vertrauens eingeklagt, so ist ausschließlich das Vertrauen der Bürger zu den sog. „Eliten“ oder „Leistungsträgern“ gemeint, die das ins Stocken geratene System am Laufen halten oder wieder zum Laufen bringen sollen. Grundsätzlich wird das Vertrauen daher auch als positiv und erstrebenswert erachtet. Ist diese Wertung aber zu rechtfertigen? Macht das Vertrauen der Bürger nicht „vertrauensselig“, also dumm und vor allem unselbständig? Erweitert es nicht die Handlungsspielräume der Herrschenden und fördert die Unmündigkeit der Beherrschten? Nicht umsonst stehen seit den Tagen der Aufklärung die Überprüfung des Vertrauens und seine Kontrolle durch eigene Erfahrung und die Vernunft auf dem Programm.

Der Argwohn der Aufklärung gegenüber dem Vertrauen

Aufklärung, so definiert Kant, ist „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“³. Unter *Unmündigkeit* wird dabei das Unvermögen verstanden, sich seines eigenen Verstandes ohne die Anleitung durch einen anderen zu bedienen; *selbst verschuldet* ist die Unmündigkeit, wenn ihre Ursache nicht im Mangel des Verstandes, sondern in der Faulheit oder Feigheit liegt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Ausdrücklich von *Vertrauen* ist bei dieser Definition nicht die Rede. Es ist aber doch auch gemeint; denn wer unmündig bleibt und das Denken und Entscheiden anderen überlässt, denen er Vertrauen schenkt, der drückt sich vor der eigenen Initiative und Verantwortung.

Aufklärung, so ließe sich Kants Definition erweitern, steht im Gegensatz zum Vertrauen auf Autoritäten, auf die man die eigenen Lebensprobleme abwälzt. Es ist bequem, einen Seelsorger zu haben, der einem die Gewissensfragen abnimmt, einen Arzt, dem man die Verantwortung für die Ge-

³ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Akademie-Ausgabe VIII, 35.

sundheit überträgt, einen Lehrer, auf dessen Worte man schwört und der einem die Suche nach der Wahrheit abnimmt. Wer vertraut, bleibt unmündig und das heißt auch unselbständig. Vertrauen und Selbstbestimmung schließen einander aus.

Misstrauen gegenüber der Autorität der Kirche

In Deutschland wurde das Zeitalter der Aufklärung durch die Reformation eingeläutet. Mit seiner Übersetzung der Bibel ins Deutsche ermöglichte Luther den Gläubigen, das theoretische Fundament ihres Glaubens selbst kennenzulernen und zu studieren. Das Vertrauen in die Institution der katholischen Kirche, die das Monopol der Vermittlung für sich beanspruchte, war damit unterhöhlt. Jedermann stand es nun frei, gestützt auf das heilige Wort, seinen eigenen Weg zu Gott zu finden. „Von dem Reichstage an, wo Luther die Autorität des Papstes leugnet und öffentlich erklärt: *dass man seine Lehre durch die Aussprüche der Bibel selbst oder durch vernünftige Gründe widerlegen müsse!* da beginnt ein neues Zeitalter in Deutschland“⁴, so Heinrich Heine. Es war das Zeitalter der Geistesfreiheit.

Zwar hatte Luther das Vertrauen in die Autorität der Kirche erschüttert, allerdings um den Preis, dass das Vertrauen auf Gott, das in Form der Ablassbriefe zu einem Handelsobjekt geworden war und einem „gesunden“ Vertrauen in die eigene Macht Platz gemacht hatte, erneuert und bis zur Selbstaufgabe gesteigert wurde. Die Texte des evangelischen Kirchengesangsbuches, die im Anschluss an die Reformation entstanden sind, legen dafür ein beredtes Zeugnis ab:

- „Wer nur den lieben Gott lässt walten ... den wird er wunderbar erhalten ... Wer Gott dem Allerhöchsten traut, der hat auf keinen Sand gebaut.“
- „Was Gott tut, das ist wohlgetan ... drum will ich auf ihn bauen und seiner Güte trauen.“
- „Wie Gott mich führt, so will ich gehn, ohn' alles Eigenwählen ... ich ... folge willig Schritt für Schritt in kindlichem Vertrauen.“⁵

⁴ Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in Heines Werke, Berlin-Weimar 141976, 41.

⁵ Kirchengesangbuch. Ausgabe für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern, Nr. 298, Nr. 299, Nr. 302.

Gott- und Weltvertrauen in Leibniz' Theodizee

Während die französische Aufklärung nicht nur die Kirche und den Staat, sondern (in ihren materialistischen Ausprägungen) auch die Religion vor den Richterstuhl der Vernunft zerrte, liegt das lutherische Gottvertrauen wie ein langer Schatten über der deutschen Entwicklung. Leibniz' Theodizee, deren Grundgedanken schon in der *Confessio philosophi*, einer Jugendarbeit aus dem Jahre 1673 skizziert und in den *Essais de Théodicée* (1710) ausgeführt sind, ist gewissermaßen die Übersetzung des Kirchengesangsbuches ins Philosophische. Dort hieß es „Was Gott tut, das ist wohlgetan“; hier wird bewiesen, dass die bestehende Welt die „besten aller möglichen Welten“ ist. Zweifel an der Güte oder der Existenz Gottes gab es angesichts der schrecklichen Übel und Ungerechtigkeiten auf der Welt schon lange. Die traditionellen Erklärungen durch die „Ersünde“, den Sündenfall Adams, für den seine Nachkommen in Sippenhaft genommen wurden, oder die „Unerforschlichkeit“ des göttlichen Ratschlusses reichten aber nicht mehr aus, um einem aufgeklärten, an naturwissenschaftlichem Denken geschulten Publikum noch Vertrauen in seinen Schöpfer einzuflößen.

Leibniz drehte das Argument der Zweifler um: Da Gott allmächtig, allgütig und allwissend ist, hätte er natürlich eine bessere Welt erschaffen, wenn eine solche Welt möglich gewesen wäre. Da er die Welt aber so geschaffen hat, wie sie ist, so muss diese folglich die beste sein, denn unter den unendlich vielen möglichen Welten konnte er „nur das Beste wählen“⁶. Wenn es in dieser besten aller möglichen Welten metaphysische, physische und moralische Übel gibt, also Unvollkommenheit, Leiden und Sünde, dann nicht, weil Gott das Übel tatsächlich wollte. Im Gegenteil: Leibniz attestiert ihm sogar die „ernste Neigung, alle Menschen zu heiligen und zu erretten, die Sünde auszuschließen und die Verdammnis zu verhindern“⁷. Gott hat das Übel vielmehr nur „zugelassen“ und zwar deshalb, weil es ein Mittel ist, um ein höheres Gut zu erreichen. Nur unter der Bedingung der Unvollkommenheit konnte die Welt überhaupt erschaffen werden, da das Prädikat der Vollkommenheit Gott allein (und nicht dem von ihm Geschaffenen) zukommt. Das Leiden ist die unvermeidbare Bedingung dafür, dass der

⁶ G. W. Leibniz: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, herausgegeben, und übersetzt von H. Herring, Frankfurt/Main 1996, Abschnitt I/8, 219.

⁷ Ebd. I / 22, a.a.O., 243.

Mensch ein tätiges, handelndes Wesen ist und also auch scheitern kann. Die Sünde ist die Bedingung der menschlichen Freiheit, denn erst durch die Möglichkeit des Fehltritts kann sich der Mensch wirklich zum Guten entschließen. Welche Übel also auch immer in der Welt „zugelassen“ sind: Die Menschen können sich darauf verlassen, dass es nur zu ihrem Besten geschieht und diese Übel ein Mittel sind, um die beste aller möglichen Welten Wirklichkeit werden zu lassen.

Voltaires Spott über die beste aller möglichen Welten

Voltaire würdigte die Theodizee keiner philosophischen Widerlegung. Er begnügte sich damit, einen satirischen Roman zu schreiben, in dem der gutgläubige Held Candide seinem einfältigen Maître Pangloss das gleiche Vertrauen entgegenbringt, wie der Universalgelehrte Leibniz seinem Schöpfer. Krieg und Spießbrutenlaufen, Erdbeben und Autodafé, Schiffbruch und Diebstahl, Hunger und Krankheit, Vergewaltigung und Mord können ihn darin nicht erschüttern. Alles, was er auf der Suche nach seiner geliebten, in den Kriegswirren geraubten Kunigunde erlebt, bestätigt seinen Optimismus, dass sich in dieser Welt alles unausweichlich auf dem Wege des Fortschritts zum Guten befindet. Der Roman schließt mit einem „happy end“. Candide bewohnt mit seiner hässlich und zänkisch gewordenen Kunigunde, die er aus der Sklaverei freigekauft und zuletzt widerwillig noch geheiratet hat, eine kleine Meierei in Konstantinopel und bestellt seinen Garten. Maître Pangloss dagegen resümiert das Leben seines Schülers unter der Vorgabe der Leibnizschen Philosophie: „Alle Begebenheiten in dieser besten aller möglichen Welten sind miteinander verkettet; denn wenn Sie nicht durch wuchtige Fußtritte in den Hintern um ihrer Liebe zu Fräulein Kunigunde willen aus einem schönen Schlosse hinausgeworfen worden wären, wenn Sie nicht vor dem Inquisitionstribunal gestanden hätten, wenn Sie nicht zu Fuß durch ganz Amerika gelaufen wären, wenn Sie dem Baron nicht einen mächtigen Degenstich versetzt hätten ... so würden Sie hier kein Zitronat und keine Pistazien essen“⁸.

Gottvertrauen in der Nationalökonomie von Adam Smith

Von der Theologie und Philosophie findet das Gottvertrauen Eintritt in die „harte“ Wissenschaft der Nationalökonomie. In seiner Abhandlung über

⁸ Voltaire: Romane und Erzählungen, München 1961, Bd.2, 113.

den „Wohlstand der Nationen“ (1776) warnt Adam Smith eindringlich davor, jenen Menschen Vertrauen zu schenken, die vorgeben, „ihre Geschäfte dienten dem Wohl der Allgemeinheit“⁹, da sie zumeist Betrüger oder Heuchler seien. Wirkliches Vertrauen kann sich allein auf zwei Dinge stützen: auf die Natur des Menschen und das Eingreifen der *invisible hand*.

Seiner Natur nach ist sich jeder Mensch selbst der Nächste und ausschließlich auf seinen eigenen Nutzen und Vorteil hin orientiert. Die Gier des Fabrikanten veranlasst ihn, die Waren zu produzieren, die die höchsten Profite abwerfen; die Habsucht der Kaufleute motiviert sie, mit den Waren zu handeln, mit denen sie ohne Risiko die besten Preise erzielen; Sparsamkeit oder Geiz bringen die Käufer dazu, die Waren auszuwählen, die (im Verhältnis zu Leistung) die billigsten sind. Alles kommt nur darauf an, dass dem Austausch der Waren auf dem Markt keine Zügel angelegt werden und also keine Wettbewerbsverzerrungen und Monopolbildungen stattfinden (wie z.B. durch die Erhebung von Einfuhrzöllen, die die merkantilistische Wirtschaftspolitik eingeführt hatte). Dann nämlich wird sich durch die „unsichtbare Hand“ der göttlichen Vorsehung die beste aller möglichen Welten in Form der niedrigsten Preise und des nationalen Wohlstands wie von selbst einstellen. Der Einzelne verfolgt nur seine eigenen, selbstsüchtigen Ziele und wird „von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“¹⁰.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, setzt Adam Smith noch eins drauf: Der Eigennützigste, Habgierigste und Geizigste darf sich als göttliches Werkzeug verstehen, denn „gerade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltigere, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“¹¹. Smith' Buch ist nicht nur die „Bibel des Kapitalismus“, es ist vor allem auch das „Hohe Lied des freien Marktes“, auf nationaler wie internationaler Ebene. Jede Intervention des Staates in das Marktgeschehen wird abgelehnt: Sie wird als Eingriff in die natürliche oder göttliche Ordnung bewertet, die auch in ihren gelegentlichen Krisen die Welt zum besten wendet und die gegenläufigen Interessen der Marktteilnehmer zur Realisierung des größtmöglichen Reichtums kombiniert.

⁹ Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen, aus dem Englischen von H. C. Recktenwald, München 41988, 371.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Ganz im Gegensatz zu seiner auf Gottvertrauen basierenden Freihandelstheorie steht freilich Adam Smith' Befürwortung regulierender Staatsingriffe, wo es sich um Monopolbildungen *im nationalen englischen Interesse* handelte.¹²

Gegenwärtige Renaissance und Abwandlung der Theodizee

Bis heute hat die Theodizee nichts von ihrer Faszination eingebüßt. Ein Beleg dafür ist die Pfarrerstochter Angela Merkel, die während der Finanz- und Wirtschaftskrise im Jahre 2009 nicht müde wurde, zu versichern, dass wir „die Krise meistern und noch *gestärkt* aus ihr hervorgehen werden“. Um der gestärkten Zukunft willen und im Vertrauen darauf, dass der Kapitalismus die beste aller möglichen Wirtschaftssysteme darstellt, wird in den Bankpleiten ein Übel gesehen, das letztlich aber zu einem höheren Gut führt. Auf die Selbstheilungskräfte des Marktes, die seit Reagan, Thatcher und Kohl das Dogma westlicher Wirtschaftspolitik sind, möchte die Kanzlerin allerdings nicht mehr bauen. Stattdessen setzt sie auf staatliche Finanzspritzen. Selten, dass sich das Vertrauen in ein Dogma so plötzlich in Luft aufgelöst hat! Richtig an dem neu eingeschlagenen Weg ist, dass das Vertrauen in die Selbstregulierung des Marktes in Frage gestellt und stattdessen auf Planung und politische Initiative gesetzt wird. Bedenklich ist allerdings, dass der Staat nun gigantisch verschuldet ist und die Masse der Steuerzahler für die Aufrechterhaltung eines Systems zur Kasse gebeten wird, das die Unsicherheit ihrer wirtschaftlichen Existenz zum Prinzip hat, die Schere zwischen Reichtum und Armut immer weiter öffnet und ihre moralische Verelendung fördert.

Hegels Vertrauen in den geschichtlichen Fortschritt

Das Gottvertrauen, das Leibniz in den Zustand der Welt als die beste aller möglichen Welten und Adam Smith in den freien Markt als Bedingung für

¹² In seiner bisher nicht veröffentlichten Studie zur „Gerechtigkeit im Kapitalismus“ verweist Elmar Treptow auf Smith' Rechtfertigung der Navigationsakte von 1651, die der holländischen Konkurrenz den Seehandel mit Amerika untersagte und damit der englischen Flotte das Monopol sicherte (vgl. *Der Wohlstand der Nationen*, a.a.O., 377 f. und 641). Ganz pragmatisch setzte sich Smith also letztlich, wie Treptow schreibt, für den Freihandel oder für den Protektionismus ein, je nachdem, was größeren Profit versprach. Im Hinblick auf die Akkumulation des nationalen Kapitals, die das letzte Ziel staatlicher Intervention ist, bedarf die *invisible hand* offenbar der politisch-manipulativen Unterstützung.

den Wohlstand der Nationen hatten, setzt Hegel in die Weltgeschichte, die er als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“¹³ begreift. Die Orientalen wussten nur, dass Einer frei ist, die Griechen und Römer, dass einige frei sind; im modernen Europa weiß man, dass alle frei sind. Vernunft ist das Prinzip, das die Geschichte beherrscht, freilich nicht die Vernunft des Menschen, die einzeln oder gemeinsam auf das Ziel der Freiheit zusteuern, sondern die Vernunft des „Weltgeistes“.

Mit Leibniz verbindet Hegel, dass er seine Geschichtsphilosophie als „eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes“¹⁴ auffasst. Mit Adam Smith, den er in seiner Jugend studiert hat, stimmt er darin überein, dass sich der Weltgeist zwar der widerstreitenden individuellen Leidenschaften und Interessen als Mittel bedient, seine Zwecke aber hinter dem Rücken und ohne das Bewusstsein der Beteiligten verfolgt.

Was bei Smith die *invisible hand*, das vollbringt bei Hegel die *List der Vernunft*. „Es ist das Besondere [die individuellen Zwecke], das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird.“¹⁵ Zuletzt aber siegt die List der Vernunft: „Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung *seiner* Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war.“¹⁶ Gott meint es also gleich auf eine doppelte Weise gut mit den Menschen. Er lässt sie tun, was sie wollen, und sorgt zugleich dafür, dass sich alles zum Guten wendet und ins Reich der Freiheit führt.

Ein wichtiger Unterschied besteht trotzdem. Während Leibniz' und Smith' Gottvertrauen in die Zukunft gerichtet sind, blickt Hegel rückwärts. Da die Freiheit aller, die er meint, im aufgeklärten preußischen Staat bereits zu seinen Lebzeiten verwirklicht war, hat sein Gottvertrauen das Absurde an sich, dass es auf die Vergangenheit, also darauf gerichtet ist, dass sich alles so entwickelt hat, wie es sich tatsächlich entwickelt hat.

¹³ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke, Frankfurt /M. 1970, Bd.12, 32.

¹⁴ Ebd., 28.

¹⁵ Ebd., 49.

¹⁶ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 209 Zusatz, ebd., Bd. 8, 365.

Die List der Vernunft als Naturgesetz des Verfalls

Hegels „List der Vernunft“ spielt auch in der marxistischen Theorie eine prominente Rolle. Dort bildet sie allerdings nicht das Fundament für das Vertrauen in einen göttlichen Heilsplan, sondern das gerade Gegenteil. Ihr liegen vielmehr der Schrecken und das Entsetzen über einen nicht beherrschten, selbstläufigen Naturprozess zugrunde. Obwohl die Menschen mit Vernunft begabt sind und auf bestimmte Ziele hin arbeiten, gelingt es ihnen nicht oder nur selten, das Gewollte auch zu erreichen. Im Gegenteil: „Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt.“¹⁷ Niemand will die Krise, und trotzdem ereignen sie sich mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses.

Vom alten Engels sind die schönen Sätze überliefert: „Faktisch gibt es ja in der Geschichte nichts, was nicht in der einen oder anderen Weise dem geschichtlichen Fortschritt dient, aber oft auf einem ungeheuren Umweg“ und „Es gibt kein großes historisches Übel ohne einen ausgleichenden historischen Fortschritt“.¹⁸ Auf der Folie der Theodizee gelesen, möchte man glauben, der gütige Gott habe nach Engels' Auffassung ein Konkordat mit der Arbeiterklasse geschlossen und betreibe die Verwirklichung des Kommunismus. Freilich handelt es sich um „ironische Wendungen“: Sie sollen die Ironie des vorhergehenden Briefes verdeutlichen, die der Adressat nicht verstanden und wörtlich genommen hatte. Wir befinden uns gewissermaßen auf einem Bachtinschen Karneval, auf dem Engels in der Maske von Hegel auftritt.

Marx' Auffassung des Geschichtsprozesses unterscheidet sich von demjenigen Hegels oder Adam Smiths in doppelter Weise. Erstens sieht er in ihm keine göttliche Teleologie, sondern einen Naturprozess, der sich hinter dem Rücken der Menschen vollzieht. Zweitens führt der Geschichtsprozess (als Naturprozess betrachtet) zu keinem guten Ende. Von den Sachzwängen des verselbständigten Wirtschaftsprozesses geht kein Vertrauen in die Zukunft aus. Mit naturgesetzlicher Notwendigkeit führt dieser Prozess weder zur besten aller möglichen Welten noch zu nationalem Wohlstand oder zur

¹⁷ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, 297.

¹⁸ Briefe an N. F. Danielson vom 18.6.1892 und 17.10.1893, MEW 38, 363 und MEW 39, 150. Mit dem „Übel“ meint Engels die Missernte in Russland 1891, die die Verwandlung der Bauern in Proletarier beschleunigte.

Freiheit. An seinem Ende stehen Wirtschaftskrisen, die Konzentration des Kapitals auf der einen, wachsende „Unsicherheit der Existenz“ und die „Akkumulation“ von Elend, Brutalisierung und moralischer Degradation¹⁹ auf der anderen Seite. Hinzu kommt noch die Zerstörung des menschlichen Lebensraumes. „Das Kapital“ ist keine Theorie des geschichtlichen Fortschritts, sondern in erster Linie eine Theorie der Dekadenz, der durch Wachstum der Produktion beförderten Selbstzerstörung des Systems.

Gesellschaftliche Kontrolle statt Vertrauen in die Selbstläufigkeit der Produktion

Die „List der Vernunft“ tritt bei Hegel in einer doppelten Form auf. Bisher war nur von ihrer geschichtsphilosophischen Form die Rede, die in der Tradition der Theodizee steht und von Marx „auf die Füße“ einer Verfallstheorie gestellt wird. Weitaus bedeutender ist die zweite Form, die die menschliche Arbeit zum Gegenstand hat. Auch ihr liegen kausale Prozesse zugrunde, aber nicht die selbstsüchtigen Interessen, die das menschliche Tun determinieren, sondern die Gesetze der Natur. Auch bei ihr wird die Kausalität (als Mittel) in einer teleologischen Setzung aufgehoben, aber nicht in den Zwecken des „Weltgeistes“, sondern in denen, die der Mensch selbst in seiner Arbeit verfolgt. Listig verhält sich der Mensch demnach, wenn er sich z.B. die Strömung des Flusses (Kausalität) zunutze macht, um eine Mühle zu betreiben und sein Getreide zu mahlen (Teleologie). Er lässt, wie Hegel schreibt, „die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze“²⁰, oder anders ausgedrückt: Er spannt die Naturkräfte in seine Maschinerien ein und lässt sie ohne, dass er sich selbst anstrengen müsste, seine Zwecke verrichten.

Trotz der Verfallstheorie, die er im „Kapital“ entwickelt, setzt Marx Vertrauen in die Zukunft. Dieses Vertrauen ist auf der menschlichen Arbeit begründet. Zum einen, weil der Mensch in der Arbeit „seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ und sich die Natur „in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form“ aneignet.²¹ Zum anderen, weil die Arbeit zugleich das Modell ist, wie die nach blinden Naturgesetzen ablaufende Entwicklung der Gesellschaft unter die

¹⁹ Karl Marx: Das Kapital, Bd.1, MEW 23, 674 f.; MEW 22, 231.

²⁰ G. W.F. Hegel: Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1932, II, 198 f. – Vgl. Wissenschaft der Logik II, in: Werke, a.a.O., Bd.6, 452 f.

²¹ Das Kapital, a.a.O., 192.

Herrschaft des Menschen gebracht werden kann. Unbeherrschte Produktivkräfte und ein verselbständigter, selbstläufiger Produktions-Mechanismus wirken „blindlings, gewaltsam, zerstörend“²²; nur planmäßig eingesetzte Produktivkräfte und ein gesteuerter, regulierter Wirtschaftsprozess können Vertrauen in die Zukunft erwecken. Erst wenn „der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden“²³, entsteht Freiheit. Damit führt Marx weiter, was Kant über die Aufklärung als den Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit geschrieben hat. Allerdings ist das Mündig-Werden bei ihm kein bloß individueller, sondern auch ein gesellschaftlicher Prozess, auch keine bloße Frage des Denkens („sapere aude!“), sondern der Praxis.

Fatales „Vertrauen“ in die nächste Krise

Während der gegenwärtigen Wirtschaftskrise überboten sich die Kommentatoren in ihrer Katastrophen-Rhetorik und sprachen von der „schwersten Krise seit 1945“, der „schwersten Krise seit 1929“, der „schwersten Krise überhaupt“. Vom naturgesetzlichen Zusammenhang der Krise mit dem Gesamtsystem war indessen kaum die Rede. Am Vertrauen in die Institution des Kapitalismus sollte nicht gerüttelt werden. Statt dessen lenkte man die Wut derer, die um ihr Ersparnis betrogen wurden oder (als Steuerzahler) für den Schaden aufkommen müssen, auf die Gier der Banker, die um hoher Boni willen riskante Geschäfte abgeschlossen und faule Kredite in Betrugs-Verpackungen weiterverkauft haben. Der Vertrauensbruch wurde somit individualisiert und einzelnen Personen in die Schuhe geschoben.

Politiker, die der Wut der Geschädigten einen Schritt weiter entgegenkamen und eine Mitschuld des Systems einräumten, unterschieden zwischen dem guten („rheinischen“) und dem bösen („Raubtier-“ oder „Casino-“) Kapitalismus und forderten, die Banken durch Regeln (höhere Eigenkapitalsquote, Trennung von Kredit- und Investmentbank etc.) an die Zügel zu nehmen. Indem man die Kritik in dieser Weise auf die Banken als einem Subsystem konzentrierte, konnte man das Vertrauen auf das Ganze und die immanente Logik des Kapitalismus erhalten. Schon jetzt ist daher abzuse-

²² Friedrich Engels: Der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW 19, 222.

²³ Das Kapital, Bd.3, MEW 25, 828.

hen, dass man im Laufe der Jahre 2010 und 2011 zum *business as usual* zurückkehren wird. Indem man so (bei kleinen Schönheits-Korrekturen) an der Naturgesetzlichkeit des kapitalistischen Wachstumsprozesses festhält, kann aus der „List der Unvernunft“ nur eines folgen: das „Vertrauen“ nämlich, dass die nächste Krise mit Bestimmtheit kommen wird.

Romantische Übertragung familiären Vertrauens auf das politische System

Der Argwohn der Aufklärung gegen das Vertrauen ist mit dem Programm verbunden, die traditionellen Autoritäten wie auch die traditionellen Beziehungen der Menschen zueinander und ihre Institutionen zu überprüfen. Wo Vertrauen herrschte, soll Kontrolle stattfinden. Diesem Programm scheinen von drei Seiten her Grenzen gesetzt zu sein. Zuerst von der Seite des menschlichen Bedürfnisses nach Wärme und Geborgenheit. Gegenüber dem öffentlichen Leben, in dem das Misstrauen weitgehend als angebracht und sogar geboten gilt, wird das Privatleben in Familie und Freundeskreis oft als eine Enklave der Harmonie betrachtet, die durch Misstrauen, Verdächtigung und Überwachung Schaden nimmt. Freilich hat die „Seeligkeit der Liebe“, die (wie Nietzsche wusste), im „unbedingten Vertrauen“ liegt²⁴, ihren Preis. Nirgends ist die persönliche Verletzung größer als dort, wo dieses unbedingte Vertrauen missbraucht wird, Geheimnisse ausgeplaudert, eingestandene Schwächen verraten und ausgenützt werden. Immer öfter werden daher dem Vertrauen auch hier (z.B. durch Eheverträge oder ein „politisches“ Verhalten gegenüber den Mitmenschen) Grenzen gesetzt.

Die Vorbehalte der Romantik gegenüber der Aufklärung richten sich nicht zuletzt auch gegen den mit ihr verbundenen Verlust des Vertrauens. Wo Novalis das Ideal des Mittelalters, das er erneuern will, dem modernen Europa entgegenstellt, da tut er es im Namen des Glaubens, der Liebe und des „kindlichen Zutrauens“. Kirche und Staat werden als „die erfahrenen Steuerleute auf dem großen unbekanntem Meere“ gepriesen, „in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen, und zuversichtlich auf eine sichere ... Landung“ rechnen durfte.²⁵ Von der Reformation, die das Vertrauen in die Kirche untergrub, führte der Weg zur Aufklärung, zum Zweifel an allem

²⁴ Friedrich Nietzsche: Morgenröte Nr.216, KSA 3, 192.

²⁵ Novalis: Die Christenheit oder Europa, in Werke, hg. von H.-J. Mähl und R. Samuel, München 1995, 526.

„Wunderbaren und Geheimnisvollen“²⁶ und dann zur Französischen Revolution. Um der auf Ratio, Zweifel und Verdacht beruhenden Moderne zu enttrinnen, empfiehlt Novalis nicht nur, zur alten Religion zurückzukehren, sondern auch, den Staat am Vertrauensverhältnis der Familie zu orientieren. „Der König und die Königin“²⁷, gemeint sind Friedrich Wilhelm III. und Königin Luise, deren Ehe nicht aus Gründen der Staatsräson, sondern aus Liebe geschlossen wurde, bildeten für Novalis den Mittelpunkt einer Staatsfamilie, deren Zusammenhalt nicht durch Kalkül und Eigennutz, sondern durch „Glaube und Liebe“ gewährleistet ist.

Noch 1922 versuchte Thomas Mann, in Anlehnung an Novalis, den Begriff einer „deutschen Republik“ zu entwickeln und seinen – zum großen Teil aus dem völkischen Lager stammenden – Zuhörern schmackhaft zu machen. Im Gegensatz zur französischen Republik, die auf der juristischen Gleichheit der Menschen beruht und eine „repräsentative Form“ mit „Wahlversammlungen, Direktorium und Räten“ besitzt, sollte die deutsche Republik auf Kultur, Religion und „sozialer Erotik“²⁸ begründet sein: auf einem Vertrauensverhältnis mithin, bei dem Zweifel und demokratische In-Frage-Stellung der Regierung nur eine untergeordnete Bedeutung haben konnten.

Kluge Absicherungen des Vertrauens in die Zukunft

Eine zweite Grenze für das aufklärerische Programm der Überführung des Vertrauens in Kontrolle ist, dass viele Handlungen in eine offene Zukunft hinein gerichtet sind. Wissen und Erfahrung, aus denen sich Vertrauen speist, sind sowohl im Verkehr mit anderen Menschen, als auch im Umgang mit Dingen oder in Bezug auf die eigenen Kräfte in der Vergangenheit gewonnen. Je häufiger eine Zusammenarbeit geklappt, ein Vertrag erfüllt, ein Versprechen gehalten worden, eine Erwartung eingetroffen ist, desto größer ist die Zuversicht für künftige Unternehmungen. Absolute Sicherheit gibt es aber nicht. Es bleibt immer ein Restrisiko, das sich der Kontrolle entzieht.

²⁶ Ebd., 536.

²⁷ So der Untertitel der (politischen) Aphorismen, die Novalis unter dem Titel „Glaube und Liebe“ veröffentlicht hat, a.a.O., 488 ff.

²⁸ Thomas Mann: Von deutscher Republik, in Essays, hg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt/Main 1993, Bd.2, 124 f., 140.

Allerdings wurden vielerlei Instrumente entwickelt, um dieses Restrisiko zu minimieren, so dass das Vertrauen auf die Zukunft nicht überstrapaziert und weitest möglich abgesichert ist. Es gibt z.B. Verträge, die Leistungen, die erst in der Zukunft erbracht werden, festschreiben, so dass sie eingeklagt werden können. Ein funktionierendes Rechtssystem liefert die entsprechenden Garantien. Es gibt alle Arten von Versicherungen, die das Risiko kalkulierbar und den Zufall (in einem bestimmten Umfang) beherrschbar machen. Es gibt auch Optionen oder Termingeschäfte, die die Lieferung bestimmter Waren zu einem bestimmten Zeitpunkt an einen im Voraus vereinbarten Preis koppeln. Wird die Ware bis zur Lieferung billiger, so hat der Käufer Pech, wird sie teurer, so hat er Glück; in jedem Fall hat er Planungssicherheit und kann der Zukunft getrost entgegen blicken. Obwohl das politische Vertrauen, das die Wähler einem Abgeordneten oder einer Partei schenken, ohnehin auf eine Legislaturperiode beschränkt ist, hat das Grundgesetz eine ganze Reihe weiterer Absicherungen wie z.B. das Misstrauensvotum (Art. 67), die Präsidenten- und Richteranklage (Art. 61, 98 II) oder die Verweigerung von Haushaltsmitteln (Art. 119 II) institutionalisiert. Auf Länderebene bietet das Volksbegehren eine zusätzliche Möglichkeit, den Vertrauensvorschuss an die Politik zu überwachen und eventuellen Missbrauch einzudämmen.

Bedeutung des Vertrauens in komplexer werdenden Gesellschaften

Die dritte und vielleicht wichtigste Grenze für die schrittweise Überwindung des Vertrauens durch Kontrolle und selbständige Entscheidung scheinen die Unübersichtlichkeit und die zunehmende Vielfalt des modernen Lebens zu sein. Von ihnen spricht Niklas Luhmann, wenn er das Vertrauen als einen „Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“²⁹ bezeichnet.

Tatsächlich hat sich die Gesellschaft in viele Teilbereiche gespalten, von denen sich jeder einzelne weiter ausdifferenziert. Ohne Beratung und das entsprechende Vertrauen in die Berater scheinen Lebensprobleme nicht mehr bewältigt werden zu können. Unternehmer beschäftigen Unternehmensberater und juristische Berater, private Investoren wenden sich an Finanz- und Anlageberater, Bauherren beraten sich mit Architekten und

²⁹ Niklas Luhmann: *Vertrauen – ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (1968), Stuttgart 2000.

Energieberatern, Ehepaare und Eltern wenden sich an Ehe- und Erziehungsberater, Männer befragen Gesundheits-, Fitness- und Diätberater, Frauen besprechen sich mit Kosmetik- und Typberatern, Zahlungsunfähige beraten sich mit Insolvenzberatern. Durch Beratung wird der Ratsuchende allerdings nicht notwendig entmündigt und seiner Autonomie beraubt. Erstens kann er verschiedene Ratgeber konsultieren und die Ratschläge gegeneinander abwägen, zweitens bleibt es seiner Entscheidung überlassen, welchem Rat er schließlich folgt. Ohne Vertrauen geht es nicht; aber das Vertrauen steht fortwährend auf dem Prüfstand und muss sich legitimieren. Letztlich wird der Forderung der Aufklärung, Vertrauen durch Kontrolle und blindes Vertrauen durch ein reflektiertes, kalkuliertes Vertrauen zu ersetzen, aufrechterhalten.

Die aktuelle Diskussion zeigt, wie vielfältig über „Vertrauen“ gesprochen werden kann. Im folgenden Text wird das Thema Vertrauen auf verschiedenen Abstraktions- bzw. Konkretisierungsstufen angesprochen. Es handelt sich um einen „Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten“ und (anspruchsvoll gesagt) um einen Entwurf für eine materialistische und historische Psychologie des Vertrauens, die klarer machen soll, was in der kapitalistischen Epoche mit dem Vertrauen der Menschen geschehen ist und geschieht, und die zugleich biographisch-hermeneutisch offen ist für die unterschiedlichen Vertrauensprobleme von Individuen. Im folgenden Text wird die Methode des Aufstiegs, die sich zunächst an der von Klaus Holzkamp entwickelten Methode des „Dreischritts“ in psychologischen Untersuchungen orientiert, in acht Schritten durchgeführt und anhand einiger Beispiele skizziert, um auf dieser Grundlage die Phänomene des Vertrauens im Kapitalismus näher beleuchten zu können.

1. *Vertrauen bei Tieren („Organismisches Spezifitätsniveau“)*

Klaus Holzkamp¹ hat das „organismische Spezifitätsniveau“, auf dem wir psychologische Phänomene untersuchen können, vom „menschlichen Spezifitätsniveau“ der Analyse unterschieden und der akademischen Psychologie unterstellt, sie vermische ständig beides. Daran war oder ist vieles wahr. Die Fähigkeit zu vertrauen, ist in der Evolution entstanden, und sie diente und dient sicherlich der „Reduktion von Komplexität“ (N. Luh-

¹ Klaus Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1973.

mann). Die zentralen Charakteristika dieser Fähigkeit teilen wir mit vielen anderen Tieren.

Die „Vertrauen“ genannten Phänomene scheinen eng mit dem Lebendigen verknüpft zu sein. Beobachtet man zwei Steine, die aufeinander zurollen, wird man nicht annehmen, dass sie einander vertrauen. Wenn sich jedoch eine Katze einem Kind nähert, sich mit einem „Katzenbuckel“ an dessen Bein reibt, und das Kind lächelnd hinunterschaut, können wir annehmen, dass in beiden Lebewesen so etwas wie Vertrauen vorhanden ist. Der Katzenbuckel wie das Lächeln sind vertrauensbildende Zeichen; sie verweisen auf „*innere Bilder*“² oder „Erwartungen“ im Nervensystem lebender Organismen, die sie in Bezug auf Gegebenheiten ihrer Umwelt haben, welche ihnen angenehme Reize verschaffen oder zumindest nicht schaden. Zu diesen angenehmen Reizen gehören die Herabsetzung des Angstpegels, die sich im „vertrauenden“ Organismus vollzieht, wie auch der reale Schutz, den das Objekt bietet. Diese Objekte können Lebewesen derselben oder einer anderen Spezies sein, aber auch unbelebte Dinge – wie eine Höhle oder ein Schlafnest.

Ob auch Pflanzen „Vertrauen“ haben können, ist strittig. Mancher Hobbygärtner würde es annehmen. Sie sollen Warnsysteme haben, mit denen sie einander vor Fressfeinden zuverlässig warnen können. Hinsichtlich der Tiere jedoch sind genügend Experimente der Verhaltensforschung zur frühen Bindung bekannt. So kommen Rhesusaffen- und wohl auch Hundebabys mit einem angeborenem „inneren Bild“ und „vertrauensvollen“ Erwartungen in Bezug auf eine versorgende Mutter auf die Welt, deren Frustration zum Verkümmern und im Extremfall zum Tod führt. Über diese angeborenen Bilder hinaus wird von fast allen Primaten das „*Groomen*“ kultiviert, die soziale Hautpflege als vertrauensbildende Maßnahme. Daneben praktizieren die durchaus zänkischen Schimpansen zahlreiche wirksame Versöhnungsgesten zur Herstellung und Wiederherstellung von Vertrauen, z. B. Streicheln und Handgeben. Besonders vertrauensbildend unter Weibchen ist hier (wie übrigens auch bei manchen Makaken) das Zeigen und kurzfristige Ausleihen der Babys. Schimpansen haben (hierin den Caniden und Menschen vergleichbar) schon eine Form der „sozialen Jagd“ auf klei-

² Siehe: Gerald Hüther, Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern, Göttingen 2010.

nerer Tiere (Antilopen, Affen usw.) entwickelt, bei der Jäger und Treiber einander in gewisser Hinsicht vertrauen. Bei den Bonobos („Zwergschimpansen“) ist die permanent gewordene, brunftentbundene Sexualität ein wichtiges Mittel der Versöhnung und Vertrauensbildung zwischen den Individuen.

Bei manchen Tieren zeigen sich auch erste Formen der *List*. So sind Schimpansen kognitiv in der Lage, den Vertrauenszustand bei Artgenossen auszunutzen. Sie geben sich „harmlos“ und können einen begehrten Gegenstand, den der andere aus seiner Perspektive nicht sehen kann, solange „ignorieren“, bis der Konkurrent das Feld verlassen hat. Bei Rabenvögeln zeigt sich Ähnliches. Schimpansen können auch Rache gegenüber einem Gegner aufschieben, bis dieser nach einem Streit seinen Argwohn verloren und wieder „Vertrauen gefasst“ hat.

2. Vertrauen beim Menschen

Die Vertrauensphänomene beim Menschen teilen einige Eigenschaften mit den entsprechenden Phänomenen bei Säugetieren. Allerdings sind die angeborenen „inneren Bilder“, mit denen das Individuum erwartungs- und vertrauensvoll der Umwelt gegenübertritt, in einer qualitativ neuen Weise durch die Fähigkeit zur Perspektivenverschränkung, zur Dezentrierung (Piaget) und zur sprachlich-symbolischen Kommunikation und Metakommunikation vermittelt. Dem „Urvertrauen“ (E. H. Erikson) steht als Möglichkeit und Risiko das „Urmisstrauen“ gegenüber.

Daniel Stern³ hat die Entwicklungspsychologie des Säuglings- und Kleinkindalters revolutioniert und mit vielen Daten empirisch untermauert. Er unterscheidet: 1. das „*anfäuchende Selbst*“ der allerersten Wochen und Monate, bei dem es um eine erste Orientierung in der Welt geht; 2. das darauf aufbauende „*Kernselbst*“, bei dem das Kind seinen Körper von der Umwelt unterscheidet, sich als Autor der eigenen Handlungen erfährt und mit den Bezugspersonen einen körperbezogenen und strukturierten „Tanz“ mit wiederkehrenden Abfolgen und einer sozialen Affektregulation entwickelt; 3. das „*subjektive Selbst*“, bei dem das Kind (gegen Ende des ersten Lebensjahres) seine eigene Perspektive von der Perspektive der Bezugsperson zu unterscheiden und die unterschiedlichen Perspektiven aufeinander abzu-

³ Daniel Stern, Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 2003.

stimmen lernt; und 4. schließlich das „*verbale Selbst*“, dem später noch das „*narrative Selbst*“, die Fähigkeit zum Erzählen mehr oder weniger wahrhaftiger Geschichten um die eigene Person, nachfolgt.

Sie sind zugleich Stufen der Ausbildung und Ausdifferenzierung von Vertrauen und Urvertrauen. Die Bausteine dieser Entwicklung nennt Stern die „RIG’s“: *representations of interactions that have been generalized*. Die Generalisierung von Interaktionen führt zu stabilen Erwartungen in Bezug auf die Mitmenschen. Damit entsteht Vertrauen in Bezug auf das Eintreten und zunehmend auch auf die Herstellung von nährenden und angenehmen Ereignissen, die allerdings auch von unangenehmen Episoden und Überraschungen unterbrochen werden können. Vertrauen entwickelt sich vor allem auch als die heraufdämmernde und in den RIG’s gespeicherte Gewissheit, dass diese unangenehmen Phasen durch Handlungen der Bezugspersonen oder auch durch eigene Handlungen (Autorenschaft) wieder beendet werden können.

Die beiden ersten Stufen der Stern’schen Selbstentwicklung und Vertrauensbildung dürften sich nicht sehr von den Affenbabys unterscheiden. Hier ist Vertrauen noch etwas Elementares. Das Baby kann zwar den momentanen Ausdruck und die Emotion des Gegenübers spiegeln; aber es kann sich noch nicht antizipatorisch in die Perspektive des anderen hineinversetzen und unter deren Berücksichtigung eine bestimmte Rolle spielen. Später kommen Perspektivenunterscheidung und -verschränkung, Dezentrierung und vor allem die Sprache ins Spiel. Mit dem Erwerb von Sprache kann das Erwünschte oder Unerwünschte benannt werden, ist eine ganz neue Feinabstimmung des Handelns möglich, welche an Normen, d. h. an tradierten und institutionalisierten Vereinbarungen der Kooperation oder der Moral orientiert ist.

Normen koordinieren „*Erwartungserwartungen*“⁴, die in ihrer potentiell endlosen interpersonalen Verschränktheit zugleich auch riskant oder tödlich sein können. Dieses Eingehen auf die Erwartungen der anderen sowie das Verständnis der Tatsache, dass in unterschiedlichen Lebensbereichen (Familie, Nachbarschaft, Schule, Arbeitswelt etc.) *unterschiedliche* Formen des Vertrauens herrschen, wird in der Sozialisation schrittweise gelernt. Sobald Kinder das „narrative Selbst“ entwickelt haben, können sie „flunkern“,

⁴ Niklas Luhmann, Rechtssoziologie Bd. 1, Reinbek 1972.

später auch lügen. Andererseits akzeptieren sie, wenn sie – etwa durch den Tod von Angehörigen – Gefahr laufen, ihr Urvertrauen zu verlieren, tröstliche Geschichten („Papa ist nicht tot. Er ist im Himmel und sieht uns.“), die ihr Vertrauen auf imaginativer Ebene wieder herstellen. Hierin liegen vielleicht die Ursprünge der Religion. – Extreme Zerstörungen des Selbst-, Welt- und manchmal auch Gottvertrauens fassen wir seit einiger Zeit unter dem psychologischen Begriff „Trauma“ zusammen. Eine andere Variante des Verlusts des Vertrauens in eine kontrollierbare Welt, welche vor allem mit einem Verlust des Selbstwertgefühls verbunden ist, ist die „Depression“.

3. *Vertrauen im Kapitalismus*

Der Kapitalismus hat sich aus einer Raubwirtschaft und der kolonialen Zerstörung älterer Gemeinwesen entwickelt, die in einen Zustand völliger Anomie versetzt wurden. Die Kolonisatoren wurden oftmals vertrauensvoll empfangen; ihr anfänglich vertrauensbildendes Verhalten jedoch stand allein im Dienst der Überlistung und möglichst effektiven Ausbeutung der Kolonisierten. Alle Verträge wurden gebrochen. Das dadurch entstandene Misstrauen und der „Hass auf den Westen“ (Jean Ziegler) wirken bis auf den heutigen Tag nach.

Im der Raubwirtschaft folgenden industriellen Kapitalismus ist es zu einer folgenschweren Verselbständigung der ökonomischen Verhältnisse gegenüber dem intentionalen Verhalten der miteinander verbundenen Individuen (Marx) gekommen und damit zu einer „Trennung von Gesellschaft und Gemeinschaft“ (Tönnies), die auf Kosten einer vertrauensvollen Nähe in den älteren Gemeinschaften ging. Die *Entfremdung* der Marktteilnehmer und der Lohnarbeiter untereinander, die sozial entwurzelt sind und ihre Arbeitskraft individuell einem Unternehmer verkaufen, der sie „zufällig“ braucht und in Konkurrenz zueinander setzt, hat Konsequenzen für die Qualität des sozialen Vertrauens. Vertrauen im Kapitalismus ist daher notwendig und immer von ökonomischen Konkurrenzzwängen unterlegt. „Die Marktgemeinschaft als solche“, heißt es bei Max Weber⁵, „ist die unpersönlichste praktische Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können“. Die Wirtschaftssubjekte treten einander, nach den Worten von Marx,

⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, 490.

zunächst nur als „Charaktermasken“ gegenüber, die sich in der Konkurrenz bei Strafe des ökonomischen Untergangs wechselseitig ausschalten oder instrumentalisieren müssen. Dies schließt Zweckbündnisse sowohl zwischen Unternehmern als auch zwischen Arbeitern nicht aus; aber Offenheit und Vertrauen müssen immer begrenzt bleiben. „Wer ganz offen ist, ist nicht ganz dicht.“ Ein blindes, quasi-familiales Vertrauen führt im kapitalistischen Wirtschafts- und Arbeitsleben mit großer Wahrscheinlichkeit in den Ruin.

Zur Entpersönlichung, die auf der Trennung von Verhältnissen und Verhalten beruht, tritt noch die eigentümliche „*Verkehrung von Subjekt und Objekt*“, die sich im Kapitalismus vollzogen hat und vollzieht. Nicht nur für die Waren gilt: „Hier scheinen die Produkte mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verbindung stehende Gestalten.“ (Karl Marx, MEW 23, 86) Auch im Produktionsprozess werden die Produzenten von den Produktionsmitteln wie nützliche Anhängsel mitgeschleift. Und das Kapital, das sich letztlich immer nur aus der Arbeitskraft, Intelligenz und Phantasie der einverleibten real-sinnlichen Subjekte nähren kann, bewegt sich wie ein eigenständiges monströses Subjekt, ein „beseeltes Ungeheuer“ (Marx), das man pflegen und wie ein „scheues Reh“ füttern muss, damit es nicht zu Elend und Massenarbeitslosigkeit kommt. Man kann das Kapital als ein System beschreiben, das sich dadurch erhält und vergrößert, dass es die Elemente, die es seiner Umwelt entnimmt, die Werkzeuge, Rohstoffe, Ideen, Arbeitskräfte usw. solange nutzt, wie sie zu seiner Erhaltung und Vermehrung beitragen, und sie dann abstößt, wenn sie verbraucht oder durch wirksamere Elemente ersetzbar sind.

Kann man einem solchen autonomen System oder Subjekt Vertrauen entgegenbringen? Der Neoliberalismus hat uns das einzureden versucht. Auch wenn es kurzfristig „Einschnitte“ und Verluste der Lebensqualität bei einzelnen Gruppen gebe, würde doch langfristig der Nutzen für alle überwiegen. In den letzten Jahrzehnten blühte noch einmal – unter Berufung auf Adam Smith – die Idee der „unsichtbaren Hand“ auf, die uns bei ausreichendem Vertrauen in die Marktkräfte einen sicheren nationalen Wohlstand beschert. Vergessen wurde freilich, dass Adam Smith auch eine „Theorie der ethischen Gefühle“ verfasst hat, in der ebenfalls von einer unsichtbaren Hand die Rede ist, die – parallel zum Lob des Marktes – die Reichen dazu bringe, den Wohlstand mit den Armen zu teilen.

Der Kapitalismus kann nur existieren, weil die Menschen in bestimmten Phasen, Schüben und Zonen ihres Lebens immer wieder Vertrauen entwickeln, das notwendigerweise ambivalent, teils trügerisch, teils realistisch, ist. Er nährt sich nicht nur von Arbeitskraft, sondern auch von menschlichem Vertrauen. Ohne Vertrauen gibt es keine Kredite. Auf der einen Seite bewirkt der Kapitalismus eine ständige Zerstörung von Bindung und Vertrauen, bis hinein in überforderte Familien. Sie bildet wohl den Hintergrund des Booms der „Bindungsforschung“ (im Anschluss an J. Bowlby und M. Ainsworth) in der Psychologie, die zudem, ihren Wurzeln in der Ethologie entsprechend, über das genannte „organismische Niveau“ kaum hinauskommt. Auf der anderen Seite versuchen Psychologen und Sozialarbeiter, den Aufbau neuer Nester und Netzwerke für Bindung und Vertrauen durch ihre Arbeit zu unterstützen. Bindung und Vertrauen gehören zu den knappsten Gütern, nach denen wir suchen.

Wie formt nun der Kapitalismus menschliches Vertrauen? Wo wird Vertrauen trügerisch und gefährlich; und wo hilft es den Menschen, sich anzupassen, gesund zu sein und ein Minimum von Lebensglück zu spüren? Diesen Fragen soll gesondert nach ökonomischen Sphären, der Zirkulation (Warenmarkt), der Produktion und der Reproduktion, nachgegangen werden.⁶

4. *Vertrauen in der kapitalistischen Marktsphäre*

Auf dem Markt, wo neben anderen Waren auch die Ware Arbeitskraft gehandelt wird, herrscht zunächst eine prinzipiell *egoistische* Konkurrenz, zwischen Verkäufern und Verkäufern, Käufern und Käufern, aber auch Verkäufern und Käufern. Sie führt dazu, dass die Interaktionspartner sich wechselseitig gleichgültig sind und einander gegenseitig instrumentalisieren. Aber innerhalb dieser Gleichgültigkeit werden Einfühlung und „*liebenswürdiger Schein*“ (Marx) verlangt. Der Geschäftspartner soll Vertrauen in die Seriosität der Angebote und Haltbarkeit der Gebrauchswertversprechen entwickeln, welche mit den Waren verbunden sind. Da viele Waren- und Geldbesitzer gelernt haben, dass es hinter den vertrauensbildenden Versprechungen der anderen Seite oft genug eine Überlistungsabsicht gibt, sind

⁶ Vgl. dazu: K. Ottomeyer, *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen*, Neuaufgabe, LIT Verlag, Münster 2004.

alle Marktbegegnungen mittlerweile von Misstrauen und Skepsis gegenüber den lockenden Verpackungen und Inszenierungen durchzogen.

In dieser Situation ist es kein Wunder, dass ein starker Wunsch nach „Echtheit“ und vertrauenswürdiger „Natürlichkeit“ der angebotenen Produkte und Dienstleistungen entsteht, und dass Produkte mit dem entsprechenden Flair zu den Verkaufsschlägern gehören. Aber die Misstrauensspirale ist aus strukturellen, mit der Warenlogik zusammenhängenden Gründen tendenziell unendlich. So wirbt in Österreich seit einiger Zeit eine Lebensmittelkette für ihre Milchprodukte wie folgt um das Vertrauen der Kunden: Eine männliche Person, mit Namen „Ihr Hausverstand“, steht auf einer Alm mit einer Vertrauen erweckenden Kuh im Hintergrund, wie wir sie seit Jahren aus der Werbung kennen, und erzählt irgendwas. Gerade als man anfängt zu gähnen, stößt der „Hausverstand“ gegen die Kuh, die sich als trügerische Pappfigur erweist und umkippt. Damit wird für die echten, wirklich biologischen Milchprodukte geworben, die sich nicht hinter trügerischen Verpackungen und Pappfiguren verbergen müssen. Die Kunden sind offenbar schon soweit, dass sie gerade den Bioprodukten und den Echtheitsversprechen besonders misstrauen. – Auf einer ähnlichen, noch peinlicheren Linie liegt die TV-Werbung für „Schärdinger-Käse“: Man sieht zunächst in einer etwas düsteren Naturlandschaft eine Art von steinernem Altar. Eine knorrige Bauernhand legt sich darauf, und man hört den im Dialekt gesprochenen Satz „Bei meiner Ehr“. Immer mehr Bauern mit knorrigen Händen und uriger Erscheinung, auch ein weibliches Exemplar, treten hinzu und legen verbunden mit dem Spruch „Bei meiner Ehr“ ihre Hände auf den Stein. Es erinnert an den Rütli-Schwur. Man erfährt dann, dass die Ehre darin besteht, dass in Schärdinger-Produkte nur wirkliche Natur kommt, und dass die Lieferanten keine „Biobauern“ sind, denen man nicht mehr vertraut, sondern: „die Ursprungsbauern“. Eine neue Marke und Stufe in der Vertrauensbildung scheint geschaffen.

Die Vorgänge der Vertrauensbildung scheinen ebenso steigerungsfähig zu sein wie das wiederkehrende Misstrauen der KonsumentInnen. Auch die „Produkte“ genannten Dienstleistungen der Banken sind bekanntlich spätestens seit dem Sommer 2008 in eine schwere Vertrauenskrise geraten und entsprechend schwerer zu verkaufen. Den österreichischen Banken, die jahrelang Kunden falsch beraten und Geld verspielt haben, fällt nichts anderes ein, als in den meisten TV-Spots in verschiedenen Varianten mit

der Vertrauen erweckenden Figur eines Bankberaters oder einer Bankberaterin zu werben, die wie ein persönlicher Freund oder Schutzengel auftritt, der keinerlei Geldinteresse hat, sondern sich in die Nöte des Kunden einfühl, um ihm zu helfen.

Einfühlung oder Empathie – von Psychologen und Psychotherapeuten oftmals als hilfreichste Tugenden präsentiert – ist zunächst freilich eine moralisch neutrale menschliche Fähigkeit, die sich allerdings gut zur wirksamen Überlistung anderer Marktteilnehmer eignet. Die Kunst, sich in sehr unterschiedliche Individuen und Gruppen einzufühlen, ist notwendig, um in ihnen das Vertrauen zu erwecken, das sich dann profitabel nutzen lässt. Der erfolgreiche Geschäftsmann – wie auch der erfolgreiche populistische Politiker – ähnelt oft dem erfolgreichen Betrüger, wie ihn die forensische Psychologie und Psychoanalyse beschreibt:

„Betrüger sind ausgezeichnete Menschenkenner. Sie sehen sofort ungestillte Bedürfnisse ihres Gegenüber, die sie – und nur so funktioniert das Delikt – scheinbar stillen. Sie stellen rasch Vertrauen her, und übliche Distanzen schmelzen. Sie benutzen sensible Punkte, Eitelkeiten und Empfindlichkeiten ihrer Interaktionspartner als Vehikel für ihre Manipulation und das, ohne es zum großen Teil selbst zu spüren.“⁷

Schon früh wurden in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft normative Vorkehrungen getroffen, damit trotz der inhärent betrügerischen Tendenzen des Markthandelns ein gewisses Vertrauen in den Geschäftspartner und das Marktgeschehen als solches erhalten bleibt. Hatte man in den mittelalterlichen Städten betrügerische Bäcker in eisernen Käfigen in den Wassergraben gehängt, existiert in den westlichen Gesellschaften heute ein elaboriertes Handelsrecht mit einer „Gewährleistungspflicht“ oder „Mängelhaftung“ für Verkäufer, deren trügerisches Gebrauchswertversprechen samt schöner Verpackung sich allzu weit vom realen Gebrauchswert der Ware entfernt hat. In Österreich währt beim Hausverkauf die Gewährleistungspflicht drei Jahre. Bei Konsumgütern, Kosmetika oder Party-Drinks freilich ist die Nicht-Einhaltung der Versprechungen schon viel schwerer einzuklagen. Dasselbe gilt auch für solch komplexe Finanzprodukte, wie sie im Zusammenhang mit Fremdwährungskrediten an vertrauensvolle Kunden verkauft wurden. Hier zahlen die Käufer für den Schaden.

⁷ Heidi Möller, Verführen, Belügen, Manipulieren, in: Persönlichkeitsstörungen, Heft 13, Stuttgart 2009, 242.

Im Prinzip jedoch ist die durch das bürgerliche Recht angestrebte Sicherheit und die wechselseitige Anerkennung der Marktteilnehmer als gleichberechtigte und vertragsfähige Rechtssubjekte eine zivilisatorische Errungenschaft, die nicht zu unterschätzen ist. Denn wo das Vertrauen in die Einhaltung von Verträgen und in den Rechtsstaat zerbricht, droht der Rückfall in die Barbarei. Zwar mag die Anerkennung eines fremden Geschäftspartners als gleichberechtigt nur auf einen Teilaspekt beschränkt und oberflächlich sein, aber das Funktionieren dieser Anerkennung schafft eine Art Grundvertrauen, das Erwachsene für ihr Alltagshandeln in unserer Gesellschaft dringend brauchen.

Das Selbstvertrauen wie das Vertrauen anderer in einen Marktteilnehmer verschwinden jedoch sofort, wenn ihm der Nachweis der *Kreditwürdigkeit* in Gestalt einer Kontoverbindung oder einer Kreditkarte fehlt. Verarmte Menschen bekommen daher von den Banken weder das eine noch das andere. In der Folge sind karitative Initiativen (teilweise von Bankangestellten in ihrer Freizeit betrieben) entstanden, die den aus der Vertrauensgemeinschaft der Warenbesitzer Ausgeschlossenen einen sichtbaren Vertrauensvorschuss in Gestalt einer Bankverbindung oder Kreditkarte vermitteln. Die Kreditwürdigkeit zeigt sich so als Herzstück des zwischenmenschlichen Vertrauens in kapitalistischen Gesellschaften.

Da Menschen im Kapitalismus ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, sind sie genötigt, bei potentiellen Käufern, wie Personalchefs, vor allem Vertrauen in ihr spezielles Angebot hervorzurufen. Dieses Vertrauen bezieht sich sowohl auf die in der Bewerbung versprochenen fachlichen Qualifikationen als auch auf ihre allgemeine Bereitschaft, sich zum Zweck der Mehrwertproduktion benutzen bzw. ausbeuten zu lassen. Der hohe Krankenstand im letzten Jahr oder die Möglichkeit einer baldigen Schwangerschaft können dieses Vertrauen beim potentiellen Käufer erheblich unterminieren. Es ist deswegen meistens klüger, solche Dinge beim Bewerbungsgespräch zu verschweigen. – Gegenüber den Konkurrenten auf dem Arbeits- oder Dienstleistungsmarkt sollte der Anbieter vor allem positiv auffallen und einen hohen Wiedererkennungswert haben. Man sollte ihn kennen und ihm so vertrauen, wie man bekannten Marken, wie Coca-Cola, Johnny-Walker oder Mercedes, vertraut. Diese Idee einer „*Marken-Identität*“ für lebende Menschen wurde seit Ende der 90er Jahre von Trainern und Autoren zahlreicher „*Marke-Ich*“-Programme vertreten. Zum Zweck der Selbststilisie-

rung und Präsentation als unverwechselbarer Marke wurde das „impression management“ (E. Goffman) empfohlen und trainiert. In Österreich war für einige Jahre der smarte Finanzminister Karl-Heinz Grasser das Role Model für dieses Programm: Als Traum-Schwiegersohn Österreichs trug er einen Sticker mit den Eigeninitialen am Revers des von Tommy Hilfiger gesponserten Maßanzugs, als wäre er der erste Vorsitzende seines eigenen Fanclubs. Trotz mehrerer Korruptionsskandale blieb er von sich selbst schlicht begeistert. Inzwischen sind die Korruptionsvorwürfe gegen ihn aber so massiv geworden, dass der Wert seiner „Ich-Aktie“ stark gesunken ist. Das Vertrauen in die „Marke Grasser“ ist weg.

5. *Vertrauen in der kapitalistischen Produktionsphäre*

In den zwischenmenschlichen Beziehungen der kapitalistischen Arbeitswelt herrschen zwar auch Entfremdung, Gleichgültigkeit und Konkurrenz um den Aufstieg auf der Karriereleiter. Aber die Logik der Produktion verlangt und ermöglicht doch immer wieder eine Kooperation mit KollegInnen, welche einerseits Vertrauen voraussetzt, andererseits, wenn sie gelingt, weiteres Vertrauen aufbaut. Vertrauensvolle Kooperation, „*Teamgeist*“ gibt es bei der Bewältigung der konkret-sinnlichen Aufgaben, aber auch in Bezug auf den kapitalistischen Verwertungsprozess, wo die ArbeiterInnen oft genug eine gemeinsame Leistungszurückhaltung gegenüber dem tendenziell unersättlichen Verwertungs- und Beschleunigungsinteresse des Kapitals und seiner Vertreter praktizieren müssen. Die hier früher offiziell zuständigen Personalvertretungen und Gewerkschaften („Samstags gehört Vati uns!“) sind geschwächt. Der gemeinsame Widerstand gegen Überausbeutung ist teilweise ins Informelle gewichen, wird teilweise kriminalisiert (vgl. den Lidl-Skandal in Deutschland), ist aber immer noch vorhanden. Ob man einem Mitmenschen vertrauen kann, erweist sich – anders als unter Marktteilnehmern – relativ schnell und gewissermaßen handfest. Natürlich kann hinter dem gefühlten Vertrauen und der temporären Kooperation die Intrige lauern.

Das Kapital ist zwar objektiv gleichgültig und austauschbereit gegenüber den eingestellten Lohnarbeitern, lädt sie zugleich aber ein, sich mit dem Betrieb zu identifizieren, eine leistungsorientierte *Corporate Identity* (als „Opelner“, „Nokianer“ usw.) zu entwickeln. Wer sich zu sehr identifiziert und seine Arbeitskraft, vielleicht bis an den Rand der Gesundheitsgefähr-

dung, voller Vertrauen in die spätere Dankbarkeit des Gegenüber vorausgab, ist, wie zahlreiche Beispiele in letzter Zeit zeigen, auf dem Holzweg. Vertrauen und Arbeitsverausgabung müssen immer auch gebremst werden.

Das Zusammenspiel eines erniedrigenden Arbeitsdrucks mit den unangenehmsten Seiten der menschlichen Natur kann zum *Mobbing* einzelner MitarbeiterInnen führen. Die Fähigkeit zur Einfühlung in andere wird dabei in den Dienst der Überlistung und Fallenstellerei gestellt. Mobbing-Opfer erleiden einen tiefgreifenden Zusammenbruch ihres Selbst- und Weltvertrauens, werden oft depressiv und/oder entwickeln Traumasymptome. In Schweden wurden daher schon früh spezielle Kliniken für Mobbingopfer eingerichtet. Nicht viel besser ergeht es Wirtschaftsinvaliden, die als zu langsam, faul, krank oder anderweitig überflüssig ausgemustert wurden und sich bei schlechter finanzieller Absicherung (Hartz IV) das Hamsterrad des kapitalistischen Wirtschafts- und Arbeitslebens von außen ansehen müssen. Auch in dieser Teilpopulation begegnen wir immer mehr Menschen mit zerbrochenem Vertrauen, die Gefahr laufen, in die Sackgasse der Verbitterung – im aktuellen Psychologendeutsch: des „*embitterment*“ – zu geraten.

6. Vertrauen in der kapitalistischen Reproduktionssphäre

Nachdem in der Zirkulations- und Produktionssphäre Konkurrenz, Überlistung, Misstrauen, Vertrauensbruch, Asketismus und Leistungsdruck erfahren wurden, begeben die Wirtschaftssubjekte sich in der Reproduktionssphäre – am Feierabend, am Wochenende, in den Ferien – in eine kompensatorische Kontrastwelt, in der Entspannung, Konsum und vor allem ein unbedingtes Vertrauen herrschen sollen. Aus den Geschäfts- und Arbeitsmenschen werden Liebende, Konsumierende und mehr oder weniger fürsorgliche Familienmitglieder. Die Beziehungen sollen nun nicht mehr von Masken und Überlistung geprägt sein. Es ist schön, wenn „alles wie von selbst“, ganz ohne Leistungsdruck passiert – zum Beispiel in der Sexualität. Die Familien oder auch intimen Freundeskreise wirken wie kleine Vertrauensinseln oder Therapiegruppen gegenüber der ‚draußen‘ herrschenden Überforderung und Überlistung. Die Paare sind eine *sharing-unit*, in der die fragmentierten Erfahrungen und trügerischen Bedeutungen des öffentlichen und halböffentlichen Raums wieder zusammengefügt und in einen Sinnzusammenhang gebracht werden. So entsteht im günstigen Fall

wieder eine Sinnwelt, der die verunsicherten EinzelkämpferInnen vertrauen können.

Leider rutschen die Beziehungen der Reproduktionssphäre unter dem anhaltenden Druck zur Erholung und zur kompensatorischen Harmonie oftmals bald von der intensiv-vertrauensseligen Honeymoon-Phase (wie sie alle Liebenden kennen) in eine Phase, in der sich erneut Enttäuschung einstellt, welche oft verleugnet und mit gesteigertem Konsum überspielt wird. Wenn jemand das in der Partnerschaft gesuchte intime Vertrauen und Sexualität – weil er sich erneut in einer fremden Rolle fühlt – dann bei einem anderen Menschen finden möchte, sprechen wir von „Betrug“. Trennungen drohen. Jede zweite Ehe wird geschieden. Jetzt schlägt die Stunde der professionellen *TherapeutInnen* und *BeraterInnen*. Die therapeutische oder Beratungsbeziehung (als „Reparaturwerkstätte zweiter Ordnung“) ist zunächst und vor allem eine Vertrauensbeziehung. Im Rahmen dieser Beziehung, in welcher die HelferInnen absolut schweigepflichtig sind, können u. U. die biographischen Brüche und Enttäuschungen aufgearbeitet und neue Wege gefunden werden. Da wir der Marktgesellschaft nicht entinnen können, wird für diese professionellen Vertrauensbeziehungen Geld verlangt, welches teils die Krankenkassen, teils die Kunden selbst zahlen. Natürlich bietet auch der Psycho- und Heilmittelmarkt zahlreiche lockende Gebrauchswertversprechen, deren Überlistungscharakter für den Laien oftmals schwer zu erkennen ist. Auch hier ist wieder ein gewisses Misstrauen zu empfehlen.

Kinder müssen ihr Ur- und Weltvertrauen oftmals in einer Welt mit mehrfachen Vertrauensbrüchen unter den Erwachsenen ausbilden. Wenn es den Eltern gelingt, zumindest ihre Rolle als Eltern gegenüber den Kindern zuverlässig beizubehalten, werden die meisten Kinder mit den Bruchlinien ihrer Biographie leben können.

7. *Vertrauen im neueren Finanzkapitalismus*

In der letzten Zeit wurden die älteren, beinahe schon vertrauten („strukturellen“) Vertrauensprobleme im Kapitalismus von einem neuen Vertrauensproblem überwölbt, das mit dem verselbständigten Finanzkapital entstanden ist. Hier scheint die kapitalistische Verkehrung von Subjekt und Objekt auf die Spitze getrieben zu sein. Selbst Kapitäne des Industriekapitalismus und der Politik haben das Gefühl, höheren Mächten mit einer

eigenen Logik ausgeliefert zu sein. Wieder ist es das Geld, das die Menschen anwendet, statt umgekehrt. Das Subjekt oder die Subjekte der „Finanzmärkte“ können wir uns abwechselnd als betrügerische Geschäftsleute à la Madoff oder als seelenlose Computer vorstellen, die, wenn die Kurven für bestimmte Werte steigen oder fallen, zu bestimmten Zeitpunkten Kauf- oder Verkaufsentscheidungen generieren. Das erscheint alles als ziemlich unklar. Was wir zu wissen glauben, ist, dass bei den mächtigen Subjekten mehr denn je die „Gier“ im Spiel und es gefährlich geworden ist, ihnen zu vertrauen. Ich zitiere den Nobelpreisträger für Ökonomie von 2001:

„Wem können wir vertrauen? In komplexen ökonomischen Fragen vertraute man bisher den Bankern und Regulierern, die oft vom Markt kamen. Aber die Ereignisse der letzten Jahre haben gezeigt, dass Banker zwar jede Menge Geld verdienen können, aber dabei gleichzeitig die Wirtschaft untergraben und ihren eigenen Firmen massive Verluste bescheren. – Die Banker erwiesen sich überdies als ‚ethisch behindert‘. Ein Gericht wird entscheiden, ob das Verhalten von Goldman Sachs – nämlich gegen die von der Bank selbst geschaffenen Finanzprodukte zu wetten – illegal war.“⁸

Auf der anderen Seite bemühen sich die Nationen als Standorte und Kreditnehmer – also letztlich wir alle – verzweifelt um das „Vertrauen der Finanzmärkte“ wie es neuerdings so schön heißt. Sind diese neuen monströsen Subjekte unser Vertrauen wert? Sind wir des Vertrauens dieser Subjekte wert? Das Einzige, dem wir vertrauen können, scheint derzeit unser Misstrauen.

8. Vertrauen und Vertrauensbruch in der Lebensgeschichte

In der Psychotherapie und im praktischen Leben dürfen wir die Vertrauensprobleme konkreter Menschen keinesfalls einfach auf die zuvor behandelten strukturellen Hintergründe zurückführen. Wir müssen immer auch die besondere Vertrauensbiographie – inklusive verborgener und unbewusster Konflikte – rekonstruieren sowie auch den individuell möglichen „Entwurf nach vorne“ (die Hoffnung) erspüren und entwickeln. (Sartre sprach von der Notwendigkeit einer „regressiv-progressiven Methode“.) Die Qualität und die je spezifische Störung des Vertrauens zeigen sich u. a. in der Übertragung des Klienten und in der Gegenübertragung des Therapeuten oder Helfers. Viele der Hilfesuchenden haben massive Vertrauensverluste erlitten. Sie können mit der frühen Kindheit, mit einem Schiff-

⁸ Joseph E. Stiglitz, Der Standard, 12.6.2010.

bruch als Geschäftsmann, mit Mobbing oder Arbeitslosigkeit sowie mit Partnerkrisen zusammenhängen. Flüchtlinge und Folteropfer aus Kriegsgebieten haben durch traumatische Verluste in der Heimat und auf der Flucht ihr Grundvertrauen verloren und werden (zumindest in Österreich) so behandelt, dass sie kaum ein neues Vertrauen und Selbstvertrauen aufbauen können. Der Mensch zerbricht meist an den „Sollbruchstellen“, an denen er in seinem Leben früher schon einmal Vertrauen verloren hat. Da der Raum für eine umfassende Darstellung der psychologischen oder therapeutischen Praxis fehlt, sei nur eine Geschichte vorgestellt, die ein Taxifahrer mir auf einer längeren Fahrt erzählte:

Der Mann lebte mit seiner schulpflichtigen Tochter zusammen. Bis vor kurzem hatte er ein relativ glückliches Familienleben. Nur die unregelmäßigen Arbeitszeiten waren eine gewisse Belastung. Die Ehefrau traf etwa alle zwei Wochen regelmäßig einige Freundinnen in der Familienwohnung, wo sie zusammen Kaffee tranken und sich austauschten, auch über ihre Ehemänner und Freunde. Als ein solches Treffen wieder anstand, beging mein Gesprächspartner, wie er sagte, einen „Fehler“. Aus Neugier – vielleicht bereits aus einem gewissen Misstrauen – sorgte er dafür, dass während seiner Abwesenheit die Familien-Videokamera samt Mikrophon in der Wohnzimmerecke eingeschaltet blieb. Nachdem er von der Arbeit zurückgekommen war und das Aufgenommene angesehen und angehört hatte, beschloss er umgehend, sich scheiden zu lassen. Ich konnte ihm nur eine gute professionelle Hilfe sowie Freunde und Freundinnen wünschen, die ihn in der neuen Situation unterstützen.

Besprechungen

Bücher zum Thema

Vertrauen
in der Krise

Martin Endreß

Vertrauen

Reihe Einsichten – Vielsichten:

Themen der Soziologie, Bielefeld

2002 (transcript), br., 105 S.,

10,50 EUR

Martin Endreß begann als vorsichtiger Wissenschaftler. Als er seine erste historisch-soziologische Analyse des Vertrauensbegriffs publizierte, setzte er die Herausforderungen an sich selbst und seine Leser nicht zu hoch an. Schließlich könne es nicht der Anspruch abschließender Überlegungen einer historischen Untersuchung sein, schrieb er damals, eine umfassende eigene Theorie des Vertrauens aus soziologischer Perspektive oder einen „die verschiedenen Theoriestränge synthetisierenden Ansatz“ vorzulegen (66). Deshalb beschränkte er sich noch darauf, in knapper systematischer Form vor allem eine Zusammenfassung der bisherigen relevanten Arbeiten zum Vertrauensphänomen seit den Anfängen der Soziologie als eigenständiger Wissenschaft zu präsentieren. Eine Einschränkung, die ihm nach dem Erscheinen seiner Studie (2002)

nicht selten von Soziologen und von Rezensenten zum Vorwurf gemacht wurde.

Dennoch hat Endreß sowohl Fachwissenschaftlern als auch Laien neue Einsichten geliefert, indem er die unterschiedlichen Theorien von *Émile Durkheim* bis *Niklas Luhmann* und *Piotr Szotomka* systematisiert und auf verschiedenen Ebenen angeordnet hat. Er unterscheidet zunächst auf der theoretischen Ebene: Die „grundlagentheoretische Perspektive“ muss Endreß zufolge durch eine „entwicklungsgeschichtliche Optik“ und schließlich durch eine „Theorie moderner Gesellschaften“ ergänzt werden (66 f.). Und so gesehen ist *Vertrauen* ein klassisches Thema der Soziologie, mit dem sich drei Generationen von Fachwissenschaftlern mehr oder weniger intensiv beschäftigt haben. Zur „Gründergeneration“ zählen *Émile Durkheim*, *Georg Simmel* und *Max Weber*. Ihnen folgt die „Generation der Jahrhundertwende“ mit *Alfred Schütz*, *Talcott Parsons* sowie die „dritte Generation um 1920“ mit *Harold Garfinkel*, *Peter M. Blei* und *Erving Goffman*. Sie schufen

die Voraussetzungen für alle weiteren Forschungen. Die aktuelle Diskussion zum Vertrauensbegriff dominiert ohne Frage Niklas Luhmann mit seinem theoretischen Ansatz der „funktionalen Differenzierung“ und des Systemvertrauens. Seine These kulminiert in dem Satz, Vertrauen setze einen „Mechanismus der Reduktion von Komplexität in modernen Gesellschaften“ (Luhmann 1968) frei; er hat damit eine Diskussion eröffnet, die das Vertrauensphänomen im Rahmen der gesellschaftlichen Strukturveränderungen verortet.

Neben dieser ersten Problemdimensionierung in Grundlagen-, Entwicklungs-, und Gesellschaftstheorie führt Endreß noch eine weitere „idealtypische“ Unterscheidung ein: die der Differenz zwischen einer *Mikro*-, *Meso*- und *Makroebene* (65 f.) der Emergenz des Sozialen. Dieser Verortung entsprechend funktioniert Vertrauen folgendermaßen:

Auf der Mikroebene ist das funktionale *diffuse* und persönliche Vertrauen im Rahmen von Sozialbeziehungen angesiedelt. Daneben spielt das funktionale *spezifische* Vertrauen auf der Mesebene in professionellen, organisatorischen und vermittelten Interaktionen eine wichtige Rolle bei der Kooperation von mehreren Personen. Und schließlich identifiziert Endreß auf der Makroebene das funktionale *weitgehend entbundene* Systemvertrauen hinsichtlich der Erfüllung von generellen Erwartungen, beispielsweise an den Staat, die Politik, die Wirtschaft etc. (53, 56, 59)

In diese empirischen Positionsbestimmungen schließt Martin Endreß

aber auch theoretische Überlegungen zum Vertrauensbegriff ein, die schon auf seine später ausgearbeitete Unterscheidung zwischen „*fungierendem*“ und „*reflexivem*“ Vertrauen hinweisen. So spricht er 2002 bereits vom wechselseitigen Vertrauen in Intim- und Freundschaftsbeziehungen, das die „stets mitlaufende Ressource der jeweiligen Beziehungen bildet“ (79). In seinen späteren Forschungen wird Endreß dann „im Horizont der ... konstitutiven Spannung zwischen Selbstverständlichkeit und Nichtselbstverständlichkeit“ (68) reflexives und fungierendes Vertrauen aus soziologischer Perspektive wie folgt definieren:

„Vertrauen im Sinne eines kognitiven Modus, also *reflexives Vertrauen*, ist zugeschnitten auf bzw. Korrelat der Artikulation von Risikolagen oder Misstrauensunterstellungen.“ (2008, 5). Hier wird Vertrauen als risikoreiches Verhalten begriffen, da ein „Zuschnitt“ auf den Typus des reflexiven Vertrauens das ein- oder wechselseitige Kalkül von Sanktionspotentialen, die ein- oder wechselseitige Abschätzung von Kosten-Nutzen-Relationen, aber auch der Kontrolle des ein- oder wechselseitigen Verhaltens anderer Akteure impliziert. *Fungierendes Vertrauen* hingegen versteht Endreß als Modus, der im Kern einer stillschweigend begleitenden Ressource „als die unthematisch bleibende Hintergrundvoraussetzung soziales Handeln und soziale Beziehungen [erst] trägt“. (Fungierendes Vertrauen, Berlin 2008).

Endreß kam erst im Laufe seiner Arbeiten zur Analyse des vielschichtigen und viel strapazierten „Vertrau-

ens“ zu den Bestimmungen, die er in seinem Buch von 2002 noch nicht thematisiert hatte. In der Auseinandersetzung mit den diffusen und changierenden Verwendungsweisen des Vertrauensbegriffs in der Alltagssprache erkannte er offenbar, „dass es im Ausgang dieser sprachlichen Praxis kaum möglich erscheint zu einer eindeutigen, also für analytische Zwecke hinreichend tragfähigen, Begrifflichkeit zu kommen“. (2008, 6) Entsprechendes gelte auch für die zahlreichen alltagssprachlichen Synonyme von Vertrauen, wie Sich-verlassen-auf, Auf-etwas-bauen, Sich-sicher-sein, etwas als „gegeben“ unterstellen.

„Diese Unbestimmtheit nötigt für wissenschaftliche Zwecke zu einer gesonderten begrifflichen Reflexion“, stellt Endreß fest und schlägt vor, „zum Zweck der präziseren Erfassung des in-Frage-stehenden Phänomens“ (2008,7) zwischen reflexivem und fungierendem Vertrauen aus systematischen Gründen zu unterscheiden. Er erwähnt freilich auch, dass er den Begriff des „fungierenden“ Vertrauens nicht neu erfunden, sondern ihn im Anschluss an Alfred Schütz und im Rekurs auf Edmund Husserl eingeführt hat. Husserl hatte in diesem Sinn zwischen *Handeln* und *Handlung* unterschieden, also zwischen dem Prozess des Handelns und dessen nachträglicher Reflexion.

Insofern hat Martin Endreß sechs Jahre nach der ersten Publikation seiner Studie doch noch die Herausforderung angenommen und eine „umfassende eigene Theorie“ vorgelegt.

Helga Sporer

**Michael Fischer, Jan Kaplow (Hg.)
Vertrauen im Ungewissen
Leben in offenen Horizonten. Bd.
6, Berlin, 2008 (LIT), br., 112 S.,
19,90 EUR**

Es geht um die Zukunft der Demokratie und somit um die Durchsetzung einer Leitvorstellung, die spätestens seit 1990 die Diskussion um eine ‚weltvergesellschaftete Menschheit‘ beherrscht. Mit *Kants* einst entworfenem weltbürgerlichen Zustand hat sie allerdings kaum noch Ähnlichkeit. Demokratisierung – darüber ist man sich zumindest theoretisch einig – führt ja zum Abbau von Machtunterschieden zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und Individuen, bedeutet aber gleichzeitig, dass die Potentiale und Wahrscheinlichkeiten für Spannungen zunehmen. Damit, so stellen *Fischer* und *Kaplow* in der Einleitung zu ihrem schmalen Sammelband fest, wächst aber auch die Verantwortung der Stärkeren gegenüber den Schwächeren. Das heißt freilich auch, dass mit der Erhöhung der Anforderungen für den Einzelnen das Risiko von Entgleisungen und Fehlentwicklungen wächst. Relationales Vertrauen gerät dann unter den Bedingungen der Demokratie zu einer problematischen Ressource, die stets das Risiko des Scheiterns in sich birgt.

Vertrauen wird heute so facettenreich und heterogen erlebt wie nie zuvor. Die Tatsache, dass trotz der Konjunktur des Begriffs im aktuellen politischen und ökonomischen Diskurs relativ wenig über ‚Vertrauen‘ im wissenschaftlichen Kontext geschrieben wird, hat das Hannoveraner For-

schungsinstitut für Philosophie die „Vertrauensfrage“ an Wissenschaftler diverser Disziplinen stellen lassen: Philosophen, Soziologen, Theologen und Sozialpsychologen grenzten den Gegenstand aus je ihrer Perspektive ein, reflektierten und diskutierten ihn. Eine Auswahl ihrer Beiträge beleuchtet nun auf knappem Raum, aber darum nicht weniger tiefgründig, die Schwierigkeiten, auf die sich einlässt, wer das Phänomen des „Vertrauens im Ungewissen“ aus wissenschaftlicher Perspektive angeht. Denn *prima vista* ist Vertrauen wissenschaftlich schwer fassbar, obgleich erste Arbeiten zum Thema schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts insbesondere von *Émile Durkheim*, *Max Weber* und *Talcott Parsons* veröffentlicht wurden, sobald die Soziologie als eigenständige Wissenschaft allmählich an Terrain gewonnen hatte.

Die Begründer dieser neuen Wissenschaft gingen auch davon aus, dass die moderne Gesellschaft sich über ihre „Offenheit“ definiert, über die radikale Kritik überkommener Ideen und Anschauungen. *Joachim Söder-Mahlmann* beschäftigt sich mit der Frage, welches Bild wir angesichts der gewaltigen Bedrohungen im 21. Jahrhundert (Klimawandel, Zusammenhang von expansiver Bedürfnis- und Güterproduktion und Ressourcenverschwendung) von der Gesellschaft haben. Nach Durkheim besteht sie „nicht einfach aus der Masse der Individuen, aus der sie sich zusammensetzt ..., sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich macht“. (44) Können und wollen wir uns heute noch auf „unsere“ Gesellschaft beziehen?

Kann es überhaupt innerhalb hochkomplexer moderner Gesellschaften so etwas wie ein generalisiertes Vertrauen geben? Bringen uns Vertrauen und Zustimmung nicht vielmehr in ausweglose Gefahr? (45 f.)

Die philosophischen Kriterien der Vertrauenswürdigkeit beleuchtet *Martin Hartmann* in seinem Beitrag „Wer hat unser Vertrauen verdient?“ Kommt dem Vertrauen ein intrinsischer Wert zu, handelt es sich um etwas Gutes an sich? Oder steht nicht vielmehr bei jeder Vertrauensbeziehung der instrumentelle Charakter, das rationale Motiv der Vertrauenswürdigkeit, im Vordergrund? Hartmann beantwortet seine Forschungsfrage erst einmal sibyllinisch: „Der hat unser Vertrauen verdient, dessen Handeln einen erkennbaren Bezug auf den intrinsischen Wert des Vertrauens besitzt.“ (67)

Den Untertitel des Buchs „Leben in offenen Horizonten“ nimmt *Werner Stegmaier* zum Anlass, über Vertrauen in die Orientierung nachzudenken; denn Vertrauen, sagt er, sei eben immer eine Sache der Orientierung (16). Und Orientierung – ob geographisch oder philosophisch betrachtet – habe es stets mit der Bewältigung von Ungewissheit zu tun. Gegenseitiges Vertrauen könne immer auch enttäuscht werden, es bleibe aber im günstigsten Fall die „Lösung des Problems“. *Stegmaier* bezieht sich hier auf Luhmann, der im Sinne seiner These der doppelten Kontingenz davon ausgeht, dass doppeltes Vertrauen am ehesten dort zustande kommt, wo „das Vertrauen des einen am Vertrauen des anderen Halt finden

kann“ (Luhmann, Soziale Systeme, 1984, 179).

Überlegungen zum Vertrauen in die Kontingenz aus theologischer Sicht bringt *Guido Bausenbart* in die Debatte ein, indem er dem gewohnten empirischen Zugang zur Wirklichkeit eine klare Absage erteilt: Dinge, Menschen und Ereignisse dieser Welt, also das Leben – und in ihm das Vertrauen – seien „gerade nicht in positivistischer Perspektive nur und nichts als Dinge, Menschen und Ereignisse dieser Welt“ (70). Vielmehr kommt ihnen eine göttliche – bescheidener ausgedrückt – eine „theologierelevante“ Qualität zu. Hier lauere freilich für den modernen Menschen die latente Gefahr, den empirischen Zugang für den einzig relevanten zu halten, der zu gesicherten falsifizierbaren Aussagen führt. Dann folgert Bausenbart, wäre die Theologie bereits am Ende, und er zitiert aus Wittgensteins *Tractatus logicus philosophicus*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (71).

Wie zwischenmenschliches Vertrauen durch *Bindung* entsteht, durch die emotional verankerte Beziehung des Kindes zu seinen wichtigsten Bezugspersonen, untersucht der Sozialpsychologe *Hans Werner Bierhoff* gemäß dem Ansatz der psychosozialen Entwicklung von *Erik H. Erikson* (1981). Neuere Studien gehen mittlerweile von einem Dreistufenmodell aus, dem zufolge *Vorhersagbarkeit*, *Verlässlichkeit* und *Treue* ein Kontinuum in zwischenmenschlichen Beziehungen darstellen (85-110).

Ob nun die „Vertrauensfrage“ durch dieses interdisziplinär angelegte

Symposium und seine veröffentlichten Beiträge trotz des facettenreichen Überblicks hinreichend beantwortet worden ist, bleibt fraglich. Zu wünschen wäre etwa eine weitere Studie aus ökonomischer Sicht, die sich auf die Verwerfungen durch die aktuelle Finanz-, Wirtschafts- und Gesellschaftskrise bezieht. Denn sie wird voraussichtlich noch auf lange Zeit mit dem Thema „Vertrauen“ verbunden bleiben und den Alltag der Individuen bestimmen.

Helga Sporer

Alexander Kluge
Früchte des Vertrauens
 Frankfurt/Main 2009 (filmedition suhrkamp 15), 4 DVD, 54 S.,
 29,90 EUR (unverbindliche
 Preisempfehlung)

Die vier DVD bilden die Fortsetzung der Arbeit „Nachrichten aus der ideologischen Antike“, die ein Filmprojekt von Eisenstein vorstellte, das „Kapital“ von Marx zu verfilmen (3 DVD, fes 1). Dort stellte Kluge Skizzen der geplanten Kapitalverfilmung Eisensteins und bereits fabriziertes filmisches Material dazu vor. Er führte diese Ansätze weiter in Richtung des „real existierenden Sozialismus“. Ein Kurzfilm von *Tom Tykwer* („Der Mensch im Ding“) war Ausgangspunkt einer Reflexion über den Warenfetischismus, in der neben anderen *Sloterdijk*, *Negt* und *H. M. Enzensberger* zu Wort kamen. Die dritte DVD beschäftigte sich mit der „zweiten Natur“, der Tauschgesellschaft und ihren Paradoxien.

Die 658 Minuten Film, Montage und Dokumentation des neuen Projekts kreisen den Begriff „Vertrauen“ und den logischen Zusammenhang mit dem Geld ein, aber auch andere Objekte des Ver- oder Misstrauens werden untersucht. Die erste DVD fragt nach der „Unruhe des Geldes“ und nach dem Rätsel, warum die Institution des Geldes an sich trotz katastrophaler Zusammenbrüche des Systems offensichtlich unbegrenztes Vertrauen genießt. Kluge untersucht dazu besonders die zweimalige Währungsreform in Deutschland im letzten Jahrhundert. Mit *Dirk Baecker* wird die These erarbeitet, dass das Geld zum einen Grund zur Sorge um die Zukunft und zum anderen gleichzeitig Mittel ist, die Angst zu überwinden. Diese „Unruhe“ ist der starke Antrieb ökonomischen Handelns. Die lange Sequenz „vergiftete Früchte des Vertrauens“ mit dem amerikanischen Soziologen und Wirtschaftsexperten *Jakob Arnoldi* thematisiert die moderne Art des Managements, die auf Vertrauen in die Arbeit der Computer basiert, in die mathematischen Modelle ökonomischer Vorhersagen, die alles nur Denkbare einberechnen – außer der Wirkung der Modelle selber. Daran müssen sie letztlich scheitern.

Die zweite DVD thematisiert Situationen, in denen das Vertrauen ins Geld enttäuscht werden muss, weil es verblüffend viele Lebenslagen gibt, „in denen Geld nichts hilft“ – und, im Gegenteil, oft sogar das Verhängnis hervorbringt, das es doch abwenden sollte. Der zweite Teil dreht sich um das „heroische Zeitalter des Kapitals“ und den Archetypen, den es

hervorbringt – und die mit den modernen Varianten des Kapitalismus wieder verschwunden sind. Die dritte DVD stellt das Leben in der „dünnen Luft“ der Gipfelkonferenzen und Chefetagen vor, in denen Zeit und Raum für die wichtigen Entscheidungen immer knapper werden.

Die letzte DVD schließlich stellt die klassische philosophische Frage: „Worauf können wir vertrauen?“ Dazu stellt Kluge die These auf, dass mit der Krise, mit dem Ende des Vertrauens in ein versagendes System, zwangsläufig neue Arten des Vertrauens entstehen müssen – bloß welche sind das? Zunächst einmal ein Selbstvertrauen in eigene Fähigkeiten, mit den anstehenden Problemen selbst fertig werden zu können. In den meisten Krisen aber, so die pessimistische These Kluges, wird das Vertrauen entweder in konservative, bewahrende Gesellschaftsstrukturen gesetzt oder es entstehen Ressentiments gegen angebliche individuelle „Verursacher“, durch deren Eliminierung sich die Krise beseitigen lässt. Daraus resultiert das Vertrauen, dass sich die ursprüngliche Praxis nach gewaltsamer Überwindung der Krise bruchlos fortsetzen lässt.

Die „Bausteine für die Analyse von Finanzkrisen“, der ergänzende Teil der vierten DVD, liefern eine Art theoretisches Resümee der ganzen Sammlung. *Niklas Luhmann* warnt vor dem „zu raschen Verstehen“ und zeigt am Beispiel von *Talcott Parsons*, wie Theoriebildung Zeit braucht – im Zweifelsfall ein Leben lang. Mit den „Laws of Form“, einer Darstellung des Widerspruchs von Mathematik

und Logik („Satz vom nicht ausgeschlossenen Dritten“) von *George Spencer-Brown*, wird der „Umgang mit oszillierenden Wirklichkeiten“ untersucht. Das Stichwort „Arbeit“ vermittelt in hektischen Bildern und schmerzhaft dissonanten Tönen einen nachdrücklichen Eindruck schwerer körperlicher Arbeit. *Hans Magnus Enzensberger* spricht emphatisch über die „Grenzen der [ökonomischen] Modelle“, die sich in den Krisen zeigen. Ob die theoretische Physik Erklärungen der Finanzkrise liefern kann, erörtert Kluge mit dem Physiker *Stefan Bornholdt*. Am Beispiel der Curie-Temperatur, bei der Magneten ihren Magnetismus schlagartig verlieren, erklärt er, wie Wechselwirkungen nicht aus den einzelnen Teilchen, sondern nur aus dem Gesamtsystem erklärt werden können. Mit *Adam Smith* wird in Zitat und schmerzhaften Bildern mit entsprechendem Ton die geisttötende Folge der Arbeitsteilung auf den Verstand dargestellt.

Über die Filmbeiträge hinaus enthält jede DVD noch Lesematerial in Form von PDF-Dateien, kleine Ausschnitten aus Büchern von und zu Kluge. Sie ergänzen die Filme um weitere Fallbeispiele und Reflexionen – und bieten „Incentives“ für die weiterführende Lektüre (und natürlich den Kauf der Bücher).

Kluge versucht seit langem, „theoretisches Kino“ zu machen, das in kurzen Montagen mit speziellen ästhetischen Mitteln bestimmte Themen anhand aktueller Beispiele und historischer Situationen reflektiert. Aus verschiedenen Blickwinkeln

macht er immer neue Anläufe, sein Thema zu umfassen und in möglichst vielen Details darzustellen. Das Fragmentarische der Moderne wird dabei ebenso sehr zum Thema wie zum didaktischen Mittel. Methodisch verwendet Kluge seinen bekannten dokumentarischen Stil mit Interview, Zwischentiteln in großer, unterschiedlich farbiger Schrift, Standbildern und kurzen, wiederholten Filmsequenzen. Untermalt wird das Ganze – neben der ruhigen, sanften Stimme Kluges und der seiner Interviewpartner – oft von Kintopp-artigem Klavier oder orchestraler, zuweilen atonaler Musik. Die meisten Sequenzen sind „Recycling“ von Folgen der Kultursendungen, die er im Rahmen von „dctp“ bei privaten Sendern installiert hat. Das Betrachten der DVDs ist selber (produktive) Arbeit und erfordert das Vertrauen des Zusehers in die didaktische Methode der Darstellung und Kritik, die Kluge seinem Publikum vorsetzt.

Percy Turtur

Peter Koslowski

Ethik der Banken

Folgerungen aus der Finanzkrise, 2009 (Fink), 274 S., br., 22,90 EUR

Koslowskis „Ethik der Banken“ erschien seiner Zeit zur rechten Zeit. Vergangenes Jahr konnte man kurzzeitig den Eindruck gewinnen, als habe in der Tat eine allgemeine Verunsicherung über die katastrophale Dynamik der Finanzmärkte und eine neue Nachdenklichkeit Platz gegriffen. Dieses Zeitfenster hat sich rasch wieder

geschlossen. Seither werden, scheinbar alternativlos, mit ungeheuren Geldmassen die Schäden, die die Finanzmärkte anrichten, zu beheben versucht. Diese Entwicklung wirft freilich auch ein Licht auf Koslowskis Vorhaben, Bankern Ethik anzuempfehlen.

Koslowski beginnt mit der Unterscheidung zweier ökonomischer Schulen: die – wie er sie nennt – „reinökonomische“ und die „ethische Ökonomie“. Erstere versteht Wirtschaft – gemäß der Theorie des „Allgemeinen Gleichgewichts“ – als ein Marktgeschehen, das eigenen Regeln folgt; letztere hingegen begreift Wirtschaft als Resultat der Handlungen von Subjekten, die ethischen bzw. unethischen Motiven und Handlungsweisen folgen. Er macht klar, dass er die Schule der ethischen Ökonomie vertritt und über die Pflichten der Akteure, insbesondere der Banker, Investoren, Spekulanten etc., reden will.

Entscheidend für seinen Ethikbegriff ist, dass Koslowski die Pflichten dieser Akteure nicht, kantianisch, aus allgemein einsichtigen Prinzipien ableitet oder, diskursethisch, auf den demokratischen Konsens der Beteiligten und Betroffenen stützt, sondern sie, aristotelisch, aus der „Natur der Sache“ begründen will. Die Ethik bringe „nicht ein abstraktes Prinzip gegen die Wirklichkeit der Finanzindustrie in Anschlag ..., sondern (entwickelt) aus dem Zweck der Finanzindustrie und den Nebenbedingungen der Personrechte die ethische Normativität aus der Natur der Sache der Finanzindustrie“ (251). Diese „Natur der Sache“ ist ihr Zweck. Was aber ist Zweck der Finanzindustrie? Für einen

Kapitalismustheoretiker ist er klar: es ist der Profit, so dass auf diesem Zweck die Pflicht des Bankers gründet, eingelegtes Geld zu vermehren. Für Koslowski hingegen ist Zweck des Finanzwesens nicht der Gewinn, sondern das Gemeinwohl oder das Wohl des gesellschaftlichen Ganzen. Er versteht also das Finanzwesen nicht, wie die reinökonomische Ökonomie, als ein selbstreferentielles System der Geldvermehrung, sondern in seinen Funktionen für das gesellschaftliche Ganze. Finanzaktionen gelten ihm daher nur in dem Maße als wertschöpfend, in dem sie diese Funktionen erfüllen.

So verstanden, bedeutet eine „Ethik der Banken“ also die Lehre von den Rechts- und Tugendpflichten der Finanzakteure, durch ihr Handeln das Wohl des Ganzen zu erhalten und zu mehren. Aus ihr folgen die Handlungsmaximen der Gerechtigkeit gegenüber der Sache wie gegen jedermann sowie der Vertrauen bildenden Verlässlichkeit des Handelns.

Auf diesem Fundament ist der Hauptteil des Buches aufgebaut. In ihm werden die ethische Ökonomie des Kredit- und des Kapitalmarktes, des Unternehmens, der Spekulation und der Finanzwerten untersucht. Koslowski folgt dabei dem Plan, die zur Rede stehende Sache zu bezeichnen, ihre „Natur“ oder gesellschaftliche Funktion herauszuarbeiten, um daraufhin die ethischen Pflichten zu formulieren, die sich aus dem rechten Gebrauch der Sache ergeben. Im Zentrum der Untersuchung stehen dabei die ethischen „Grauzonen“, die sich entweder aus der Sache selbst

ergeben – z.B. die Interessengegensätze der Einleger und Schuldner einer Bank – oder aus der Kollision der sachgemäßen Pflichten mit der Wahrnehmung des Eigeninteresses – besonders ausführlich: der Ge- und Missbrauch von Insider-Wissen und -Handel. Diese unterschiedlichen Finanzinstrumente des Kredits, der Aktien und Derivate sowie ihre Funktionen und die daraus folgenden Aufgaben analysiert Koslowski umsichtig und kenntnisreich. Erwähnenswert mag sein, dass er auch den Spekulationen und Finanzwetten eine wertschöpfende Rolle, d.h. eine Funktion fürs Ganze, zugesteht.

Der anschließende, wohl aus aktuellem Anlass angefügte, Teil des Buches behandelt die Finanzmarktkrise 2008. Sie wird als Folge des Verlusts rechtlicher und ethischer Normen im Finanzwesen interpretiert: „Wirtschaftsethisch bleibt die Tatsache, dass sich fast die gesamte Finanzindustrie an Verhaltensformen gewöhnt hat, die wirtschaftsethisch gesehen nicht mehr dem Zweck der Finanzwirtschaft, sondern der ungezielten und ungebremsten Bereicherung der Finanzakteure dienen“ (249). Folglich sei der „wirksamste Weg aus der Krise, bei den Akteuren ... das Bewusstsein zu schaffen, dass die Finanzwirtschaft nicht nur eine Spielwiese für ‚Finanzgenies‘ und Spekulanten ist, sondern dass Banken, Börse und Finanzberater eine Dienstfunktion haben.“ (252)

Ordnet man Koslowskis „Finanzethik“ in den sozialphilosophischen Zusammenhang ein, so geht sie davon aus, dass die Wirtschaft im All-

gemeinen und die Finanzwirtschaft im Besonderen eine Dienstfunktion haben, d.h. dem Gemeinwohl dienen. Dieses Prinzip teilt er mit sozialistischen und kommunistischen Gesellschaftsmodellen. Der wesentliche Unterschied liegt freilich darin, dass Koslowski den gesellschaftlichen Reichtum, den Banken, Börsen und Unternehmen verkörpern, mit der *privatwirtschaftlichen* Ordnung verknüpft. Er unterstellt dabei in der Tradition der christlich-katholischen Soziallehre, dass das Privateigentum die geeignete Institution sei, die dem Menschen einerseits Handlungsspielräume eröffnet, ihn andererseits aber auch persönlich in die Verantwortung für sein Eigentum nimmt. Zwar hebt Koslowski vor allem die Funktion des Privaten als Schutzrecht vor staatlichen Eingriffen hervor, er verdeutlicht das Ethische aber da, wo er die künftige Gewinnerwartung mit der Haftung eigenen Vermögens verbunden sieht. So gesehen ist die ethische Leitfigur der „Unternehmer“, der für seine Zukunftsinvestitionen zugleich eigenes Vermögen riskiert.

Nun muss Koslowski jedoch nicht nur einräumen, dass diese ethisch begründete Institution des Privateigentums durch die Entwicklung des globalen Finanzmarkts ausgehöhlt wird; er hat auch ausdrücklich die Finanzindustrie zum Gegenstand, die nicht mit eigenem, sondern mit *fremdem* Vermögen operiert. Banken, Investmentfonds, Börsenspekulanten, Manager, sie alle handeln mit geliehenem Vermögen, während die Eigentümer nichts tun, als auf ihre möglichst hohen Renditen zu warten. Nur en pas-

sant geht Koslowski auf dieses Kernproblem ein: „Wenn Kapitaleigentümer das Investitionsrisiko outsourcen, entstehen auch Legitimationsprobleme des Kapitalismus, weil das Argument, dass die Sorge für das Eigentum und die Sorgfalt des Eigentümers bei seiner Verwaltung einer der Hauptvorteile der Eigentumsordnung ist, hinfällig würde, wenn alle Eigentümer ihren Kapitalbesitz vollständig von anderen verwalten ließen“ (241). Dies letztere aber ist notwendige Voraussetzung des globalen Finanzmarktes, dessen ethische Konsequenzen schon Marx vorausgesehen hat: „Er reproduziert eine neue Finanzaristokratie, eine neue Sorte von Parasiten in Gestalt von Projektmachern, Gründern und bloß nominellen Direktoren; ein ganzes System des Schwindels und Betrugs mit Bezug auf Gründungen, Aktienausgabe und Aktienhandel. Es ist Privatproduktion ohne die Kontrolle des Privateigentums.“ (MEW 25, 454)

Die logische Folge ist, dass Koslowski an die Stelle der von ihm genannten Sorge und Sorgfalt des Privateigentümers nicht mehr als die abstrakte Norm der *treuhänderischen Pflicht* setzen kann, die Finanzakteure wie Manager gegenüber den Eigentümern haben. Angesichts der offenkundigen Schwierigkeiten, nicht nur die vagen Begriffe von „Treu und Glauben“, noch dazu in globalem Maßstab, zu juridifizieren, sondern auch die „Veruntreuung fremden Eigentums“ in concreto vor Gericht nachzuweisen, bleibt Koslowski schließlich lediglich der hilflos erscheinende Appell an die milliarden-

schweren Finanzhaie, Börsenzocker und Finanzwetter, sie mögen umkehren und ihre der „Natur der Sache“ entspringenden Pflichten erfüllen! Seine „Finanzethik“ wird, entgegen der eigenen Absicht, zum leeren Sollen, das kein fundamentum mehr in re hat.

Will man beim bloßen Appell ans Bewusstsein der Finanzakteure nicht stehen bleiben, so kann man den Ausweg aus diesem System organisierter Verantwortungslosigkeit entweder in der Vergangenheit, in einer „Sozialen Marktwirtschaft“ oder einem „Rheinischen Kapitalismus“ suchen, wo Eigen- und Unternehmertum noch zusammengehörten. Koslowski legt dies nahe, wenn er schreibt, „dass an dem Zusammenhang von Eigentum und Eigentümerdisposition über das Eigentum festgehalten werden sollte“ (241). Oder aber man geht vorwärts und sucht nach einer *gemeinwirtschaftlichen* Ordnung, die das ausgehöhlte System der privaten Verfügung über den gesellschaftlichen Reichtum überwindet. Trotz aller Wandlungen – dieser Schritt dürfte freilich einem Katholiken vom Schlage Koslowskis nicht zuzumuten sein.

So bleibt „Ethik der Banken“ ein im Detail kenntnis- und für den Leser in weiten Passagen lehrreiches Werk, das aber auf die gesellschaftlichen Grundfragen unzureichende Antworten gibt.

Alexander von Pechmann

Jan Philipp Reemtsma
Vertrauen und Gewalt
Versuch über eine besondere
Konstellation der Moderne,
Hamburg 2008 (Hamburger
Edition), geb., 576 S., 30,-- EUR

Reemtsma möchte das Terrain der Moderne in einem neuen Licht erscheinen lassen, nicht als Prozess zunehmender Rationalisierung (wie Max Weber) oder funktioneller Differenzierung (wie Luhmann), sondern unter dem Gesichtspunkt der Gewalt. Sein Ausgangspunkt sind die Gewaltexzesse des Nationalsozialismus. „Rätselhaft“ erscheinen ihm dabei nicht die Exzesse selbst, sondern ihre „Integrierbarkeit“ und die schnelle Rückkehr Deutschlands zur Normalität in den Jahren nach 1945. Die Frage, die Reemtsma bewegt, lautet: Wie konnte das Vertrauen in die Moderne und die moderne Zivilisation unter der Bedingung dieser geschichtlichen Erfahrung überleben oder wieder erstehen?

In seiner Antwort holt er weit aus und zeichnet die Blutspur, die sich durch die gesamte Moderne zieht: von der Gräueln des 30-jährigen Krieges und des Massakers der Spanier in Mexiko bis zu den russischen Gulags, Auschwitz und Hiroshima. Kategorial wird dabei zwischen drei Formen der Gewalt unterschieden, der *lozierenden* (die den Ort eines Körpers festlegt), der *raptiven* (die sich am Körper vergeht) und der *autotelischen* Gewalt (die den Körper zerstört). Auf den Unterschied von direkter und struktureller Gewalt wird dabei nicht eingegangen. An dieser Gewalt-Geschichte arbeitet

Reemtsma die Überlagerung zweier gegenläufiger Prozesse heraus. Der eine ist auf Einschränkung oder „Delegitimation“, der andere auf Ausweitung und „Relegitimation“ der Gewalt gerichtet sind. Was uns erlaubt, von einer Einschränkung der Gewalt zu sprechen, ist z.B. die Abschaffung der Folter, die Ächtung der Todesstrafe, die Verschiebung der (Straf-)Gewalt von der autotelischen auf die lozierende Gewalt oder die Begrenzung des Krieges auf das Schlachtfeld, bei Schonung der Zivilbevölkerung. Vor allem stützt sich das „Vertrauen in die Moderne“ (96) aber auf das Gewaltmonopol des Staats, durch das die Gewalt *zwischen* den Individuen minimiert wird, weiterhin auf die Teilung und Verrechtlichung der Gewalt, d.h. die Kontrolle des staatlichen Machtmonopols durch Gesetze. Wiederholt weist Reemtsma darauf hin, dass das Gewaltmonopol des Staats keinen Zustand, sondern einen Prozess der „Beschränkung des Erlaubten zugunsten der Verbotenen“ (258) bezeichnet.

Während die Gewalt so im Innern der einzelnen Zivilisationen reduziert wird, wodurch die Vorstellung entsteht, „auf dem Weg in eine gewaltarme Zukunft zu sein“ (268), findet an den Grenzen eine ungeheure Ausweitung der Gewalt statt: sowohl nach außen, gegenüber feindlichen und als „barbarisch“ denunzierten Zivilisationen, als auch nach innen, gegenüber dem „Rassenfeind“ (wie im Nazi-Deutschland) oder dem „Klassenfeind“ (wie in Stalins Sowjetunion). Das Vertrauen zum „Eigenen“ geht mit einem aggressiven Misstrauen gegenüber dem „Fremden“ einher,

wobei die Gewalt als Mittel legitimiert wird, der tatsächlichen, oft aber nur imaginierten Gewalt der anderen entgegenzutreten und so der drohenden Gewalt vorzubeugen.

Erstaunlich ist, dass Reemtsma nirgends nach den Ursachen der Gewalt fragt. Wo er von der Soziologie der Gewalt spricht, meint er die Gewalt als „kommunikativen Akt“ (453 ff.), dem zufolge sich die Gewalt immer an zwei Adressaten zugleich richtet: den direkten Adressaten, dem tatsächlich Gewalt angetan wird, und den indirekten, dem damit eine Warnung oder Botschaft vermittelt wird. Vom Einfluss des Milieus oder der geschichtlichen Umstände auf die Gewaltbereitschaft der Menschen ist nicht die Rede. Der Verdacht, dass Gewalt die Kompensation von Unterprivilegierung, Ausgeschlossenheit oder Hoffnungslosigkeit sein könnte, kommt gar nicht erst auf; auch nicht der Verdacht, der Täter könnte selbst Opfer sein, Opfer struktureller Gewalt, die ihn an der Entfaltung seiner Anlagen und Möglichkeiten hindert. Stattdessen wird die Gewalt als Urtrieb und menschliche Natur begriffen, die letztlich unaufhebbar ist. Der Traum von einer friedlichen Zukunft wird ins Reich der Ideologie oder der Lebenslüge verwiesen, an dem die Zivilisation zwar festhalten sollte, der aber niemals zu verwirklichen sein wird. An einer entscheidenden Stelle seiner Argumentation beruft sich Reemtsma auf Freud und seinen Begriff des angeborenen Aggressionstrieb. Ihm zufolge kann die soziale Kohäsion durch Liebe und wechselseitiges Vertrauen nur durch Verlagerung und „Umsteue-

rung“ (325), aber nicht durch Aufhebung der Aggressionsneigung erreicht werden.

Was das Buch zu einem Lesevergnügen macht, ist die große Zahl von literarischen Belegen, die Reemtsma für seine Analysen anführt. Sie reichen von Homer und den Tragikern über Wieland, Goethe, Schiller, Büchner zu Thomas Mann und Karl Kraus. Eine prominente Rolle spielt Shakespeare, an dessen *Titus Andronicus*, *Richard III.* und *Macbeth* die „Erfindung des gewalttempfindlichen Gewissens“ (233 ff.) dargestellt wird. Allerdings gewinnt die Fülle der zitierten geschichtlichen Ereignisse, der Anekdoten, der Literatur- und Filmbelege (wobei der Verfasser ausführlich aus seinen früheren Veröffentlichungen zitiert) ein Eigenleben. Auf diese Weise wird die Argumentationskette, die damit doch eigentlich veranschaulicht werden sollte, nicht selten verdeckt und auf Nebengleise gelenkt. Eine Straffung des Textes wäre der Akzentuierung der Argumentation entgegen gekommen. Sie hätte die Hilfestellung, die wichtigsten Aussagen oder Thesen durch Kursivdruck hervorzuheben, erübrigt.

Erhellend sind Reemtsmas Ausführungen über das Verhältnis von Macht und Gewalt, welche zwei Positionen einander konfrontieren. Zum einen die Position von Hobbes, der vom Thema der Gewalt besessen war und sich die Macht des Staats nur als Abtretungsvertrag und Monopolisierung der Gewalt vorstellen konnte. Auf dieser Linie begreift noch Luhmann die Staatsmacht als Sanktionsmacht, d.h. als das Vermögen, durch

Gewalt zu bestrafen. Zum anderen die Position von Hume, die auch Hannah Arendt in wesentlichen Punkten teilt. Sie gründet die Macht des Staats auf die „Zustimmung“ der Bürger, die durch die Mittel der Gratifikation und der abgestuften Partizipation an der Macht erreicht wird. Reemtsma kritisiert die Einseitigkeit beider Positionen, die entweder nur auf den Machterhalt (durch Sanktionen) oder nur den Machtgewinn (durch Gratifikationen) gerichtet sind. „Wie Arendt verkennt, dass Macht ohne Sanktionspotential nicht auf Dauer gesichert werden kann, verkennt Luhmann, dass Macht ohne Gratifikationspotential nicht auf Dauer gestellt sein kann.“ (150) Sicher und dauerhaft zugleich kann die Staatsmacht nur dann sein, wenn sie beide Seiten miteinander verbindet.

Letztlich, so Reemtsma, beruht politische Macht auf Vertrauen. Dabei greift er den Begriff der Ordnungssicherheit auf, den Heinrich Popitz geprägt hat: Die Mehrheit der Bevölkerung spricht sich für eine bestimmte Partei oder Gruppe aus, weil sie ihr zutraut, die anstehenden Probleme zu bewältigen – man müsste wohl hinzufügen: in einem *bestimmten* Sinne zu bewältigen – und damit die gesellschaftliche Ordnung (eine als wünschenswert betrachtete Ordnung) zu gewährleisten oder wiederherzustellen. Wie das Ver-

trauen aber zu-, so kann es auch verspielt und wieder abgesprochen werden, was den Machtverfall einer Regierung zur Folge hat. Vertrauen allein aber kann für die Legitimität einer Regierung nicht ausreichen; denn um der Ordnungssicherheit willen können demokratische wie diktatorische Parteien gleichermaßen an die Macht kommen.

Konrad Lotter

Tatjana
Schönwälder-Kuntze

‚Selbst‘ – Porträt?

Was ist ein Werk? Was ist ein Autor? Gibt es einen roten Entwicklungsfaden zum Hier und Heute im Leben der Menschen im Allgemeinen und in dem der Wissenschaftlerin im Besonderen? Diese identitätskritischen Fragen an Identität stiftende Verfahren stellen sich mir ausnahmsweise nicht theoretisch, sondern aktuell, weil ich aufgefordert bin, für den *Widerspruch* ein ‚Selbstporträt‘ zu verfassen. Da mein Interesse an der Philosophie bislang vor allem gesellschafts- und subjektkritischen Positionen gilt, sollte ich ein paar Antworten auf diese Fragen zur Hand haben ...

Mit Jean-Paul Sartre und Michel Foucault könnte beispielsweise gesagt werden, dass die geforderte Porträtierung ein Narrativ ist, das nicht nur jederzeit aus der Position der Gegenwart möglich ist, sondern auch einen gegenwärtig nicht zu unterschätzenden Zweck zu erfüllen vermag. Selbstdarstellungen dienen aus deren Perspektive nämlich nicht nur der nachträglichen oder retrospektiven Sinnfindung im eigenen Lebensweg, sondern zugleich der Identitätsbildung, so dass neben der Selbstlegitimationspraxis auch noch der Forderung nachgekommen wird, die Porträtierte als autonome Herrin über das eigene Gewordensein und zugleich als berechenbaren Vertragspartner in einer unberechenbaren Welt auszuweisen. Fragt man also dekonstruktiv nach den Denkvoraussetzungen einer solchen Aufforderung zum Selbstporträt, dann zeigt sich darin ein Instrument zur Identitätsbildung schlechthin und diese wiederum die uneingeschränkt vorausgesetzte Notwendigkeit, überhaupt eine narrativierbare Identität aufweisen zu können. In diesem Sinne würde Judith Butler antworten, dass wir zwar – aus den genannten Gründen – einem sozio-kulturellen und damit historisch gewordenem Zwang zur Selbst-Narration unterliegen, dass wir diesem aber nur vermeintlich gerecht werden können, weil ‚unser Selbst‘ immer vor

allem von anderen abhängig ist und formiert wird und es vielleicht überhaupt nur in Erscheinung tritt, *weil* andere von uns solche Selbsterzählungen und -darstellungen fordern und so das erzählende und zu erzählende ‚Selbst‘ erst generieren.

Was bedeutet das aber in Bezug auf die vorliegende konkrete Erwartung, der Aufforderung, eine solche Erzählung über mich zu verfassen, nachzukommen? Zunächst den Widerspruch auszuhalten und trotz besseren Wissens um das dreifache Nichtzutreffen des Genres ‚Selbstporträt‘ – es gibt weder das autonome ‚Selbst‘, das von sich aus porträtiert werden wollte, noch ein fixes Selbst, das nur porträtiert zu werden brauchte, und es wird auch nicht gezeichnet – ein solches dennoch zu ‚skizzieren‘, und zwar so, wie es mir aus der heutigen Perspektive retrospektiv erscheint.

Warum habe ich ausgerechnet Philosophie studiert und nicht Jura, wie ich es mir während der Schulzeit erträumt hatte? Weil sie mich von Anfang an herausgefordert hat mit ihrer Hinterfragung der scheinbaren Selbstverständlichkeiten des Alltags und ihren merkwürdigen Themen? Weil sie dem Fragen einfach keine Grenzen setzt, ohne deshalb undiszipliniert auszuweichen, und sich meist nicht mit Einzelheiten zufrieden gibt, sondern das Ganze in den Blick nehmen will? Weil sie sich nicht mit Zufälligkeiten, sondern mit dem profunden Ganzen und dem Prinzipiellen beschäftigt?

Wenn ich mich frage, wie ich zu diesem ‚Orchideenfach‘ gekommen bin, dann lautet die Antwort wie folgt: Nach dem Abitur an einem Münchner Mädchengymnasium mit den Leistungskursen Geschichte und Mathematik fing ich zunächst an, Neuere und Neueste Geschichte zu studieren, weil ich dort zu erfahren glaubte, wie das, was uns als gottgegebene und unausweichliche Normalität und Realität erscheint, eigentlich geworden ist. Philosophie wagte ich ebenso wie Psychologie nur als Nebenfach zu wählen. Das Studium der Geschichte war mir dann aber zu langweilig, weil zu detailversessen in Bezug auf das Konkrete, während mich die Philosophie vor allem in der Person Peter Reisingers immer mehr faszinierte: Da saß ich in der Vorlesung über *Modelle des Absoluten bei Spinoza, Hegel und Schelling*, hörte meine eigene Sprache und stellte erstaunt fest, dass ich zwar Worte hörte, die ich kannte, deren Bedeutung und Bedeutungszusammenhang sich mir jedoch vollständig entzogen – womit die Leidenschaft (in all ihrer Ambivalenz) zur Philosophie geweckt war und die Herausforderung, so viel und so

lange das Philosophieren zu lernen, bis ich verstehen könnte, worum es ihr nun ‚eigentlich‘ ginge ...

Bis zum Magister studierte ich vor allem bei Rolf Schönberger und Anton Koch, das hieß, zum einen semesterlang systematisch die von Platon bis Sartre je verschieden gefassten Begriffe der Spontaneität zu untersuchen, und zum anderen Schritt für Schritt Hegels *Logik* zu lesen. Beide, aber auch der Logiker Matthias Varga von Kibéd, der politische Philosoph Hans Maier und der Wirtschaftsphilosoph Karl Homann stehen trotz ihrer unterschiedlichen inhaltlichen Ausrichtung für mich vor allem für zwei philosophische Tugenden oder Praktiken: Eine fast unbegrenzte akademische Offenheit gegenüber anderen Denkrichtungen und -stilen sowie für die ungebrochene Bereitschaft zur Hinterfragung des eigenen Standpunktes. Deshalb sah ich mich nie gezwungen, mir eine philosophische Identität, ein Profil zu definieren, durch das ich mich dem einen oder anderen Lager hätte zuordnen können, das mich systematisch oder philosophiehistorisch festgelegt hätte. Auch wenn mich die europäische Moderne nicht mehr losgelassen hat und immer mehr fesselt – ist sie es doch, die unser Heute und Jetzt mit ermöglicht hat.

Dem Magister – Thema der Arbeit war Jean-Paul Sartres Bewusstseinskonzeption, auf deren Basis ich herausfinden wollte, was ‚Denken‘ ist – folgte ein dreijähriger Ausflug in den Journalismus, der aber mangels geistiger Herausforderung zunehmend unbefriedigend wurde, weshalb ich das Angebot, das damals neu etablierte Philosophie-Propädeutikum für zwei Semester zu übernehmen, erfreut annahm. So bin ich von der Lernenden zur Lehrenden geworden und habe die damals irrigerweise ‚Erziehungsurlaub‘ genannte Zeit nach der Geburt unserer Kinder genutzt, um mit Hilfe des Graduiertenstipendiums der LMU meine Dissertation zur *Grundlegung der Sartreschen Ethik in seiner Ontologie* zu verfassen. Kurz zusammengefasst, lässt sich das Ergebnis wie folgt formulieren: Die Strukturen des modernen oder cartesischen Bewusstseins, die von Sartre in Anlehnung an Hegel, Husserl und Heidegger in *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* beschrieben werden, zeigen ein ‚falsches‘, weil einen unauthentischen Entwurf verfolgendes Bewusstsein. Das liegt vor allem daran, dass dieses moderne Bewusstsein nach Sartre werden will, was es niemals sein kann: Ein mit sich identisches, kohärentes Seiendes, dessen Leben keine Brüche aufweist, und das *etwas* geworden ist. So wie ein Baum ein

Baum geworden ist: fest stehend, sicher, authentifizierbar – und eben erzählbar.

Diesem unauthentischen, der Realität des eigenen Daseins entfliehenden Entwurf lässt sich aber nach Sartre durch eine radikale *conversion* entkommen, indem der/die Einzelne gleichsam de-ontologisierend sich dem Faktum stellt, ‚nur‘ als bewusstes Sein zu existieren und damit gerade *nicht* den gleichen ontologischen Status besitzt wie das materielle Sein. Das ist für Sartre gleichbedeutend damit, als reine Freiheit zu existieren – der ethische Appell geht dann dahin, auf dieser Grundlage und nicht gegen sie zu leben. Das beinhaltet beispielsweise unser ominöses ‚Selbst‘, das derzeit z.B. in Form eines Profils von uns erwartet wird, und das immer wichtiger zu werden scheint, vollständig zu vergessen bzw. nicht mehr wichtig sein zu lassen und sich stattdessen unmittelbar den sachlichen Inhalten zu widmen. Oder noch einmal anders formuliert geht es in dieser Ethik in Bezug auf den Einzelnen darum, das Handeln an der Sache zu orientieren und nicht am Porträt oder an der (zukünftigen) Narration, die durch diese oder jene Handlung erzeugt werden. Das würde, so banal es zunächst erscheinen mag, eine wahrlich radikale Abkehr von den durch unser (unauthentisches) Selbstverhältnis bestimmten Praktiken bedeuten.

Die Dissertation ließ mich mit zwei brennenden Fragen zurück: Zum einen der nach den *faktischen Möglichkeitsbedingungen* von Authentizität überhaupt, die Sartre vor allem in der allgemeinen und individuellen ökonomischen Situation verortet, denen der/die Einzelne ausgesetzt ist. Hier scheint es mir, dass das konkrete Handeln aufgrund dieses Ethikentwurfes gerade darin bestehen müsste, zur Verbesserung der gegenwärtig vorzufindenden ökonomischen Bedingungen seinen Teil beizutragen. Die zweite Frage galt der Authentizität der Theorien selbst, insofern sich bei Sartre immer wieder latent und auch explizit eine scharfe Kritik an der ethischen Theoriebildung der Moderne, in der Philosophie wie in den Sozial- und Geisteswissenschaften, findet. So stellte sich die Frage, ob sich nicht bereits in diesen Theorien die Konzepte finden, die das ‚falsche Bewusstsein‘ (mit)hervorbringen, indem sie es als erstrebenswert und allgemeine Norm beschreiben – neben den ökonomischen Bedingungen und der Flucht vor der spontanen Freiheit, die für Sartre den Stoff ausmacht, aus dem sich Bewusstsein strukturiert und realisiert. Beiden Fragen konnte ich glücklicherweise nachgehen, weil ich mit ihnen bei Karl Homann, Inhaber des

damals neu etablierten Stiftungs-Lehrstuhls für Philosophie und Ökonomik, auf offene Ohren gestoßen war und weil mir erst ein Post-doc-Stipendium und dann die Arbeit am Lehrstuhl als Assistentin ein tiefes Verständnis für die modernen ökonomischen Zusammenhänge und die philosophische Theoriebildung erlaubt haben.

Wiederum unorthodox habe ich mich für meine weiteren Forschungen, die einer kritischen Offenlegung der impliziten Grenzen unseres modernen, (moral-)theoretischen Denkens und deren möglicher Überschreitung gelten, mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns sowie mit der Differenzlogik Spencer Browns beschäftigt. Parallel dazu aber auch mit der Kritischen Theorie und mit den archäologischen und genealogischen Analysen Michel Foucaults, der als ‚kritischer Ontologe‘ in der Tradition einer ideologiekritischen Aufklärung steht, die über die Definition der Grenzen des Wissbaren hinausgeht. Wenn es einen passenden Ort für mein Interesse an der Feministischen Theorie und Theoriebildung gibt, dann müsste er wohl hier angesiedelt werden, da wir es hier ebenfalls mit dem Versuch zu tun haben, eine der ältesten, aufklärungsresistentesten und zugleich zutiefst Gesellschaft formierenden Ideologien und Praktiken aufzudecken: die der binären Geschlechtskonstruktion.

In der Habilitationsschrift *Freiheit als Norm?* habe ich bezogen auf das Sujet ganz konservativ und in archäologischer Absicht die kritische Moralphilosophie Kants einer umfassenden Konstruktionsanalyse unterzogen, da sie, nicht nur von Sartre, als eine der ‚unauthentischen Moralthorien‘ *par excellence* bewertet worden ist. Unauthentisch in dem Sinne, als sie genau die Form von Freiheit zur (moralischen) Norm erklärt, in der sich das moderne Bewusstsein seit Descartes entwirft: als seiende Identität, die selbstbestimmt erreicht werden könnte. Die Arbeit zeigt im Resultat, dass der Raum, den Kant mit seiner Bestimmung des praktischen Freiheitsbegriffes aufgemacht hat, bis heute zu weiten Teilen die Grenzen festschreibt, innerhalb derer philosophisch-ethische, aber auch angewandte ethische Fragen gestellt und beantwortet werden. Mit anderen Worten bestimmt die Kantische Konstruktion praktischer Freiheit bis heute den *normativen* Raum, innerhalb dessen wir ‚praktische Probleme‘ überhaupt denken und (philosophisch) zu lösen versuchen.

Der Kantische *coup*, wenn man so will, besteht einerseits darin, dass er bei der Reformulierung des Freiheitsbegriffes theoretische Prinzipien – d.i.

Identität, Kausalität und Zweckgerichtetheit – in praktische Prinzipien transformiert. Auf diese Weise gelingt es Kant – wenn auch möglicherweise *nolens volens* – einen Freiheitsbegriff zu etablieren, der in ständigem Wechsel mit den Naturwissenschaften diese sowohl legitimiert als auch durch sie legitimiert wird. Dass die Naturwissenschaften heute versuchen, z.B. durch neurophysiologische Forschungen ‚Freiheit‘ zu negieren, zeigt gerade die enge Kopplung an dieses Paradigma und stellt die Frage in den Raum, welche Wissenschaftskultur sich von welcher anderen eigentlich ihre Fragen diktieren lässt: definieren vielleicht die älteren philosophischen Fragen die gegenwärtigen der Naturwissenschaften?

Darüber hinaus entwickelt Kant seinen Freiheitsbegriff als immer schon mit der Menschheit *vermittelten* Begriff, so dass bereits hier die Idee individueller Freiheit aufgrund (geordneter) gesellschaftlicher Strukturen gedacht wird – und nicht erst, wie häufig konstatiert wird, durch Hegel. Der wichtigste Aspekt scheint mir aber, dass die Analyse zeigen kann, dass Kants Praktische Philosophie keinesfalls *gegen* die Ökonomie und deren Anforderungen an den Einzelnen konzipiert worden ist, sondern im Gegenteil gerade die Idee des selbstbestimmten, sich selbst Zwecke setzenden und sich autonom verwirklichenden Subjektes ausformuliert, die durch und durch anschlussfähig war und ist an das moderne Arbeitsethos und die dies auch noch als moralische *und universell* geltende Norm propagiert. So hat die vorgenommene Rekonstruktion der Kantischen Theoriebildung in Bezug auf die praktische Philosophie zugleich kritisch und dekonstruktiv die Grenzen des Denkraumes gegenwärtiger ethischer Diskurse aufgedeckt und trägt so vielleicht ihren Teil zu einer Öffnung bei, die uns unser Freisein und unser gesellschaftliches Miteinander nochmals in einer anderen, neuen Form denkbar werden lässt – bleibt die Frage, ob die akademische und professionelle Philosophie derzeit an so einer Öffnung oder Grenzüberschreitung interessiert ist.

Warum also ausgerechnet Philosophie? Meine Habilitationsschrift beginnt mit ‚vielleicht‘ und endet mit ‚warum‘ und setzt damit den äußeren Rahmen philosophischen Fragens in der Moderne: Der Kontingenz entgehen können wir nicht und dennoch wollen wir wissen, warum es so ist, wie es ist bzw. wie es uns zu sein scheint. Aus der Philosophiegeschichte lernen, heißt vielleicht auszuhalten, dass wir Antworten für die Vergangenheit geben können, ohne aus ihnen Gesetze für die Zukunft ableiten zu können. Es

heißt für mich neben all der Freude, die mir das Nach- und Umdenken im Austausch mit den Studierenden bereitet, aufmerksam darauf zu werden, wenn uns Gemachtes und Gewordenes als notwendig und unabwendbar verkauft wird, oder wenn wir dem Machbarkeitswahn verfallen, die Zukunft tatsächlich planen und kontrollieren zu können. Stattdessen gilt es vielleicht viel eher, durch die und in den eigenen (Denk-)Praktiken und Projekten immer die Veränderungen bereits zu realisieren, die uns die Ziele vorgeben. Philosophieren heißt für mich aber auch, als Praxis gefasst, in dieser Zeit unglaublich schneller Veränderungen, die Langsamkeit zu entdecken, und sich nicht dem Resultatzwang zu ergeben. Und es bedeutet, *überhaupt* die Möglichkeit zu denken, dass es immer zugleich (mindestens) zweierlei zu denken gilt: zum einen, dass die Welt auch ganz anders funktionieren und sein könnte, als es scheint, und schon durch diese Frage/Option eine Veränderung eingeleitet und begonnen werden kann, und zum anderen, dass es die Gegenwart ernst zu nehmen gilt, als die einzige Situation, von der aus und in der wir handeln können – vielleicht sind es gerade diese Fragen und Zurückhaltungen, die die Philosophie in all ihren Facetten und Vorkommnissen immer und immer wieder vorzuführen versucht. Ich weiß es immer noch nicht – aber das muss auch nicht sein, denn vielleicht geht es um eine Haltung, eine Praxis und nicht um das Resultat.

**Claudia Simone
Dorchain****Lebedame und Philosophin:
Ninon de Lenclos über Moral**

Ninon, eigentlich Anne de Lenclos, wurde am 10. November 1620¹ als Tochter eines französischen Kleinadligen in Paris geboren. Ihre Mutter versuchte, sie nach der Sitte der Zeit religiös zu erziehen. Der Versuch scheiterte. Als Erwachsene sollte sie sagen: „Die Religionen sind nichts als Einbildungen, es ist nichts Wahres daran.“² Ninon orientierte sich an ihrem Vater, einem Montaigne-Leser, der freigeistig war und sie zum eigenen Urteil ermutigte. Sie lernte rasch und war bald den meisten Frauen ihrer Zeit – und auch vielen Männern – intellektuell deutlich überlegen. Als junge Frau von Geist und früh anerkannter Schönheit begann sie schnell, sich im Leben der gebildeten Gesellschaft zu etablieren und einen Salon zu gründen, der viele hochkarätige Besucher aufweisen konnte: ein „Who is who“ des späten 17. Jahrhunderts. Unter ihren Freunden waren der Menschenkenner de la Rochefoucault, die Frau von Sevigné und ihr Sohn, die kluge Madame Scarron, bevor und nachdem sie Marquise de Maintenon geworden war, Molière, den sie zum Werk „Der eingebildete Kranke“ inspirierte, der Aphoristiker Jean de la Bruyère, der Fabeldichter Jean de Lafontaine und viele andere. Die Lenclos war auch Mäzenin und förderte bereitwillig den jungen Arouet (Voltaire), dessen großes Talent sie als eine der ersten erkannte.

¹ Meyers Konversationslexikon 4.Auflage. Bd.10, Bibliographisches Institut, Leipzig 1885–1892, 683 nennt ohne Angaben von Quellen den 15.05.1616 als Geburtsdatum. Neuere Biographen sind jedoch überein gekommen, dass Frau Lenclos im November 1620 zur Welt gekommen sei.

² http://de.wikipedia.org/wiki/Ninon_de_Lenclos#Werke.

Noch als 80-jährige soll die Lenclos von Liebhabern aus der Generation ihrer Enkel heiß umschwärmt worden sein. Doch nicht nur ihre feminine Ausstrahlung, sondern vor allem ihr sprühender Geist – ihr „esprit“ – zog die Bewunderung dreier Generationen auf sich. Ihr brillanter Ruf eilte ihr voraus und veranlasste auch gekrönte Häupter, ihre Gesellschaft zu suchen. Ludwig XIV. wollte die Frau sehen, die ihm als ein Wunder an Gelehrtheit und Esprit geschildert wurde, und die philosophisch so interessierte Königin Christine von Schweden, an deren Hof der arme Descartes starb, besuchte sie bei einem Frankreichaufenthalt. Von der Anmut und Klugheit der Lenclos ganz fasziniert, fand die Regentin sie noch viel geistreicher, als man sie ihr geschildert hatte. Leider ist die lange Unterhaltung dieser beiden ungewöhnlichen Frauen nicht überliefert worden.

Andererseits hatten auch ihre Feinde nicht ganz Unrecht, wenn sie Ninon als egoistisch, zügellos und durchtrieben bezeichneten. Nur wenigen Philosophen ist das besondere Glück beschieden, neben ihrer Begabung auch über ausreichende Mittel zum Leben, einflussreiche Freunde und große Schönheit zu verfügen. Eine Frau, die sich durch alles auszeichnet, was das Leben in gehobener Gesellschaft angenehm macht und zudem intellektuell brillant ist, musste Neid erregen – und war sicher auch nicht frei von Eitelkeit. Wir wissen, dass sie das damals ebenfalls sehr prominente Fräulein von Scudéry wegen ihrer Hässlichkeit verspottete: sie sähe aus wie eine „Septuaginta“³. Diese Schmähung ist unübersetzbar, obgleich sie wohl jeder versteht. Wir wissen auch, dass sie die Männer bewusst manipulierte, um ihre Macht auszuspielen oder um ihre Berechnungen zu testen – sie sagt es selbst. Nur eines war sie offenbar nie: wirklich gemein oder niedrig denkend. Sie war nur untreu gegenüber ihren Liebhabern, doch treu gegenüber ihren berühmten Freunden, die sie über Jahrzehnte als Ratgeber, Muse und Helfer in der Not begleitete.

Die gemeinsame Lebensauffassung der Lenclos und ihrer Freunde, die oft Gegenstand ihrer philosophischen Dispute war, war stark von der hedonistischen Lehre des griechischen Philosophen Epikur (341-270 v. Chr.) geprägt. Epikurs erklärtes Ziel ist die „Eudaimonia“, die Glückseligkeit, zu der nur der Weg über die vernunftgebundene Befriedigung der Lust führt.

³ Hanns Heinz Ewers (Hg), *Briefe des Fräulein Ninon de Lenclos*, Rothbarth Verlag, Leipzig 1913, 60.

Hierbei sollen natürliche sinnliche Genüsse nicht gemieden, aber auch nicht suchtartig verfolgt werden; das rechte Maß ist bei allem Tun und Lassen entscheidend. Gibt es eine Lebensauffassung, die einer vernünftigen Frau der galanten Zeit sympathischer gewesen sein könnte als diese, zumal zwischen der Skylla christlich-sittenstrenger Heuchelei und der Charybdis von oberflächlichem Getändel? Man ist im 17. Jahrhundert bereits kein Moral-Metaphysiker mehr, doch noch kein Materialist. Ein Gespinst von Konvention und Selbstachtung hält das brüchige Gesellschaftsleben zusammen und bietet Raum für erste Versuche, das Leben zu hinterfragen, ohne es ganz in Frage zu stellen, und die Liebe zu entmystifizieren, ohne ihr völlig den Charme zu rauben. Doch die Lenclos ist keine bloße Anhängerin Epikurs, sondern entwickelt aus der Vielzahl der epochalen Einflüsse ein eigenes philosophisches Konglomerat – wir werden sehen, welches.

Die epikureische Kunst der Liebe

„Die Männer lieben die Frauen nur, weil ihre guten Eigenschaften ihrer Eitelkeit schmeicheln“⁴, sprich um über den Umweg der Frau ein Weiteres zu erreichen: Lust, gesellschaftliches Ansehen oder, immer wieder, narzisstische Bestätigung ihres Egos. Ganz besonders gilt das für kluge Frauen, die sich nicht naiv einbilden sollten, um ihrer selbst willen geliebt zu werden. Da derselbe Mechanismus natürlich auch die Frauen zur Liebe motiviert, sollen sich die Männer ebenfalls hüten, die Trugbilder der weiblichen Eitelkeit als persönliche Wertschätzung zu verkennen. Unbeirrt verfolgt die Lenclos diesen Weg weiter und schließt, dass die Liebe in ihrer gesellschaftlich kodifizierten Form – als Flirt, Werbung, Liaison oder Ehe – nichts als ein Spiegel der Eitelkeiten ist. Als ein solcher verdient sie das Aufhebens, das man darum macht, gewiss nicht; ein vernünftiger Mensch sollte deshalb „weltmännisch“, das heißt mit einer gewissen willentlichen Selbstbeherrschung und dem Wissen, dass es sich hierbei nur um ein Spiel handelt, mit ihr umgehen.

Besonders die Rolle des Herzens als Symbol romantischer Liebe, aber auch als Alibi für unvernünftige Entscheidungen, kritisiert sie dabei aufs Härteste. Sie räumt zwar ein, dass das Herz, ähnlich wie es Pascal sieht, nicht gänzlich durch Vernunftgründe erschlossen werden kann, weigert sich

⁴ Lenclos, a.a.O., 183.

aber, ihm Vorrang gegenüber der Vernunft einzuräumen. Auf die Aussage des jungen Sevigné, man könne dem Herzen nicht gebieten, schmäht sie ihn: ob sein Hirn vielleicht vom vielen Romanlesen vernebelt sei? Das Herz ist für sie Befehlsempfänger, nicht Befehlsgeber, und sie hält es für eines vernünftigen Menschen höchst unwürdig, sich nicht unter Kontrolle zu haben. Für diese Art „Komödiantenmoral“⁵ hat die Lenclos keinen Sinn. In ihren Augen hängt alle Lebensgestaltung vom Willen ab, da er das vernünftige Maß bestimmen hilft, wo das reine Gefühl blind und maßlos ist. Geschulte Willenskraft als Kanalisationsmittel der Vernunft hilft, den Epikureismus des rechten Maßes in allen Lebensfragen zu realisieren. Das Motiv hierfür ist nicht Mäßigung an sich, sondern Selbstbestimmung: Keine äußere Instanz oder Konvention soll den Menschen verbiegen.

Weibliche Moral: zwischen Gefallsucht und Angst

Die Lenclos gibt ihrem Schützling de Sevigné natürlich hauptsächlich strategische Ratschläge, wie er sich in Gesellschaft und Liebe am besten einführt; diese kommen aber nicht ohne einen Hauch Psychologie, hier in der Gegenüberstellung von verschiedenen Frauentypen, aus. Voluntaristisch und dabei pragmatisch vorgehend behauptet sie, es sei am wichtigsten herauszufinden, was man wolle, und folglich, wie und mit wem man es am erfolgreichsten verwirkliche. Will man eine spielerische, aber dennoch erfahrungsreiche Einführung ins Gesellschaftsleben, müsse man konsequent eine bestimmte Sorte Frauen suchen: einfache und sprunghafte, und eine andere meiden: ernste und prinzipientreue. Ihr Urteil über die Frauenwelt ist dabei grundsätzlich negativ. Die gewöhnliche Frau ist leichtfertig, oberflächlich und charakterlich ungefestigt, hinterfragt ihre Entscheidungen nicht und handelt ohne Besonnenheit. Da die meisten Frauen ihrer Einschätzung nach sich so verhielten, seien sie dementsprechend zu behandeln: freundlich wie zu einem Kind, spielerisch zu gewinnen, als Geliebte wertzuschätzen, doch nicht als gleichwertiger Partner⁶.

Das gibt dem Mann seinerseits die Möglichkeit, sein Leben von dem der Geliebten zu separieren und den Kummer durch ihre Unbeständigkeit oder ihren Verlust gering zu halten. So gesehen, behält Epikurs maßvolle Einsicht und vernunftorientierte Begrenzung durchaus wieder die Oberhand

⁵ Lenclos, a.a.O., 106.

⁶ Lenclos, a.a.O., 95 f.

gegenüber dem, was ein Augustinus in seinem berühmten Bonmot als das Maß der Liebe ansah: „maßlos zu lieben“⁷. Sie rät dem jungen Mann also, sich und seine Geliebte zu prüfen und seine Gefühle, die ihrer Auffassung nach immer Folgen von Denkmustern sind, auf ein für alle angenehmes, nicht übergroßes Maß willentlich zu reduzieren. Ein Mittel dazu ist, das Denken über die Liebe von gängigen Vorurteilen zu entkleiden und sie als natürliches Bedürfnis zu verstehen, das, wie jedes Bedürfnis, ohne Übertreibung und ohne Verweigerung, „wie der Durst“⁸ gelebt werden will.

Dabei eigne sich die Durchschnittsfrau trotz aller Widersprüche in ihrem unausgereiften Wesen gut als Geliebte, aber nicht als Seelenfreundin oder Vertraute. „Das größte Unglück der Frauen ist, dass sie sich nicht genug mit ernsten Dingen zu beschäftigen wissen“⁹, so geißelt Lenclos ihr eigenes Geschlecht. Dieses Unglück sei jedoch, wie sie meint, eine Frage der Gesellschaft, die den Frauen nur in ihrer Eigenschaft als Geliebte oder Ehefrauen eine Stellung einräumt und sie daher nicht dazu anregt, sich mit ernsteren Dingen wie auch der persönlichen Weiterentwicklung zu befassen. Zweierlei bestimmt dementsprechend das Handeln der Frauen, obwohl es ihnen selbst meist nicht bewusst ist: der Wunsch zu gefallen und die Angst vor gesellschaftlicher Verachtung¹⁰. Um sie zu gewinnen, müsse der Mann also ihrer Eitelkeit schmeicheln, ohne eine Konvention zu verletzen, und ihnen somit diese beiden Wünsche erfüllen. Nur sehr wenige Frauen seien an Ernsthaftigkeit und persönlicher Reife groß genug, um das zu sein, was die Philosophin als die schmeichelhafteste Rolle ihres Geschlechtes ansieht: eine wahre Freundin von Mann und Frau, dauerhafte Gefährtin und geistiger Komplize. Sie gibt allerdings auch zu, dass die Frauen untereinander oft ihre schärfsten Kritiker sind und sie ihre Geschlechtsgenossinnen möglicherweise zu kritisch betrachtet.

⁷ Prop. 2, 15, 30. „iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare.“ Augustinus, Ep. 109, 2.

⁸ Lenclos, a.a.O., 97, 116 (Vergleich mit dem Heißhunger).

⁹ Lenclos, a.a.O., 187

¹⁰ vgl. Lenclos, a.a.O., 163 f. Frau Lenclos beschreibt hier wortreich die Dynamik der „intrigue“, welche die Frauen dazu verleitet, ihre Liebesabenteuer zugleich als Herausforderung für ihre Rivalinnen zu gestalten.

Überleben in einer demaskierten Gesellschaft

Fassen wir die Ratschläge der Lenclos zusammen, so erhalten wir eine Strategie, die das epikureische Ideal vom maßvollen Genuss ohne Reue, oder mit möglichst wenig Reue, verwirklicht. Das gesellschaftliche Leben wird dabei schonungslos als eine oberflächliche Farce entlarvt. Dennoch sei hier Anregung, Liebenswürdige und Schönheit zu finden, die man nicht weltflüchtig verleugnen soll. Um im Leben der Gesellschaft zu bestehen, ist es also notwendig, ihre Mechanismen von Erfolg und Ansehen vom Schein zu entkleiden und zu verstehen, dass es sich hierbei vor allem um Konventionen handelt, die der allgemeinen Eitelkeit schmeicheln. Da sie schwer veränderbar sind und auch die eigene Eitelkeit nicht unberührt lassen, sollte man sich klug mit ihnen einverstanden erklären und sie zum eigenen Vorteil nutzen. Dazu gehört, dass man die Liebe, ein Zentrum gesellschaftlichen Interesses, als Lebensschule begreift, in die man wie ein besonnener Investor eingibt, ohne sich zu verschulden, oder, in den Worten der Lenclos, „Ökonomie walten lässt“¹¹.

Zunächst einmal soll der junge Mann, ganz im antiken Verständnis der Liebe als Kriegsdienst, sich seine Sporen durch harmlose Manöverübungen verdienen, indem er durch unverfängliche Abenteuer die Frauenwelt kennenlernt, durch Flirt seine Hemmung überwindet und verschiedene Wege der Werbung ausprobiert. Dabei soll er zwar die Käuflichen und die Künstlerinnen als eine besonders kaltblütige und ausbeuterische Gruppe meiden, aber ansonsten alle Vorurteile fallen lassen, die ihm die Gesellschaft diesbezüglich suggeriert. Überhaupt wird ihm geraten, seine Sinne auf ein hübsches und leichtfertiges Mädchen zu richten, das kapriziös genug ist, um ihn dauerhaft zu fesseln, aber nicht tiefsinnig genug, um der Liebe einen Beigeschmack von Bitterkeit zu geben. Die Liebe soll für den jungen Mann ein Spiel sein und erst, wenn er sich hierin bewiesen hat, soll er sie als Ernst kennenlernen. Die Lenclos betont auch den sinnlichen Charakter der Frau, der keinesfalls vom Mann abhängt, sondern ihr unabhängig von ihm zu eigen ist, und der die aufgesetzte Ziererei der epochentypischen „Feinsinnigen“ und heuchlerischen „Preziösen“, die sie „Jansenistinnen der Liebe“¹² nennt, als Scheinheiligkeit entlarvt. Dementsprechend rät sie dem

¹¹ Lenclos, a.a.O., 122 mit Bezug auf den Marquis de la Rochefoucault.

¹² Lenclos, a.a.O., 48.

jungen Mann zwar grundsätzlich zu Respekt und taktvollem Umgang mit Frauen, aber nicht zu ängstlicher Befangenheit oder übergroßer Rücksicht, die aufgrund einer elementaren Ähnlichkeit beider Geschlechter ungerechtfertigt wäre.

Allerdings sei das zögerliche, hinhaltende Gebaren vieler Frauen ihrer Meinung nach eigentlich kein Betrug, sondern eine notwendige Phase innerhalb eines abgeklärten Spiels, in dem jeder Schritt genau berechnet ist. Die anfängliche Zurückhaltung der Frau hat nicht nur die Funktion, eine Naive im Glauben an ihre Tugend und eine Frau mit mehr Lebenserfahrung im bewusst-gekonnten Spiel mit gesellschaftlichen Konventionen zu bestärken, sondern noch eine dritte, darüber hinaus reichende. Durch dieses Verhalten mache sich die Frau, der ein unabhängiger Subjektstatus noch kaum zugestanden wurde, in ganz besonderer Weise zum Objekt und zur Beute, die natürlich umso verlockender wirkt, je weniger entgegenkommend sie ist. Das Zeitalter der Lenclos, das über die Erotik in kriegerischen Metaphern von Angriff und Belagerung, Unterwerfung und sogar Niederlage spricht, kennt keinen Waffenstillstand in der Liebe. Das Ziel der Frau sei es, sich zur begehrten Trophäe zu stilisieren, das Ziel des Mannes, solche zu sammeln. Bringen wir hier kontextfern einen aristotelischen Ausspruch an, hieße es, es gibt kein Drittes.

Ein Zeitmesser: unterwegs zu revolutionären Ideen

Es ist offensichtlich, dass die nüchterne Philosophie der Lenclos in vieler Hinsicht außergewöhnlich und bemerkenswert ist. Dazu trägt ihr Anspruch, epikureisch zu sein, eigentlich wenig bei. Obwohl wir Epikurs Grundgedanken vom rechten Maß in allen Dingen und der vernunftmäßigen Begrenzung der Lust oft vorfinden, meist sogar sehr treffend für die jeweilige Gelegenheit adaptiert, machen sie nicht den Hauptreiz ihrer unterhaltsamen Schriften aus. Ihr Reiz besteht vielmehr darin, dass diese unerschrockene Frau Ideen aufgreift oder im Ansatz darstellt, die für uns Nachfolgende mehrheitlich erst Jahrhunderte später üblich wurden. Haben wir verstanden, was sich da so unscheinbar, im plaudernden Gesellschaftston und mit einem denkbar trivialen Gegenstand: der konventionellen Liebe, der Liebe à la mode, vorbereitet? Es sind drei Ideen, die, voll ausgereift, die Grenzen des 17. Jahrhunderts gesprengt hätten, und die doch schon hier entstanden.

Zuerst sehen wir im Keimstadium eine Psychologie des Menschen, die sich erst Jahrhunderte später über Nietzsches „physiologische“ Versuche tastend weiter zur Psychoanalyse und Tiefenpsychologie entwickeln sollte und die heute noch nicht zu Ende gedacht ist. Die Liebe als ein natürlicher Trieb, der von der Gesellschaft unterdrückt und folglich zwischen Angst und Sehnsucht ausgelebt wird, die Motivation, durch die Liebe narzisstische Bestätigung zu finden, sogar das Vergessen als aktive Leistung und „vis inertia“, wie der Nihilist meint und was später „Verdrängen“ heißen wird, – alles ist schon da, entwicklungsfähig. Allerdings mit einem großen Unterschied: Während sich nach Freuds berühmtem Ausspruch „das Moralische von selbst versteht“, befasst sich Lenclos überaus kritisch mit dem ethischen Sollen, das für sie alles andere als selbstverständlich ist. Sie ist bereits so weit, die metaphysische Vorstellung vom fundamental verschiedenen Charakter der Geschlechter soziologisch zu kontrapunktieren und aus dem vermeintlichen Geschlechterschicksal eine Genderfrage zu machen.

Desweiteren stellt sie fest: „Man wird zum Mann oder zur Frau erzogen, wie man zum Landwirt oder zur Schneiderin ausgebildet wird“¹³. Das gesellschaftliche Spiel um Liebe und Ansehen ist für die nüchtern denkende Lenclos lediglich eine Folge der früh anezogenen Fähigkeit, die dementsprechenden Rollen zu beherrschen. Nur wer die Rollen beherrscht und den impliziten Spielcharakter versteht, kann gewinnen; wer Rolle und Identität verwechselt, hat verloren. In brillanter Anwendung auf die Gesellschaft schließt sie, dass man diesen fatalen Irrtum den Frauen bei ihrer Erziehung genauso systematisch beibringt, wie man ihn den Männern ausredet. Die Frau *ist* ihre Rolle, der Mann *spielt* sie. Nur wer seine Rolle bewusst spielt, ohne seine Persönlichkeit unterschiedslos darin zu erschöpfen, ist souverän, bleibt unabhängig von Fremdmeinungen. Durch die anezogene Fähigkeit, seine Identität selbstbestimmt zu begründen, habe der Mann der Frau gegenüber dementsprechend einen unschätzbaren Vorteil; generell gründen die meisten Vor- und Nachteile der Geschlechterrollen hierin. Diese Art, Psychologie soziopolitisch zu verstehen, greift vielem voraus, was etwa die Brüder Goncourt und in anderer Form auch Fromm und Reich viel später darstellen werden.

¹³ Lenclos, a.a.O., 182.

Schließlich sehen wir, wie sich in Lenclos' psychologisch-soziologischer Untersuchung der Moral ein feministischer Zug entwickelt. Nicht die Frauen an sich sind verachtenswert, sondern eine Erziehung, die einem willentlich bestimmten Leben entgegensteht. Ninon de Lenclos war eine außergewöhnliche Philosophin, Pionierin einer Denkweise, die erst im 19. Jahrhundert populär und im 20. unangefindet lebbar wurde: die Entmystifizierung des Körpers und die Autonomie des Willens, zwei Faktoren, die der weiblichen Selbstbestimmung – der menschlichen Selbstbestimmung – immer vorangehen.

Besprechungen

Neuerscheinungen

Rudolf Altrichter,
Elisabeth Ehrensperger
Sokrates
UTB-Profile, Bern 2010 (Haupt),
114 S., 9,90 EUR

Die Autoren leiten ihr Buch mit der, rhetorisch gemeinten, Frage ein: „*Waarum Sokrates?*“ und beantworten sie damit, dass mit Sokrates nicht nur ein kritisches Denken entstand, das wir heute wie selbstverständlich zur europäischen Aufklärung rechnen, sondern dass mit ihm die Philosophie auch zu einer Disziplin wurde, die Aussagen kontrovers analysiert und systematisiert.

Der erste Teil unternimmt es, Sokrates, von dem wir ja, abgesehen von späteren Legenden, nur durch Aristophanes, Xenophon, Platon und Aristoteles Kenntnis besitzen, als *historische Figur* zu verorten. Er wird in die sophistische Tradition einbezogen, in deren Zentrum der „Logos“ stand: das Gesetz, die Rede, das Gespräch.

Den systematischen Hauptteil bilden die Analyse und Darstellung der *Sokratischen Ironie* und *Ethik*. Ihnen

gilt das eigentliche Interesse der Autoren. Sie stellen dar, dass und wie seine gefürchtete Ironie mit seinem Wissen vom Nichtwissen zu tun hat. Seine Ironie irritiert und verunsichert durch ihren Ebenenwechsel. Sokrates wiederholt die Aussagen seiner Gesprächspartner; aber nicht, um ihnen bei- und zuzustimmen, sondern um sie spöttisch in einen anderen Bezug zu setzen, der sie reflektiert und relativiert. Sokrates' Ironie, so die Autoren, verfolge die Absicht, das Denken seiner Gesprächspartner vom vermeintlichen Wissen auf das Denken selbst zu richten.

Dem entspricht im Praktischen die Sokratische Ethik. Sie ist von der Überzeugung getragen, die Reflexion auf die Tugenden verwandle den Menschen. Sein kritisches Fragen nach der Einheit der Tugenden will als ethisches Fundament ein solch kohärentes System von Werten schaffen, das sich zugleich im praktischen Verhalten der Menschen zeigt und in ihm wirklich wird.

Der abschließende Teil behandelt die „Apologie des Sokrates“, die im

Grunde beide Elemente, Ironie und Ethik, zusammenfassend in Szene setzt. Wenn die Ankläger Sokrates vorhalten, er treibe Spott mit ernstern Dingen, dann verstehen sie einfach nicht – wie auch Aristophanes und Xenophon – die Absicht der sokratischen Ironie. Und wo sie ihm vorwerfen, er führe neue Götter ein, da erkennen sie nicht das Ziel sokratischer Ethik, das die Pflege der Tradition durch das selbstbewusste Handeln der Polisbürger ersetzen will. Ein solcher Mann, hält Sokrates seinen Anklägern entgegen, verdiene nicht getötet, sondern „im Prytaneion gespeist zu werden“.

Das kompakte Buch ist der gelungene Versuch, „Sokrates“ bündig und schnörkellos darzustellen. Sein Name steht für die Provokation der Philosophie, die zwingt, eingefahrene Gleise des Denkens in Frage zu stellen, um nur das gelten zu lassen, was im Dialog vor der Vernunft gerechtfertigt werden kann. Manche Ausführungen der Autoren sind dabei freilich so erudiert, dass man sich unwillkürlich fragt, ob Sokrates bisweilen nicht verblüfft gewesen wäre, dass er mit dem, was er sagte, all das soll gemeint haben. Auch sind im Historischen – zugegebenermaßen nicht das Hauptanliegen der Autoren – einige Schnitzer enthalten, so wenn es heißt, Anaxagoras „habe Sonne und Mond für Götter gehalten“ (71).

Mit seinem übersichtlichen Aufbau, einem Glossar, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister im Anhang ist „Sokrates“ ein Buch, das ausgezeichnet in die UTB-Reihe „Profile“ passt: „klar – knapp – konkret“.

Alexander von Pechmann

Alain Badiou

Ist Politik denkbar?

Morale provisoire #1. Berlin

2010 (Merve), 165 S., 15,- EUR

Das Buch „Ist Politik denkbar?“ erschien in Frankreich zwischen der „Théorie du sujet“ von 1982, von der keine Übersetzung vorliegt, und „Das Sein und das Ereignis“ im Jahre 1988 (dt., 2005), das in einer Theorie des Subjekts mündete und mit „Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2“ (2006, dt., 2010) fortgesetzt wurde. Letztere Bände wollten nicht weniger sein als eine zeitgemäße Ontologie und große Logik, in deren Zentrum der Begriff der Mannigfaltigkeit steht. Begleitet wurden beide von zwei „Manifesten für die Philosophie“ (1989, dt. 2001, und 2009, dt. 2010), die auch als Einleitung fungieren. Der Titel „Manifest“ spielt auf Marx und Engels an; und Badiou ist bekanntlich Marxist, was bei der Lektüre von „Das Sein und das Ereignis“ freilich nicht sofort ins Auge springt.

„Ist Politik denkbar?“ ist da deutlicher; es lässt sich ebenfalls als Einführung in „Das Sein und das Ereignis“ lesen, weil es wesentliche Motive – die inkonsistente Menge, die Zählung als eins etc. – vorwegnimmt und sie an die Analyse politischer Ereignisse koppelt. So analysiert Badiou die Solidarnosc-Bewegung der frühen 1980er Jahre und erkennt, dass dem Marxismus das Arbeitersubjekt abhanden gekommen ist. Er diagnostiziert eine Krise des Marxismus, die im Vergleich zur Krise, die wir gegenwärtig erleben (oder auch nicht), verschwindend klein wirkt.

So bleibt das Buch vor allem auch Zeitdokument. Badiou begreift Politik als Ordnung oder Wahrheitsprozedur und die Wahrheit als verschwundenes Ereignis. Dunkle Ereignishaftigkeit, die Möglichkeiten von Politik wieder zu eröffnen, eröffnet zugleich wieder die Möglichkeiten der Philosophie, die das Ereignis zu denken hat – heute sicher nicht weniger als damals. Dazu, erklärt Badiou (65 f.), müsse man einen unbewohnbaren Ort besetzen; und marxistische Subjektivität bewohne das Unbewohnbare. Wenn das nicht hoffen lässt ...

Olaf Sanders

Zygmunt Bauman
Wir Lebenskünstler
Frankfurt/Main 2010
(Suhrkamp), 207 S., 14,- EUR

Baumans Werk gilt als ein Schlüsselkonzept der Postmoderne, und in „Wir Lebenskünstler“ hat er – nach den Flaneuren, Spielern, Touristen, Pilgern und Vagabunden – ein weiteres Spektrum signifikanter postmoderner Lebensstrategien untersucht.

Zu Beginn seiner Darstellung weist er darauf hin, dass in der Postmoderne jeder gezwungen sei, sein individuelles Glück mit diversen Methoden zu finden. Er bringt Zitate antiker Klassiker, die darauf verweisen, was bei der Glückssuche zu beachten sei. Aber sein Versuch, die Antike für postmoderne Lebensperspektiven fruchtbar zu machen, scheidet ebenso wie der vieler anderer Autoren.

Dennoch gewinnt Bauman an Fahrt, wenn er darüber reflektiert, warum man bei der Suche nach Glück sich

oft selbst im Weg steht. Im Kapitel über die „Mühen des Glücklichseins“ rekurriert er auf Scheler, der sich auf Pascal bezieht, für den der Mensch weniger ein denkendes oder wollendes als ein liebendes Wesen ist. Unser Herz habe „seine eigenen Gründe von denen der Verstand nichts weiß, und niemals etwas wissen kann“ (64). Schelers Essay *Ordo Amoris*, der für Intellektuelle seiner Zeit Allgemeinwissen war, ging davon aus, dass das Herz die Welt nach Wertqualitäten und Idealzuständen beurteilt, die der Realität der Gegenwart immer einen Schritt voraus seien. Auch aktuelle Liebesbeziehungen würden nach der (geheimen) Ordnung des Herzens beurteilt. Der eigene *Ordo Amoris*, plädiert Bauman, sollte einem, besonders in heutiger Zeit, gut bekannt sein, um nicht gewaltig Schiffbruch zu erleiden. Doch dessen Kenntnis sei keine Garantie für Erfolg, da die Postmoderne jeden zwingt, sein Glück in flüchtigen, sich nur in Momenten bietenden Gelegenheiten zu suchen. Es bedürfe daher nicht nur des Zufalls oder eines nicht zu kontrollierenden Glücks, sondern auch des experimentierfreudigen Lebenskünstlers, um in solch kontingenten Situationen adäquat zu entscheiden. Dies gelte selbst für die, denen das Künstlertum fremd sei.

Baumans Analysen sind oft bestechend; ist es doch, nachdem er 10 Jahre äußerst kritische Bücher über die Postmoderne und ihre Möglichkeiten geschrieben hatte, wieder das erste „positiv-ambivalente“ Buch. Die meist in zu jovialer Wir-Form vorgebrachten Modelle illustrieren zwar plastisch das Zustandekommen jenes

Zufalls bei wenigen Auserwählten. Aber wo bleibt der Blick auf den anderen Teil der Gesellschaft, den der Zufall höchst negativ als gesellschaftliches Missgeschick in Form von Entlassungen, Arbeitslosigkeit oder Exklusion ereilt? Sie standen früher oft im Fokus, und diesmal?

So führt er die auf den ersten Blick höchst unwahrscheinliche Geschichte von Thomas Anderson an: Er war Student der Anglistik, Rhetorik und Filmwissenschaft in Los Angeles. Ohne ausreichende Kenntnisse und bloß mit einem Allerweltscomputertalent versehen, gründete er mehr zum Spaß, um sich die Langweile zu vertreiben, das Internet-Portal *My Space*, auf dem sich jeder anmelden konnte, um seine Blogs, Domains, Videos oder sein Muzak einzustellen. Die Anmeldungen wuchsen rasant, und später gaben Soziologen diesen Portalen den Namen „Sozial Networking“. Anderson erfand, wie einige andere, eine neue Art der Kommunikation und Vergemeinschaftung, die, trotz ihrer enormen Popularität, keinen Gewinn erwirtschaftete. Dies änderte sich, als ihm vor einigen Jahren der Verleger Rupert Murdoch wegen des Werbepotenzials für sein Portal 580 Millionen \$ bot. Ähnlich erging es den Youtube-, Facebook- und Twittergründern. Doch diese Internet-entrepeneurs lassen sich an zwei Händen abzählen. Aber was ist mit denen, die dadurch ihren Job verloren bzw. in die Scheinselbständigkeit des Pizzaboten oder der Callcenter gezwungen wurden, oder mit denen, die in den wachsenden Zeltstädten vor den Toren der Big Cities der USA campie-

ren, d.h. den Opfern der Finanz- und Wirtschaftskrisen? Sie werden kaum erwähnt, obwohl sie doch die größten Über-Lebenskünstler in der „liquid modernity“ sein dürften.

Die Kapitel des Hauptteils, in denen Bauman explizit zum Titel seines Buches zurückkehrt, sind die stärksten. In der flüchtigen Moderne bestehe die Lebenskunst darin, Auslassungen, Radierungen vorzunehmen. Am Beispiel des Avantgarde-Malers Robert Rauschenberg will er zeigen, was sich zur herrschenden postmodernen Lebenskunst entwickelte. Rauschenberg hatte 1951 eine Zeichnung von Willem de Kooning derart radiert, dass vom ursprünglichen Werk nur wenige ahnungsreiche Spuren blieben, womit er nicht nur in die Kunstgeschichte einging, sondern zudem viel Geld verdiente. 1966 führte der Künstler Gustav Metzger das Symposium „Auto Destructive Art“ durch, in dessen Mittelpunkt der Prozess der künstlerisch kreativen Auslöschung stand.

Mit diesem kreativen Zerstörungsprozess hätte Bauman sich ruhig näher befassen können, vor allem in Hinblick auf seine Bedeutung für Künstler, die sich ihm aussetzen. Denn für die meisten geht er mit einer großen persönlichen Tragödie einher, die der Normalbürger sich gerade nicht wünscht. Stattdessen postuliert er, dass die heutige Lebenskunst darin bestehe, sich eine eigene Identität zu schaffen, die man genau so gut und schnell jedoch wieder dekonstruieren oder ausradieren können müsse, was oft einem kreativ-destruktiven Schaffensprozess entspricht. Genau hier gälte es ideologiekritisch einzuhaben. Denn Bauman

analysiert zwar, wie dieser Prozess von einer Ideologie flankiert ist, die gesellschaftlich verursachte Probleme zu individuell zu lösenden Aufgaben erklärt, aber er entlarvt nicht die Anforderung nach permanenter Identitätskonstruktion selbst als den Ideologiekomplex der Postmoderne schlechthin.

Das Monströseste und Megalomaniache der antiken Philosophie, das „Erkenne dich selbst“, das ganz nah an der Verblendung siedelt, gehörte zum mehr oder weniger geheimen Lehrplan nicht nur der Intellektuellen, sondern auch der europäischen Funktionsebenen. In der Postmoderne haben es ihre Ideologen in das Erkennen und die Kreation der eigenen Identität umgebogen, die nicht nur permanent beschworen, sondern auch von jedem verlangt, mehr noch, erpresst wird. Dass der Adorno-Preisträger Bauman sich daran beteiligt, lässt den kritischen Leser eher ratlos zurück.

Andererseits kann Bauman die Konsequenzen permanenter postmoderner Identitätssuche detailliert analysieren. Denn sie gehe mit der Unterstellung einher, dass jeder eine eigene Identität habe, die es nur zu verwirklichen gelte. Die Realität zeigt aber, dass nur ganz wenige Identitäten für das System funktional sind und die meisten Menschen mit ihren Identitätskonstruktionen erfolglos bleiben. Sie erleben ihr gescheitertes Identitätsdenken als eine permanente Demütigung, die sie erneut in den Kreislauf neuer Identitäts-(de)konstruktionen einbindet, ohne darin je zu einem Ende zu kommen. Gleichzeitig wird die radikale Kritik dieser Verhältnisse jedoch dadurch

vereitelt, dass der Wunsch nach einer gesellschaftlichen Revolution durch den Sog einer Vielzahl kleiner technischer Revolutionen und mit ihnen einhergehender Produktwünsche im Konsum aufgezehrt wird.

Mit „Wir Lebenskünstler“ trifft Bauman in vielen Variationen die Phänomene der Zeit, die er oft kritisch und originell interpretiert. Doch bei dem zentralen Ideologiekomplex, der postmodernen Identitätssuche, lässt er einen genuin ideologiekritischen Zugriff vermissen.

Ottmar Mareis

Harald Bluhm (Hg.)

Die deutsche Ideologie

Klassiker Auslegen. Berlin 2010

(Akademie), br., 232 S., 19,80 EUR

„Marx und Engels können seit dem Ende des Kommunismus, dem Ende des ‚realsozialistischen‘ Staatensystem [sic!] wieder neu gelesen werden“ (1), so beginnt *Harald Bluhm* seine Einführung zu diesem in der Reihe „Klassiker Auslegen“ erschienenen Band zur „Deutschen Ideologie“. Das lässt auf einen gelassenen, sachlichen, ja vielleicht sogar originellen Umgang mit dem Text hoffen. Dass es so einfach nicht werden wird, deutet allerdings bereits der Rest des Satzes an, der die neue Lektüre „jenseits der vielen Versuche, den Eisbrecher des Marxismus, der die bürgerliche Ordnung und deren Scheinformen aufbrechen sollte, wieder flott zu machen“ (1), ansiedelt. Wie die meisten der Autoren betont Bluhm in seiner Einleitung die tatsächlichen oder vermeintlichen Schwächen

der „Deutschen Ideologie“. Das Ringen um eine stimmige Rekonstruktion der Gedanken tritt dabei oft zurück.

Insgesamt macht das Buch einen etwas holprigen Eindruck. Vieles wird eher angetippt, denn nachvollzogen. Ja, eine so entscheidende theoretische Wendung wie die in der ersten „Feuerbach-These“ vollzogene Synthese des Hegelschen Idealismus mit dem Feuerbachschen Materialismus im Begriff gegenständlicher Tätigkeit wird in *Alasdair MacIntyres* Aufsatz „Die *Thesen über Feuerbach*. Ein Weg, der nicht beschritten wurde“ nicht einmal angesprochen. Stattdessen geht MacIntyre von der elften These aus, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern auch zu verändern, und läßt von dort aus den Begriff der gegenständlichen Tätigkeit geradezu mythisch auf: „Gegenständliche Tätigkeit ist Tätigkeit, in der der Zweck oder das Ziel der Tätigkeit so beschaffen ist, daß die Individuen, wenn sie den Zweck zu ihrem eigenen machen, etwas von universellem Wert erlangen können, etwas, das durch die Kooperation mit anderen Individuen in einer bestimmten Form von Praxis verkörpert ist.“ (28) Dass entfremdete Tätigkeit ebenso gegenständlich wie nicht-entfremdete sein kann und Kooperation nicht zwangsläufig ein Wert an sich ist, kommt MacIntyre nicht in den Sinn.

Nicht nur in seinem Text läßt die Akzentuierung von revolutionärer Praxis und Kommunismus deren Begründung in den Hintergrund treten. Marx und Engels gelten offensichtlich nach wie vor in erster Linie als Kommunisten und allenfalls in zweiter Linie als Wissenschaftler. So schreibt etwa *Udo Tietz*

in seinem Aufsatz „Die Gesellschaftsauffassung“: „Die späteren ökonomischen Arbeiten liefern gewissermaßen nur noch die nachträgliche Begründung einer grundsätzlichen Annahme, die von Anfang an auf Punkt und Komma feststand: daß sich der geschichtliche Gang in der kommunistischen Gesellschaft vollenden wird.“ (79) Tietz wiederholt daher den Eschatologie-Vorwurf Karl Löwiths und attestiert Marx und Engels – mäßig originell, dafür umso verschwurbelter – eine „*post-theistische Theodizee mit futurisiertem Überoptimismus*“ (77). Ja, er wirft den Autoren ob ihres Einwands gegen Feuerbach, die Natur sei meist bereits menschlich bearbeitet, sogar vor, sie verträten einen „reinen Kulturalismus [...], der sich ironischerweise als ‚historischer‘ Materialismus mißversteh“ (62).

Differenzierter ist *Klaus Roths* Aufsatz „Kommunismus und revolutionäre Selbstveränderung“, der etwa auch auf die im „Kapital“ vertretene, so gar nicht eschatologische Aussage hinweist, wonach sich das durch den Zwang zur Arbeit charakterisierte Reich der Notwendigkeit zwar verkleinern und besser organisieren, nie aber völlig überwinden läßt. In seiner Auseinandersetzung mit dem Kommunismusbegriff bei Marx und Engels geht Roth insbesondere auf deren Staatsverständnis ein, das er zunächst von der Auseinandersetzung mit dem Anarchismus und danach von der Hegel-Kritik aus beleuchtet.

Gegenüber dem Kommunismus bleibt in diesem Band der Ideologiebegriff leider eher unterbelichtet. *Matthias Boblenders* Aufsatz „Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt

und die Produktionsbedingungen von Ideologie“ hat zwar durchaus einige gute Ansätze, verliert sich aber zuweilen in recht eigenwilligen Gedanken wie der These, die „Deutsche Ideologie“ verwende zwei Ideologiebegriffe, deren einer sich am kontemplativen Materialismus orientiere und sich in der Metapher der *Camera obscura* ausdrücke, während der andere sich an einem – wie auch immer zu verstehenden – „Idealismus“ der Praxis“ (48) orientiere und Ideologie als Entfremdung betrachte – eine anhand der Belegstellen schwer nachvollziehbare Opposition.

Mit der materialen Ideologiekritik beschäftigen sich *Christine Weckwerth*s Beitrag „Kritik an Feuerbach und Kritik der Feuerbach-Kritiker“, der Aufsatz „Jenseits der Philosophie. Die Kritik an Bruno Bauer und Hegel“ von *Andreas Arndt*, *Wolfgang Eßbach*s Text „Max Stirner – Geburtshelfer und böse Fee an der Wiege des Marxismus“ und *Stefan Koslowski* in seinem Artikel „Kritik des ‚deutschen Sozialismus‘“. Während Weckwerth und Arndt zu recht differenzierten, wenn auch teilweise zu diskutierenden Einschätzungen gelangen – zu nennen wäre etwa Arndts Behauptung, die „Deutsche Ideologie“ kümmere sich nicht darum, „warum und wie die Philosophie Realität verfehlt“ (162) –, stellen Eßbach und Koslowski die Position der Autoren zuweilen recht einseitig dar. Wie Koslowski, der daneben abermals Löwitschs Eschatologie-Vorwurf aufgreift, stilisiert Eßbach die Autoren in seinem ansonsten durchaus lesenswerten, da sehr lebendigen Beitrag zu Antiindividualisten,

gegen die er den Individualismus Stirners mobilisiert. Den wichtigen Einwand, Stirner verkenne die soziale Abhängigkeit des Individuums, zitiert er zwar, behandelt ihn aber nicht eingehender. Dass es Marx und Engels gerade auch darum geht, wie sich persönliche Freiheit unter diesen Umständen überhaupt realisieren ließe, fällt daher unter den Tisch.

Die Qualität der einzelnen Texte dieses insgesamt eher mittelmäßigen Buchs reicht von sehr gelungen bis – man muss es leider so hart sagen – peinlich. Die Aufnahme von *Michael Quantes* Beitrag *Geschichtsbegriff und Geschichtsphilosophie. Ein analytischer Kommentar* in den Band lässt sich jedenfalls nur durch Schludrigkeit oder Sinn für Komik erklären. Denn Quante verschwendet die Hälfte seines Artikels auf eine Beweisführung, die weder formal noch inhaltlich irgend triftig ist. In aller Kürze und ohne auf die inhaltliche Seite näher einzugehen: In Einklang mit Marx und Engels bestimmt Quante das Bewusstsein als das fünfte Moment eines Zusammenhangs, der vier weitere Momente umfasst. Nach seitenlangem Formalisieren und inhaltlichen Gewaltakten wie der Gleichsetzung von Produktivkraft und Produktionsweise kommt er zu dem Ergebnis, dass neben dem längst aus den Augen verlorenen fünften Moment auch das vierte als Bewusstsein zu bestimmen sei – eine Doppelung, die er nicht einmal zu bemerken scheint.

Dem Text Quantes steht *Gunnar Hindrichs* sehr gelungener Aufsatz „Arbeitsteilung und Subjektivität“ gegenüber. Gestützt auf eine Rekonstruktion der Rolle der Arbeitsteilung

in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft erläutert Hindrichs zum einen, weshalb Marx und Engels zufolge die Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit ein sich jenseits der arbeitsteiligen Welt wählendes Denken produziert und gerade selbstreflexives Denken wie das der Philosophie um seines Wahrheitsanspruchs willen auf die Aufhebung dieser Teilung zielen muss. Zum anderen zeigt er, dass der durch die Arbeitsteilung konstituierte gesellschaftliche Zusammenhang dem Subjekt nicht nur als äußerer Sachzwang gegenübertritt, sondern ihm – Hindrichs macht dies an der innerbetrieblichen Arbeitsteilung fest – zugleich auch innerlich ist: „Im Selbstverhältnis des Einzelnen steckt demnach Zwang und Ausgeliefertsein. Die arbeitsteilige Subjektivität generiert Unfreiheit.“ (130) Das Subjekt erfahre daher den Widerspruch zwischen ihm als Besonderem und der ihm feindlich gegenüberstehenden gesellschaftlichen Allgemeinheit *in sich selbst*, woraus sich auch hier ein Interesse an der Aufhebung der Arbeitsteilung ergebe, das sich freilich praktisch geltend machen müsse. Hindrichs Gedankengang ist systematisch, schlüssig und knapp, ohne zu vergrößern. *En passant* rückt er vieles gerade, was in anderen Texten, etwa dem Bohlenders, schief ist.

Dies ist ihm mit *Christoph Henning* und *Dieter Thomä*, den Autoren des Schlusskapitels „Was bleibt von der *Deutschen Ideologie*?“, gemein. Wenn gleich weniger systematisch als Hindrichs korrigieren die Autoren, freilich ohne direkte Bezugnahme, etwa Eßbachs verzerrtes Bild vom Antiindivi-

dualisten Marx. Anders als der Herausgeber Bluhm gestehen sie der „*Deutschen Ideologie*“ nicht nur historische, sondern auch aktuelle Bedeutung zu und versuchen etwa – ein durchaus viel versprechender Gedanke – eine Brücke zwischen ihr und der Sprachspieltheorie Ludwig Wittgensteins zu schlagen.

„Was bleibt von der *Deutschen Ideologie*?“ ist denn auch einer der Texte, die von diesem Buch bleiben. Daneben ist es vor allem der von Hindrichs. Die Bauchschmerzen, die einige andere Texte verursacht haben, klingen hoffentlich bald wieder ab.

Fabian Schmidt

Stephan Braun
Nietzsche und die Tiere
oder: vom Wesen des Animalischen, Würzburg 2009
(Königshausen & Neumann),
157 S., 19,80 EUR

„Nietzsche und die Tiere“ – wer bei diesem Titel denkt, das Thema habe ungefähr die Relevanz von „Jesus und seine Badelatschen“ und nähere sich aus fragwürdigen Exegesen apokrypher Funde, täuscht sich. Es ist weder marginal noch Supplement; ganz im Gegenteil erscheint einem Nietzsches Werk bisweilen als Gehege außerordentlich reichen Sortiments, als *miroir vivant* der Fauna. Die im Alltagsdenken künstlich gegeneinander isolierten Begriffe der Seele, des Geistes und des Tieres entfalten in Nietzsches Werk auf semantischer Ebene eine Leuchtkraft, wie sie es etymologisch nur im Lateinischen können (*anima, animus,*

animal). Sich dieser Nietzsche-typischen Leuchtkraft in den Weg oder gegenüber zu stellen, erfordert Mut oder Bereitschaft, selbst geblendet und von niemandem im Licht erkannt zu werden – *Stephan Braun* liefert sich genau dieser Situation aus.

Mit einem Schmetterlingsnetz eilt er den ständig wechselnden Tiermetaphern hinterher, seine Landkarte von Nietzsches Werk ist erstaunlich großmaßstäbig: kanonisierte Klassiker, kaum gelesene Briefe, der berühmte Nachlass, und selbst die jüngst erschienen Schreibmaschinentexte finden ihren Platz. Aber welche Tiere nehmen denn nun Platz? Alle und Keine werden sich an „Die Drei Verwandlungen des Geistes“ erinnern. Allein in dieser ersten Rede Zarathustras begegnet man einem Kamel, einem Drachen, einem Löwen und einer bunten Kuh. „Also sprach Zarathustra“, könnte man annehmen, sei doch eigentlich prädestiniert für Bibel- und deswegen auch Tiermetaphern. Den gründlichen Leser wird jedoch auch bei anderen Werken Nietzsches das ein oder andere Tier angesprochen haben.

Aber warum nicht Nietzsche selbst lesen? Wofür dieses Buch über Nietzsche und die Tiere? Was tut *Stephan Braun*? Er löst sich immer wieder in Nietzsches Gebilden auf, einem heideggerischen Hammer gleich, der im Hämmern bloß zuhanden ist, weder angeschaut noch gespürt wird – ob dies freilich Nietzsches Dominanz zu verdanken ist oder Brauns Kunst, sich als Museumsführer aufzulösen und so den idealen Raum für die ausgestellten Gemälde zu schaffen, mag der Leser

selbst beurteilen. Mit der Assoziation, es handle sich bei dem Autor, diesem Sinne nach, um Zeug, dessen Wesen in der Dienlichkeit liegt, liegt man nicht falsch. Pfliegend wie eine Boxecke sorgt sich *Braun* um Nietzsche. Dies lässt mindestens zwei Verständnisstränge zu: erstens, *Braun* bestärkt den Kämpfer und lenkt ihn wohlüberlegt zum Sieg; oder zweitens, statt das Handtuch zu werfen, fächelt er Nietzsche nichts als Luft mit dem Handtuch zu. Was im einen Fall nach erhabener Mäeutik riecht, stinkt im anderen nach stumpfer Leere.

Früher oder später stellt sich dem Leser die Frage, in welcher Beziehung nun Nietzsche und die unzähligen Tiere stehen – und *Braun* antwortet mit „Transfiguration“. Allerdings, zur Beruhigung, *Braun* leidet nicht an religiösem Wahn und zieht auch nicht das Taborlicht zur Erläuterung heran; sondern Transfiguration im säkularen Sinn, eine Wandlung, eine Um- oder Verwandlung. Die Varietät der Tiere zeugt laut *Braun* von Nietzsches Selbst als fluktuierendem Sein im Werden und seiner Abneigung gegen starre Identität. Der Gedanke, huch, Nietzsche und Transfiguration? ist erlaubt. Dem Verdacht der Fremdenverkehrserfindung ist jedoch mit Skepsis zu begegnen, Nietzsche selbst postulierte in der *gaya scienza*: Kunst der Transfiguration *ist* Philosophie.

So wird man an der Leine *Gassi* geführt durch die zahlreichen Transfigurationen, meist chronologisch geordnet. Die Abfolge lässt rasch den Eindruck entstehen, das Werk werde schlicht als Schlüssel zum Leben, oder aber das Leben zum Schlüssel des Werks in-

strumentalisiert. Dem biographischen Positivismus entgeht Braun jedoch geschickt, indem er literarische und biographische Textstücke Nietzsches nicht unterscheidet. Vielmehr schwimmt er durch das enorm umfangreiche Becken, taucht durch die bodenlose Tiefsee Nietzsches und sucht nach Verweisen, Verbindungen, Bezügen. Das bedeutet, wenn überhaupt die Rede von Schlüsseln sein kann, so werden sie nicht von außen herangetragen und in alte Schlösser gestemmt, sondern liegen tatsächlich innerhalb des Werks.

Was die Hygiene des bei Königshausen & Neumann erschienenen Textes angeht, so lautet die Diagnose, dass das Fell voll von Schädlingen ist; Fehler hüpfen flohmunter durch die Sätze. Allein auf den Seiten 25-33 befelen mich fünf. Obwohl man den Verlag ob seiner Tierfreundlichkeit bewundern kann, hätte ein ordentliches Lektorat wohl nicht gegen den Tierschutz verstoßen.

Aufgrund des weitmaschig vernetzten Stoffs wird für jeden Prädator, ob nun Fleisch-, Pflanzenfresser oder Parasit, Beute aufzufinden sein. Wer nicht auf der Jagd nach Dachshund, Bär, Murmeltier, Rhinozeros, Stier, Adler, Maulwurf, Biber, Spinne, Polyp, Eidechse, Pferd oder Phönix ist, auf den lauern Nachtjäger wie Heidegger, Derrida, Barthes, Deleuze, Foucault und andere.

Alexey Weißmüller

**Hauke Brunkhorst, Regina Kreide
und Christina Lafont (Hg.)
Habermas-Handbuch
Stuttgart/Weimar 2009 (Metzler),
392 S., 49,95 EUR**

Jürgen Habermas ist der bedeutendste und international wirkungsmächtigste deutsche Intellektuelle. Seit über 50 Jahren wirkt er als Publizist und Lehrer in akademischen und öffentlichen Debatten und hat das geistige Leben in Deutschland entscheidend mitgeprägt.

Habermas hat sein eigenes Werk in steter Auseinandersetzung mit anderen, konträren Positionen entwickelt und es immer auf neue Herausforderungen bezogen. Die permanente Weiterentwicklung hat dabei in seinem Werk Brüche und Sprünge hinterlassen, Theorien wurden aufgegeben oder in neuer Gestalt wieder aufgenommen und einem neuen Kontext einverleibt.

Wer sich mit Habermas' Werk beschäftigen möchte, sieht sich mit einer Vielzahl von Texten und einer Flut von Sekundärliteratur konfrontiert, die jeweils immer einen bestimmten Stand seiner Theorie spiegeln. Das Habermas-Handbuch möchte dieses ‚work in progress‘ in seiner Entwicklung und aktuellen Gestalt dem interessierten Leser zugänglich machen.

In einer kurzen Biographie werden Sozialisation, intellektuelle Entwicklung und akademische Wirkung, die Auseinandersetzung mit den 68ern und Kontrahenten, die Verarbeitung politischer, ökonomischer und technischer Entwicklungen dargestellt.

Im zweiten Teil werden die theoretischen Kontexte dargestellt, die für sein Werk und dessen Entwicklung wichtig

sind. Von der Geschichtsphilosophie über Frankfurter Schule und Systemtheorie zu Poststrukturalismus und Monotheismus. Diese Kontexte bilden Schnitte durch das Werk und verdeutlichen die Zusammenhänge und Auseinandersetzungen, in denen sich seine Theorie bildet. Hier kann der Leser sich z.B. über die Bedeutung der Psychoanalyse für Habermas' Werk oder die Auseinandersetzung mit Luhmanns Systemtheorie in Kürze informieren.

Der dritte und längste Teil gibt eine Geschichte der Entwicklung seines Denkens anhand zentraler Texte und ihres Schicksals in historischer Folge. Es sind kleine Monographien, die Entstehungs- und Argumentationszusammenhang, Rezeption, Kritik und Replik knapp und übersichtlich darstellen. Dazu wird immer auch untersucht, welche Bedeutung diese Texte in der weiteren Theorie von Habermas spielen.

Im vierten Teil schließlich werden 33 zentrale Begriffe in einem Glossar kurz abgehandelt und bilden in Darstellung, Kritik und Replik wieder einen Schnitt durch das Werk.

Habermas' Werk wird so von drei Seiten aufgeschlüsselt. Dabei werden Überschneidungen und Wiederholungen bewusst in Kauf genommen. Durch den Wechsel der Betrachtungsweisen und durch verschiedene Autoren werden unterschiedliche Akzente und Sichtweisen gesetzt. So wird z.B. die Psychoanalyse sowohl als Kontext als auch im Zusammenhang von ‚Erkenntnis und Interesse‘ und beim Begriff ‚Erkenntnisinteresse‘ behandelt. Habermas' Position wird dabei durchaus kritisch betrachtet. Ob er die Psy-

choanalyse adäquat begreift oder sie im Rahmen seiner Theorie so umformuliert, dass bestimmte Aspekte ihren Sinn verlieren, wird von den Autoren unterschiedlich gesehen und bewertet.

Da immer auch auf die Kritik an Habermas' Theorien und dessen Erwidierungen, Umformulierungen und Neuansätze eingegangen wird, stellt das Handbuch sein Werk als eine lebendige Theorie in aktueller Theoriegeschichte dar und bildet so selbst eine lebendige Auseinandersetzung mit ihm. Der Leser kann das Buch auf seine eigene Weise seinen Interessen entsprechend lesen. Durch die Kontexte werden die Theorie-Elemente der ‚Texte‘ in allgemeiner Form dargestellt. Begriffe können im vierten Teil nachgelesen werden, wobei ihre Wandlung in der Theoriegeschichte mit dargestellt wird. Über interne Verweise können dazu wiederum die entsprechenden Kontexte oder Monographien nachgelesen werden. Alle Abschnitte verweisen nur über ihren Theoriezusammenhang aufeinander und sind einzeln rezipierbar. Wer sich mit Habermas' Theorien beschäftigen möchte, Aufklärung zu einzelnen Texten sucht oder die Bedeutung zentraler Begriffe erfahren will, ist mit diesem Handbuch bestens bedient und erhält zugleich eine Geschichte der philosophisch-soziologischen Theorieentwicklung der letzten 50 Jahre, freilich aus Habermasscher Sicht.

Die Bibliographie entspricht dem gewohnt hohen Standard. Leider enthält das Buch kein Sachregister.

Das Handbuch konzentriert sich auf die Darstellung von Habermas' Werk und Wirkung, nicht aber auf ihre Kritik.

Dadurch wird das Fehlen bestimmter Themen in seinem Werk nur durch ihre Auslassung bemerkbar. Unter den Begriffen findet sich z.B. weder Kunst noch Natur, und nur Joel Whitebook kritisiert im Kontext der Psychoanalyse, dass sein ‚Programm der Versprachlichung‘ diese so uminterpretiert, dass ihr eigentlicher Gehalt, die Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen der Vernunft‘, dem Triebhaften und Natürlichen als solchem, verschwindet. Aber das wäre auch ein anderes Buch.

Lothar Butzke

Wilhelm Büttemeyer
Ernesto Grassi
Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus, Freiburg/München 2009 (Alber), 448 S., 29,-- EUR

Hätte Ernesto Grassi (geb. 1902 in Mailand, gest. 1991 in München) als Philosoph eine Kultgemeinde ähnlich Heidegger, dieses Buch müsste einschlagen wie Fariás in Frankreich – wie eine Bombe. (An der LMU *war* er zeitweise fast so etwas wie eine Kultfigur und galt den 68er-Studenten als ‚links‘, wie Christian Kerbel in: Widerspruch 48/2008 bestätigt). Dabei tritt der Autor, Professor an der C.-v.-Ossietski-Universität Oldenburg und profunder Kenner der italienischen Philosophie, bemerkenswert uneitel und unpolemisch gegenüber der bisherigen (anwachsenden) Grassi-Literatur auf, in welcher der große Humanismusforscher und -interpret „einerseits mit der faschistischen Führungsspitze – insbesondere mit dem Erzie-

hungsminister Giuseppe Bottai – in Verbindung gebracht, andererseits als überzeugter Antifaschist und entschiedener Gegner des Nationalsozialismus präsentiert wurde“ (10). Wie der Autor anhand einer Vielzahl erstmals erschlossener Dokumente zur *ersten Lebenshälfte* belegt, war Grassi selber „nicht unschuldig an dieser verworrenen Lage“, da er in seiner *zweiten Lebenshälfte*, in Vorworten zu seinen bekannt gewordenen Büchern und in Interviews, „ein problematisches Verhältnis zu den Daten seines eigenen Lebens“ (10) – oder zur Wahrheit – bewies. In einem Gespräch mit dem Widerspruch (Nr.18/1990, allerdings in hohem Alter – ein Jahr vor seinem Tod –, aber typisch für viele ähnliche Aussagen, die Büttemeyer prüfte), als Zeuge und Protagonist der „Restauration der Philosophie nach 1945“ v.a. an der Münchner Uni befragt, ist so gut wie keine seiner Angaben, die eigene Karriere betreffend, korrekt.

Büttemeyer hat in Einzelforschung in Archiven und Nachlässen in mehreren Ländern akribisch recherchiert und erhellt aus der enormen Fülle an Fakten und Dokumenten – hier nur anzudeuten: das Namenverzeichnis enthält über 1000 Personen, mit einem Gutteil hatte Grassi Kontakt – nicht nur erstmals Grassis intellektuell-politischen Lebens- und Denkweg, sondern auch das von ihm hoch ambitioniert ausgespinnene Netzwerk kulturell einflussreicher Leute (Philosophen in erster Linie), die er in den Jahren des manifesten Faschismus in Italien und des bereits virulenten Nationalsozialismus in Deutschland – unermüdlich reisend, Kontakte aufnehmend und

brieflich weiterpflegend – besuchte. Philosophenkollege Calogero (später Antifaschist) bezeichnet 1927 Grassi als „den jungen reichen Herrn aus Mailand ..., der Europa auf der Jagd nach Philosophen bereist“ – Grassi war bei Blondel in Aix, bei Jaspers, Husserl, Hartmann, Scheler, Rothacker ..., fast der gesamten *konservativen* Philosophie-Prominenz der Weimarer Republik. Vom Philosophie-Tourismus des anfangs noch neoscholastisch, antimodernistisch geprägten Jungakademikers ausgenommen waren nur die verabscheuten „Linken“ (Frankfurter), demokratische oder „kosmopolitische“ Neukantianer sowie Neopositivisten. Er suchte den *Meister* – bis er definitiv ab 1928 in Heideggers Magnetfeld gerät. Büttemeyer charakterisiert nicht nur die familiäre Herkunft Grassis, den geistigen Hintergrund der (katholischen und staatlichen) Universitäten und das intellektuelle Milieu Italiens in den 20er Jahren, soweit die Dokumente es erlauben, – er expliziert auch die philosophische Essenz zahlreicher Aufsätze und größerer Schriften des frühen Grassi (es gibt außerdem eine soweit möglich komplette Bibliographie der Schriften bis 1948) so klar und nüchtern, dass das zeitweilig hohe Pathos dieser Texte quasi entmythisiert und uns somit eine zuverlässige Grundlage für weitergehende historische und philosophische Analysen über Ernesto Grassi direkt oder als Beispiel einer (typischen?) *trabison d'un clerc* zur Verfügung steht.

In diesen Schriften findet sich – vordergründig – zwar keine *explizit* faschistische Ideologie (entschieden

anders als im Fall Heidegger!); doch er nutzt ab 1933 die nicht unkomplizierte Konkurrenz zwischen italienischem Faschismus und Nazideutschland – auf der „Achse Rom-Berlin“ – zugunsten seiner persönlichen wissenschaftlichen Karriere. 1928 bis 1938 lehrt er als Lehrbeauftragter in Freiburg – im Schatten Heideggers; wenige Tage nach dessen NSDAP-Beitritt am 1. Mai 1933 beantragt Grassi die Aufnahme in die Faschistische Partei, gründet überdies eine faschistische Ortsgruppe, deren „Fiduciario“, Vertrauensmann, er ab 1934 wird (172). In Briefen an Croce äußert er sich kritisch über Heideggers Antisemitismus und nennt den „Kampf gegen die Juden“ „barbarisch“ (165) – und gegenüber Gentile zeigt er Verständnis und Sympathie für den Faschismus und den nationalsozialistischen „Aufbruch“ in Deutschland, teilt ihm seinen „Beitritt zum Fascio“ mit und versteht sich selber in einem Schreiben (1935) an offizielle italienische Stellen als verantwortlich für ein „bedeutendes Zentrum der politischen Propaganda und der Italianität“ (172). In einem Bewerbungsschreiben für Berlin, wo er ab 1938 lehrt, nennt er sich (mit Fragezeichen allerdings) „Gauleiter?“.

Was „den einstigen Antifaschisten und Pazifisten bewogen haben“ (174) mag, nicht nur Mitläufer, sondern Propagandist der imperialistischen Expansionspolitik Italiens zu werden (in Vorträgen rechtfertigt er selbst den mit Giftgas geführten Angriffskrieg gegen Äthiopien, dem bis zu 750.000 Menschen zum Opfer fallen), ist Büttemeyer zufolge „nach den bisher bekannten Unterlagen“ nicht zu beant-

worten (174). Grassis Engagement für den Mussolini-Staat steigert sich, nachdem er die Chance sieht, aufgrund persönlicher Beziehungen zu höchsten Funktionären des Mussolini-Staates ein italienisches Humanismus-Institut und eine Professur für sich in Berlin (ab 1938) zu erreichen (was in Italien fehlschlug). In Quedlinburg, um sich bei NS-Prominenz einzuführen, nimmt er 1938 an SS-Feiern teil (Grassi in ‚faschistischer Kluft‘, was immer das war), hält ein Seminar gemeinsam (im Wechsel) mit dem unsäglichen Nazi-Philosophen Baeumler, der von Grassis These der ‚völligen Autonomie des Politischen vom Begrifflichen‘ fasziniert war, rühmt sich im Bericht an die italienischen Regierungsstellen, deren Propagandist er nun endgültig ist, er halte ein Seminar „mit Rosenbergs rechtem Arm in Kulturfragen“ ab (235) – und behauptet *nach dem Krieg* in Zürich, er, Grassi, sei der einzige gewesen, der öffentlich mit Baeumler, dem „Gegner der humanistischen Überlieferung ... eine Auseinandersetzung gewagt“ habe (235) (was Grassi womöglich nur als ‚rhetorische‘ Interpretation ansah, da er damals wie später an die *prinzipielle geistige Überlegenheit des italienischen Humanismus glaubte*, die also immer in Konflikt mit Naziansprüchen geraten mußte). So macht er sich endgültig „zum Sprachrohr der faschistischen auswärtigen Kulturpolitik“ (228), wird durchaus von der NS-Presse und NS-Stellen hofiert, zu Vorträgen eingeladen, schreibt in den „Nationalsozialistischen Monatsheften“. Im Dezember 1942 wird das Institut ‚Studia Humanitatis‘ in der Berliner Universität feierlich eröffnet (während

gleichzeitig Flächenbombardements in Europa, die Ermordung von Millionen Zivilisten, wöchentliche Deportationen Berliner Juden nach Auschwitz in vollem Gange sind ...). Grassi betrieb die Gründung dieser „Studia Humanitatis“ gemeinsam mit Bottai, Mussolinis Erziehungsminister (der in seinem Kriegstagebuch soeben den Völkermord mittels Gaskrieg an den Äthiopiern bejubelt hatte).

Büttemeyer wirft auch neues Licht auf die aus Hugo Otts und Farias’ Heidegger-Büchern seit 1987 bekannt gewordene Geschichte der Publikation eines Heideggertextes („Platons Lehre von der Wahrheit“) in Grassis „Jahrbüchern für geistige Überlieferung“: Mussolini persönlich – mit dem Grassi übrigens 1942 auch eine Unterredung hatte – griff ein, um die Veröffentlichung ungekürzt, gegen Widerstände von NS-Stellen, durchzusetzen. Grassi versucht nach dem Krieg, die Tätigkeit des Instituts als *rein wissenschaftlich* hinzustellen. Doch diese Wissenschaft – dies weist Büttemeyer präzise nach (393 f. et passim) – wurde gänzlich vom faschistischen Staat und seiner Kulturpolitik absorbiert: gerade durch Grassis These der *Verselbständigung des Politischen gegenüber der Wissenschaft* fallen in seinem (damaligen) Humanismusbegriff alle *ethischen* Überlegungen und Kriterien der faschistischen Kulturpolitik zum Opfer. Da der von Grassi vertretene Humanismus (jedenfalls bis 1943) stets die nationale Tradition (mit Vorrang der italienischen) forcierte, geriet er unweigerlich in den Sog eines faschistischen (und vom nazi-deutschen nicht mehr sauber zu trennenden) Totali-

tätsbegriffs – und gehörte somit genau in dem Maße der *italo-faschistischen* Unterstützung der *deutschen* Nazi-, Kriegs- und Mordpolitik auch zu deren *fellow-travellers*, ja zu deren Mitverantwortlichen. Wenn von „Schuld“ die Rede sein soll, dann besteht sie darin, dass Grassi es – vergleichbar so vielen ‚gewöhnlichen‘ Täter-Vätern – niemals fertigbrachte, sein Nachkriegsschweigen über diese Mitverantwortung zu brechen. Für Heidegger war ‚Massenvernichtung‘ von Menschen nur eine ‚Fußnote im Gestell‘ wert; Grassi ersparte sich sogar diese.

Büttemeyers Buch könnte auch – dank seiner Analysen aller wesentlichen Grassi-Schriften bis 1948 – Diskussionsgrundlage werden, wie sich ‚faschistoide Prädispositionen‘ in einer bestimmten familiären, kulturellen, philosophischen Sozialisation einer Epoche (das Italien der 20er Jahre), z.B. in Form eines „strukturellen Opportunismus“ (W. F. Haug) herausbilden – und über die *andere* Frage, wie weit sich in Grassis *Werk* nicht doch direkt faschistische oder faschismus-kompatible Ideologeme finden lassen. Grassi erfuhr anfangs an der Università Cattolica in Mailand ‚neuscholastische‘, ‚liberal-katholische‘, aber auch antidemokratische, antisozialistische Einflüsse, die ihn eine gesellschaftliche Erneuerung vom politischen Katholizismus und dem Partito Popolare (dem italienischen „Zentrum“) erhoffen ließen, jedoch auch eine partielle Blindheit für reale Gesellschaftszustände förderten. Die Wende zu Heidegger wird vorbereitet durch Gentiles ‚immanentistische metaphysische Theorie‘, die sich – bei Gentile selbst – be-

reits als faschismus-verträglich erwies. Grassi nimmt auch dessen „Deutung des Daseins als Akt“, Anklänge an eine „konservative Revolution“ sowie die Abwertung der „französischen“ (cartesianischen usw.) Rationalität in sein Humanismuskonzept auf. Heideggers „Entschlossenheit“ und „Geschichtlichkeit“ (die gerade historische Verantwortung ausschließt) imprägnieren dann Grassis Interpretation des „Politischen“, eine Bewertung des „politischen Augenblicks“ als eines „für sich Bestehenden“ bei Guicciardini (und Machiavelli), was zur Vonselbständigung und Ästhetisierung des politischen „Sehens“, Denkens, Handelns beiträgt und einem Missbrauch durch „Seher“ und Führer Tür und Tor öffnet. In Kriegszeiten in Berlin schlägt in Grassis öffentlichen Reden dann auch diese Sichtweise in übelste „Achsen“-Rhetorik und die Rede von „tiefer Gemeinschaft von Volk und Nation“ etc. um.

Die durch Büttemeyers Analysen nachvollziehbare Entwicklung Grassis macht dem Leser die „Leerstellen“ in dieser Form des Humanismus fühlbar: ein Fehlen jeglichen kritischen Gesellschaftsbegriffs und jeder politischen Moral, in einem scheinbar unpolitischen, aufs „Wesentliche“ gerichteten, aber zutiefst reaktionären Philosophieren. Und jene ‚Leerstellen‘ eines „Humanismus“, der unmenschlicher Politik Vorschub leistet, könnten als *undurchschaute* – so Büttemeyers humane Warnung am Schluss des Buches – „jederzeit wieder mit gefährlichem politischen Inhalt gefüllt werden“.

Klaus Spiekermann

Michel Foucault
Einführung in Kants
Anthropologie
 Berlin 2010 (Suhrkamp),
 141 S., 17,80 EUR

Foucaults *thèse principale* trug bekanntlich den Titel „Wahnsinn und Gesellschaft“. Dieses 1961 veröffentlichte Werk enthält ein Schluss-Kapitel, das mit „Der anthropologische Kreis“ überschrieben ist. Bei der „Einführung in Kants Anthropologie“, die aus dem Nachlass erschienen ist, handelt es sich nun um einen Teil seiner *thèse complémentaire*, die um Foucaults Übersetzung von Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ ins Französische während seiner Zeit in Hamburg ergänzt wird. Hatte er seiner Übersetzung bei ihrer Veröffentlichung im Jahre 1964 als Einführung nur eine „historische Notiz“ (dt. „Geschichtlicher Abriss“, Schriften I, 391 ff.) vorangestellt, war ihre Langfassung – abgesehen von einigen unzuverlässigen Versionen im Internet – nur in der Bibliothek der Sorbonne einsehbar. Sie erschien erst 2008 in Frankreich und liegt nun in deutscher Sprache vor.

Foucaults „Einführung“ zeigt einen, in seinen Büchern nur selten offen zutage tretenden, Fachphilosophen, der Sekundärliteratur schreibt. Dies geschieht natürlich auf originelle Weise und belegt nebenbei, dass Übersetzungen eine fruchtbare Weise der Aneignung philosophischer Texte sein können. Originell ist der Zugang, weil er später bearbeitete Figuren wie die empirisch-transzendente Doublette aus der „Ordnung der Dinge“ vorwegnimmt. Foucault interessiert sich vor

allem für das Verhältnis von transzendentaler Kritik und empirischer Anthropologie bei Kant und diagnostiziert die „anthropologische Illusion“ (115) als Kehrseite der „transzendentalen Illusion“. Diese hatte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ analysiert, und in ihr verfängt sich, wer Verstandesprinzipien außerhalb der Grenzen der Erfahrung anwendet. Die „anthropologische Illusion“ hingegen erweist sich für Foucault als eine „reflexive Regression“ (116), die von einer „spontanen Überschreitung“, in der Menschen sich über ihre Lebenszeit hinaus Zukunft geben, Zeugnis ablegt. „Die Anthropologie“, schreibt er, „ist der Geheimweg, der – mit dem Ziel der Fundierung unseres Wissens – die Erfahrung des Menschen und die Philosophie durch eine nichtreflektierte Vermittlung verbindet“ (117). Die „wahre Kritik der anthropologischen Illusion“ findet Foucault freilich erst bei Nietzsche, von dem er auch die Rede von Kant als dem Chinesen aus Königsberg borgt. Erst im Tod des Menschen, mit dem auch „Die Ordnung der Dinge“ bedeutungsvoll endet, erfülle sich der Tod Gottes. So antwortet der Übermensch auf Kants berühmte, in der „Logik“ hinzugefügte Frage: „Was ist der Mensch?“

Andrea Hemminger kontextualisiert Foucaults Schrift und bettet sie in den „antihumanistischen und antianthropologischen Gegenstrom“ ein, den der von ihr zitierte Derrida als Reaktion auf Sartre ausgemacht hatte. Die „Einleitung“ ist ein lesenswertes Stück Genealogie und Archäologie im Entstehen. Ob sie der Diskussion von

Kants „Anthropologie“ heute noch Anstöße zu geben vermag, kann ich, wie mir bei ihrer Lektüre deutlich wurde, nicht beurteilen.

Olaf Sanders

Michel Foucault
Die Regierung des Selbst
und der anderen
Frankfurt/Main 2009
(Suhrkamp), 505 S., 45,-- EUR

Mit „Die Regierung des Selbst und der anderen“ liegt nun Foucaults vorletzter Vorlesungszyklus aus dem Jahre 1983 vor. Der Titel der Vorlesungen entstammt Kants Text „Was ist Aufklärung?“ In den ersten beiden Vorlesungen bestimmt Foucault seinen Standort innerhalb der modernen Philosophie und sieht sich in einer Linie, die von „Kant, Hegel, bis zur Frankfurter Schule über Nietzsche, Max Weber“ reicht. Die moderne Philosophie seit der Aufklärung frage nach dem Hier und Jetzt; sie sei der Versuch, dessen Chiffren zu deuten. Was ist dieses „Jetzt“ der momentanen Epoche? Foucault bezieht sich auf Kant, der in „Der Streit der Fakultäten“ den Ereignissen der Französischen Revolution ein Kapitel gewidmet hat. Das Wesentliche der Revolution, die Kant als schrecklich und für viele Elend bringend verurteilte, liege in den Augen der Zeitzeugen, der Beobachter. Auch wenn sie konkret Grauen erregend sei, könne sie die Erinnerung der Aufhebung oder Umwälzung von Herrschaft vermittels der Zeitzeugen in die Zukunft transportieren, den Funken der Hoffnung auf Verände-

rung der Verhältnisse weiter tragen.

Daran anschließend geht Foucault zu seinem zentralen Thema über, der Parrhesia, des freimütigen Wahrsprechens, weil es oft der Ausgangspunkt von demokratischen wie persönlichen Revolutionen sei. „Der Mut zur Wahrheit“, so der Titel seines letzten, 1984 gehaltenen Vorlesungszyklus, den er seiner Krankheit wegen verkürzen musste, spielt darin schon eine zentrale Rolle und wird zu seinem philosophischen Vermächtnis. Hauptsächlich an Euripides Drama „Ion“, den von Thukydides wiedergegebenen „Reden des Perikles“, an Platons berühmtem „siebten Brief“ und einem Brief Lukians, der „Apologie des Sokrates“ und anderen antiken Materialien buchstabiert Foucault durch, was es heißt, Parrhesia zu üben bzw. ein Parrhesiastiker zu sein, d.h. einer, der wahr zu sprechen versucht.

Anfangs wird erläutert, was Parrhesia nicht ist, nämlich eine Weise des Beweizens, des Überredens, des Lehrens, des Diskutierens, obwohl der Parrhesiastiker alle diese Elemente auf seine Art streifen kann. An Platons und Dions Auftritt vor Dionysos, dem Tyrannen von Syrakus, zeigt er, dass der Parrhesiastiker „das Sagen der Wahrheit zu einem unbestimmten Preis auf sich nimmt, der im Grenzfall sein Tod sein kann.“ (84) Es ist der Ausdruck einer persönlichen Überzeugung, der unter Einsatz des freien und oft reinen Mutes in einer desperat asymmetrischen Machtsituation zum wahrscheinlichen Tode führt – wie im Falle Platons, der der Legende nach wegen seines unverblühten Wahrsprechens in die Sklaverei ver-

kaufte wurde und nur durch Zufall dem Tod entging. Foucault arbeitet heraus, dass der Parrhesiastiker ein Bündnis mit sich selbst als Subjekt schließt, hinter das er nicht mehr zurück kann.

Welche Qualität diese Beziehung zu sich selbst annimmt, nämlich die einer permanenten Selbstbefragung und einer daraus resultierenden reinen Ethik, wird eindrucksvoll an Euripides Drama „Ion“ nachvollzogen. Ion, dessen Parrhesia Foucault mit der des Ödipus vergleicht und von dieser abgrenzt, wird von Apollon in einem Akt der Vergewaltigung Kreusas gezeugt, die daraufhin von ihm entführt und später Xuthos heiraten wird. Apollon setzt den jungen Ion als seinen Tempeldiener ein und lässt ihn über seine Herkunft im Unklaren. Als Ion später für seine Polis Athen öffentlich die Parrhesia geben will, sieht er sich dazu nicht befugt, weil sie nur dem möglich ist, dessen Mutter aus Athen stammt. Aufgrund der Unklarheit von Ions Herkunft entspinnt sich ein Disput. Als seine Mutter Kreusa und ihr Gemahl Xuthos zum Apollon-Tempel kommen, wird eindrucksvoll vorgeführt, wie sich zuerst das private Wahrsprechen mittels Ions streitbarer Herkunftssuche entwickelt. Erst in dem das Drama prägenden längeren Disput, in dem alle Beteiligten mit äußerster Leidenschaft engagiert sind, schält sich die wahre Herkunft Ions heraus und damit sein Recht, nicht nur privat, sondern auch öffentlich Parrhesia zu üben. Foucault betont, dass sich der dramatische Bogen erst auflöst, nachdem alle mit großer Leidenschaft für ihre Wahrheit gekämpft haben. Er hebt hervor, was

Euripides für die Wahrheitsproduktion als maßgeblich ansieht: den leidenschaftlichen Kampf, der mit einem unbedingten Willen zum Wahrsprechen verbunden sein muss, nicht aber den rationalen Diskurs.

Anschließend diskutiert Foucault den „siebten Brief“ Platons. Anhand von dessen Kritik an Dionysos lotet er aus, in welchem Verhältnis Philosophie und Politik zueinander stehen und welche Rolle das Wahrsprechen dabei spielt. Nach der Schilderung Platons habe Dionysos eine philosophische Abhandlung geschrieben und wolle sich nun auch als Philosoph ausgeben. Platon spricht darüber nur mit Hohn und Spott; er betont, dass sich Philosophie nicht in der Textproduktion erschöpft, die nur eine Zusammenfassung in Lehrsätze gegessener, auswendig gelernter Mathemata und Formeln sei, um sie bei Gelegenheiten feilzubieten. Platons Kritik des Textes von Dionysos macht deutlich, wie sehr er Schrift bzw. Text als Erkenntnisform ablehnt. Wirkliche Philosophie schließt immer eine Beziehung zu sich selbst und zu einem Lehrer ein. Vor allem besteht sie aus pragma, einer Praxis, die eine Reihe von pragmata bedingt; d.h. aus experimentellen Handlungen, Verhaltensweisen, die neue Erfahrungen und Reaktionen bei sich und den Anderen auslösen. Für Platon ist sie eine Tätigkeit, die einen auf einen Weg schickt, auf dem man irgendwann feststellt, dass keine andere Möglichkeit mehr bleibt als philosophisch zu leben. Ein Weg, der ziemlich anstrengt, viele Irrtümer, verschlungene, labyrinthische Erkenntnispfade impliziert, auf dem

man sich erst ziemlich spät von seinem Lehrer trennen sollte, um sein eigener „Führer“ zu werden.

Einen solchen Weg sei Sokrates gegangen. Ohne dass die Sekundärliteratur dessen „Apologie“ explizit als eine Form der Parrhesia anführt, sieht Foucault in ihr deren wesentliche Merkmale verwirklicht. Er nimmt sie zum Anlass, um zu zeigen, dass Sokrates mit einer Sprache spricht, die der der Händler auf dem Marktplatz gleicht, weil sie komplett auf Rhetorik verzichtet. Er lotet den Unterschied zur Rhetorik aus, die nur verführen, d.h. mit *techné* und geschliffener Sophistik die anderen einnehmen und überzeugen will, dabei nicht mit Schmeicheleien gegenüber dem Publikum spart. Die philosophische Sprache hingegen komme ohne diese Kunstgriffe aus. „Sie ist etymos, und da sie etymos ist, sagt sie zugleich das Wahre des Wirklichen und auch das, was in der Seele dessen ist, der sie äußert, was seine Seele denkt.“ (396) Foucault betont, dass Sokrates in allen öffentlichen Ämtern, die er zeitweise innehatte, immer das Gegenteil dessen tat, was man von ihm erwartete. Sowohl auf dem Marktplatz als auch in seinen Ämtern habe er einen Seinsmodus praktiziert, der dem Mut zum Wahrsprechen verpflichtet war, auch wenn es ihn letztlich das Leben kostete.

Um alle Einzelheiten, die Foucault in seinen Vorlesungen anführt, zu verstehen, bedarf es beträchtlicher philosophisch-historischer Vorbildung über die Antike. An der Art und Weise, wie er Fragen an die Fülle von antikem Material richtet, beeindruckt vor allem die Vorsicht, mit der er vorgeht, wie

oft er Wendungen wie „mir scheint“, „ich glaube“ oder „ich denke“ benutzt, um eigene Überlegungen einzuführen oder weiterzuspinnen. Man bekommt einen profunden Einblick in seine philosophische Werkstatt, sieht, wie sich seine Gedanken, ähnlich dem Fühlhorn der Schnecke, am Gegenstand vorantasten. Die Vorlesungen, die er selbst nicht veröffentlichte, dienten ihm dazu, seine eigenen, auf die konkrete Gegenwart gerichteten Veröffentlichungen vorzubereiten und diese in einer historischen Tiefe zu verorten, die das Spannungsverhältnis zwischen genuiner Philosophie und Politik verdeutlicht. Auch die heutigen Gouvernamentalité-Studien greifen auf Paradigmen zurück, die Foucault in seinen letzten Vorlesungen entwickelte, und die das Avancierteste an aktueller Machtanalytik und -kritik enthalten.

Zwar war Foucault schon zu Lebzeiten eine Legende, doch heute erst kristallisiert sich heraus, dass sein Werk nicht hoch genug einzuschätzen ist. Im Nachwort schreibt Frederic Gros: „Diese Brücke, die zum ersten Mal zwischen der antiken und der modernen Philosophie geschlagen wurde, ist schließlich imstande, bei Foucault den Ausblick auf eine metahistorische Bestimmung der philosophischen Tätigkeit zu öffnen: die der Ausübung einer mutigen und freien Rede, die im Spiel der Politik beharrlich den Dissens und die Entschiedenheit eines Wahrsprechens geltend macht und darauf abzielt, die Seinsweise der Subjekte zu beunruhigen und zu verwandeln.“ (490)

Nach der Lektüre möchte man über den gut editierten und mit zahlreichen

Fußnoten versehenen Band mit Paul McCartney schwärmen: „Michelle, ma belle, sont les mots qui vont tres bien ensemble, tres bien ensemble.“

Ottmar Mareis

Jürgen Große
Philosophie der Langeweile
Stuttgart/Weimar 2008 (Metzler),
geb., 199 Seiten, 39,90 EUR

Das eigenartig zwiespältige Phänomen der Langeweile, welches Friedrich Nietzsche als „unangenehme Windstille der Seele“ beschrieb, die „der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorausgeht“, hat nicht bloß immer wieder in der Kunst und Literatur ihren Ausdruck gesucht, sondern auch innerhalb der europäischen Philosophie beachtliche Spuren hinterlassen. Allein die Vergegenwärtigung der erstaunlich umfangreichen Reihe namhafter Denker, die sich mit den unterschiedlichen Ausprägungen der Langeweile beschäftigten – sie reicht von Aristoteles, Seneca, Thomas von Aquin und Blaise Pascal über Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard bis zu Martin Heidegger, Bertrand Russell und Walter Benjamin –, unterstreicht diesen Sachverhalt eindrucksvoll. Bildet die Thematik der Langeweile dergestalt ein bemerkenswert konstantes Gedankenmotiv westlicher Geistesgeschichte, stand sie dennoch bisher kaum explizit im Mittelpunkt eingehender theoretischer Überlegungen. Für diese durchaus merkwürdige Leerstelle dürfte die in der abendländischen Philosophietradition vorherrschende Distanz gegenüber

dem Bereich (zwischen-)menschlicher Gefühle wohl ebenso sehr verantwortlich sein, wie die extravagante Beschaffenheit der Langeweile selbst, deren außergewöhnlich uneinheitliches Spektrum an Zustandsweisen, proteushafter Wandlungsfähigkeit und nicht zuletzt chronischer Ambivalenz ihre gedankliche Entschlüsselung nachhaltig erschwert.

Schon angesichts seines selbstbewusst forschenden Titels verspricht somit das vorliegende Buch des in Berlin lebenden Philosophen *Jürgen Große* einen wegweisenden Beitrag zur philosophischen Erschließung des zwar seit langem virulenten, doch nach wie vor weitgehend unerkundeten Themengebiets (inter-)subjektiver Langeweilerfahrung. Aber bereits die einleitende Darstellung der Grundprämissen des Bandes und seiner daraus erwachsenden Diskussionsperspektive lässt hieran massive Zweifel aufkommen: „Langeweile ist in den westeuropäischen oder überhaupt westlichen Gesellschaften ein vertrautes Phänomen. Deshalb verwundert es kaum, dass sie häufig zum Objekt empirischer Erforschung und therapeutischer Anstrengungen geworden ist. Daneben finden sich aber auch ausgesprochen metaphysische Bemühungen um die Langeweile ... Im vergangenen Jahrhundert kulminierte diese Tendenz bei ... M. Heidegger und E. M. Cioran ... Wie konnte, wie kann die Langeweile für Philosophen interessant werden? Die Frage eröffnet eine historische und eine theoretische Perspektive. Das theoretische Problem einer ‚Langeweile der Philosophen‘ betrifft ihre Abgrenzbarkeit gegen ihre alltäglichen

und einzelwissenschaftlichen Erscheinungsformen. Hierfür ist ein metaphysischer Ehrgeiz zu unterstellen, der sich anderweitig, z.B. in ... onto-theologischem, vor allem aber intellektualistischem Vokabular nicht mehr ausdrücken kann. Wenn stattdessen gewisse emotionale Zustände ergiebig sein sollen, so müssen sie selbst eine Transformation durchgemacht haben, die metaphysische Leistungsfähigkeit garantiert. Das führt auf den historischen Aspekt des Problems und zugleich auf die Arbeitshypothese der nachfolgenden Studien. Langeweile muss ihres ... *affektiven* Status schrittweise entkleidet worden sein, muss vornehmlich als gegenständlich unbestimmte, dadurch aber metaphysisch deutungsfähige und -bedürftige *Stimmung* interessieren. Nur eine abstrakte, inhaltlich entleerte Stimmung kann zum Metaphysik-Vehikel werden. Philosophischer Umgang mit der Langeweile bzw. ‚Leere‘ bedeutet den methodischen Verzicht auf ihre reale zugunsten einer hermeneutischen ‚Füllung‘, sie fordert ein Aushalten und Ausdeuten der Leere.“

Sowohl im hartnäckig tautologischen Argumentationsstil der zitierten Textpassage wie ihrer gespreizten Diktion, in der sich positivistischer Wissenschaftsjargon mit suggestiver Prophezeiungsrhetorik penetrant vermischt, zeichnet sich schon in den ersten Sätzen der Publikation deren kardinale Crux deutlich ab: ihre konzeptuell eklatante Befangenheit im „scheelen Denken“ (Pierre Bourdieu) Heideggers. Dementsprechend bewegen sich denn auch sämtliche weiteren Ausführungen Großes zur „Langeweile der

Philosophen“ (Kapitel I), „Anthropologie der Langeweile zwischen Kant und Schopenhauer“ (Kapitel II), der „Historisierung und Sozialisierung des Ennui“ im Schatten des „geschichts-metaphysischen Nihilismus“ des besonders langeweileträchtigen „Projekt Moderne“ (Kapitel III) sowie, abschließend, der zeitgenössisch allgegenwärtigen „Langeweile im Dreieck von Liebe, Arbeit, Macht“ (Epilog) nirgends über die Theoreme fundamentalontologischer Langeweilebetrachtung hinaus, wie sie Heidegger hauptsächlich in seinen Vorlesungen „Was ist Metaphysik?“ und „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ ausführte.

Dort interpretierte Heidegger die „Grundstimmung der Langeweile“ anhand eines dreigliedrigen Klassifikationsschemas, das die ephemere gewöhnlichen Langeweilemodi persönlichen „Gelangweiltwerdens von etwas“ wie „Sichlangweilen bei etwas“ scharf vom existentiell erschütternden Ereignis radikalen Überkommenwerdens von der „tiefen Langeweile des Daseins“ unterscheidet, die „das Selbst erst in aller Nacktheit zu ihm selbst“ bringt, als „das Selbst das *da* ist und sein Da-sein übernommen hat. Nicht mir als mir, sondern dem Dasein in mir versagt sich das Seiende im Ganzen, wenn ich weiß, es ist einem langweilig.“ Existenzialontologisch besitzt nach Heidegger die der tiefen Daseinslangeweile entspringende Stimmung absoluter Sinn- und Belanglosigkeit „des Seienden im Ganzen“ insbesondere deshalb einen herausragenden Stellenwert, weil hiermit das gänzlich „in das Nichts hineingehaltene“ Selbst

unausweichlich auf den maßgeblichen Grund der „ursprünglichen Ermöglichung des Daseins schlechthin“ verwiesen wird: das jeglichem Daseienden elementar vorgängige „Anwesen des Seins“. Jene völlig unerwartete Öffnung des ansonsten untergründig verborgenen „Seins-Geschehens“ im verstörenden „Begegnis der Langeweile“ nötigt allerdings, so Heidegger weiter, nicht nur den jeweils davon ergriffenen Einzelnen zu einer profunden Umgestaltung seiner Lebenseinstellung, sondern dadurch wird in erster Linie die philosophische Geisteshaltung als solche zu einer rigorosen Veränderung ihrer selbst gezwungen, die sich primär in der uneingeschränkten Hingabe an die „Übermacht des Seins“ und seiner unerforschlich abgründigen „Fügungen“ artikuliert. Diese vollständige Konversion des philosophischen Denkens zur demütig gelassenen Auslegung des „Seins-Geschicks“ markiert aus der Sicht Heideggers den epochalen Anbruch einer wirklich metaphysisch anfänglichen Denkweise, die zwar einerseits die notorisch „seinsvergesene“ Gestalt abendländischer Metaphysik zwischen Platon und Nietzsche unwiderruflich zerstört, andererseits jedoch, da sie entschieden „aus und vom Sein her“ denkt, erstmals tatsächlich das eigentliche Anliegen okzidentaler *prima philosophia* wahrhaft zur Geltung bringt. „Das Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt wird, heiße das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins ... Das

Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt. Das wesentliche Denken achtet auf die langsamen Zeichen des Unberechenbaren und erkennt in diesem die unvordenkliche Ankunft des Unabwendbaren.“

Indem Großes Arbeit sich rückhaltlos der Heideggerschen Gedankenwelt anverwandelt und deren fatalistische Langeweilediagnose lediglich epigonal beflissen reproduziert, verfehlt sie in mehrerlei Hinsicht ihr ambitioniertes Ziel einer philosophisch erhellenden Topographie der Langeweile. Unter methodisch wissenschaftlichen Gesichtspunkten vermag seine Abhandlung zumal deswegen nicht zu überzeugen, weil sie die vielerorts aufgezeigten und hinlänglich bekannten Aporien der Fundamentalontologie – das von ihr stets bloß hypostasierte Bestehen einer kategorial grundlegenden „ontologischen Differenz“ zwischen Sein und Seienden, ihr erkenntnistheoretisch fragwürdiges Postulat urwüchsig objektiver Präsenz des „Seins-Sinns“, ihre logisch unsinnige Gleichsetzung des Seins mit dem Nichts sowie ihr ominöser Eliteanspruch und vehement selbstwiderprüchlicher Antimodernismus – an keiner Stelle erwähnt, geschweige denn angemessen reflektiert.

Erinnert das methodische Verfahren der Untersuchung insofern bedenklich an die vorwissenschaftlich selektiven Beweisstrategien eines orthodoxen Traktats, weist sie, dazu reziprok, dergleichen auch in thematischer inhaltlicher Beziehung einschneidende Mängel auf. Neben ihrer dubios willkürlichen Stilisierung des existenzialontologischen Deutungsmusters zum gleichsam

zwangsläufigen *telos* der gesamten Langeweiledebatte europäischer Philosophie ist diesbezüglich vor allem ihr von Heidegger übernommener Zug zur theoretisch unvermittelt abstrakten Lesart des Langeweilephänomens und somit eindringlichen Verengung seines philosophischen Sinngehalts kritisch hervorzuheben. Anstatt durch die scharfsichtig abwägende Belichtung der subtil verästelten Erscheinungsbilder (zwischen-)menschlicher Langeweile ihre widerspruchsvollen Sinnkonstellationen gedanklich zu entfalten, reduziert demgegenüber das besprochene Werk die philosophische Bedeutung der Langeweile auf ebenso diffuse wie triviale Abstrakta wie „Stimmung“, „Leere“ oder „Nichts“ und bestärkt solcherart den phantasmagorischen Rätselcharakter (inter-)subjektiver Langeweilerfahrung. Infolgedessen teilt Großes „Philosophie der Langeweile“ letztendlich nur etwas über die Träume eines Geistessehers mit, in denen das zum Schreckgespenst profan neuzeitlicher Seinsvergessenheit verzerrte Traumgesicht unbezwingbarer Langeweile sein mysteriöses Wesen treibt.

Thomas Wimmer

Hans-Peter Hempel
Fortschrittseuphorie und
Machtwahn
Würzburg 2009 (Königshausen
und Neumann), 160 S., br.,
19,80 EUR

„Es ist fraglich, ob alle bisher gemachten mechanischen Erfindungen die Tagessmühe irgendeines menschlichen Wesens erleichtert haben.“

John Stuart Mill

Die Menschheitsgeschichte ist wesentlich mit der Technikgeschichte und im weiteren Verlauf auch mit der Wissenschaftsgeschichte verbunden. Nachdem Technik und Wissenschaft bis zum 16. Jh. – abgesehen von eher zufälligen Verbindungen – sich relativ unabhängig voneinander entwickelten, formulierte Francis Bacon im ersten Drittel des 17. Jhs. sein Programm einer neuen Konzeption von Technik und Wissenschaft: Die Erkenntnis der Gesetze der Natur und ihre Anwendung durch Eingriffe in die Natur sollen den Menschen eine neue Form der Naturbeherrschung ermöglichen und dadurch Wohlstand und Fortschritt bewirken. Seither bilden Aufklärung, Säkularisierung sowie eine auf kapitalistischer Produktionsweise basierenden Industrialisierung die Grundlage für die ständig enger werdende Verzahnung von Technik und Wissenschaft, und deren Funktionalisierung für die kapitalistische Profitmaximierung entwickelte sich scheinbar zu einem Garant von materiellem Fortschritt und Wachstum.

Heute bestimmen Technik, Wissenschaft und eine von Profitstreben ge-

steuerte Wirtschaft zunehmend unser Leben, Handeln und Denken und verändern dadurch in einem von Bacon nicht vorhersehbaren Ausmaß die Menschen, die natürliche Umwelt und die Funktion des Menschen als Teil der Natur. Der rasante Fortschritt in Technik und Wissenschaft und die damit verbundene zunehmende Komplexität und Unübersichtlichkeit sowie eine mediale Verdummungs- und Ablenkungsindustrie verstärken die Schwierigkeiten, die Dynamik, die Konsequenzen und möglichen Folgen der Technik- und Wissenschaftsentwicklung einschätzen und bewerten zu können.

In seinem Buch „Fortschrittseuphorie und Machtwahn“ versucht Hans-Peter Hempel zu beantworten, nach welchen Gesetzen dieser eigendynamische und Kritik ausschließende selbstreferentielle Prozess verläuft, wohin er uns schon geführt hat, und von welchen Punkten aus und unter welchen Voraussetzungen eine Bewertung und ein Umdenken möglich sein können. Auf der Basis der kapitalistischen Produktionsweise bildet der wissenschaftlich-technische Fortschritt für Hempel unsere heutige Lebensgrundlage. Gleichzeitig bedroht dieser Fortschritt aber auch diese Grundlage und damit unsere Existenz, wobei die zunehmende Zerstörung der natürlichen Grundlagen und Ressourcen und die zunehmende Entfremdung der Menschen wahrnehmbarer Ausdruck dieses Widerspruchs sind. Das Erkennen der Ursachen dieser Entwicklung wird mit zunehmender Komplexität schwieriger, zumal das diesem Prozess zugrundeliegende wissenschaft-

lich-technische Denken immer mehr das Leben und Denken der Menschen bestimmt und selbst nicht fähig ist, sein eigenes Wesen und seine immanenten Grenzen und Widersprüche kritisch zu reflektieren.

An die Denkansätze von Heidegger und Nietzsche anknüpfend bringt Hempel in dieser nahezu ausweglosen Situation die Philosophie ins Spiel, die in der Lage sein soll, das wissenschaftlich-technische Denken mit einem radikalen Umdenken zu konfrontieren. Er unterscheidet zwischen einem vorstellenden, analytisch rechnenden, instrumentellen und einem besinnlichen, meditativen Denken, das nicht ordnend, zugreifend und kategorisierend ist, sondern das „Sein als offene Weite“ (137) versteht. Von diesem Umdenken verspricht sich Hempel eine Überwindung der bisherigen Vorstellungsgewohnheiten, eine Befreiung von althergebrachten Denkkonditionen und eine Richtungsänderung in der für die gesamte Menschheit immer gefährlicher werdenden gesellschaftlichen Entwicklung.

Auf der Grundlage dieses neuen Denkens versucht er, die Frage nach einer zeitgemäßen Ethik zu beantworten und an den Beispielen von Militär- und Gentechnik die Möglichkeiten, Risiken und Konsequenzen zu erörtern.

Auffällig ist, dass der mit der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung verbundene Gedanke des permanenten Fortschritts und Wachstums kein ernsthaftes philosophisches Problem zu sein scheint und die Frage nach einer ethischen Perspektive von Wissenschaft und Technik im Sinne einer gesellschaftskritischen Technik-

bewertung und Technikfolgenabschätzung nicht reflektiert wird. Der „Ideologie des ständigen Wandels“ (151), deren Egozentrismus – nach Hempel – sich aktuell im neoliberalen Weltbild zeigt, setzt er eine Ethik der „Gelassenheit“ (85), Einsichts- und Lernfähigkeit sowie die Übernahme einer nicht näher erläuterten Verantwortung gegenüber Mensch und Natur entgegen. Der auf Warentausch und Profitmaximierung basierenden wissenschaftlich-technischen Entwicklung stehen die „Langsamgeher“ (152), die Besonnenen und Müßiggänger gegenüber, die innehalten und die Wirklichkeit nach eigenen menschlichen Ansprüchen und Werten gestalten wollen.

In neun locker zusammenhängenden Kapiteln gelingt es dem Autor zwar, in einer teilweise aphoristischen Form, eine Bestandsaufnahme der Ergebnisse und Probleme der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung der Neuzeit darzustellen, leider bleibt es aber – von wenigen Ansätzen abgesehen – bei dieser kritischen Bestandsaufnahme und einigen assoziativen Gegenvorstellungen als Alternative zur technisch-wissenschaftlichen Entwicklung. Der drohenden Apokalypse steht die Alternative eines besinnlichen Umdenkens und einer kurz angerissenen Ethik der Gelassenheit und der Verantwortung gegenüber. Dass die Kontemplation keinen wirklichen Ausweg bietet, zeigt sich auch am Begriff der „Fortschrittseuphorie“, der im Wesentlichen nur aus der Sicht von Wissenschaft und Technik gesehen wird und merkwürdig blass und undifferenziert bleibt. Der Bruch in der Fortschrittsgläubigkeit hat schon

beim Abwurf der Atombomben am Ende des Zweiten Weltkrieges, spätestens mit dem Bericht des „Club of Rome“ zu Beginn der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts stattgefunden. Die drohende Umwelt- und Klimakatastrophe, die Verknappung der Ressourcen, der Reaktorunfall von Tschernobyl, die Kriege und Ölkatastrophen der letzten Jahre haben die Fortschrittseuphorie und den Glauben an Wissenschaft und Technik nachhaltig relativiert. Fortschritt im wissenschaftlich-technischen Bereich steht infolgedessen vor einem Akzeptanz- und Legitimationsproblem, vor allem auch deshalb, weil er Ausdruck des Profitstrebens ist und diesem untergeordnet wird.

Die Ursache für Hempels verkürzten Fortschrittsbegriff ist die nicht konsequent durchgeführte Differenzierung zwischen Fortschritt und Wachstum. Erst die Erweiterung des Baconschen Programms der Naturbeherrschung durch die kapitalistische, profitorientierte Prämisse, dass zum Fortschritt notwendig ein ständiges, prinzipiell unendliches ökonomisches Wachstum gehört, hat die Menschen und die Natur auf eine ökonomische Funktion reduziert und der Wachstumsideologie den Status einer religiösen Qualität verliehen. Hempel stellt zwar fest, dass das „wissenschaftlich-technische Wachstumsmodell des Westens ... eine Anomalie und ein historisch-pathologisches Phänomen“ (97) darstellt, analysiert aber nicht den Zusammenhang zwischen Fortschritt und dem für die kapitalistische Produktion notwendigen Wachstum des Mehrwerts und der damit verbundenen Erweite-

nung der Produktion und den daraus resultierenden negativen Folgen für die Menschen und für die Natur. Die Konsequenz ist, dass Hempel die ökonomische und gesellschaftliche Funktion von Technik und Wissenschaft und ihre veränderte Funktion besonders in den letzten 150 Jahren als notwendiges Moment der kapitalistischen Mehrwertproduktion nicht erkennt.

Obwohl die von Hempel proklamierte Erschließung der Welt aus einem „neuen Blickwinkel als dem der Verfügung, der Zurichtung und der Beherrschung“ (84) eine wichtige Bedingung für eine grundlegende Veränderung der jetzigen gesellschaftlichen Entwicklung darstellt, muss die Ambivalenz der bisherigen wissenschaftlich-technischen Entwicklung und die ideologische Vereinnahmung und Funktionalisierung des Fortschritts- und Wachstumsbegriffs in allen gesellschaftlichen Bereichen kritisch reflektiert und transparent gemacht werden.

Die jetzige Konzeption von Technikbewertung und Technikfolgenabschätzung, wie sie in den verschiedenen institutionalisierten Ethikkommissionen praktiziert wird, hechelt der Entwicklung in Technik und Wissenschaft nur hinterher, statt diesen Prozess wirklich zu gestalten. Aus diesem Grund ist eine demokratische Technikgestaltung unter Einbeziehung einer demokratisch organisierten Wissenschaft heute notwendiger denn je. Dies wird wohl nicht ohne eine Veränderung der Rechts- und Eigentumsverhältnisse in Verbindung mit einer Internationalisierung auch der Ausführungsorgane möglich sein – und zwar ohne Rücksicht auf die ökonomischen Interes-

sen einzelner gesellschaftlicher Gruppen und einzelner Länder. Neben der oben erwähnten globalen Umweltproblematik zeigen Immobilien-, Banken-, Wirtschaft-, Finanz- und Staatenkrise immer deutlicher, dass das jetzige ökonomische System in seinem Wesen widersprüchlich ist und an seine Grenzen gestoßen ist. Die Politik, die in der Vergangenheit fast ausschließlich Vollzugsorgan der Wirtschaft war und ein Kollabieren des Systems nur durch den Raubbau an der Zukunft nachfolgender Generationen verschoben hat, muss angesichts der katastrophalen Situation (wie im Ansatz schon geschehen) ihre neoliberalen Positionen verlassen und ordnungspolitisch im Sinne einer sozialen und umweltschonenden Gerechtigkeit eingreifen.

Eine gesellschaftskritisch aufgeklärte Aufklärung und eine Ethik der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung, die die Natur, ohne sich dem Diktat einer als absolut gesetzten Natur zu unterwerfen, und ihren Erhalt mit einschließt, müssen diesen Prozess begleiten und seine Richtung bestimmen. Ansonsten werden die Fortschritte in Wissenschaft und Technik in „zunehmendem Maße diese Lebensgrundlage und damit unsere Existenz“ (18) bedrohen. Auf diesen Punkt hinzuweisen und ein radikales Umdenken einzufordern, gehört zu den Verdiensten des Buchs von Hempel.

Reinhard Meiners

Jan Hoff
Marx global
Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965,
Berlin 2009 (Akademie), 345 S.,
49,80 EUR

Der politische Anspruch Karl Marx' wies über nationale Grenzen hinaus. Der berühmte Schlusssatz des Kommunistischen Manifests „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch“ verdeutlicht den entschiedenen internationalen Horizont seines Wirkens. Die Internationale Arbeiterassoziation, die sich in Teilen auf Marx (und Engels) berief, transportierte diesen Anspruch in ihrem Namen. Die sich dann explizit auf Marx (und die „Klassiker“) berufenden kommunistischen Parteien setzten diesen Anspruch organisatorisch in der „Dritten Internationale“ um. Sie kanonisierten allerdings den so genannte „wissenschaftlichen Sozialismus“ in Lehrbüchern, deren Ziel nicht die textkritische Untersuchung der Marxschen Schriften war, sondern die Formulierung einer „Erkenntnis der ökonomischen Gesetze und Widersprüche ..., deren Lösungen die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft voranbringt“ (Politische Ökonomie des Kapitalismus. Lehrbuch, Berlin 1988, 49). In diesem Kontext gab es zwar internationale Forschungen, Publikationen und Konferenzen zur Marxschen Theorie, den mit der an wissenschaftlichen Ansprüchen orientierten Edition der Marxschen Werke befassten Wissenschaftlern wie Rjazanov wurden internationale Kontakte jedoch zum Verhängnis.

In den 60er Jahren gab es dann Überblicksdarstellungen (z.B. P. Vranicki, Geschichte des Marxismus, 2 Bde, Frankfurt/Main 1972), die versuchten, die in den verschiedenen Nationen geführten Debatten um Marx darzustellen, im wesentlichen jedoch auf die europäische Rezeption beschränkt blieben. Anfang der 80er Jahre entstanden international angelegte Wörterbuchprojekte, zunächst die (von französischen Autoren dominierte) Herausgabe des „Kritischen Wörterbuchs des Marxismus“ von George Labica, dann das von W.F. Haug herausgegebene „Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus“, die versuchten, den Diskurs über den „Marxismus“ über die nationalen Grenzen hinweg zu beleben. Sie können jedoch mangels Eingrenzung auf ein bestimmtes Thema schwerlich als konsistente Theoriedebatten begriffen werden. Zu erwähnen sind andere Versuche wie die an der „Praxisphilosophie“ orientierten Tagungen in Dubrovnik oder die Tätigkeit des „Instituts für marxistische Studien und Forschungen (IMSF)“ in Frankfurt, die jedoch ohne großen Einfluss und – auch von Hoff – wenig beachtet blieben. Und in den Editionen zur Marxschen Theorie wie der Suhrkamp-Reihe „Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie“ kamen fast nur bundesdeutsche Autoren zu Wort. So international der Anspruch der Marxisten, so beschränkt blieben die Theoriediskussionen auf den jeweiligen nationalen Rahmen. Hier nun setzt Hoff an. Er sieht einen Gegensatz zwischen einer globalen Ent-

wicklung der an Marx anknüpfenden Theoriebildung und einem Provinzialismus insbesondere der deutschen Theorie Rezeption (14).

Jan Hoff's Buch ist in zwei Teile zu gliedern: in die internationale Debatte (78 ff.) und in zentrale Diskurse der Marx-Diskussion (199 ff.). Zunächst werden die Debatten dargestellt, die freilich keinen internationalen Austausch bilden, sondern aus je nationalen Marxforschungen und -debatten bestehen. Über ihre bloße Beschreibung in Japan, Südamerika und Europa geht Hoff hinaus, wo er auf ihre inhaltliche Bedeutung für das Verständnis von Aufbau, Entwicklung und Bedeutung des Marxschen „Kapitals“ eingeht. Ein Zentrum der Debatten bilden die durch Engels' Popularisierung der Marxschen Theorie ausgelösten Missverständnisse des Verhältnisses von Erforschung und Darstellung des Gegenstands. Vor allem aber geht Hoff den Auswirkungen der Schriften von Louis Althusser nach, die in fast allen Ländern Debatten provozierten und auch in Deutschland bei so wichtigen Autoren wie Michael Heinrich Resonanz fanden, wengleich seine epistemologische Lesart ansonsten zurückgewiesen wurde (158). In Südamerika hingegen fand sie bei praxisphilosophisch orientierten Interpreten Widerspruch (168). Als weiteren Schwerpunkt stellt der Autor die Diskussion um das Hegel-Marx-Verhältnis heraus. Debatten um die Bedeutung Hegels für Marx gab es in Italien, in denen Autoren wie della Volpe und Coletti Marx gegenüber Hegel klar abgrenzten und sich in Widerspruch zur vorherr-

schenden „Hegelianischen Schule“ stellten (145).

Am Beispiel des argentinischen Philosophen Enrique Dussel (171 ff) zeigt Hoff die Eigenständigkeit nationaler, sich auf den Warenfetisch beziehender Marxinterpretationen auf. Er geht auf die, bis in die 90er Jahre wenig fruchtbaren Debatten im angelsächsischen Raum ein, die er auf die mangelnde Kenntnisnahme der Marx-Engels-Gesamtausgabe (ME-GA) und auf die Ignoranz der dem sowjetischen Ökonomen Roman Rosdolsky folgenden Marxforschung in Deutschland zurückführt (193 f.). Der britische Historiker Perry Anderson, der in seinem frühen Werk über den westlichen Marxismus eine wichtige Überblicksdarstellung geliefert hatte, konnte daran nicht anknüpfen und lieferte in seinem Werk „In the Tracks of ‚Historical Materialism““ laut Hoff ein Beispiel „theoretischen Rückschritts“ (198).

Ausführlich geht Hoff auf die lange unbeachtete, aber fruchtbare und kontrovers geführte japanische Diskussion ein, die eigene Schulen werttheoretischer Ansätze ausbildete (101). Auch hier spielte die Debatte um die Fehlinterpretation des Anfangs des „Kapitals“ als „einfacher Warenproduktion“ eine wichtige Rolle (104 f.), die auch in Japan ihre Anhänger hatte. Vor allem Kozo Uno und seine Nachfolger analysierten auf hohem Niveau das Verhältnis der Marxschen Analyse der Wertform und des Austauschs zur ricardianischen Deutung der Werttheorie.

Es ist ein großes Verdienst Hoff's, auf die vergessenen – im Schatten der

Parteiideologen agierenden – Marx-exegeten aus der Sowjetunion und der DDR, hier z.B. die Hallenser Gruppe um Wolfgang Jahn, einzugehen. Seinen selbst gesteckten Rahmen überschreitend, thematisiert er wiederholt den Theoretiker Isaak I. Rubin, der schon in den 20er Jahren den wertkritischen Gehalt der Marxschen Theorie formulierte und als einer der ersten Autoren auf die Problematik des Warenfetischs einging (126 ff.) Er kann durch die Entwicklung der monetären Werttheorie als einer der Vorläufer der wertkritischen *Kritik* der Politischen Ökonomie gelten, die im Westen dann ihren Beginn mit dem (von Hoff weitgehend ignorierten) Georg Lukács nahm. Die fruchtbare, während der stalinistischen Repressionen untergegangene Entwicklung kritischer Theorie belebte sich erst wieder mit der Edition der MEGA. Anders als die Lehrbuchscholastik es nahe legt, wurden in der Sowjetunion und der DDR durchaus Kontroversen um die Frage der Darstellungslogik geführt (129 f); insbesondere die Hallenser Forschergruppe um Jahn konnte hinsichtlich der Fragestellung des Marxschen Sechs-Bücherplans innovative und ambitionierte Forschungsprojekte starten (138, 253 ff.).

Diese im ersten Teil kursorisch gehaltene inhaltliche Darstellung der Debatten vertieft Hoff im zweiten Teil seines Buches, deren Ausführung freilich, gemessen am Anspruch, beschränkt bleiben musste. Dennoch geht er recht detailliert, vom „Pionier“ Rosdolsky ausgehend, den verschiedenen Etappen der im Zusammenhang der MEGA-Edition

geführten Debatte über die Bedeutung der Entstehungsgeschichte, dem viel diskutierten Verhältnis von Forschung und Darstellung des Marxschen „Kapitals“ sowie der spannenden Frage der weiteren Planung („Sechs-Bücherplan“) des Marxschen Vorhabens nach. Ausführlich wird das Verhältnis der Marxschen „Kritik der politischen Ökonomie“ zur politischen Ökonomie Ricardos und zu Hegels Dialektik ausgeleuchtet und damit der „Gegenstand der Marxschen Kritik“ (201) herausgearbeitet.

Angesichts des „Mont Blanc an Forschungsmaterial“ (221) wäre Hoff's Vorhaben das einer ganzen Forschergruppe. Hinzu kommt, dass ohne Berücksichtigung der Arbeiten von Gramsci, Lukács, Korsch, Marcuse, Grossmann u. a. die Fragen nach der sowohl theoretischen wie revolutionären Bedeutung der *Kritik* der politischen Ökonomie nicht umfänglich zu beantworten sind. Die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, die das „Kommunistische Manifest“ vorwegnehmend und wortgewaltig vor über 150 Jahren skizzierte, macht deutlich, dass hier ein Bedarf bestehen müsste. Im Moment fehlt freilich das Subjekt, das diesen Bedarf anmeldet. Durch die Lektüre von Hoff's Buch wird klar, dass der Diskurs über Karl Marx zwar international, jedoch weitgehend in den Elfenbeintürmen der Forschungsinstitute geführt wird. Von Marx' These, dass die Theorie zur materiellen Gewalt wird, indem sie die Massen ergreift, und sie diese Fähigkeit ad hominem demonstriert, sobald sie radikal geworden ist (MEW 1, 385),

ist wenig übrig geblieben. Zwar schaffen es die international arbeitenden Exegeten heute, den kritischen Gehalt der Ideen von Marx dezidiert herauszuarbeiten, aber es verflachen die Versuche, sie praktisch zu denken. Dies ist bei „Globalisierungsgegnern“ wie Negri, Hardt oder Ziegler plastisch nachzuvollziehen. Hoff kann man dies in keiner Weise vorwerfen. Sein Verdienst ist es, der Vernetzung der Marxexegeten zugearbeitet zu haben. Was fehlt, ist nur die Reflexion darauf, warum eigentlich ein Autor wie Marx in den Elfenbeintürmen der Wissenschaften verschwindet.

Jonas Dörge

Thomas Sören Hoffmann
Wirtschaftsphilosophie
Ansätze und Perspektiven von der
Antike bis heute, Wiesbaden 2009
(marix), geb., 352 S., 19,90 EUR

„It's the economy, stupid“ lautete ein berühmt gewordener Slogan aus der Kampagne des Präsidentschaftskandidaten Bill Clinton vor der Wahl 1992. Der Satz ist eine gute Hinführung zu diesem Überblick über die Wirtschaftsphilosophie. In nuce lassen sich an ihm die Beziehungen von Wirtschaft bzw. Ökonomie zu anderen wichtigen philosophischen Begriffen anreißen: Das Verhältnis von Wirtschaft und Staat bzw. Politik, die Bedeutung von Vernunft in der Ökonomie, der Zusammenhang von Freiheit und Ökonomie, die Rolle von Tugend, Gemeinwohl und Gerechtigkeit in der Wirtschaft. Doch der Einstieg in die Rezension mit dem Clin-

ton-Bonmot bedeutet, das Buch von hinten aufzurollen. Denn der Autor stellt wirtschaftsphilosophische Ansätze und Perspektiven beginnend mit der Antike dar und kommt erst zum Schluss zur zeitgenössischen Auseinandersetzung mit Ökonomie.

Der Darstellung der Gedanken zur Wirtschaft verschiedener Autoren vorgeschaltet sind Überlegungen von Hoffmann zum Verhältnis von Philosophie und Wirtschaft, in denen er den praktischen Nutzwert der philosophischen Betrachtung der Wirtschaft äußerst skeptisch einschätzt, weil sie kaum die Sphäre der Ökonomie unter die Kontrolle der Ethik bringen könne. Aber das Verstehen der inhärenten Logik von Aussagen der Ökonomie und des Sinnhorizonts, der sich daraus ergibt, lohne die Beschäftigung mit der Wirtschaft; denn die Ökonomie selbst sei in bestimmter Hinsicht eine bleibende Größe des menschlichen Weltverhältnisses bzw. der Kulturtätigkeit des Menschen. (22) Aufgabe der Wirtschaftsethik sei daher, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass das ökonomische System, so sehr es in seiner Existenz einem objektiven Bedürfnis entspreche, nicht schon das „absolute“ System der menschlichen Bedürfnisse sei. Es finde seine Grenzen in allen Sphären „transökonomischen“ Handelns, die auf der individuellen, der sozialen und auf der Ebene der Kunst, Religion und Wissenschaft elementare Weisen der Selbstvergewisserung des vernunftbegabten Lebewesens seien, dem es auch bei seinem Wirtschaften um lebbare und gelebte Vernunft gehe. (18)

Als den ersten bedeutenden Philosophen, der in diesem Sinn systematische Ausführungen verfasst hat, stellt der Autor Platon vor. Dieser postuliert, dass aus prinzipiell jedem Denkenden zugänglichen Vernunftgründen das schlechthin Gute die Ordnung der Güter und der Staatsverfassung bestimmen solle. Es gebe ein gutes Maß, das die Dinge im Lot hält. Da das Wirtschaften nicht nur Mittelgebrauch, sondern auch Zwecksetzen bedeute, entscheide die philosophische Einsicht der Staatslenker über die Ordnung der Zwecke und das, gemessen am Gemeinwohl, legitime Wirtschaften. (27) In jedem Wirtschaften, das die Befriedigung der für ein gutes Leben notwendigen Grundbedürfnisse (Autarkie) übersteigt, liege eine expansive Dynamik bzw. eine Wachstumstendenz, die mit der Endlichkeit des Staates, seinen Ressourcen und Kapazitäten, kollidiere und alle logische Ordnung sowie die Möglichkeiten, die Politik rational zu organisieren, unterlaufe. (30) Der Staat habe die Aufgabe, dem Expansionsdrang von Produktion und Handel das rechte Maß entgegenzusetzen. Da aller Reichtum aus der Bearbeitung des Bodens stamme, habe die ursprüngliche bäuerliche Erzeugung einen höheren Stellenwert als der Handel. Im Privateigentum sieht Platon die Gefahr, Zwietracht unter den Bürgern zu säen, weil die Mehrung des eigenen Besitzes der Mehrung des Gemeinwohls den Rang ablaufe. Später fordert die Schule der Stoa von den Bürgern zwar auch eine distanzierte Haltung zu äußerem Hab und Gut, individueller Wohlstand aber werde nicht abgelehnt. (68)

Für das Mittelalter, in dem es eine der antiken Polis ähnliche Wirtschaftsstruktur aus im wesentlichen überschaubaren kleinen Einheiten gab, war eine christlich-antike Synthese wirksam, wie Hoffmann konstatiert. (69) Die auf den Religionsstifter zurückgeführte Vollkommenheitsethik des älteren Christentums hielt die Besitzlosigkeit hoch. Die Fernwirkung theologischer Positionen von Augustinus und Thomas von Aquin bereiteten jedoch eine Anerkennung des Privateigentums als gottgewollt ebenso vor (79) wie die Preisgabe der Vorbehalte gegen Wucher bzw. Zinsforderungen und die Abkehr von der religiös motivierten Ächtung des Handelsgewinns. (93) Sie haben zu einer neuen, rationalen Betrachtung des Wirtschaftsgeschehens beigetragen, die der Sphäre des Wirtschaftens selbst auf Dauer eine eigene Form von Rationalität zubilligen wird, hebt Hoffmann hervor. (96)

Vor allem Martin Luther trug dann dazu bei, dass das Weltliche, das vorher als böse galt, nun für fähig erachtet wurde, das Wahre in sich zu haben. (101) Die Wirtschaftsethik wird nicht mehr unmittelbar von „ewigen“ Maßstäben reguliert, und die Ökonomie als Betätigungsfeld einer zwar nicht unbeschränkten, dennoch für das Handeln durchaus konstitutiven Willkürfreiheit verstanden. Sie hat für Luther jedoch sowohl in den äußeren Beziehungen der Gemeinschaft wie in der inneren Verfassung der Mitglieder eine auch destruktive Arbitrarität. (106) Ihm ging es insbesondere darum, Formen der individuellen Bereicherung auszuschließen, die auf Kosten des Gemeinwohls bzw. des Wohls anderer

gehen. (107) Als soziologisch interessant weist Hoffmann darauf hin, dass Johannes Calvin, Bürger des Stadtstaats Genf, den Bedürfnissen seines Wohnorts entsprechend den wirtschaftsethischen Rahmen weiter steckte als Luther, der Bewohner eines mittleren deutschen Territorialstaats war. Bei Calvin fielen alle Vorbehalte gegen Kaufleute und Handel weg, Zins- und Wucherverbote wurden aufgehoben. Das Geld wurde nicht mehr als unfruchtbares Tauschmittel, sondern als in sich produktives Instrument zur Hebung der Prosperität betrachtet. (114) Die Calvinsche Ethik versprach den weltlichen „Segen“ dem Erwählten, dem als Christ Tugendhaften.

Zur Darstellung der frühen Neuzeit und der klassischen Periode der Ökonomie formuliert Hoffmann als Generalthese: In der Neuzeit konnte die Ökonomie deshalb zu einer neuen und zunächst unvorhersehbaren Blüte gelangen, weil sie eine entscheidende Ressource zu mobilisieren vermochte: die Willkürfreiheit des Menschen. Unter liberalen Prämissen wird dem Menschen so in seinem Wirtschaften eine Erfahrung seiner Subjektivität erschlossen, die dauerhaft zur Attraktivität des wirtschaftsliberalen Ansatzes beitrug. Auf der anderen Seite gewinnt in der Neuzeit auch der Staat eine Subjektivität, die er zuvor, etwa als Repräsentant der göttlichen Weltregierung auf Erden, nicht hatte. (119) Durch den souveränen Staat werden dem Wirtschaften Dimensionen erschlossen, ohne die es weder in gleicher Intensität noch gleicher Extensität hätte stattfinden können.

Nach der Theorie von Thomas Hobbes ist der Staat nicht nur eine Einheit, sondern stellt die Einheit auch tätig her. Für ihn ist das Gemeinwesen „eine Person, für deren Handlungen sich eine große Menge durch gegenseitigen Vertrag zum Urheber gemacht hat“. Der Merkantilismus (nach Max Weber die Übertragung des kapitalistischen Erwerbsbetriebs auf die Politik mit dem Ziel der Mehrung des Staatsreichtums) setzt als wichtigste Formen der frühneuzeitlichen Staatsökonomie genau dies voraus (132), begrenzt jedoch durch das Agieren des merkantilistischen Staates den Aktivitätsradius der einzelnen. Ihm gegenüber trat Adam Smith dafür ein, der Verfolgung der Einzelinteressen möglichst wenig Grenzen zu setzen. Mit der Vorstellung eines „Systems der natürlichen Freiheit“ bleiben dem Souverän nur noch drei Dinge zu tun: Schutz jedes einzelnen Bürgers gegen Gewalt und Willkür im Inneren sowie gegen Angriffe von außen und Garantie eines Gerechtigkeitsregiments. (155) Jede Behinderung der Bürger bedeute Verhinderung der Reichtumsentwicklung, die allein durch die Dynamik des Marktes entstehe. Wenngleich der einzelne nichts anderes als seinen eigenen Vorteil suche, so Sorge doch eine unsichtbare Hand dafür, dass daraus ein Vorteil für die Gesellschaft entsteht. Das Wirtschaftsleben verselbstständigt sich so gegenüber der individuellen Intention. (157)

Im Kapitel zu philosophischen Auseinandersetzungen mit der Ökonomie als Wissenschaft stellt der Autor Kants Überlegungen zur Institution

Privateigentum vor: Wie ist es denkbar, dass wir die Ordnung unserer Gedanken und die andere Ordnung der Gegenstände so verschränken, dass am Ende ein zwar „gemischter“, dafür aber konkreter Begriff entsteht? (179) Kant mache darauf aufmerksam, dass es ein Apriori der Ökonomie gebe, durch das diese ebenso grundsätzlich möglich wie in ihrer Reichweite beschränkt sei. Zu Hegels Überlegungen zur Verortung der Ökonomie in der bürgerlichen Gesellschaft heißt es u. a.: „Die bürgerliche Gesellschaft vergegenständlicht zunächst die Bedürfnisse, wie sie zugleich die Mittel ihrer Befriedigung vergegenständlicht, also als Ding anbietet.“ (199) Der Staat, der nach Hegel das „System der Bedürfnisse“ und mit ihm die bürgerliche Gesellschaft insgesamt aufhebe, habe im Wesentlichen die Bestimmung, die Institutionalisierung der Würde, das heißt der Absolutheit und Unveräußerlichkeit der menschlichen Freiheit, zu sein. Er habe die Aufgabe, eben diese unbedingte Bestimmung des Menschen zur Freiheit auch gegen die sogenannten „Zwänge“ der Märkte, aber auch der Politik durchzusetzen. (205)

In den beiden folgenden Kapiteln stellt Hoffmann die Vorstellungen verschiedener Denker zu aktuellen Problemen ihrer Zeit vor. Zuerst geht es um die „soziale Frage“ aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, womit die Verelendung der Arbeiterschaft angesprochen wird. Die Überlegungen von Sozialreformern wie Robert Owen und Pierre-Joseph Proudhon finden sich in diesem Abschnitt ebenso wie die von Karl

Marx und Friedrich Engels.

Danach werden Ansätze zu den Debatten des 20. Jahrhunderts vorgestellt. Neben grundsätzlichen Auseinandersetzungen wie der von Georg Simmel (kulturphilosophische Perspektive auf die Wirtschaft) findet man auch die Darstellung der in konkrete wirtschaftspolitische Maßnahmen mündenden Überlegungen von John Maynard Keynes und Milton Friedman. Am Schluss folgen sehr kurz dargestellte Ein- und Ausblicke in die Wirtschaftsethik.

Das Buch ist gut, teilweise mit Vergnügen lesbar. Die Leser werden in klarer Gliederung durch die verschiedenen Themen und die vorgestellten theoretischen Ansätze bzw. ihre Begründungen geführt. Zur Verschaffung eines Überblicks eine anzuratende Lektüre.

Jadwiga Adamiak

Ram Adhar Mall, Jayandra Soni
Kleines Lexikon der indischen
Philosophie
 Freiburg/München 2009 (Alber),
 109 S., 20,-- EUR

Wer im Gespräch mit europäischen Philosophen die indische Philosophie erwähnt, wird auch heute noch oft auf Skepsis stoßen: Indische Philosophie – gibt es das überhaupt? Und ist das eigentlich Philosophie im vollen Wortsinne oder doch nur etwas, was zwar so ähnlich aussieht und klingt, aber im Grunde der Philosophie, wie wir sie verstehen, wesensfremd ist? Für Ram Adhar Mall und Jayandra Soni, beide promovierte Philosophen

indischer Herkunft bzw. Abstammung, ist die Sache klar: „Wenn es eine *philosophia perennis* gibt, so ist sie niemandes Alleinbesitz.“ Sie erscheint in Gestalt verschiedener Traditionen, ohne doch einer von ihnen ganz anzugehören. Statt die europäische Gestalt der Philosophie zu verabsolutieren und andere Traditionen auszublenden, sollte man diese vielmehr in ihrem Selbstverständnis zu Wort kommen lassen, seinen Blick erweitern und sich auf den Weg machen „vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie“ (Jaspers). Denn Philosophen verschiedenster kultureller Traditionen verfolgen letztlich die gleichen Fragestellungen, und „ein deutscher Idealist steht einem indischen Idealisten näher als einem deutschen Materialisten.“

Das vorliegende „Kleine Lexikon der indischen Philosophie“ versteht sich in diesem Sinne als „eine kleine Probe aus der indischen Philosophie im Weltkontext der Philosophie und im Vergleich der Kulturen“. Das bedeutet allerdings nicht, dass tatsächlich die indischen und entsprechende europäischen Begriffe oder Theorien miteinander verglichen würden. Abgesehen von den genannten programmatischen Perspektiven handelt es sich einfach um eine Darstellung bestimmter Aspekte und Begrifflichkeiten der indischen Philosophie.

Die indische Philosophie auf einen Nenner zu bringen, ist wohl ebenso schwierig, wie das bei der europäischen der Fall wäre. Diejenigen Grundannahmen, welche, wenn nicht allgemein, so doch von den allermeisten

Denkrichtungen seit den Upaniṣaden gelehrt oder vorausgesetzt werden, sind vor allem religiöser Natur: der Glaube an karmische Vergeltung, an die Verstrickung in den Wiedergeburtskreislauf und an die Möglichkeit einer Befreiung aus diesem, welche häufig durch eine erlösende Erkenntnis geschieht. Die Begrifflichkeiten und metaphysischen Theorien aber, in denen Verstrickung, Befreiung und Erkenntnis gedacht werden, sind sehr verschieden und widersprechen einander oft, so dass inhaltliche Aussagen über die indische Philosophie insgesamt fast immer problematisch sind. Das zeigt sich exemplarisch schon im ersten Absatz des Abschnitts „Einige grundsätzliche Annahmen der indischen Philosophie“ der Einleitung, wo es heißt: „Einer der wichtigsten Grundsätze des indischen Denkens ist die klare Unterscheidung zwischen dem Wesen des Leblosen und dem Wesen des Lebendigen“. Hier lehnen sich die Autoren offenbar an die Begrifflichkeit des Jainismus an (*jīva*: „belebt“, „lebendes Wesen“; *ajīva*: „unbelebt“), versuchen aber dann die folgenden Ausführungen terminologisch so in der Schwebe zu halten, dass sie irgendwie auf alle Systeme der indischen Philosophie bezogen werden können. Aber auch so gelingt es nicht, diese alle gleichzeitig zutreffend zu charakterisieren. Wenn z. B. das Bewusstsein (d. h. die Seele) mit dem „Prinzip des Lebendigen“ identifiziert wird, so mag das auf den Jainismus zutreffen, ist aber bezogen auf das Sāṃkhya problematisch, wo die Seele (hier *puruṣa*, wörtlich: „Mann“) als

bewusstes Prinzip in völliger Untätigkeit verharrt, während alles aktive Geschehen ebenso wie der physische und psychische Organismus einschließlich der Lebenskräfte der bewussten Materie zugerechnet wird, die wiederum mit der Seele keinerlei wirklichen Zusammenhang aufweist.

Insgesamt ist die Einleitung allzu knapp und die enthaltenen Informationen auch für eine grobe Übersicht zu willkürlich gewählt. Eine solche müsste ja das Wichtigste zusammenstellen und das weniger Wichtige weglassen, hier – und so auch oft im Lexikon selbst – findet sich aber Wichtiges neben Unwichtigem, während anderes Wichtiges fehlt. Bei manchen Passagen kann man sich zudem des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich nur um ein paar erste, skizzenhaft flüchtig hingeworfene Sätze für einen Abschnitt handelt, zu dessen Ausführung es leider nicht mehr gekommen ist. So z. B. der „kurze Überblick über die orthodoxen und heterodoxen klassischen Schulen der indischen Philosophie“, der aus zwei kurzen Absätzen besteht, in denen die hier zu erwartenden sechs klassischen Systeme nicht einmal erwähnt, geschweige denn beschrieben werden. Stattdessen finden wir unter anderem einen Satz über die Entstehungszeit der Epen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa*, der mit dem übrigen Text keinen erkennbaren Zusammenhang aufweist. Schließlich ist noch von den vier Lebenszielen des Menschen und den diesen entsprechenden wissenschaftlichen Traktaten die Rede, wobei *Kāmasūtra*

(Liebeslehrbuch) und *Dharmaśāstra* (Pflichtenlehre) fälschlich (Flüchtigkeitsfehler) dem Bereich „Ökonomie, Politik und Staatskunst“ (also dem *Arthaśāstra*) zugeordnet werden. Was nun aber diese Traktate mit den im Absatz davor erwähnten zwei Traditionen der Brahmanen einerseits und der *śramaṇas* andererseits zu tun haben, kann sich naturgemäß keinem Leser erschließen.

Das Lexikon selbst ist nach Sanskritbegriffen angeordnet (eine Angabe des Geschlechts, die für Nichtsanskritisten sicherlich hilfreich wäre, fehlt leider), gefolgt von deren deutschen Übersetzungen. Diese und die Artikel selbst sind im allgemeinen zutreffend und wohlinformiert, wengleich man in manchen Fällen und z. B. gerade bei einem für das indische Denken so zentralen Terminus wie *dharma* eine irgendwie erkennbare Struktur des Artikels und eine auch nur andeutungsweise vorhandene Darstellung der logischen und begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge der sehr vielfältigen und teilweise disparaten Bedeutungen des Wortes schmerzlich vermisst. Der Artikel zum *Mahāyāna* wiederum ist insofern wenig erhellend, als er zwar die beiden Hauptzweige *mahāyānistischer* Philosophie aufführt, auf eine Charakterisierung des *Mahāyāna* selbst, als einer Richtung des Buddhismus, aber gänzlich verzichtet. Das verwundert umso mehr, als das Lexikon auch sonst das vorwiegend oder rein Religiöse nicht konsequent ausschließt und sich vereinzelt sogar Begriffe wie *mudrā* „Handgeste“ (wichtig im tantrischen Ritual und in der Ikono-

graphie, aber philosophisch bedeutungslos) hierher verirrt haben. Vollständigkeit wird erklärtermaßen nicht angestrebt und entsprechend zufällig ist es, ob und in welcher Bedeutung ein Wort zu finden ist. So wird *pudgala* zwar als Jaina-Begriff in der Bedeutung „Materie“ angeführt; dass dieses Wort auch im Buddhismus in der Bedeutung „Person“ eine wichtige Rolle spielt, erfährt man hingegen nicht. Überhaupt scheint der Buddhismus etwas schwach vertreten zu sein, wie das Fehlen eines Eintrags zum Abhidharma zeigt, von den einzelnen frühbuddhistischen Schulen ganz zu schweigen. Der – alphabetisch falsch eingeordnete – Eintrag zu „*satya*“ („das Wirkliche, die Wirklichkeit, Wahrheit“) verweist nur auf den zu „*sat*“ („seiend, daseiend, vorhanden, anwesend“), dieser wieder auf „*brahman*“, wo *sat* nur als eines der Attribute des *brahman* vorkommt; Wahrheitstheorien wie die für das Mahāyāna so wichtige Theorie der doppelten Wahrheit (*satyadvaya*) werden nicht erwähnt.

Insofern ist das Buch in der Tat nicht mehr als eine philosophische Kostprobe, in der man sicherlich mit Vergnügen blättern und dabei viele interessante Einblicke und Anregungen gewinnen kann. Zu einer systematischen Orientierung oder Erschließung indischer Begrifflichkeiten und ihrer logischen und historischen Zusammenhänge ist es hingegen ungeeignet, und dem deutschen Idealisten, der endlich in Śaṅkarācārya seinen Geistesbruder kennen lernen möchte – oder feststellen möchte, ob eine solche Verwandtschaft überhaupt

besteht –, wird die Lektüre ausführlicherer Darstellungen auch weiterhin nicht erspart bleiben.

Oliver von Crieggern

Dirk Martin

Überkomplexe Gesellschaft

Eine Kritik der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Münster 2009
(Westfälisches Dampfboot), br.,
236 S., 29,90 EUR

Bemisst man die Größe eines Autors an der Anzahl seiner Kritiker, dann gehört Niklas Luhmann zweifellos zu den ganz Großen. Ganze Generationen an Soziologen haben sich am beeindruckenden Lebenswerk des Bielefelder Großtheoretikers abgearbeitet. Tangiert hat das Luhmann nicht sonderlich: Mit geradezu stoischer Ungerührtheit hat Luhmann bis zu seinem Tod 1998 fast vierzig Jahre lang seine Systemtheorie entfaltet und Disziplinen übergreifend auf immer neue gesellschaftliche Teilsysteme angewandt. Und aller Kritik zum Trotz konzidiert auch Dirk Martin, jüngster Spross der Luhmannkritiker, im Vorwort seiner 2009 veröffentlichten (aber bereits 2005 abgeschlossenen) Dissertation, dass Luhmann spätestens in den 80er und 90er Jahren zum wichtigsten deutschen Sozial- und Gesellschaftstheoretiker aufgestiegen ist.

Martins Studie ist geprägt von dem Gedanken, dass dieser Aufstieg zu Unrecht erfolgt ist. Denn, so die These des Autors, das durch die soziologische Theoriegeschichte mäandernde Werk Luhmanns ist durchzogen von begrifflichen Inkonsistenzen, unauflösbaren

Widersprüchen, uneingestandenem normativen Setzungen trotz behaupteter rein deskriptiver Gesellschaftstheorie. Mehr noch: Martin verortet den scheinbar apolitischen Luhmann als legitimen Nachfolger Arnold Gehlens und damit in einer stark konservativen soziologischen Tradition. Luhmanns Leistung bestehe vor allem darin, das von Ressentiments durchzogene Erbe Gehlens „in aller Entschiedenheit modernisiert und rationalisiert und für die nach der Krise des Fordismus sich formierende neoliberale Hegemonie anschlussfähig“ (10) gemacht zu haben. Kein ganz kleiner Vorwurf gegen eine Systemtheorie, die entschieden und in aller Unbescheidenheit das Gegenteil für sich in Anspruch nimmt: nämlich aus der reinen Beobachtung von Prozessen zu einer Gesellschaftstheorie zu gelangen, die präzise und alternativlos die funktionalen Ausdifferenzierungsprozesse von Systemen erfasst und beschreibt.

Mit geradezu buchhalterischem Eifer seziiert Martin Luhmanns Gesamtwerk auf der detaillierten Suche nach belastendem Material. Im Literaturverzeichnis sind auf fünf Seiten allein 96 Luhmann-Titel aufgeführt. Dass er sich durch all diese Bücher und Aufsätze auch tatsächlich gewühlt hat, daran lässt Martin keinen Zweifel aufkommen. Akribisch rekonstruiert der Autor jede Begriffsmutation im Luhmannschen Werk, keine noch so kleine Inkonsequenz bleibt unentdeckt, keine noch so nebensächliche Ungenauigkeit unerwähnt. Das macht die Lektüre des Buches zuweilen zu einem extrem mühsamen Unterfangen.

Gerade weil Martin zeigen will, dass

Luhmanns Theorie im Verlauf ihrer jahrzehntelangen Entwicklung allen terminologischen Veränderungen zum Trotz dem gleichen ideologiekritischen Verdacht auszusetzen ist, verliert er sich in seiner chronologischen Werkrekonstruktion nur allzu oft in auf Dauer ermüdenden Detailscharmützeln. Auch wenn der Leser die zentrale These des Buches früh verstanden hat – Luhmann ist sich in seinem Versuch treu geblieben, die normativistische Stoßrichtung seiner Systemtheorie durch permanente Neuformulierung zentraler Elemente quasi vergessen zu machen –, erspart es Martin ihm in seiner Chronologie scandaleuse nicht, die Belege für diese These immer und immer wieder zur Kenntnis zu bringen. In diesem Duktus muss jede Neuakzentuierung des Luhmannschen Werkes zunächst rekonstruiert und dann als bloß scheinbare dekonstruiert werden. Was der Gemeinde der Luhmann-Exegeten womöglich eine Freude ist, ist dem weniger Geneigten ein mühsamer Frondienst ohne großen zusätzlichen Erkenntnisgewinn. Erschwerend kommt hinzu, dass Martin sich sprachlich alle Mühe gibt, nicht verstanden zu werden. Selten hat der Rezensent ein Buch gelesen, dass sich so vollständig im sperrigen Jargon der Fachdisziplin ergeht und kein Fremdwort unbenutzt lässt.

So ärgerlich all das ist, so verdienstvoll ist das Buch zumindest in seinem letzten Kapitel. Dort gelingt Martin in beeindruckender Form der Nachweis, dass Luhmann die Metatheorie zu einem völlig selbstreferentiellen kapitalistischen Gesellschaftsmodell formuliert, das kein Außen mehr kennt

und keine Alternative mehr denken kann. Martin belegt, dass sich die Systemtheorie auf Grund ihrer uneingestandenen Ideologismen begrifflich und systematisch so immunisiert hat, dass sie die Welt entgegen ihrer programmatischen Absicht nicht mehr erklären, sondern nur noch verklären kann. In der Konsequenz führt das zu gefährlichen Fehlsteuerungen im System selbst, insofern die Gründe für Krisen und systemische Brüche auf dieser theoretischen Grundlage nicht einmal mehr adäquat beschrieben werden können. Das trifft Luhmanns Werk an seiner empfindlichsten Stelle. Schade nur, dass sich der Autor so viel Mühe gegeben hat, diesen zweifellos innovativen Kern seiner Arbeit so zu verstecken.

Franco Zotta

Jean-Luc Nancy
Wahrheit der Demokratie
 Aus dem Französischen von
 Richard Steurer, Wien 2009
 (Passagen), 102 S., 12,90 EUR

In den beiden in diesem Band zusammengestellten jüngeren Essays zu einer Philosophie des Politischen, *Wahrheit der Demokratie* (orig.: *Vérité de la démocratie*, 2008) und *Endliche und unendliche Demokratie* (orig.: *Démocratie finie et infinie*, 2009), geht es um Fragen danach, was retrospektiv und perspektivisch unter Demokratie zu verstehen sei. Anlässlich einer Erinnerung an den vierzigsten Jahrestag der Besetzung der Universität Paris Nanterre am 22. März 1968 gilt der erste Essay zunächst einer

Analyse der Umstände, die die 68er-Bewegung dazu veranlasst haben, sich vor allem vehement gegen ein diffuses Eigenverständnis einer „Verwaltungsdemokratie“ zu wenden (15 ff.).

Zu dieser Zeit galt es nach Nancy allererst zu verstehen, wie sehr Europa „nicht mehr war, was es geglaubt hatte zu sein“ oder „als geistige Wesenheit und geo-politische Einheit“ werden zu können. Während der Kalte Krieg als „Konfrontation von Antworten auf die Herausforderungen der Geschichte der industriellen und demokratischen Welt“ erschien, blieb zunächst unbemerkt, wie diese Zeit mehr und mehr „gegenüber sich selbst in Rückstand geriet“ (19). Obwohl „die Rückständigkeit in Frankreich, die drückende Stimmung in Deutschland, die Verbissenheit der USA in Vietnam“ Anlässe für Enttäuschungen boten, war Nancy zufolge bis '68 noch kaum die Rede von schwerwiegenden Diskrepanzen zwischen dem Statut der demokratischen „Ordnungs- und Regierungsinstanzen“ und deren eigens beanspruchten regulativen Ideen oder Idealen.

Hierbei sei schlechthin verkannt worden, dass eine „Zeit des Weltbildes“, eine „Zeit der Vorherrsagen einer transformierten, reformierten, erneuerten oder gar wiedererschaffenen oder neugegründeten Welt“ bereits verlassen worden war, so sehr, dass in der Geschichtsschreibung die „Totalitarismen“ des 20. Jahrhunderts, die „Faschismen“ und „Stalinismen“, eher als separate „politische Übel“ dargestellt wurden, die „rein unvorhergesehen“ und gleichsam schicksals- und dämonenhaft über die Demo-

kratie hergefallen seien. Eine solche Historiographie bedurfte nach Nancy dringend einer Korrektur. Bereits vor dem 2. und sogar vor dem 1. Weltkrieg war bekanntlich auf eine Unangemessenheit der repräsentativen, formellen, bürgerlichen Demokratie gegenüber ihrer eigenen Idee, „demos“ und „kratein“ zu verbinden, hingewiesen worden. Nach Nancy wurde erst verspätet begriffen, dass die Demokratie nicht nur angegriffen wurde, sondern sich auch selbst den Angriffen ausgesetzt hat, obwohl sich dies zum Beispiel aus Analysen Batailles, Benjamins, Arendts oder auch Tocquevilles früher hätte lernen lassen können. So bliebe auch hervorzuheben, dass die Demokratie seit dem 2. Weltkrieg weniger um ihrer selbst willen als in Opposition zu den „Totalitarismen“ wieder an Achtung gewinnen konnte (20-24).

In Abgrenzung von den sarkastischen Angriffen, denen die 68er-Bewegung seitens der „verwaltenden Demokratie“ ausgesetzt war, sieht Nancy ein erstes Hervortreten der Forderung einer (Neu)erfindung eines Demokratischen, das sich zunächst symbolischerweise des Willens enthalten wollte, „eine Vision, ihre Ausrichtung und ihre Ziele vorzulegen und zu diktieren“ (31). Damit zeichnen sich für Nancy tiefgreifende Impulse zu der Frage ab, wie ein Verhältnis von „Demokratie“ und „Politik“ überhaupt gedacht werden könne. In „Wahrheit der Demokratie“ (11-70) wird hierzu eine These entwickelt, die in „Endliche und unendliche Demokratie“ (73-100) extrapoliert und vorläufig resümiert wird.

Für Nancy gilt „Demokratie“ zuerst

als Name einer „Sinnordnung“, die unter keine „Ordnungs- oder Regierungsinstanz“ subsumierbar ist. Dem einen politischen Namen zu geben, gilt hierbei als arbiträr und vorläufig. Vor allem verweise der Name jedoch auf eine Erfindung der „Politik“ nicht als Ordnung von Zwecken, sondern als Mittel, Räume zu ihrer eigenen „Überschreitung“ zu öffnen und zu schützen. Nancy schreibt von einem Geist der „Demokratie“ im Sinne einer „prinzipiellen Überschreitung der politischen Ordnung“ (61). Dieses Oxymoron fuße schließlich auf einem „Postulat“, das ein Minimalverständnis von „Demokratie“ wahren soll. Nancy beruft sich auf Kant, wenn davon die Rede ist, eine gewisse „Bedeutungslosigkeit“ und Indifferenz „vor das Tribunal der Vernunft“ zu stellen. Gemeint ist eine Unterscheidung zwischen „Bedingungen der möglichen Regierungs- und Ordnungspraktiken“ („Politik“) und den Vernunftansprüchen der Subjekte darauf, „eine vollständige Autonomie zu entfalten“ („Demokratie“) (74 f.).

Nancy betont, dass bereits in den antiken Philosophien des Politischen (bei allen Differenzen zwischen Platon und Aristoteles) die „polis“ nicht per se als Topos eines guten oder glücklichen Lebens galt: Dem Staat wurde vielmehr die Aufgabe eines (gerechten) Garanten zugewiesen. Weiter verweisen die Ausführungen Nancys darauf, dass, indem die neuzeitliche oder prämoderne Demokratisierung „die Souveränität auf das Volk übertrug“, stets ein paradigmatischer Schatten des „göttlichen Rechts“ der Monarchie mit im Spiel war im Sinne der „Zivil-

religion“ einer „säkularisierten „Theokratie“. Bezogen auf Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ heißt es: „Von Geburt an weiß sich die Demokratie (die Demokratie Rousseaus) als unbegründet. Das ist ihre Chance und ihre Schwäche, und wir sind im Brennpunkt dieser Überkreuzung.“ (78 f.) Für Nancy gilt es hierbei zu verstehen, dass Machtausübung in der „Demokratie“, das „kratein“, sich im Widerstreit zum Denken einer unveränderlichen Ordnung, einer „arché“, befindet: „Es gibt keine ‚Demarchie‘: das ‚Volk‘ ist kein Prinzip. Es ist gerade einmal das Oxymoron oder Paradox des Prinzips ohne Prinzipiat.“ (85)

Bereits mit Pascal zeichnet sich für Nancy die Forderung einer „Öffnung des ‚Subjekts‘“ ab, zu verstehen als „Aufforderung, Versprechen und Wagnis“: „Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen“ gerade in dem Maß, wie das „Subjekt“ als ein „selbsterzeugendes, selbstbildendes, selbstzielsetzendes Für-sich-Sein“ eingeschränkt und gefährdet ist (28 f.). Die Ziele selbst – der „Mensch“, der „Humanismus“, die „Gemeinschaft“, der „Kommunismus“ (ausdrücklich nicht als „Hypothese“, sondern „Gegebenheit“ einer *communitas* verstanden) – sind für Nancy vor dem Hintergrund der besagten „Öffnung“ stets „einer prinzipiellen Überschreitung auszusetzen“, die ihrerseits „ein Unendliches in actu“ verlangt. Dieses Motiv wird an anderer Stelle, in dem Essay „L’amour, après-demain“ (2009; dt. „Die Liebe, übermorgen“, 2010; Kap. III), ausführlicher über eine Lektüre von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ausgeführt.

Angesichts eines „Nichts“ an (inkorporiertem) „Sinn“ oder an (gesicherter) „Verwirklichung“ ist weder der Religion noch dem Nihilismus das letzte Wort zu geben: „Die Demokratie fordert im Gegenteil, dass es kein letztes Wort gebe, dass das Nichts – keine Hinterwelt – absolut ernst genommen werde in der Unendlichkeit, die es in voller Endlichkeit eröffnet.“ (102)

Eine „Wahrheit der Demokratie“ heute darin zu sehen, dass sie „nicht eine politische Form unter anderen“ ist, dass sie „überhaupt keine politische Form“ oder „zumindest nicht zuerst eine politische Form“ ist (67), muss auf den ersten Blick befremden, wie Nancy einräumt. Die Paradoxie einer tiefgreifenden Zäsur aber zwischen „Sinnordnung“ und Organisationsinstanz ist für Nancy vor allem mit dem gegeben, was sich der „Politik“ per se entzieht, weil es diese übersteigt. Es geht um einen „Anteil des Wertlosen“, einen „Anteil der Teilhabe am Unberechenbaren und daher streng genommen Unteilbaren“, „außerhalb jedes messbaren Wertes“. Das „Element“, in dem das Unberechenbare geteilt werden könne, ist nach Nancy nicht das der „Politik“, sondern das der „Kunst“ oder der „Liebe“, der „Freundschaft“ oder des „Denkens“, des „Wissens“ oder des „Gefühls“ (39). In Anlehnung an Marx lässt sich nach Nancy sagen, dass es hierbei um etwas geht, was sich einem Gebrauchs- oder Tauschwert entzieht, einem allgemeinen Äquivalenzprinzip, das vornehmlich dem „Kapital“ zukommt. Dies eröffnet einen weiteren Aspekt des besagten „Unendlichen in actu“, den einer Überschreitung von gänzlich

austauschbaren „Werten“ im Sinne eines „Ausgangs aus der Entfremdung“: „Wir brauchen also Pascal und Rousseau mit Marx.“ (44 f.) Hierbei ist nach Nancy selbst noch das demokratische Paradigma der „Gleichwertigkeit“ zu überdenken, wenn damit im Sinne einer „noch allgemeineren Äquivalenz“ eine Austauschbarkeit von „Zwecken, Mitteln, Sinn, Taten, Werken und Personen“ gemeint sei, die einer „voraussehenden Berechnung“ und „Vorwegnahme der Rendite“ ausgesetzt sind. Demgegenüber wäre eine „strenge Gleichheit“ allererst die Ordnung, in der „Unvergleichlichkeiten“ wider eine Homogenisierung geteilt werden könnten (36 f.; 53 f.).

Die Ausführungen schließen, „ohne Schlussfolgerungen zu ziehen“ (98). Sie enden vorläufig mit einer impliziten Aufforderung; denn die Abgrenzung der nichtpolitischen Register des Demokratischen ist nach Nancy weder gegeben noch unveränderbar. Deren „Ausbildung“ und „Gestaltung“ hänge gerade von einer „Erfindung von Zwecken“ sowie ihrer „Wandlung, Neuerfindung“ ab. Wenn der Mensch mit Kant als „Zwecke setzendes Wesen“ verstanden wird, könne „Demokratie“ gerade nicht der „Name einer definitiven Wahrheit“ sein, sondern allenfalls „einer Menschheit, die dem Fehlen jeglichen gegebenen Zwecks ausgesetzt ist, jeglichen Himmels, jeglicher Zukunft, aber nicht von jeglichem Unendlichen. Ausgesetzt, existierend.“ (100)

Die hier vorgestellten Essays zu einer Philosophie des Politischen schließen mit der „Öffnung“ zu oder

der „Eröffnung“ einer Transgression der in ihnen konstatierten Bruchlinien von „Demokratie“ und „Politik“. Sie geben zu bedenken, wovon angesichts des Themas überhaupt sinnvollerweise die Rede sein kann: von einem Zeitalter der Demokratie oder von einem demokratischen Zeitalter?

Ignaz Knips

Henning Ottmann
Geschichte des politischen
Denkens Bd. 3/3: Die Neuzeit
Die politischen Strömungen im
19. Jahrhundert, Stuttgart 2008
(Metzler), kart., 281 S., 19,95 EUR

In seiner von der Antike bis zum 20. Jahrhundert konzipierten und inzwischen zum größten Teil bereits veröffentlichten „Geschichte des politischen Denkens“ hat Henning Ottmann, Professor für Politische Theorie und Philosophie in München, als dritten Teilband zur Neuzeit einen umfassenden Abriss der „politischen Strömungen im 19. Jahrhundert“ vorgelegt. Die Darstellung gliedert sich in Kapitel zu „Konservatismus“, „Liberalismus“, „Tocqueville“, „Sozialismus und Kommunismus“, „Anarchismus“ und „Friedrich Nietzsche“. Aufgrund der komplexen Darstellungen, denen detaillierte Recherchen und eine weitreichende Kenntnis der Primärquellen sowie der Forschungsliteratur zugrunde liegen, empfiehlt sich das trotz des hohen wissenschaftlichen Anspruchs gut und verständlich geschriebene Werk als Kompendium nicht nur für Studierende. Jedes Kapitel enthält im Anhang eine ausführliche Bibliogra-

phie mit Angaben zu Primärtexten und Sekundärliteratur. Zu den Qualitäten des Buchs zählt auch, dass der Autor nicht nur die Protagonisten, sondern auch weniger bekannte und vergessene Vertreter der unterschiedlichen Strömungen einbezieht.

Von Anfang an verdeutlicht Ottmann, dass sich seine historische Darstellung nicht im Sinne einer wertneutralen Objektivität versteht, sondern eine Perspektive intendiert, in der sich ein aus der Geschichte des politischen Denkens gewonnenes Politikverständnis mit deren wissenschaftlicher Vermittlung und Interpretation verbindet. Ottmann versteht sich, wie er in einem Artikel in der „Information Philosophie“ (4/2006) darlegt, in der Tradition einer „neo-klassischen politischen Philosophie“, die „in scharfer Frontstellung ... zu einer wertneutralen, an Max Weber orientierten Sozialwissenschaft“ (steht) und „die Hauptaufgabe der Politikwissenschaft“ darin erblickt, „eine Lehre von der guten Verfassung und vom guten Bürger zu sein.“ Im Vorwort zum ersten Band seiner „Geschichte“ charakterisiert Ottmann – wie Manuel Knoll hervorgehoben hat – „die normative Position, der sein Werk verpflichtet ist, primär als einen ‚Modernitätskonservatismus, wie er von Joachim Ritter und seinen Schülern entwickelt worden ist‘. Als dessen Ziel versteht Ottmann sowohl die Bewahrung der modernen Freiheit, der Emanzipation des Menschen aus seinen ‚Bindungen der Herkunft‘, als auch die Bewahrung dieser Bindungen selbst.“ (Widerspruch, 38/2002, 146). Gerade in der Auseinandersetzung mit den Spezifika des politischen Den-

kens des 19. Jahrhunderts im vorliegenden Band erfährt dieser Ansatz als systematisches Kriterium einer inhaltlichen Einschätzung seine Evidenz.

So entwirft Ottmann bereits im Vorwort eine Sichtweise auf die politische Theorie des 19. Jahrhunderts, die seine Interpretationslinie kenntlich macht. „Das 19. Jh. geht einen erstaunlichen Weg. Von einer sich noch einmal vollendenden Kultur, für welche die Philosophie des Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel) und die klassische Dichtung (Goethe, Schiller) stehen mag, zu den Brüchen, die durch die Verabschiedung der über 2000 Jahre lang anerkannten klassischen Theorie, durch die Verweltlichung des Christentums und durch die Zersplitterung der ehemals einheitlichen geistigen und politischen Welt entstehen. Simple Maßstäbe einer reinen Fortschritts- oder Verfallsgeschichte sind im Blick auf dieses Jahrhundert nicht mehr möglich. Die moderne Emanzipation zu bewahren ist eine Aufgabe, die nur mit der Moderne und zugleich gegen sie verfolgt werden kann ... Die politische Moderne ist keine Einheit. Sie ist ein Bündel bewahrungswürdiger und selbstzerstörerischer Tendenzen“ (V/VI). Der durch dieses Spannungsfeld charakterisierte Interpretationsrahmen ermöglicht Ottmann einerseits weitgehende Differenzierungen, andererseits bestimmte Zuordnungen vorzunehmen.

Auf dieser Grundlage zeichnet der Münchner Philosoph im ersten Kapitel ein komplexes Bild des Konservatismus als modernes Produkt wie als Reaktion auf die Moderne. Seine Intention ist darzulegen, dass, den Kon-

servatismus nur als Status quo bewahrend zu betrachten, zu kurz greift, wie er andererseits auch die inneren Widersprüche dieses Denkens nicht verhehlt. Neben verbindenden Kriterien wie der Akzentuierung des Partikularen gegenüber dem Universellen, des „Konkreten“, „Erfahrenen“ gegenüber dem „Abstrakten“ – wie es das „Feindbild“ der Französischen Revolution inkarniert –, des Gewachsenen und Tradierten gegenüber dem Gemachten werden aber auch unterschiedliche Schattierungen kenntlich, wie sie einerseits in einer partiellen Assimilation an den bürgerlichen, demokratischen Liberalismus oder der Öffnung gegenüber der sozialen Frage zum Ausdruck gelangen. Nach einem detaillierten Portrait Edmund Burkes, der gleichermaßen für die Begründung des Konservatismus wie als Verfechter des demokratischen Repräsentationssystems auch für dessen liberale Variante steht, wendet sich Ottmann dem „deutschen Burke“ Friedrich von Gentz zu und skizziert dessen Werdegang vom Kantianer und Liberalen zum späteren Vordenker der Restauration und des Ausgleichs der Mächte. Einer besonderen Wertschätzung durch den Autor darf sich die deutsche Romantik erfreuen. Diese schillernde, paradoxe Bewegung charakterisiert sich durch Merkmale wie der Hinwendung zum Katholizismus und der Anhängerschaft der ständischen Monarchie ebenso wie durch ein Interesse an der sozialen Frage wie auch durch eine Opposition gegen die bürgerliche Gesellschaft, die eine kritische Haltung gegen Auswüchse des Industrialismus,

städtischen Merkantilismus und bürgerliche Lebensformen mit einer Liebe zur Natur verbindet. In diesem Kontext ist auch Adam Müller anzusiedeln, dem das besondere Augenmerk des Autors gilt. Dessen sozialpolitische Überlegungen antizipieren jene Reformen, die im Unterpunkt über den Sozialkonservatismus thematisiert werden. In einem weiteren Unterpunkt behandelt der Autor schließlich den dezidiert antimodernen katholischen Konservatismus in Gestalt von de Bonaud, de Maistre und Donoso Cortés.

Trotz dieser differenzierten Darstellung bleibt gerade auch im Hinblick auf aktuelle Tendenzen festzuhalten, dass der Konservatismus immer in dem Sinne als gegenrevolutionär erscheint, als bestehende Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse, auch wenn sie der modernen gesellschaftlichen Entwicklung angepasst werden, grundsätzlich nicht in Frage gestellt werden.

Als intellektueller Vorbereiter der modernen Emanzipation und der großen Revolutionen, die seinen Ideen zum Durchbruch verhelfen, erscheint der Liberalismus in seiner Gestalt des 19. Jahrhunderts als „die politische Normalphilosophie der bürgerlichen Gesellschaft“. Sein emanzipatorisches Potential aufzuheben, ist für Ottmann mit der Frage seiner Anschlussfähigkeit an andere Strömungen verknüpft. Der Schwerpunkt seiner Betrachtungen gilt hierbei dem „sozialen Liberalismus“ der englischen Utilitaristen Jeremy Bentham und vor allem John Stuart Mill. Die ausführliche kritische Analyse und Würdigung Mills gehört zu den vorzüglichsten Passagen des Buchs. Neben den

Protagonisten des englischen Liberalismus erinnert der Autor auch an einige Vertreter des deutschen Frühliberalismus.

Den modernen Freiheits- und Emanzipationsgedanken ad absurdum geführt sieht Ottmann hingegen im individualistischen Anarchismus Max Stirners. Das legendäre Werk des „radikalsten aller Linkshegelianer“, „Der Einzige und sein Eigentum“, stellt für ihn das Schreckgespenst einer zu Ende gedachten, sich von allen Bindungen befreit habenden Aufklärung dar. Auch das Postulat der Herrschaftsfreiheit der eher kollektivistischen anarchistischen Ansätze Proudhons, Bakunins und Kropotkins reflektiert er als ein „nicht einlösbares Versprechen“.

Eine weitere höchst ambivalente und einflussreiche Figur im politischen Denken des 19. Jahrhunderts ist Alexis de Tocqueville, den der Autor in einem eigenen Kapitel als Grenzgänger zwischen Liberalismus und Konservatismus charakterisiert. Tocqueville, dessen Renommee sich nicht zuletzt der Begründung einer modernen politikwissenschaftlichen Komparatistik verdankt, entfaltet in zwei berühmten konträren Werken seinen politischen Denkansatz: „De la Démocratie en Amérique“ und „L’ancien Régime et la Révolution“. Begründet Tocqueville durch seine Perspektive auf die amerikanische Gesellschaft seine Einsicht in die Notwendigkeit der Demokratie, präsentiert er sich im späteren Werk als Kritiker der französischen Revolution und ihrer Folgeerscheinungen. Ein demokratiekritisches Motiv, die Gefährdung der Freiheit des Individuums durch

eine Tendenz zur „Tyrannei der Mehrheit“, findet seinen Widerhall im Denken Mills und Nietzsches. Auch Tocquevilles affirmatives Verhältnis zum Kolonialismus, in dem er die Wiedergewinnung „verlorener Größe“ erblickt, bleibt nicht unerwähnt.

Es liegt nahe, dass sich ein besonderes Interesse des Autors, gerade auch hinsichtlich ihrer Auswirkungen, auf zwei herausragende Exponenten des politischen Denkens des 19. Jahrhunderts richtet: Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Ein direkter Vergleich der Interpretationen beider Theorien zeigt unübersehbare Unterschiede auf. Bleibt Ottmann im Fall Nietzsches, dessen politisches Denken, dem er bereits seine Habilitationsschrift widmete, er in verschiedenen Etappen detailliert nachzeichnet, seiner Interpretationspraxis treu, hebt sich davon die hyperkritische Herangehensweise an Marx ab, die als Quintessenz den Nachweis erbringen soll, dass dieser aus heutiger Sicht „ein merkwürdiger Untoter geworden ist, der gelegentlich wiederkehrt, aber kaum noch jemand zu erschrecken vermag“ (182). Was sich bei Nietzsche als nachvollziehbare Konsequenz modernen Denkens des 19. Jahrhunderts, als theoretische Entwicklung aus der Unmöglichkeit eines abgeschlossenen Systems erörtert findet, gerät im Fall von Marx, der seine theoretischen Einsichten als *work in progress* stets in der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen und politischen Realität erarbeitet und revidiert hat, zum Vorwurf der Widersprüchlichkeit und Inkonsistenz. Dass die unterschiedlichen Phasen und „Inkonsistenzen“ in

Marx' wie in Nietzsches Denken zu einer Fülle von produktiven, unterschiedlichen Interpretationen und Weiterentwicklungen geführt haben, erläutert der Autor nur im Fall Nietzsches, dessen Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert er in einem eigenen Unterpunkt darlegt. Auch wenn Ottmann umsichtig genug ist, nicht einen direkten Zusammenhang von Marx' Ansatz zu den totalitären Verformungen des Marxismus im 20. Jahrhundert zu konstruieren, schließt er doch die Möglichkeit nicht aus. Umgekehrt ist er akribisch bestrebt, jeden Verdacht eines Zusammenhangs von Nietzsches Denken mit faschistischer Ideologie aus dem Weg zu räumen. Doch gerade die philologische Versiertheit, mit der er die schillernden Schlüsselbegriffe des späten Nietzsche analysiert, muss ihn einräumen lassen, dass z. B. die Nietzsche-Interpretation Alfred Baeumlers dessen Intentionen durchaus nahe kommt. Völlig unverständlich ist die Geringschätzung des polit-ökonomischen Hauptwerks von Marx, das er vornehmlich durch die „Österreichische Schule“ für widerlegt hält.

Eher unterbelichtet bleibt in Ottmanns sonst so ausführlicher Darstellung der moderne Antisemitismus, obwohl dieser unbestreitbar ein genuines Produkt des politischen Denkens des 19. Jahrhunderts ist. Näher setzt er sich mit dieser Problematik nur bei Marx und Nietzsche auseinander, bei ersterem anlässlich dessen Schrift „Zur Judenfrage“, bei letzterem begnügt er sich mit der Zitierung diverser Belegstellen, um dessen Anti-Antisemitismus nachzuweisen. Obwohl dem Autor grundsätzlich zuzustimmen

ist, dass beide Denker keine Antisemiten waren, stellt sich doch die Problematik in beiden Fällen komplexer dar, wie neuere Arbeiten aufzeigen. Ansonsten wird zwar der Antisemitismus einiger Protagonisten erwähnt wie der von Proudhon, Bakunin oder, in bizarrer philosemitischer Gestalt, von Disraeli, aber weder der der katholischen Antimodernisten noch der protestantische Bruno Bauers, obwohl beide Ausprägungen ihre Spuren bei einem der radikalsten Denker des 20. Jahrhunderts, Carl Schmitt, hinterlassen haben. Warum Ottmann bei seinen Kenntnissen nicht den Versuch einer systematisch-historischen Bestimmung des modernen Antisemitismus unternommen hat, bleibt eine offene Frage und ein Desiderat für eine Neuauflage.

Georg Koch

Samuel Salzborn (Hg.)

Der Staat des Liberalismus

Die liberale Staatstheorie von

John Locke. Reihe Staatsver-

ständnisse hg. von R.Voigt, Bd.

31, Baden-Baden 2010 (Nomos),

br., 247 S., 29.90 EUR

Zu den interessantesten Beiträgen, die die Autoren des Sammelbands dem Vordenker der Grundprinzipien des demokratischen Verfassungsstaats widmen, gehört sicherlich *Salzborns* Vergleich der anthropologischen Prämissen kontraktualistischer Staatstheorie: Er stellt Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau, die als die drei bedeutendsten Vertragstheoretiker gelten, im Kontext der geisteswissenschaftlichen Forschung

zur Neuzeit – etwa vom Augsburger Religionsfrieden (1555) bis zur Französischen Revolution (1789) – vor. Salzborn zufolge artikuliert sich in den Staatstheorien dieser drei nicht nur der „Übergang in die Moderne“, sondern sie bieten auch den „legitimatorischen Schlüssel“ dafür, dass die christliche Religion mit der Französischen Revolution tatsächlich ihre bis dahin offizielle, noch privilegierte Stellung als geistig-politische Legitimations- und Sanktionsmacht für das staatliche Leben verlor, und der fundamentale „geistesgeschichtliche Wandel durch den Bruch absolutistischer Staatsgewalt“ auch materielle Konsequenzen nach sich zog (51). Neben Hegel wird von ihm Habermas als Beleg seiner These von der „Umkehr des paradigmatischen Denkens über staatliche Herrschaft“ zitiert, die die normativen Konzepte der staatstheoretischen Vergangenheit historisierte und zu „Normsuggestionen“ werden ließ (Habermas, 1985, 26). Die Konzeption des Vertrags bildete dabei „den architektonischen Schlüssel zur rationalen Entzauberung der spätmittelalterlichen Welt“ (51 f.).

Durch diese Konzeption des Gesellschaftsvertrags kam es zur Erschütterung im „Zentrum“ des politischen Denkens; sie erzwang die Neuformulierung einer Politischen Anthropologie. Dieser Spur folgt Salzborn beim Vergleich des Menschenbilds von Hobbes, Locke und Rousseau. Er sieht bei Hobbes die „skeptische Logik der Furcht“, bei Locke die „idyllische Logik der Freiheit“ und bei Rousseau die „utopische Logik der Tugend“ ausschlaggebend für die

Entstehung des (politischen) Zustands, d. h. für die Übertragung der subjektiven Freiheitsrechte im Naturzustand auf einen Souverän, sei er absoluter Herrscher (Hobbes), Oligarch (Locke) oder Repräsentant der Volkssouveränität (Rousseau). Salzborn zufolge entstand durch die Wende zum Subjekt anstelle der gedachten Transzendenz ein Bruch zwischen Natur- und Gesellschaftszustand, der eine theoretische Konzeptualisierung der damit in Frage gestellten Phantasie einer göttlich begründeten Herrschafts- und Gerechtigkeitsordnung in eine säkulare Legitimationsordnung zwingend notwendig machte. (74 f.)

Kritisch setzen sich *Sebastian Laukötter* und *Ludwig Siep* mit dem liberalen Problem der Spannung zwischen den Anspruchsrechten der Bürger und den Abwehrrechten des Staats auseinander. Der Katalog von Grundrechten gilt heute in freiheitlichen Gesellschaften als selbstverständlich. Weniger evident, so meinen Laukötter und Siep, sei die Erkenntnis, dass dieses Grundrechtsverständnis, wie es u. a. im GG der Bundesrepublik Deutschland formuliert wird, seine Quelle in der politischen Philosophie der frühen Neuzeit hat, „in der die Grundidee einer Abhängigkeit der Legitimität des Staates von der Garantie der Grundrechte seiner Bürger formuliert wird“ (151). Hier sehen die Autoren auch die Grenzen der neuzeitlichen liberalen Staatstheorie: In den Genuss von Rechten kommen bei Locke nämlich nur britische Bürger. Für Sklaven bestehe der „Naturzustand“ fort, und gegenüber Andersdenken fehle es an Toleranz, „auch wenn er dafür in

seinen Schriften zur Toleranz Bahnbrechendes geleistet hat“ (151-161).

Ist der Bürger unter den beschriebenen Prämissen zum Widerstand gegen den Staat berechtigt? Dieser Frage geht *Franke Höntzsch* in ihrem Artikel nach. Sie beschäftigt sich mit Gewaltenteilung und Widerstandsrecht, also der Herrschaftsbeschränkung, der „Urfrage“ liberaler Staatstheorie, und findet komplementäre Konzepte zum Schutz von Leben, Freiheit und Besitz im politischen Denken John Lockes (165).

Michael Walzers Diktum, demzufolge „gute Zäune gerechte Gesellschaften“ ausmachen, nimmt *Andreas Vasilache* zum Anlass um zu untersuchen, welche Stellung Locke dem Staat innerhalb der Gesellschaft zuweist. „Unterscheidung – Trennung – Grenze“ titelt er seinen Beitrag, in dem er schlüssig nachweist, dass Lockes Staatstheorie der Gesellschaft einen Primat *vor* dem Staat einräumt. Demnach kann dessen Zweck „immer nur Instrumentum und nie Zweck an sich sein“ (185-208).

Das Buch bietet einen übersichtlichen Einblick in Historie, Ideengeschichte und praktische Umsetzung liberalen politischen Denkens der Neuzeit. Insofern nimmt es den Anspruch ernst, die Spannung im Verhältnis zwischen freiheitlicher Grundorientierung und staatlicher Reglementierung zu thematisieren und zu hinterfragen. Das Buchkonzept und die Beiträge einiger Autoren (*Patrick Horvath u. a.*) machen jedoch auch deutlich, dass es dem liberalen Staatsdenken (bis heute) in erster Linie um den Schutz des Privateigentums geht. Die positive Wir-

kung der Grundprinzipien von Lockes politischer Theorie auf die globale Ausbreitung der Verfassungen westlicher Prägung zeichnet *Manuel Knoll* m. E. zu euphorisch – denkt man nur an die gesellschaftlichen Verwerfungen durch die aktuelle Krise. Von sozialpolitischer Theorie ist freilich in John Lockes Werk auch nicht die Rede.

Helga Sporer

Eva-Maria Ziege
Antisemitismus und
Gesellschaftstheorie
Die Frankfurter Schule im
amerikanischen Exil, Frankfurt/
Main 2009 (Suhrkamp),
br., 346 S., 13,-- EUR

Die Arbeit des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (IfS) und der mit ihm verbundenen Theoretiker im amerikanischen Exil ist in der bisherigen Forschung unterbelichtet geblieben. Durch die vorliegende Studie der Berliner Soziologin Eva-Maria Ziege wird diese für die Konstituierung der „Frankfurter Schule“ bedeutende Epoche nun umfassend erschlossen. Das oft vorherrschende Bild vom exklusiven Zirkel europäischer Intellektueller in Amerika wird dabei einer grundlegenden Revision unterzogen. Der komplexe Ansatz der Autorin begnügt sich nicht damit, die wissenschaftsimmanente Entwicklung der „Kritischen Theorie“ aufzuzeigen, sondern untersucht den vielschichtigen Prozess der Entstehungs- und Rahmenbedingungen und ihre Auswirkungen auf die wissenschaftliche Produktion selbst. Zieges Ansatz, der auch den

Aspekt der „Schulbildung“ miteinbezieht, versteht sich als wissenssoziologische Analyse, die sich vor allem auf Begriffe von Pierre Bourdieu stützt.

Wie der Titel der Abhandlung schon andeutet, fokussierte sich die gesellschaftstheoretische und sozialwissenschaftliche Arbeit der Frankfurter in dieser Phase zunehmend auf die Erforschung des Antisemitismus. Dem „biographisch-kulturellen Kapital“ der Kritischen Theoretiker als Juden, europäische Intellektuelle und sozialistische Gesellschaftstheoretiker kommt in diesem Prozess eine wichtige Rolle zu. Neben den zentralen Akteuren des IfS, Horkheimer, Adorno, Pollock, Löwenthal, Marcuse und Fromm, bezieht Ziege auch viele Mitarbeiter des Umfelds in ihre Analysen mit ein.

Bildete zunächst der Antisemitismus des deutschen Faschismus und der damit verbundene Völkermord an den europäischen Juden den Ausgangspunkt, wird zunehmend auch die Erfahrung antisemitischer Tendenzen in den Vereinigten Staaten selbst zum Gegenstand der Forschung. Den zeit-historischen Hintergrund, den die Autorin ausführlich dokumentiert, bildeten die widersprüchlichen Verhältnisse in der Ära Roosevelt. Zählten einerseits Juden erstmals zum Beraterstab eines amerikanischen Präsidenten, so ist andererseits ein grassierender Antisemitismus zu verzeichnen. Neben sozio-ökonomischen und religiösen Faktoren beförderten auch die Reaktion auf die steigende Anzahl europäischer Flüchtlinge – die rigiden Immigrationsbeschränkungen wurden erst spät gelockert – und das Bekanntwerden der nationalsozialistischen Juden-

verfolgung antisemitische Tendenzen in den USA. Aufgrund dieser Situation stieg auch das Interesse der amerikanischen Sozialwissenschaft an der Erforschung des Antisemitismus, wodurch es dem IfS gelingen konnte, sowohl das aus der jüdischen Arbeiterbewegung hervorgehende Jewish Labor Committee als auch den die assimilierten amerikanischen Juden repräsentierenden American Jewish Congress für die Realisierung von Projekten zu gewinnen.

Als wissenschaftsimmanenter Prozess findet diese Entwicklung ihren produktiven Niederschlag in der prekären Balance zwischen einem theoretischen Ansatz, der materialistische Gesellschaftsanalyse mit Elementen der Psychoanalyse verbindet, und einer Öffnung gegenüber der empirisch-sozialwissenschaftlichen „Normalwissenschaft“, die auch eine Kooperation mit nicht zum IfS gehörenden amerikanischen und exilierten europäischen Wissenschaftlern ermöglichte.

Die von Horkheimer und Adorno verfasste „Dialektik der Aufklärung“ bildet hierbei gewissermaßen die Summe der gesellschaftstheoretischen Auseinandersetzungen innerhalb der Theoretiker des IfS. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Kapitel über die „Elemente des Antisemitismus“ zu, dessen Entstehungsprozess Ziege detailliert nachzeichnet. Die in den „Elementen“ formulierten Thesen bilden einen wesentlichen theoretischen Fixpunkt des Rahmens für eine qualitative empirische Sozialforschung, die die Aktivitäten des IfS weitgehend mitbestimmte. Resultate dieser empirischen Forschungen stellen, neben der

Reihe der „Studies in Prejudice“, die bisher unveröffentlichte und von der Autorin erstmals dokumentierte Studie „Antisemitism among American Labour“ dar. Diese Studie ist, so Ziege, als ein „missing link“ zwischen den beiden berühmtesten, im amerikanischen Exil entstandenen Werken, der „Dialektik der Aufklärung“ und „The Authoritarian Personality“ zu betrachten.

Die von der Autorin durch ihren wissenssoziologischen Ansatz gewählte Außenperspektive erweist sich in der detaillierten und kritischen Rekonstruktion dieser Epoche der „Frankfurter Schule“ als äußerst fruchtbar. Aufgrund ihres hohen Informationsgehaltes ist die gut lesbare und durch eine umfangreiche Bibliographie ergänzte Arbeit nicht nur einem an der „Kritischen Theorie“ interessierten Publikum sehr zu empfehlen.

Georg Koch

Niccolò Machiavelli – Die Geburt des modernen Staates
Tagung in Tutzing am 16. und 17. Dezember 2009

Machiavelli und sein Einfluss auf den neuzeitlichen Staatsbegriff – dies ist ein nicht nur unerschöpfliches, sondern auch höchst kontroverses Thema. Den einen gilt er als eiskalter Techniker der Macht, andere sehen in ihm ein diplomatisches und literarisches Genie der Renaissance, wieder andere den Begründer eines neuen philosophisch-politischen Denkens am Beginn der Neuzeit. Welche Überlegungen haben die Politikwissenschaftler und Philosophen Manuel Knoll und Stefano Saracino von der Universität München dazu bewogen, gerade jetzt in der aktuellen krisenhaften Situation der westlichen Staatengemeinschaften an der *Akademie für Politische Bildung Tutzing* ein Symposium zu der über mehr als fünf Jahrhunderte kontrovers diskutierten Philosophie des Florentiner Sekretärs zu veranstalten? Die folgende Zusammenfassung der Tagungsbeiträge ist der Versuch einer Antwort auf diese Frage.

1. Die verschiedenen Facetten von Machiavellis Werk sind nur aus so unterschiedlicher Perspektive zu erfassen, wie sie ein breit gefächertes Kanon interdisziplinären Sachverstands bereitstellt. Deshalb ist dem Konzept der Veranstalter und der Akademieleitung zu verdanken, mit elf Referenten aus Philosophie, Politikwissenschaft und historischer Forschung dem Symposium in Tutzing zu ungewöhnlicher Resonanz verholfen zu haben. Dabei ging es nicht nur – wie in der Einla-

dung angekündigt – um *Die Geburt des modernen Staates*, obwohl gerade der Einführungsvortrag des emeritierten Münchner Renaissance-Spezialisten Eckhard Kessler diese Interpretation nahe gelegt hatte. Denn bald stellte sich heraus, dass Kesslers Einbettung von Machiavellis politischer Moral in den humanistischen und (philosophie-)historischen Kontext grundlegend für das Verständnis aller übrigen Referate war. Dies galt schon für die Beiträge zur normativen Qualität der Alleinherrschaft (Frauke Höntzsch) und zum neuzeitlichen Staatsbegriff (Thomas Maissen), die sich auf die Deutung Machiavellis aus seinen populärsten Schriften, dem *Principe* und den *Discorsi*, konzentrierten, und umso mehr traf dies dann für die folgenden Erörterungen und Diskussionen zu.

2. Zu einer kontroversen und teilweise polemisch geführten Debatte kam es nach dem Vortrag des Hannoveraner Historikers und Romanisten Dirk Hoeges. Schon der Titel „Machiavellis *Principe*: Ein Kunstwerk“ forderte die Tagungsteilnehmer zum Widerspruch heraus. Denn über die Alternative, Machiavelli *entweder* als Philosophen *oder* als politischen Wissenschaftler zu begreifen, ließ sich ja noch trefflich streiten. Aber Machiavelli als Meister von Prosa und Lyrik zu rezipieren – was sollte man von dieser eloquent vorgetragenen ästhetischen Interpretation des erfolgreichen Machiavelli-Übersetzers und Romanistik-Pro-

fessors halten? Sie präsentierte den *kalten Techniker der Macht*, als der Machiavelli oft genug zu dubiosen Zwecken politisch vereinnahmt worden war, nun als außergewöhnlich begabten Künstler der literarischen Form und als einfühlsamen Poeten.

3. Hatten Machiavellis *occasione* und *fortuna* ihre Hand im Spiel, beziehungsweise am „Rad“, als durch die Absage eines Referenten unmittelbar nach der literarisch-künstlerischen Rezeption des Florentiners durch Hoeges nun Manuel Knoll mit seiner pragmatischen Erörterung von *Wissenschaft und Methode bei Machiavelli* das Thema wieder vom Kopf auf die Füße stellen und die Diskussion versachlichen konnte? Die Parteinahme Knolls für die Seite der Wissenschaft ist schlüssig, zumal er die methodische Konzeption Machiavellis (auch) auf die konservative Verantwortungsethik des antiken Pragmatikers Aristoteles zurückführte.

4. Nicht alle Vorträge stellten gleich hohe Ansprüche an Sachverstand und Abstraktionsvermögen oder brachten neue Aspekte in die Fachdiskussion. Zu den besten und mit guten Argumenten begründeten Beiträgen zählten dann am zweiten Tag des Symposiums Dirk Lüddeckes Einlassungen zur neuzeitlichen Rezeption des Florentiners, den er beim Vornamen *Niccolò* nannte, als „Dämon“ der Macht, als Begründer der Dämonologie. Dazu fiel manchem der *Antimachiavell* Friedrichs des Großen ein oder das fiktive Gespräch des Franzosen Maurice Joly *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* und eben auch Machiavellis Vereinnahmung durch Diktaturen

und totalitäre Regime im 19. und 20. Jahrhundert [vgl. Faschismus-, Nationalsozialismus- und Bonapartismus-Forschung ...].

Die Legitimation politischer Macht war das Thema von Stefano Saracinos Vortrag. Er referierte über Ständekampf, Parteienstreit und Populismus bei Machiavelli, wie er im neuzeitlichen Republikanismus und im postmodernen Liberalismus Wirkung zeigte und heute noch zeigt.

5. Was hat Machiavelli zum Imperialismus zu sagen? Man findet dazu kaum eine Textstelle in seinem Werk, wenn man von der expliziten Erwähnung des *Imperium Romanum* in den *Discorsi* absieht. Mit Pier Paolo Portinaro aus Turin war ein international anerkannter Wissenschaftler nach Tutzing gerufen worden, um zu diesem speziellen Komplex und zu dessen aktueller Rezeption, wie etwa in Herfried Münklers Imperien-Analyse und explizit in der neomarxistischen *Empire*-Theorie Michael Hardts und Antonio Negri, Stellung zu beziehen.

6. Sind Machiavellis Reflexionen über Machterwerb, Machterhalt [*mantenere lo stato*] und Machtverlust auch heute noch für die Erklärung der (post)modernen Staatenwelt von Bedeutung? Den Beweis für deren Modernität trat der Politikwissenschaftler *Christopher Daase* an, der den Florentiner mit dem Paradigma des realistischen Diskurses in der aktuellen Governance-Forschung in Verbindung brachte. Aus dem Blickwinkel von Michel Foucaults Kritik der liberalen Regierungskunst referierte abschließend *Pravru Mazumdar* das bis heute virulente Denken des Florentiners am

Ende des Mittelalters respektive zu Beginn der Neuzeit. So schloss sich der Kreis vom fünfhundert Jahre andauernden politischen Streit über die unentschiedene Frage, inwieweit Machiavellis Analyse der Macht und sein zyklisches Geschichtsverständnis für den jeweils aktuellen Staatsdiskurs bis heute relevant sein können.

7. Der Erfolg des Symposions, an dem rund 50 Gäste teilnahmen, war nicht zuletzt der kompetenten Gesprächsführung der Professoren Rüdiger Voigt und Henning Ottmann

(München) sowie dem Organisator Michael Spieker (Akademie Tutzing) zuzuschreiben. Ein Desiderat bleibt dennoch anzumerken: so hätte beispielsweise eine Analyse des Entstehens frühkapitalistischer Wirtschaftsweisen mit ihren Auswirkungen auf die damalige Gesellschaft (z. B. Aufstand der Ciompi) die Veranstaltung bereichert.

Alle Tagungsbeiträge werden demnächst in einem Sammelband erscheinen.

Helga Sporer

AutorInnen

WIDERSPRUCH 51
Vertrauen

JADWIGA ADAMIAK, Journalistin,
München

LOTHAR BUTZKE, M.A., EDV-
Fachmann und freier Autor,
München

OLIVER VON CRIEGERN, Dr. des.,
Assistent am Lehrstuhl für Indologie,
LMU München

CLAUDIA SIMONE DORCHAIN, Dr.
phil., Postdotorandin am Moses-
Mendelssohn-Zentrum Potsdam

JONAS DÖRGE,
Politikwissenschaftler, Kassel

MARTIN ENDREß, Dr. phil.,
Professor für allgemeine Soziologie,
Universität Trier

WOLFHART HENCKMANN, Dr. phil.,
Professor für Philosophie (i. R.),
LMU München

KARL HOMANN, Dr. phil.,
Dr. rer. pol., Professor für
Philosophie und Ökonomik (i. R.),
LMU München, Vorsitzender des
Stiftungsrats des Wittenberg-
Zentrums für Globale Ethik

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter der
Universität Köln, Abt. Internationale
Beziehungen

GEORG KOCH, M.A., Antiquar und
freier Autor, München

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,
Privatgelehrter, München

OTTMAR MAREIS, Dr. phil.,
Sozialpsychologe und freier Autor,
München

REINHARD MEINERS, Dr. phil.,
Lehrbeauftragter für Technikphiloso-
phie an der Universität Oldenburg

KLAUS OTTOMEYER, Dr. phil.,
Professor für Sozialpsychologie,
Universität Klagenfurt

ALEXANDER VON PECHMANN, Dr.
phil., Privatdozent für Philosophie,
LMU München

OLAF SANDERS, Dr. phil., Mitarbeiter
am Institut für Bildungsphilosophie,
Universität Köln

FABIAN SCHMIDT, Doktorand der
Philosophie, LMU München

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE,
Dr. phil., Privatdozentin für
Philosophie, LMU München

KLAUS SPIEKERMANN, Dr. phil.,
Diplompsychologe und freier
Schriftsteller, Kempten/Allgäu

HELGA SPORER, Dr. phil., freie
Journalistin, Geretsried/München

PERCY TURTUR, M.A., freier Autor,
München

ALEXEY WEIBMÜLLER, Student der
Philosophie, Frankfurt/Main

THOMAS WIMMER, freier Autor und
Herausgeber, München

FRANCO ZOTTA, Dr. phil., freier
Autor, Voerde/Niederrhein

Impressum

Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie
29. Jahrgang (2010)

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie,
Tengstr. 14, 80798 München

Redaktion:

Jadwiga Adamiak,
Manuel Knoll,
Georg Koch (*Rezensionen*),
Konrad Lotter (*verantwortlich*),
Ottmar Marais,
Wolfgang Melchior (*Internet*),
Alexander von Pechmann,
Franz Piwonka, Fabian Schmidt,
Helga Sporer,
Percy Turtur (*Layout*),
Sibylle Weicker,
Udo Wieschebrink

Widerspruch Verlag,

Tengstr. 14, 80798 München.
Tel & Fax: (089) 2 72 04 37;
e-mail: info@widerspruch.com

Erscheinungsweise

halbjährlich / Auflage: 500

Druck: TOPP KOPIE, München

ISSN 0722-8104

Preis

Einzelheft: 10,- EUR

Abonnement: 9,- EUR (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
sowie die Anzeigen geben nicht unbeding-
t die Meinung der Redaktion wieder.
Für unaufgefordert zugesandte Manu-
skripte wird keine Haftung übernommen.

Nachdruck von Beiträgen aus

Widerspruch ist nur nach Rücksprache,
mit Genehmigung der Redaktion und des
Autors gestattet.

<http://www.widerspruch.com>