

Gefördert durch das Bundesministerium für
Wissenschaft und Forschung

INHALT

Rolf Amtmann	
Der wahre Leibniz	67
Sophie Latour	
Theosophische und prophetische Überlieferung im Werk Leopold Zieglers	80
Geiserich E. Tichy	
Zum Begriff des „Politischen“ in der sogenannten Neuen Politischen Ökonomie	89

BUCHBESPRECHUNGEN

Martin Heidegger	
Schellings Abhandlungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (D. Mach)	102
Rupert Riedl, Robert Kaspar	
Biologie der Erkenntnis (A. Wiesinger)	106
Lothar Helbing, Claus Viktor Bock, Karlhans Kluncker	
Stefan George (D. Mach)	111
Lorenz Gyömörey	
Auf den Spuren der Mütter (E. Fröhlich)	112
Anton Burghardt	
Einführung in die Allgemeine Soziologie (J.H. Pichler)	115
Alois Brusatti	
Wirtschafts- und Sozialgeschichte des industriellen Zeitalters (J.H. Pichler)	118
J. Hanns Pichler, Hubert Verhonig, Norbert Hentschel	
Inflation und Indexierung (E. Fröhlich)	120
Thomas Kutsch, Günter Wiswede (Hg.)	
Arbeitslosigkeit I Arbeitslosigkeit II (A. Sitz)	122

AUS DER GESELLSCHAFT

Anton Burghardt – siebzig Jahre	125
---	-----

DER WAHRE LEIBNIZ

Von dem Ausgangspunkte des erkennenden und denkenden Ich hat sich die neuzeitliche Philosophie in zwei Strömen entwickelt: einem **erkenntnistheoretischen** (erkenntniskritischen) und einem **ontologischen** (dogmatischen). Wie kann der erkennende Geist die Außenwelt als ein Erkenntnis-Objekt aufnehmen, wie ist Erkenntnis möglich, das ist die eine; wie kann das menschliche Ich in die Welt und Überwelt eingegliedert werden, wie ist die Weltordnung geschaffen, ist die andere der beiden Grundfragen. Der englische **Empirismus** untersucht die erste, der französisch-niederländische **Dogmatismus** die zweite Frage. Die beiden Wege sind grundverschieden, nur einmal scheinen sie sich zu berühren, in der späten geistesverwandten Freundschaft zwischen Berkeley und Malebranche. Nun aber greift einer der genialsten Universalgeister beide Fragen auf, indem er den Lehren seiner beiden älteren Zeitgenossen, Lockes und Spinozas, ein neues, eigenständiges Lehrgebäude entgegengesetzt: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 1716).

Und dieses geradezu einmalig zu nennende Geistesphänomen fand seine Schranke in seiner Universalität und Genialität. Gerade sie hält ihn fern von jeder scharfen und entschiedenen Kritik. Und dies wohl auch sich selbst gegenüber. Sein ungeheurer Geist dachte alles, nur nicht alles zu Ende! Er war zu einem wahrhaft großen Geist geboren, nicht aber zu einem wahrhaft großen Philosophen. Es war seine so sympathische Wesensart und sein Charakter, die ihn beinahe zu einer tragischen Gestalt in der deutschen und damit in der abendländischen Philosophie werden ließen. „Ich verachte fast nichts, und niemand ist weniger kritisch als ich... Mein Gemüt ist von Natur so gestimmt, daß ich in den Schriften anderer lieber den eigenen Nutzen, als die fremden Mängel verfolge. Es ist meine Sache nicht, Streitschriften zu suchen und zu lesen.“ Dazu sagt Kuno Fischer: „Diese Milde des Urteils, die leicht einem Mangel an kritischem Scharfsinn gleichkommt, bildet in seinem Charakter einen hervorstechenden Zug... Die großen Genies haben es, wie die Könige leicht, liebenswürdig zu sein“ (1).

Bei Leibniz könnte man wirklich sagen: Nomen est omen. Der Name ist slawischer Herkunft. Lubiniez hießen seine Ahnen. Ein Wort, das wir in manchen Ortsnamen wiederfinden, das südsteirische Leibnitz, das obersteirische Leoben, die Hansestadt Lübeck, die Südkärntner Orte Loibl und Loibach, die slowenische Hauptstadt Laibach (Ljubljana): Es bedeutet das „Liebliche“, das „Liebreiche“.

Trotz des angedeuteten „Mangels“ bleibt Leibniz ein wahrer „König“ des Geistes, dessen herrscherliche Tugenden neben seiner ausgeprägten Liebenswürdigkeit die allesumfassende Lebensnähe und die weltanschauliche Lebendigkeit seines Geistes waren. Ein König in der königlichen Kunst der Wissenschaften, als welche die Mathematik der gesamten Aufklärung galt, ein scharfsinniger Jurist und ein gewandter Diplomat auf Fürstenhöfen suchte er im Großen das Kleine und im Kleinen das

(1) Kuno Fischer, Gottfried Wilhelm Leibniz, 5. Auflage, Heidelberg, 1920, 15 f.

Große, wie er selbst ausdrücklich bezeugt. Und eben in diesem Kleinen war ihm die **Lebendigkeit** der Dinge ihr göttliches Signum. Doch wie die Geistesgeschichte immer wieder gezeigt hat, scheinen sich höchste mathematische und höchste philosophische Begabungen schwer zu vereinen.

„Leider entwickelte Leibniz, der als Diplomat und Mathematiker seine unvergleichliche Kraft zersplitterte, seine Lehren nicht systematisch, sondern mehr andeutungsweise, meist nur in Briefen und Abhandlungen. Leibnizens große Gedanken wirkten trotzdem nachhaltig. Seit ihm, so darf man sagen, wurde die idealistische Philosophie in Deutschland heimisch. Kant wäre ohne seine Erkenntnistheorie nicht möglich, auch Fichtes Gedanke, daß alles Seelische die Selbsttat des Ich sei, kann man in gewissem Sinne als Weiterentwicklung seiner Ansichten auffassen“ (2). Als Philosoph strebte sein allumfassender Geist über die Probleme der Gegenwart hinaus, zurück in den Strom der alten Überlieferung der Philosophia perennis. Und eben dadurch erhob er sich über alle Zeitgenossen. Als größter Geist der Aufklärung suchte er nach der großartigen Harmonie, die er durch eine göttliche Vorherbestimmung glaubte erklären und verklären zu können. Die bedeutendsten ihm unmittelbar vorangegangenen Geister, die der Zeit das Gepräge gaben, waren **Descartes, Spinoza und Locke**. Der Philosophus der philosophischen Tradition blieb ihm **Aristoteles**, leider nicht **Platon**! Die Geistesverwandtschaft mit Aristoteles hob Leibniz weit über die vorgenannten Zeitgenossen, die metaphysische Geistesferne zu Platon hinderte ihn bei aller Weite seines philosophischen Gesichtsfeldes, sich über den Rationalismus der Aufklärung emporzuschwingen. Und wenn Leibniz auch anerkennt, daß gegenüber Aristoteles „Platon mehr in die Tiefe geht“ (3), und er ihm seine Bewunderung nicht versagt, so ist die „Monade“ doch der kongeniale Begriff zu der aristotelisch-immanenten „Idee“. „Leibniz begreift die Substanz als ein Individuum; darum neigt er sich in der scholastischen Streitfrage auf die Seite der Nominalisten“ (4).

Die Grundproblematik war der Zeit, ja der Neuzeit gegeben durch den Dualismus des Cartesius: Cogitatio – Extensio. Dieser Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, Geist und Materie bleibt auch für Leibniz bestehen: „Die Seelen folgen ihren eigenen Gesetzen, die in einer bestimmten Entwicklung ihrer Vorstellungen gemäß dem Guten und Bösen bestehen, während die Körper ihrerseits ebenfalls den ihrigen, nämlich den Regeln der Bewegung folgen“ (5). Nun geht Leibniz daran, diesen Gegensatz nicht nur zu überbrücken, sondern aufzuheben. In der Ausdehnung selbst kann er eine genügende Bestimmung nicht finden: „Ich glaube nicht, daß die Ausdehnung allein die Substanz ausmacht, denn ihr Begriff ist unvollständig. Ebenso wenig kann, wie mich dünkt, die Ausdehnung aus sich selbst begriffen werden, vielmehr ist sie ein weiter auflösbarer und relativer Begriff... Ich glaube daher, daß unser Denken erst im Begriffe der Kraft, nicht in dem der Ausdehnung zur Vollendung und zur Ruhe kommt. Auch dürfte für den Begriff des Vermögens oder der Kraft keine andere Erklärung zu suchen sein, als daß die Kraft

(2) Othmar Spann, Philosophenspiegel, Band 13 der Gesamtausgabe, Graz 1970, 85.

(3) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 2. Auflage, Leipzig 1924, 172.

(4) Kuno Fischer, 344.

(5) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 65.

das Attribut ist, aus dem die Veränderung folgt und dessen Subjekt die Substanz selbst ist“ (6).

Die Substanz also ist mehr als die bloße Ausdehnung, denn sie ist es ja, die sich ausdehnt, die sich in den Raum erstreckt, die sich „verräumlicht“, wie wir über Leibniz hinausgehend sagen möchten – die sich dabei geradezu „verstofflicht“ (7), um einen noch plastischeren Ausdruck vorwegzunehmen. Diese Potenz der Verräumlichung und Verstofflichung, die das eigentliche innere Wesen, das Dynamische der Substanz ausmacht, nennt Leibniz die „Kraft“. Er wird durch die Beobachtung eines Widerstandes zur Annahme einer solchen Kraft geführt: „Zwei Gründe, auf die ich mich in solchen Betrachtungen stets stütze, nämlich der Erfolg in der Erfahrung und die Erwägung der Vernunftordnung, haben mich daher zu der Einsicht geführt, daß die Materie so von Gott geschaffen worden ist, daß ihr eine Art Widerstreben gegen die Bewegung innewohnt und daß ihr mit einem Worte ein Widerstand eignet, wodurch der Körper als solcher sich der Bewegung widersetzt... Da also die Materie der Bewegung durch eine allgemeine passive Kraft widerstrebt, so folgt, daß es ein erstes Tätiges oder Substantielles gibt, daß sich gemäß der Disposition der Materie oder des Passiven verändert. Es müssen also die sekundären bewegendenden Kräfte, sowie die Bewegungen selbst der zweiten Materie oder dem vollständigen Körper selbst, der sich aus dem Aktiven und dem Passiven zusammensetzt, zugeschrieben werden“ (8).

Auch in dieser Unterscheidung einer *Materia prima* und *Materia secunda* ist Leibniz durchaus Aristoteliker. Er gelangt dadurch zu einem echt philosophischen, zu einem metaphysischen Begriff der Substanz: „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abstraktion ist und daß sie, um erklärt zu werden, etwas verlangt, was ausgedehnt ist... Sie setzt in diesem eine Beschaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die sich ausdehnt... Es ist mithin etwas im Körper, was aller Ausdehnung vorangeht“ (9). Diese sich verkörpernde Substanz ist das, was Leibniz als die *Monade* erklärt hat. Und mit seiner Monadenlehre hat er einen ungeheuren Wurf getan. Er hat damit ein großes Ziel erreicht, ein größeres allerdings gar nicht anzupeilen vermocht. Immer wieder ist die Entwicklung der Geistesgeschichte eine solche der kleinen Schritte! Darüber konnte auch der gewaltige Universalgeist Leibniz nicht hinwegkommen. Das Große, das die Monadenlehre geleistet hat, ist die wesentliche Erkenntnis, daß alle Erscheinung überhaupt erst möglich ist durch das, was in dieser erscheint. Die Monade ist dieses immaterielle Sein, das im Körper seine materielle Verwirklichung findet. Doch damit ist noch zu wenig ausgesagt. Die Substanz, die von Leibniz Monade genannt wird, besteht ihm zunächst aus Zweierlei: der *Materia prima* und der *Entelechia prima*. Durch die Verwirklichung dieser Potenzen kommt die *Materia secunda* hinzu. Leibniz selbst legt an einer Stelle diese Elemente noch weiter auseinander und drückt die Gesamtheit der Monade durch die Fünffzahl aus: „Übrigens ordne ich der Monade oder der einfachen vollständigen Substanz nur eine ursprünglich passive Kraft zu, die auf die Gesamtmasse des

(6) *ib.*, 289.

(7) Vgl. Othmar Spann, *Naturphilosophie*, Band 15 der Gesamtausgabe, Graz 1963, 65 ff.

(8) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Werke*, 2. Band, 291 f.

(9) Angeführt bei Kuno Fischer, 355 f.

organischen Körpers bezogen ist. Die untergeordneten Monaden, soweit sie in den Organen vorhanden sind, bilden keinen Teil der herrschenden Monade, wenngleich sie für sie erforderlich sind und im Verein mit ihr die organische körperliche Substanz des Tieres oder der Pflanze konstituieren. Ich unterscheide also erstens die **ursprüngliche Entelechie** oder die **Seele**, zweitens die **Materie** – nämlich die **erste Materie** oder die **passive, ursprüngliche Kraft**, drittens die **vollständige Monade**, in der die beiden Momente vereint sind, viertens die **Masse** oder die **zweite Materie**, d.h. die organische Maschine, zu welcher unzählige untergeordnete Monaden zusammenwirken, fünftens das Lebewesen oder die **körperliche Substanz**, welche durch die in dem Mechanismus herrschende Monade ihre Einheit erhält“ (10).

Dieses einfache Modell, in welchem „die untergeordneten Monaden keinen Teil der herrschenden Monade bilden, wenngleich sie für sie erforderlich sind“, zeigt schon die große Schwierigkeit, ein Weltsystem aufzubauen, in welchem die Monaden nicht ein abgestuftes Reich von Entelechien darstellen, das durch eine Ideenwelt überhöht ist. Die „planimetrische“, stufenfeindliche Weltsicht teilt Leibniz mit seinen Vorgängern. Die „Universalien“ (d.h. die Monaden höherer Ordnung und höherer Stufen) sind ihm daher nicht realistisch, sondern nominalistisch. Es ist die eigentliche Crux seiner Lehre, durch welche das Leben (die Entelechien), das den Dingen der Welt zgedacht ist, der Überwelt vorenthalten wird, wodurch der gesamten Kosmos zu einer „göttlichen Maschine“ (11) entwürdigt wird, die auch durch die „prästabilisierte Harmonie“ von Gottes Hand nicht mehr als wahrhaftes Ebenbild ihres Schöpfers bezeichnet werden kann. Für die einzelne Monade aber ergibt sich dennoch ein wahrhaft großer Gedanke, der noch weit in die Zukunft zu wirken bestimmt ist: **Es gibt keine Substanz, die nur aus grobstofflicher Materie besteht; keine, die reiner Geist wäre. Allem Stofflichem liegt ein Überstoffliches, Immaterielles; allem Geistigem ein Stoffliches zugrunde.**

Wenngleich mit der scheinbaren Überwindung des Cartesianischen Dualismus dessen große Neuentdeckung wieder preisgegeben wurde, so halten wir diese tiefe Einsicht in das Wesen der stofflichen und geistigen Welt doch für eine der bedeutendsten Leistungen der neuzeitlichen Philosophie, die sich ruhmvoll an den Namen unseres Philosophen heftet, obwohl eben diese Leistung erst durch die Einbeziehung des Cartesianischen Dualismus zu ihrer ganzen Größe emporgehoben werden kann. Und dies, obwohl die Weiterführung dieser Monadenlehre bis zur „prästabilisierten Harmonie“ gerade das wieder verloren hat, um das es Leibniz und der gesamten deutschen Philosophie so sehr gegangen ist, die Begründung der menschlichen Freiheit.

Leibniz stellt eine Rangordnung der Monaden auf. Er unterscheidet: die gleichsam „**schlafenden Monaden**“ (die anorganische Natur und die Pflanzen), die „**träumenden Monaden**“ (Tiere) und die „**wachenden Monaden**“ der Geisterwelt. Über allen steht die **göttliche Monade**. Er unterscheidet also sehr klar, aber er „**scheidet**“, er trennt nicht, insbesondere nicht die **anorganische Natur von der Geisterwelt**, wie es die große Tat des Cartesius war. Darum wird ihm gerade die

(10) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 327.

(11) ib., 450 u.ö.

Weltsicht verdunkelt, durch welche seit Descartes der Geist sich von der Natur abheben und sich seiner selbst immer mehr bewußt werden sollte. Immerhin kann aus der Unterscheidung, die Leibniz selbst trifft, doch geschlossen werden, daß die von ihm so genannte „*Materia prima*“, aus der sich die Wesenseigentümlichkeiten einer jeden Monade herleiten, in den „wachenden“, in den geistigen Monaden eine andere sein müßte als in den „schlafenden“ der anorganischen Natur. Diese Unterscheidung und Scheidung liegt in Leibnizens Lehre eigentlich beschlossen. Daß er sie nicht in diesem Sinne weiter- und emporgeführt hat, bleibt ein Verhängnis, das seine zum Lebendigen hinzielende große Lehre wieder ins Unlebendige, Mechanische zurück-sinken ließ.

Dennoch enthält sie auch in der Geisteslehre ewiggültige und hochbedeutsame Wahrheiten! Eine davon ist die Erkenntnis, daß das geistige Bewußtsein an ein Materielles gebunden ist, daß der Geist nicht, wie man bildlich sagen könnte, im luftleeren, im naturlosen „Raum“ herumschwirrt, daß also selbst in der jenseitigen „geistigen“ Welt, wie der Apostel verkündet, ein „geistiger Leib“ auferstehen wird. „Wenn die Dinge frei oder befreit von der Materie wären, so würden sie in demselben Augenblicke aus dem Weltzusammenhange losgerissen und gleichsam Deserteure der Weltordnung sein“ (12).

Die Größe des Philosophen Leibniz, zugleich aber auch seine Befangenheit im Rationalismus der Aufklärung zeigt die folgende Zusammenfassung:

„Mit dem vollständigen Begriff der Monade ... befinden wir uns auf dem Höhepunkt der Leibnizischen Metaphysik“ (13). Dieser Höhepunkt ist nicht nur ihr Zenith; er ist ihr Ausgangs- und zugleich ihr Zielpunkt. In ihm ist das ganze System der Lehre, ist ihr Welt-System angelegt. Denn die **Monade** ist das Weltsystem! Hätte Leibniz diesen großartigen Zentralgedanken bei seinen vielfältigen und nach allen Richtungen gehenden Untersuchungen konsequent festgehalten, er hätte selbst zur Zentralfigur des gesamten deutschen Idealismus werden müssen!

Mit dem lebendigen aristotelischen Begriffe der **Entelechie** wirkt die uralte Tradition der *Philosophia perennis* machtvoll in die Lehre Leibnizens herein und ermöglicht nun den der Monade, den er schöpferisch zu beleben vermag. Freilich drängt dieser Begriff wieder zu einem **Monismus**, dem die eigentlich philosophische Zeitproblematik seit Descartes mit der neu gewonnenen und von ihm zunächst dualistisch gefaßten Weltsicht *Cogitatio-Extensio* gegenüber, nicht jedoch kontradiktorisch entgegen steht; vermochte doch Spinoza diesen Gegensatz sogar in die höchste Ebene der göttlichen Attribute zu erheben.

Und aus der Vorstellung der lebensfordernden Entelechie folgt schon nach der alten Tradition die ihr nahestehende der **Teleologie**. Wie aber konnte diese wiedergewonnene Vorstellung der **Endursachen** sich mit dem seit dem Triumphe der Naturwissenschaften herrschend gewordenen Forderung vereinen, den Ablauf des Naturgeschehens nach wirkenden **Kausalursachen** zu verstehen?

(12) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Considérations sur les Principes de Vie*, angeführt bei Kuno Fischer, 452.

(13) Kuno Fischer, 384.

Es ist der Gegensatz von **Freiheit** und **Determination**. Die Entelechie der Einzelmonade verlangt nach Eigenleben und Freiheit. Die Harmonie der Gesamtheit aller Monaden aber fordert eine Beschränkung, eine Überwindung und Beherrschung der individuellen Freiheit. Dem Einzelzweck steht gegenüber der Gesamtzweck, der Sinn des Höheren und des Höchsten. Über den Einzelmonaden stehen die **Zentralmonaden** und steht die höchste, die **göttliche Monade**.

In dem Begriffe der Monade ist der des Lebens, der *Vita propria*, der Freiheit eingeschlossen. Die Harmonie des Gesamtsystems der Monaden verlangt nach irgendeiner sie überhöhenden „Vorherbestimmtheit“, nach einer „prästabilierten Harmonie“. Sie wurde denn auch zum Grundgerüst der Leibniz'schen Weltkonstruktion. Die alles entscheidende Frage ist dabei aber: Ist diese Weltharmonie göttliche **Vorsehung** oder „göttliche“ **Vorherbestimmung**? – Eine wahrhaft schöpferische Zusammenschau von Monade und Harmonie, von lebendiger Entelechie und lebendigmachender Weltharmonie, eine Überhöhung jener durch diese, das war die einmalige Aufgabe für einen einmaligen Geist!

Zur eindeutigen Beurteilung, für welche der beiden Möglichkeiten der „prästabilierten Harmonie“ sich Leibniz entschieden hat, ist von großem Belang die eigentliche Veranlassung, die ihn auf diesen Gedanken gebracht hat. Es war die Zusammenstimmung des **geistigen** und **leiblichen** Lebensablaufes. So sehr hatte nun doch der Cartesianische Dualismus insgeheim weitergewirkt! Leibniz kommt zu dem Ergebnis: „Es bleibt demnach nur meine Hypothese übrig, d.h. der Weg der prästabilierten Harmonie, der darauf hinausläuft, daß durch göttliche, vorausschauende Kunst von Anfang der Schöpfung an beide Substanzen (Seele und Körper) in vollkommener und geregelter Weise und mit so großer Genauigkeit gebildet worden sind, daß sie, indem sie nur ihren eigenen, in ihrem Wesen liegenden Gesetzen folgen, doch wechselseitig mit einander in Einklang stehen: genau so als ob zwischen ihnen ein gegenseitiger Einfluß bestände, oder als ob Gott stets noch neben seiner allgemeiner Mitwirkung im einzelnen Hand anlegte“ (14).

Jede kleinste Zungenbewegung ist also mit der Akustik der entsprechenden Silbe, d.h. aber mit dem Aussprechen eines Gedankens sowie der Hervorbringung (!) seit Beginn der Schöpfung genauest abgestimmt und somit vorherbestimmt: durch „Gott“ selbst, durch etwas, das dann diesen Namen niemals verdienen würde. Man braucht eine solche Ungeheuerlichkeit gar nicht zu Ende zu denken. Sie genügt ausgesprochen zu werden! Diese Leibniz'sche „Hypothese“ (wörtlich: Unter-Stellung) ist nun nicht nur eine solche in des Wortes abwertend verneinendem Sinne; sie ist leider eine „Darunter“-Stellung des lebendigen Geistes unter die tote Natur, sie ist eine Unterjochung, ja Vernichtung des Lebens, eine ausgesprochene **Verneinung** des großen Gedankens der „**Monade**“ durch ein mechanisch deterministisch ablaufendes Naturgeschehen, es ist die **Verneinung** des göttlichen „**Sinnes**“, die **Verneinung** der Philosophie. Damit hat wahrlich Leibniz, wie vor ihm Descartes und Spinoza, ein großes Spiel verloren, die ihm vom philosophischen Weltgeiste dargebotene Chance leichtfertig verspielt.

(14) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 273.

Damit aber nicht wir einer leichtfertigen Auslegung der Worte Leibnizens bezichtigt werden könnten, erscheint es geboten, den zu dieser „Hypothese“ des Leibniz'schen Weltgebäudes führenden Gedankengang wörtlich wiederzugeben:

„Einige gelehrte und scharfsinnige Freunde, die meine neue Hypothese über die große Frage der Vereinigung von Seele und Körper geprüft und sie folgenreich gefunden haben, haben mich gebeten, einige Schwierigkeiten aufzuklären, die man in ihr gefunden hatte, und die daher stammten, daß man sie nicht recht verstanden hatte. Man kann nun, wie ich glaube, durch den folgenden Vergleich die Sache ganz allgemein verständlich machen.

Man denke sich zwei Uhren, die miteinander vollkommen übereinstimmen. Das kann nun auf drei Weisen geschehen: denn erstens kann es auf einem wechselseitigen Einfluß beruhen, den sie aufeinander ausüben, zweitens darauf, daß beständig jemand auf sie achtgibt, drittens aber auf ihrer eigenen Genauigkeit. Die erste Weise, d.h. die des Einflusses, hat erst vorerst verst. Ch. Huygens zu seiner großen Verwunderung kennen gelernt. Er hatte nämlich zwei große Pendeluhrn an ein und demselben Holz befestigt ... es kam durch eine Art Wunder dahin, daß, wenn man selbst ihre Schläge mit Willen störte, sie doch bald wieder zusammenschlugen... Die zweite Art ... wird die sein, einen tüchtigen Handwerker anzustellen, der sie alle Augenblicke in Übereinstimmung setzt... Die dritte Art... ist nun der Weg der prästabilierten Harmonie“ (15).

Dieser Un-Gedanke der prästabilierten Harmonie ist nicht etwa ein eruptivhaft herausgebrochener, der das Gesamtsystem nicht ernsthaft berührt, sondern er begegnet uns bei Leibniz leider immer wieder. Das Erstaunliche dabei ist aber, daß die philosophische und nichtphilosophische Welt dies Leibniz immer wieder abnimmt. Dagegen ist erfrischend zu lesen, wenn in der Beurteilung dieser absonderlichen Theorie doch der gesunde (philosophische, ja es genügt zu sagen: der bürgerliche) Hausverstand zum Durchbruch kommt, etwa wenn wir bei Deussen über das schon bei Spinoza entscheidende (und pantheistisch gelöste) Problem des Zusammenwirkens der geistigen und der körperlichen Welt lesen: „Diesen Weg mit Spinoza zu betreten, hindert Leibniz seine Scheu vor dem Pantheismus, und da es schon einmal Gott sein mußte, der das Wunder der Übereinstimmung beider Welten bewirkt, so hilft sich Leibniz mit der kuriosesten und nicht einmal von ihm selbst erfundenen Hypothese, welche je dem Kopfe eines Philosophen entsprungen ist, mit der prästabilierten Harmonie... Und wenn Leibniz die prästabilierte Harmonie vertritt und dabei doch an der Freiheit des Willens festhält, so ist das eine der Inkonsequenzen, an welchem sein System so reich wie nur irgendeines in der Welt ist“ (16).

Damit aber hat Leibniz einen anderen, gleichsam als die Krönung seiner Lehre gedachten Gedanken unbewußt in die Wüste der Philosophie geschickt, den seiner „Theodizee“. Denn eine derartige, „kurioseste“ und deistische Welterschöpfung wäre schon deshalb nicht die beste aller möglichen Welten. In Änderung eines Wortes Meister Eckeharts müßte man sagen: Hätte ich einen Gott, der eine Welt als eine

(15) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 272 f.

(16) Paul Deussen, Geschichte der Philosophie, 2. Band, 3. Abt., 2. Auflage, Leipzig 1920, 147, 149.

prästabilierte Maschine (Leibniz selbst bezeichnet die Welt als „göttliche Maschine“) geschaffen hätte, ich würde ihn nicht länger für Gott halten. Alles Weitere dieser „Gottesverherrlichung“ können wir daher übergehen und höchstens noch auf das Urteil des die „prästabilierte Harmonie“ nicht einmal kritisierenden Schwegler hinweisen: „Die Theodizee ist jedoch sein schwächstes Werk und steht mit seiner übrigen Philosophie in einem sehr lockeren Zusammenhang“ (17). So müssen wir leider auch über diese Theodizee wie über die des Gott zum alleinigen Inhalt seiner Philosophie nehmenden Spinoza (trotz dessen sehr beachtenswerter Stellung in der Philosophie der Neuzeit!) sagen: **Gotteslehre ohne Gottesehre.**

Selbst ein Leibniz konnte sich von diesem den philosophischen Geist der Aufklärung in Fesseln schlagenden deistischen Weltbilde nicht befreien, von dem sogar noch der junge Fichte in Bann gehalten wurde, bis er sich, mit Hilfe der Kantischen Lehre, davon losreißen und die endgültige große Durchbruchsschlacht im Kampfe um die menschliche Freiheit für den Deutschen Idealismus gewinnen konnte. „Frei werden ist der Himmel!“ war sein Schlachtruf. (Doch in Fichtes Manier – so dürfte vielleicht man es insgeheim sagen – Kämpfe zu wagen und Schlachten zu schlagen, war Leibnizens Leidenschaft nicht.)

Hat sich Leibniz mit dieser mechanischen Weltkonstruktion der Philosophia perennis nicht einzuftügen vermocht, so bleibt seine geistesgeschichtliche Stellung dennoch eine hochbedeutsame, wie eine solche ja auch Descartes und Spinoza trotz ihrer Maschinentheorie nicht abgesprochen werden kann. War der vollständige Begriff der Monade nach Kuno Fischer der Höhepunkt der Leibniz'schen Metaphysik, so ist die „prästabilierte Harmonie“ in dieser deterministischen Deutung einschließlich der dadurch völlig abgewerteten und geradezu ins Gegenteil abgesunkenen „Theodizee“ leider ihr Tiefpunkt. Doch kehren wir wieder zum Höhepunkt zurück, um auch noch weitere hinzuzufügen.

Zum großen philosophiegeschichtlichen Gegenspieler wurde Leibniz nicht so sehr gegenüber Descartes und Spinoza, als vielmehr gegenüber Locke, dem Haupte des die damalige Geisteswelt beherrschenden englischen Empirismus. Er stellt dessen „Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ – worüber er seinen Theophilus urteilen läßt: „Ich habe das Buch jenes berühmten Engländers gelesen... Ich schätze es sehr und habe Vortreffliches darin gefunden“ (18) – ein eigenes Werk entgegen: „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand“. Hier sagt Leibniz: „Es handelt sich darum, zu wissen, ob wie Aristoteles und der Verfasser der Abhandlung annehmen, die Seele an und für sich ganz leer ist, wie eine noch unbeschriebene Schreibtafel (tabula rasa) ... oder ob die Seele ursprünglich die Anfangsgründe verschiedener Begriffe und Lehrsätze enthält, welche die äußeren Gegenstände nur bei Gelegenheit in ihr wieder erwecken, wie ich es in Übereinstimmung mit Plato, ja selbst mit der Scholastik und mit allen denen glaube, welche die Stelle des hl. Paulus (Röm., 2, 15), daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei, in dieser Bedeutung nehmen“ (19). Es ist die erkenntnistheoretische Grundfrage, an deren

(17) Albert Schwegler, Geschichte der Philosophie, 284.

(18) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 3. Band, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, 3. Auflage, Leipzig 1926, 36.

(19) ib., 3 f.

Beantwortung sich der Empirismus und Idealismus scheiden, wodurch der Name Leibniz allein schon auf ein hervorragendes Ruhmesblatt der Philosophie zu stehen kommt: Ist die Seele eine Tabula rasa oder hat sie angeborene Ideen?

Und diese vortreffliche Antwort Leibnizens auf den empiristischen Grundsatz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ lautet: „excipe: nisi intellectus ipse“ (20), außer dem Verstande selbst: durch die Weltordnung, die geistigen Anlagen, die angeborenen Ideen, die er in sich trägt! Die er in sich tragen muß, wenn überhaupt er die ihn umgebende (natürliche) und die ihn formende (geistige) Welt erkennen soll! Dieses großartige Wort trifft genau so in die offene Wunde des Empirismus, daß es eigentlich seinen Todesstoß bedeutet!

Aber der gewiß nicht zum Todesstoß ausholende, sondern immer konziliante Leibniz steckt dem Empirismus – so könnte man sub specie historiae philosophiae perennis geradezu sagen – sogar die Versöhnungshand entgegen. Er kann es: als der Initiator (21) einer Geistes- und Seelenlehre, die erst in unserem Jahrhundert zur vollen Entfaltung kommen sollte, der tief sinnigen Lehre vom **Unbewußten**.

Was ihn dazu führte, ist die Unterscheidung von **Perzeption** und **Apperzeption**, von unbewußten und bewußten Vorstellungen. Zu dieser bedeutsamen und folgenreichen Entdeckung äußert sich Kuno Fischer: „Mit der Untersuchung der bewußtlosen Vorstellungen dringt die Leibnizische Philosophie in die geheime Werkstätte der geistigen Welt und erleuchtet jene dunkle Gegend der Seele, welche die Naturseite des menschlichen Geistes ausmacht. Leibniz hat dieses Gebiet für die philosophische Seelenlehre gewonnen und zum ersten Male auf die Entstehung des Bewußtseins aus dem unbewußten Leben der Seele hingewiesen“ (22).

Diese objektiv und doch kritisch aufzuzeigen, macht uns Leibniz selbst sehr schwer, und zwar aus Gründen, die in seiner persönlichen Veranlagung und in den geistigen Gegebenheiten seiner Zeit begründet sind.

Er war – was uns ganz besonders wesentlich erscheint – ein ausgesprochenes Wunderkind, der als Knabe schon seinen Aristoteles gelesen hatte. In der Philosophie ist eine solche Frühreife, wie sich etwa auch an dem viel systembegabteren und größeren Philosophen Schelling zeigt, nicht ohne große Gefahr. Auf allen anderen Gebieten (Mathematik, Musik, Schachspielen etwa, usw.) sind überragende kindliche Leistungen für den Wunderknaben selbst überprüfbar, in der Philosophie aber nicht! Denn die echte Philosophie hat ihren Schwerpunkt in der Metaphysik.

Ohne Ehrfurcht vor anerkannten Autoritäten ist Philosophie nicht denkbar. Diese aber müssen erst interpretiert und kritisch aufgenommen werden. Dazu ist das kindliche Gemüt, und die wahre Philosophie kommt aus dem Gemüt, noch nicht fähig. Es kann dann durch die Autorität eines Meisters gleichsam unbewältigte philosophische „Engramme“ empfangen, die später auch der gereifte Geist nicht mehr bewältigen und daher nicht mehr „los“ werden kann! Dies gilt ganz besonders für Autoritäten wie Platon und Aristoteles: Denn ersterem kann kein frühreifer Geist, ja

(20) ib., 84.

(21) Die Okkasionalisten (De la Forge und Geulincx) können nur als Vorläufer bezeichnet werden, denn sie verlegen das „Unbewußte“ in Gott!

(22) Kuno Fischer, 477, 480.

ohne entsprechende vermittelnde Einführung überhaupt kein Jünger der Philosophie, das richtige Verständnis abgewinnen; und der Philosophus der Scholastik, Aristoteles, kann als **letzte** Autorität leider nicht immer gelten. Das hat die Entwicklung der Scholastik selbst bewiesen!

Welche Gefahr die Philosophie für einen kindlichen, aufnahmebegierigen, unausgereiften, dazu aber unkritischen und unsystematischen Geist bedeutet, zeigt leider die durchaus unausgebackene und „an Inkonsequenzen so reiche“ Lehre des dennoch großen Leibniz!

Dazu kommt, daß er eigentlich **allein auf weiter Flur** nicht nur seiner Zeit, sondern der Jahrhunderte stand. Weder Descartes noch Spinoza, noch Locke waren Vorbilder, an welche er wirklich positiv hätte anknüpfen können (wie etwa Aristoteles an Platon und Sokrates, wie Schelling an Fichte und Kant). Er mußte sich sein System selbst aus dem Erdboden stampfen, er, dem höchste intuitive Begabung eigen war, dem jedoch wie kaum einem Philosophen das eigentlich Philosophische, die systembegründende Weltgestaltungskraft fehlte. Und jedem der Großen seiner Zeit fehlte etwas: Sie haben daher die Philosophie neu initiiert, aber nicht zu dem erforderlichen System zu erheben vermocht. Sie haben der Zukunft vor allem **die Aufgaben gestellt**. Dies gilt für die eben genannten Vorgänger und Zeitgenossen Leibnizens ebenso wie für diesen selbst.

Das aber heißt dem Empirismus und Locke gegenüber: Nur weil er die „unbewußten Vorstellungen“ nicht anerkennt, ist ihm der Geist eine „Tabula rasa“. Hätte Locke unter die Schwelle des Bewußtseins hineinzuschauen vermocht, seine „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ hätten sich denen Leibnizens annähern müssen. Leibniz hatte dies wohl insgeheim erwartet, wenn er schreibt, er machte sich Hoffnungen, seine „Bemerkungen“ zu diesem wichtigen Werke ... Herrn Locke selbst mitteilen zu können. Sein Tod hat es jedoch verschuldet, daß meine Betrachtungen zurückgehalten worden sind. Mein Ziel war mehr die Aufklärung der Probleme selbst als die Widerlegung der Meinungen eines anderen“ (23).

Wie kommt nun Leibniz zu seiner so sehr in die Zukunft weisenden, aber dennoch bald wieder vergessenen **Lehre vom Unbewußten** des Geistes? Durch den Begriff der „**kleinen, unbewußten Vorstellungen**“ (petites, insensibles perceptions): „Übrigens gibt es gar viele Anzeichen, aus denen wir schließen müssen, daß es in jedem Augenblicke in unserem Inneren eine unendliche Menge von Perzeptionen gibt, die aber nicht von Apperzeptionen und Reflexionen begleitet sind, sondern lediglich Veränderungen in der Seele selbst darstellen, deren wir uns nicht bewußt werden, weil diese Eindrücke entweder zu schwach und zu zahlreich oder zu gleichförmig sind, so daß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen. Nichtsdestoweniger können sie im Verein mit anderen ihre Wirkung tun und sich in der Gesamtheit des Eindrucks, wenigstens in verworrener Weise, geltend machen“ (24).

(23) Angeführt von Ernst Cassirer, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 3. Band, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, VI.

(24) ib., 10.

„Auch im tiefsten Schlaf hat man immer noch eine schwache und verworrene Empfindung, und man würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt werden, wenn man nicht irgendein Bewußtsein seines, wenngleich nur schwachen, Anfangs hätte, wie man auch bei größter Kraftanwendung niemals eine Schnur zerreißen könnte, wenn sie nicht durch geringere Anstrengungen ein wenig gespannt und verlängert würde, mag auch diese kleine Spannung unmerklich sein. Solche kleinen Perzeptionen sind also von größerer Wirksamkeit, als man denken mag. Auf ihnen beruhen unsere unbestimmten Eindrücke, unser Geschmack, unsere Wahrnehmungsbilder der sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch ihren einzelnen Teilen nach verworren sind“ (25).

„Die **unmerklichen Perzeptionen** sind mit einem Worte in der Geisteslehre von ebenso großer Bedeutung, wie es die unmerklichen Körper in der Physik sind; und es ist gleich unvernünftig, die einen wie die andern unter dem Vorwande, daß sie außerhalb des Bewußtseins unserer Sinne fallen, zu verwerfen“ (26).

Die „unmerklichen Perzeptionen“ des Unbewußten sind es, die von der Bewußtseinsoberfläche in die tieferen Schichten des Seelenlebens hineinführen; die „unmerklichen Körper“ (eine Vorahnung der Mikrophysik) sind es, die das Innere des Naturgeschehens bestimmen! Es sind geniale, wenn auch nur ahnungsvolle Tiefblicke in die Geheimnisse der Geisteswelt und der Natur.

Die Lehre von den **unbewußten Seelenkräften** war gleichsam die **esoterische** Seite der Leibniz'schen Philosophie. Aber die offizielle (exoterische) Geschichte der Philosophie schritt fort auf der „exoterischen“ Ebene des menschlichen Bewußtseins. Sie griff noch nicht in die Tiefen des Unbewußten. Diese waren durch einen großen Geist noch nicht erschlossen, jedoch erschürft worden. Aber schließlich öffnet sich die Welt des Geistes, auch wenn die Fortführung einer neuen Lehre die äußerliche Tradition und schulmäßige Weitergabe noch nicht gefunden hat, kommenden Generationen leichter und williger, wenn einer die Brücke geschlagen oder das Tor geöffnet hat: in das bisher noch „Unbetretene (und offiziell) nicht zu Betretende“.

Die **Lehre vom Unbewußten** fand neue Begründer, insbesondere durch den Erforscher magnetischer Heilwirkungen Franz Anton Mesmer (1733 – 1815), der eine vielverzweigte Tradition begründete, die in Frankreich, im anglikanischen Raum (einschließlich Amerika) und in Deutschland (Schelling, Carus, G.H. v. Schubert), insbesondere (z.T. über das genannte Ausland) in der Tiefenpsychologie und Psychoanalyse (Freud, C.G. Jung), aber auch in anderen Geistesbewegungen rege Nachfolge gefunden hat und erst in unseren Tagen ihrem Höhepunkt entgegengeht.

Leibniz hatte von den „Kleinen Perzeptionen“ gesprochen, von den kleinen Empfindungen. Heute wissen wir, welche ungeahnte seelische Mächte dahinterstehen, die ihre Herrschaft über das Unbewußte des menschlichen Geistes ausüben, und wie sehr dieses wiederum die Handlungen des bewußten Geistes bestimmen kann. Seien diese Geistesmächte nun naturhafter, göttlicher oder dämonischer Art (wie vor allem aus den Diagnosen der Psychoanalyse zu entnehmen ist), so können wir von diesen inneren Mächten, die in unzähligen und ungeahnten „kleinen“ Empfindungen ihr

(25) ib., 11.

(26) ib., 13.

Wesen und Unwesen treiben, doch mit den faustischen Worten sagen: „Klein von Gestalt, groß von Gewalt.“

Auch **ontologisch** nimmt die Leibniz'sche Philosophie ihren Ausgang ja von dem Kleinen, vom kleinsten Einzelnen, von der **Monade**. Diese ist nicht nur eine „Mikro-Usia“, sondern ein „Mikrokosmos“: ein Kleinstes, welches das Größte, den Kosmos in sich trägt! Leibniz knüpft damit an ältestes Urwissen an. In dem Prinzip der Monade sind nach den Worten Kuno Fischers (27) die platonisch-aristotelischen Formbegriffe mit den Atomen Demokrits versöhnt, worin Leibniz selbst eine Aufgabe der Philosophie gesehen hatte: „Nach meinem Dafürhalten muß man, um richtig zu philosophieren Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen“ (28). Dem möchten wir hinzufügen: die Leibniz'schen Monaden sind (da er jedoch davon nichts erwähnt, vielleicht unbewußt) viel mehr noch eine Neubelebung der „**Homoioimerien**“ des Anaxagoras. Dies bedeutet zugleich eine kräftige Neubelebung der neuzeitlichen Philosophie, und zwar im zweifachen Sinne: in der Geistesentfaltung und in der begrifflichen Weltauffassung. Denn Monade besagt nicht nur „Einheit“, sondern Einheit des „Lebens“. Allein schon mit dem Begriffe der Monade hat Leibniz nicht nur diesen einen Gedanken zur Grundlage des Aufbaues der Welt gemacht. Es ergibt sich aus der **Monadologie**:

1. das Prinzip der **Vita propria**, der **Eigenlebendigkeit**;
2. das **Individuationsprinzip**, das nämlich aus der Weltordnung selbst folgt, aus dem Sinn dieser Schöpfung, dem es widersprechen würde, zwei gleiche Individuen in die Welt zu setzen;
3. das Prinzip einer **lebendigen Kosmonomie**, einer Allenthaltenheit, wonach alles in allem enthalten ist, das gesamte All zu einer alles durchwaltenden von Leben durchdrungenen Weltordnung gehalten wird. Dazu kommt
4. der überaus bedeutungsvolle Satz: **Die Monaden haben keine Fenster**. „Hieraus folgt, daß, wie wir bereits ausgesprochen, jede Substanz gleichsam eine Welt für sich ist, die von allen anderen Dingen außer Gott unabhängig ist“ (29). Dieser Satz hat wieder eine erkenntnistheoretische und eine ontologische Seite, wie ja das Universalsystem unseres Philosophen zu einem unumgänglichen Tor wird, durch welches der gesamte Grundstrom der Philosophie hindurchfließt, vor allem die beiden Teilströme der Erkenntnislehre und der Ontologie.

Für die **Erkenntnislehre** ist die fensterlose Monade ein Gegenbild gegen jenes der Tabula rasa: Die Erkenntnisobjekte kommen nicht einfach in das leere Haus der Seele hineingeflogen, sondern sie können nur durch eine tätige Kraft von innen als solche aufgenommen werden, wie dies später von Fichte besonders eindringlich dargelegt wird.

Von ebenso großer Bedeutung sind die Monaden ohne Fenster für den **ontologischen** Zusammenhang der Einzelwesen untereinander, wie es der eben zitierte

(27) Kuno Fischer, 360.

(28) Gottfried Wilhelm Leibniz, Epistola ad Hanshium, angeführt bei Kuno Fischer, 348.

(29) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 153.

Satz ausdrückt. Die Dinge haben keine gegenseitige innere Einfluß- und Berührungsmöglichkeit! Sie können aufeinander nicht unmittelbar wirken, sondern nur über ein gemeinsames höheres Drittes. (Der nominalistische Leibniz muß hier sogar bis zu Gott emporsteigen, um ein solches zu finden.) In viel lebendigerer Weise wird dieser Sachverhalt dann von Fichte (30) herausgestellt, der auf Leibniz (und Kant) weiterbaut. Es ist die Voraussetzung zu einer wahrhaft ganzheitlichen Schau und Zusammenschau der Weltharmonie.

„Die Monaden haben keine Fenster“ (31) ist zusammen mit dem ersten Grundsatz der Leibniz'schen Philosophie, daß die Monaden lebendige Kräfte sind, einer der genialsten Grundsätze, auf der sich eine ganzheitliche Seinslehre, aufbauen kann, wenn sie unter der Voraussetzung einer den ganzen Kosmos durchziehenden „Analogia Entis“ zu einem Stufenbau von Monaden emporführt, wie dies Leibniz durch die Begriffe der „herrschenden“ und der „Zentral“-Monaden wohl andeutet, aber nicht systematisch entwickelt.

„Aus dem Gesagten ersieht man, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie hat, die in dem Tiere die Seele ausmacht; die Glieder dieses lebenden Körpers sind wieder erfüllt von andren Lebewesen, Pflanzen, Tieren, von denen jedes wiederum seine Entelechie oder seine herrschende Seele hat“ (32). „Jede einfache Substanz oder Monade, die das Zentrum einer zusammengesetzten Substanz (z.B. eines Tieres) und deren einheitliches Prinzip ausmacht, ist von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigentümlichen Körper jener Zentralmonade bilden, und durch diesen Körper stellt sie, wie in einem Mittelpunkte, die Dinge vor, die außer ihr sich befinden“ (33).

„Es ist auch vernunftgemäß, daß Wesen von vorstellender Kraft unter uns wie über uns sind, und daß unsere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu sein, sich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philosophen ein vacuum formarum nennen“ (34). Kuno Fischer fügt hinzu: „Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein müssen, übersteigen mit der Gesichtswerte des menschlichen Geistes zugleich den der Philosophie... Nach dem Gesetze der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommener Individuen, feiner organisierte, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Wort „Genien“ sind.“

In diesem Gebäude von Monaden, in welchem „alle einfachen Monaden lebende Spiegel eines und desselben Universums sind...“, so daß jede einfache Substanz ein Abbild des Universums ist“, müßte sich über den sinnfälligen Einzelmonaden, das „Vacuum formarum“ ausfüllend, ein Kosmos von „herrschenden Zentralmonaden“ erheben, der nicht zu einer mechanisch bestimmten „prästabilierten Harmonie“ führt, sondern zu einer lebendigen Harmonie von Monaden, über welche die „Monas

(30) Johann Gottlieb Fichte, Bestimmung des Menschen, II., 301.

(31) Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Werke, 2. Band, 436 u.ä.

(32) ib., 451 f.

(33) Gottfried Wilhelm Leibniz, Principes de la Nature et de la Grace, Nr. 3, angeführt bei Kuno Fischer, 434.

(34) Gottfried Wilhelm Leibniz, Considérations sur les Principes de Vie, angeführt bei K. Fischer, Leibniz, 445.

Monadum“, Gott als ein lebendiger Erhalter einer ihm ebenbildlichen, d.h. einer lebendigen Welt, thront.

Leibniz selbst aber ist man in seiner abschließenden Beurteilung und Würdigung wahrlich versucht, wenn dieser Vergleich erlaubt ist, als eine lebendige, eine schöpferische, in der Geisteswelt herrschende Zentralmonade zu bezeichnen, eine Monade in allen „Bewußtseinszuständen“, nämlich des Wachens, des Träumens und auch des Schlafens. Des letzteren, soferne man zu sagen pflegt, den Seinen gibt's der Herr im Schlaf. Denn mit schlafwandlerischer Sicherheit hat Leibniz Bedeutungsvolles in das Licht der Philosophie gerückt. Mit klarem Bewußtsein hat er gar manches schöpferisch dargelegt, was an der Zeit war. Und mit träumender Phantasie hat er der Philosophie Zukunftsvisionen vor Augen geführt.

Er hat nicht das geschaffen, was man von einem wahrhaft großen Philosophen eigentlich verlangen würde: ein klares, der Weltordnung abgeschautes und abgelaschtes philosophisches System. Das war dem Rationalismus der Aufklärung nicht angemessen. Leibniz teilte ihren Optimismus und fühlte sich als der Verkünder einer Weltordnung, die er von einer „glückhaften Notwendigkeit“ beherrscht sah, so daß man ihm die Worte des faustischen Lynkeus in den Mund legen könnte: „Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehn.“ Er hat das in der Tiefe Geschaute mit unkritischem Geiste an das Tageslicht gehoben, damit die Philosophie der Zukunft das Gold daraus scheidet und schlägt.

Sophie Latour, Bordeaux

THEOSOPHISCHE UND PROPHETISCHE ÜBERLIEFERUNG IM WERK LEOPOLD ZIEGLERS (1)

Im Jahre 1949 verfaßte Leopold Ziegler die Feierrede zum zweihundertsten Geburtstag Goethes. Er betitelte diese Rede mit „Goethe in unserer Not“. Er sah unsere Not darin, daß wir heutige Europäer unsere innere Mitte verloren haben; wir Heutigen, „die wir trotz einer unübersehbaren Ausdehnung von Beobachtungen und Berechnungen doch nur unter den belanglosen Vervielfältigungen unseres eigenen Gestirns ziellos im Raum und ziellos in der Zeit dahingleiten und -irren: Anfang, Mitte, Ende ebenso schmerzlich missend wie Richtung und Ziel“ (2). In dieser Beziehung schlug er seinen Zeitgenossen die Gestalt Makariens aus den Wanderjahren als Vorbild vor. Makarie, „die ... ihre Mitte ein für allemal nicht nur hat, vielmehr

(1) Über die Wechselbeziehung zwischen Theosophie und Prophetismus vgl. Faivre, A., *Théosophie chrétienne et prophétisme*, in: *Cahiers de l'Université St. Jean de Jerusalem*, Nr. 3, Paris 1977.

(2) Ziegler, L., *Gestaltwandel der Götter*, 2. Auflage, Darmstadt 1922, 264.

diese Mitte geradezu verleibt“ (3). Und in der Tat ist es in seinem Denken und Werk Zieglers Bemühen gewesen, seinen Zeitgenossen zu einer Wiederaneignung dieser inneren Mitte zu verhelfen.

Es scheint mir, als habe er dies in doppelter Weise vollzogen: einmal als Theosoph, und zugleich auch als Prophet. Wir dürfen uns durchaus berechtigt fühlen, Ziegler als Theosophen anzusprechen. Sagte er selbst: gewisse Gedanken „Boehmes und Baaders sind mir sozusagen in die Blutbahn eingepflegt worden und ein Hauptstück eigener Überzeugungen“ (4). Er sprach sogar von einer „Blutsverwandtschaft“ mit der Theosophie und widmete eines seiner Hauptwerke Boehme, Kierkegaard und Baader. Was die Bezeichnung „Prophet“ anbelangt, verdanken wir sie Frau Martha Schneider-Fassbänder in ihrer so treuen und lebendigen Ziegler-Biographie.

Aber inwieweit sind Theosophie und Prophetismus verwandte Begriffe und treffen sie für Zieglers Werk zu? – Selbstverständlich kann es sich hier nur um sehr allgemeine und auffallende Züge sowohl der Theosophie wie des Prophetismus handeln. – Wie vermögen Erinnerung und versöhnliches Denken dem Menschen seine innere Mitte wiederzuerleihen?

Auf den ersten Blick scheinen theosophische und prophetische Verfahrensweisen verschieden. Der Theosoph stützt sich auf die Spekulation, wenn nicht ausschließlich so doch mehr als der Prophet, dessen Streben vor allem darin besteht, Gottes Stimme unmittelbar hören zu lassen, und auf die Zukunft hinzuweisen. Aber beide verfolgen dasselbe Ziel: die im geschichtlichen Prozeß begriffene Menschheit an ihr Verhältnis zu Gott zu erinnern. Am besten aber liefert uns Leopold Ziegler selbst den Schlüssel zu der engen Beziehung zwischen Propheten und Theosophen bzw. Mystikern, indem er anstatt nach den Unterschieden zu fahnden, folgenden Rat gibt: „...wir halten uns hier am besten an eine Vergangenheit, in die sich seit den ur- und frühchristlichen Tagen der eschatische Prophet und der äonische Mystiker ... teilten, wenn auch nicht immer mit brüderlicher Eintracht oder zu gleichen Hälften. Beide behausen unstreitig denselben Offenbarungsraum, beide gehören unstreitig zueinander. Den einen von ihnen nach Willkür vom anderen scheiden, hieße daher nicht bloß Jesu Leibrock, den unteilbaren, zerschneiden. Es hieße obendrein, das mystische Corpus Christi selbst zerfleischen“ (5).

Und in der Tat ist für Theosophie wie für Prophetismus die Tatsache ausschlaggebend, daß beide eine Ur-Offenbarung, einen echten Mythos-Logos voraussetzen, die dem Menschen seinen Sinn und seinen Platz im All aufschließt. Sie sind also auf der Suche nach den verlorenen Hieroglyphen, die Mythen und Natur noch enthalten. Ziegler vollzieht seine Suche nach der verlorenen Ganzheit in der integralen Tradition, im Sinne René Guénon's. Suche nach dem verlorenen Wissen, der verlorenen Offenbarung. Sowohl der Theosoph wie der Prophet können nicht umhin, die Entgöttlichung, die zunehmende Entheiligung der Welt festzustellen. Aber sie

(3) Ziegler, L., Goethe in unserer Not, Leutstetten vor München 1949, 24.

(4) Leopold Ziegler, Briefe 1901 – 1958, München 1963, 290.

(5) Ziegler, L., Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen in sieben Abenden, Hamburg 1956, 19 f.

kennen einen Weg, der zum Heil eben dieser Welt führt: die Neuentdeckung und besonders für den Propheten die Verkündigung, der heutigen Gültigkeit der Ur-Offenbarung, deren Sinn und Tiefe sie zu ergründen trachten. Und in der Tat handelt es sich um eine Neuentdeckung, denn es geht beiden, die wohl wissen, daß das Vergessen eine Folge des Falles – Sünden- – Falles ist, darum, sich zu erinnern.

Der Mythos-Logos, über den sie verfügen, erweist sich als dreifach: er belehrt den Menschen sowohl über die Kosmogonie, wie über die Kosmologie und die Eschatologie. Diesen Mythos-Logos findet Ziegler unter verschiedenen Bildern in der Völkerüberlieferung, wo eine „nicht selten unterschwellig gewordene und streckenweise sogar versickerte Theologie“ besteht (6). Niemand, der in Zieglers Denken eingedrungen ist, wird daran zweifeln, daß für ihn der Mythos schlechthin „Ewiger Mensch“ heißt. Dieser Mythos deckt sich im späten Werk mit dem Logos, dem Worte des Evangeliums. So drückt auch Ziegler in christlicher Sprache die Dreidimensionalität des Mythos aus, indem er von einer Christologie spricht, „welche Erscheinung und Ankunft, Epiphanie und Parusie des Herrn fester und enger als bisher aneinander bindet. Überdies aber sie beide, Epiphanie und Parusie nämlich, bereits im Ewigkeitsaugenblick des adamitischen Falles als fortlaufende Trilogie der Menschwerdung gleichsam vorgesehen sind“ (7). Hier, im vollständigen Mythos, und nur hier haben wir das Ganze, das Heilige wieder.

Zuerst glaubte Ziegler, die ältesten und daher echtsten Spuren dieser Mythos-Offenbarung – man wird verstanden haben, daß es für Ziegler nicht nur eine positive Offenbarung, sondern auch eine natürliche, genauso echte Offenbarung gibt – seien nur im Osten aufzufinden. Der buddhistische Nihilismus schien ihm den religiösen Schlüssel zu enthalten. So entstanden seine Schriften „Gestaltwandel der Götter“ und „Der Ewige Buddha“. Er selbst außerdem bezeichnete diesen Versuch „als einen von der Zeitgeschichte selbst unternommenen Versuch ..., die nach dem Ersten Weltkrieg auf den Westen unwiderstehlich zubrandende Flutwelle aus dem Osten aufzufangen und so die Wasser eines seit den Römertagen nicht erlebten Götterschubes unserer eigenen Mühle zuzuleiten“ (8). Dabei muß auch Nietzsches Einfluß, der nicht ohne Belang in eben diesen Werken blieb, erwähnt werden. Bald aber wurde dieser Nihilismus überwunden. Vor allem dadurch, daß sich Zieglers Einstellung veränderte: er betrachtete die Offenbarung nicht mehr vom chronologischen Standpunkt her, sondern entdeckte die mythische, oben erwähnte dreidimensionale Zeit. Dies könnte man auch im Goethe'schen Wortschatz ausdrücken: er betrieb keine Geschichte mehr, sondern eine Typologie, interessierte sich nicht mehr für den Wandel der Formen, als vielmehr für die Ur-Form. Dabei wurde er gewahr, daß, was er so weit gesucht, in seiner Nähe, d.h. in den esoterischen Lehren der jüdisch-christlichen Überlieferung vorhanden war.

Die großen Entdeckungen, die ihm der Osten gewährt hatte – einerseits die Muttergottheit und andererseits, oder vielmehr gleichzeitig, der Mythos vom Ewigen oder Allgemeinen Menschen, der die Herkunft des Ewigen Menschen aus Gott und die

(6) Ziegler, L., Spätlese eigener Hand, München 1953, 28.

(7) ib., 35.

(8) ib., 32.

Herkunft der zeitlichen Menschheit aus dem Ewigen Menschen einschließt – dies alles fand sich schon darin enthalten.

Durch den Osten und später durch die Theosophie gewinnt die Vorstellung der Gottheit ihre vollkommene Bedeutung für Ziegler. Er war ihr schon bei Meister Eckhart ein Jugendaufsatz Zieglers behandelte Eckhart als Ur-Grund begegnet. Dieser Urgrund, das heißt der negative Begriff der Gottheit, den Ziegler dem orientalischen Nihilismus gleichstellte, bewegte ihn dazu, jeglichen daseienden Gott zu verneinen: das waren im Buch „Gestaltwandel der Götter“ die „Mysterien der Gottlosen“. Aber mit dem „Heiligen Reich der Deutschen“ entdeckt Ziegler Boehmes Un-Grund und damit das wesentliche Merkmal der Gottheit: die dynamische Polarität. Diese Polarität schließt den persönlichen Gott nicht mehr aus, sondern sie fördert ihn. So gelangt er zur Vorstellung der innergöttlichen Bewegung der Gottheit: Vater und Mutter erzeugen den Sohn in alle Ewigkeit. Im späteren Werk wird dies auf mancherlei Weise Ausdruck finden, aber nirgends so aufschlußreich wie im Symbol des Kreuzes: „Dasselbe Kreuz, welches wir ... als das Hochzeitsbette der Welteltern erkannten, darin sich Vater Zeit und Mutter Raum ununterbrochen gatten, dasselbe Kreuz ist auch der Spinnrocken und Webstuhl, der das Gewand oder den Mantel Gottes, „die Welt“, eh und je herstellt und fertigt“ (9). Aus diesem so tiefdringend darstellten Sinnbild des Kreuzes geht zweierlei hervor:

Ziegler hebt sich von der kirchlichen Dreifaltigkeitslehre ab, indem er als dritte Hypostase die Muttergottheit anstatt des Heiligen Geistes stellt. „Diese bald bis zur Unleserlichkeit verlöschte, bald bis zur Überdeutlichkeit lesbare Spur der Mutter aufzunehmen und ihre Witterung niemals zu verlieren, gehört für mich zu den erregendsten Abenteuern gottsuchender Geister“ (10), schrieb Ziegler im Aufsatz „Von der Muttergottheit“. Darin erweist er sich aber der abendländischen esoterischen Tradition treu. Obwohl diese Lehre von der Muttergottheit in der Bibel, im alten wie im neuen Testament, Spuren hinterlassen hat – Ruah Elohim des Buches Genesis und Chokmah Sofia des Buches der Weisheit; in den Evangelien spielt Maria, wenn auch nicht immer ausgesprochen, eine entscheidende Rolle, einmal Gottgebärerin, und ein anderes Mal als Vermittlerin des Endsieges in der Apokalypse – wird ihr erst in der Theosophie ihre vollgültige Bedeutung zuteil. Ziegler war in diese „Sophienmystik“ wohl eingeweiht, die ihm nach eigenen Worten zu einer „Logia des Theos“ verholfen hat, „welche ihre Blutsverwandtschaft mit der Theosophie, Gnosis und Mystik nirgends verleugnet“ (11).

Als Prophet indessen läßt er die Stimme der Weisheit vernehmen und ruft die europäische Kultur dazu auf, für diese Stimme nicht länger tabu zu bleiben. Die einzig mögliche Rettung des Abendlandes besteht darin, daß es die weiblichen Tugenden wiederanzuerkennen und zu üben lernt. „Seien wir darum auf unserer Hut und versagen uns den oberen Muttermächten nicht, ansonst wir desto sicherer den unteren Muttermächten verfallen müßten – sofern wir ihnen nicht schon verfallen sind“ (12),

(9) Ziegler, L., Überlieferung, 2. Auflage, München 1948, 513.

(10) Ziegler, L., Spätlese eigener Hand, 432.

(11) ib., 29.

(12) Ziegler, L., Überlieferung, 380.

mahnt Ziegler in der „Überlieferung“. Denn das Weibliche ist das Bewahrende, das das Leben überhaupt ermöglicht. Und hier stoßen wir wieder auf Makarie, die Mitte, um die alles kreist, ohne daß sie sich darum bemüht, sondern einfach bloß weil sie Mitte ist. Darin stimmt Goethe mit Ziegler, oder Ziegler mit Goethe überein, diese Mitte kann nur eine weibliche Gestalt darstellen. Außerdem gewinnen die heutigen Frauenprobleme durch Zieglers Deutung des Weiblichen eine neue fruchtbare Beleuchtung. Diese Probleme sind weder durch Kraft noch Gewalt zu lösen. Denn weibliche und männliche Tugenden sind dem Gleichgewicht der Welt gleich unabdingbar. Es handelt sich hier um eine Versöhnung: Mann und Frau sind gleich unentbehrlich, um ihren Sohn – „Versöhnung“ von „Sohn“ – den Frieden zu gebären, ohne welchen Frieden, d.h. evangelischen Frieden, kein hiesiges wie künftiges Leben je möglich sein wird (13).

Aber andererseits zeugt Zieglers Darlegung des Kreuz-Symbols von seiner endgültigen Heimkehr ins Christentum, die mit der „Überlieferung“ entscheidend vollzogen wurde, wobei er keineswegs die sogenannte natürliche Theologie preisgibt, er beschränkt sich nur darauf, ihr die geschichtlich einmalige Offenbarung im Fleisch überzuordnen. Christentum und integrale Tradition sind hier miteinander versöhnt. Also ist das Kreuz der Ort der Versöhnung aller religiösen Überlieferungen, aber gleichzeitig auch der Ort der Versöhnung zwischen Zeit und Ewigkeit, wie es das eben angeführte Zitat über die Symbolik des Kreuzes bestätigt. Daher: „was wonders, wenn unser Blick immer wieder magnetisch angezogen und gefangen wird vom Kreuze. Ist es doch im grenzenlosen All die einzige Stelle, wo Welt und Gott in einen Punkt zusammenfallen: Ecce homo! Hier, hier, hier sieh des Menschen Sohn!“ (14)

Der Ewige Mensch ist wohl das notwendige vermittelnde Dritte zwischen der innerlichen Bewegung Gottes zu sich hin und der „sozusagen umwegigen Zusichselberhin-Bewegung“ – es handelt sich um „den kosmischen Umweg ... (Gottes) über sämtliche Stufen sowohl des Weltseins wie des Bewußtseins“ (15). Solche Schlüsse sind dem Theosophen wohl bekannt, der in der Kabbala um den Adam Kadmon – Zieglers Ewigen Menschen – weiß. Dem Propheten ebenfalls. Für ihn ist der heutige Mensch der gefallene Nachfolger dieses Adam Kadmon, der leider nichts Gemeinsames mehr mit ihm hat, außer der Erinnerung. Jedoch, indem er den heutigen Menschen auf die Reintegration sowie auf die „Ankünftigkeit“ des Menschensohnes hinweist, ist er nicht nur auf die Zukunft bedacht: der Ewige-Allgemeine Mensch, den er ankündigt, ist „der jeweils und immer in aller Welt- und Geschichtszeit schon Anwesende“ (16).

Eines aber wurde klar: Ziegler hat es verstanden, seinen Mitmenschen durch seine Schriften alle Zeichen des Heiligen in Erinnerung zu bringen, sowie um sich herum vernehmen zu helfen. Zwei der Hauptziele des Theosophen und des Propheten

(13) Vgl. Ziegler, L., Evangelischer Friede, in: Spätlesung eigener Hand, 439 – 466. Vgl. auch Ziegler, L., Goethe in unserer Not: „Sei immerhin der Streit Vater der Dinge – ihre Mutter ist der Friede“, 12.

(14) Ziegler, L., Magna Charta einer Schule, Darmstadt 1928, 125.

(15) Ziegler, L., Spätlesung eigener Hand, 29.

(16) Ziegler, L., Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen, 13.

werden also hier erreicht: Erinnerung und Versöhnung aller Polarität dank der Uroffenbarung (17).

Das zweite gemeinsame Merkmal zwischen Theosophie und Prophetismus ist die auf der Uroffenbarung gründende Heilige Handlung, beziehungsweise der Ritus. Nachdem sich Theosoph und Prophet durch Spekulation und Forschung das Urwissen der Menschheit um sein Verhältnis zum Göttlichen wiederangeeignet haben – obwohl diese Spekulation eine nie endende ist – bleibt es nicht dabei: was man erworben, muß man bewahren (beiläufig gesagt ist dies eine weibliche Funktion!). Die Heilige Handlung oder der Ritus ist das Aufbewahren der Entsprechung zwischen himmlischem Reich und irdischem Reich, zwischen oben und unten, das Aufbewahren eben einer Mitte. In einem unveröffentlichten Werk („Dem Kinde das Königtum“) weist Ziegler darauf hin, daß die Menschwerdung Christi, indem sie als Kind geschah, ein Gleichnis für uns sei, „die Geburt des Kindes auch in uns immer wieder zu vollziehen“ (18). Dieser Gedanke des lebendigen Ritus kehrt in Zieglers Werk immer wieder, so auch in „Magna Charta einer Schule“, wo er von der „kalendarischen Schöpfung des Kirchenjahres“ spricht: „Wundersam verwebt es den Ablauf des Sonnenjahres in den Ablauf gottmenschlichen Heilsganges ... In seinen höchsten Festen dreimal absinkend, in der längsten Nacht des Sonnenjahres die Lichtgeburt des Gottes feiernd, zu Beginn des Frühlings seinen Tod und seine Auferstehung, auf sommerlicher Höhe seine Ausgießung, knapp vor Winters Einbruch aber das Gedächtnis aller Toten, wird das Kirchenjahr zum Born edelster Verjüngung, jedem, der sich an seinem Ablauf beteiligt“. Etwas weiter sagt er vom Sinn dieser Verwebung, daß er „auf eine möglichst vollständige Durchdringung des physischen und metaphysischen Geschehens zielt“ (19). Dem Ritus wird dadurch eine zweifache Eigenschaft beigemessen: er ist zugleich physische Handlung aber auch gelebte Bindung an das Weltall, an die Gottheit. Für Ziegler ist diese Polarität grundlegend, danach „soll der Christ gleichmäßig nach außen und nach innen leben lernen, weltwärts und gottwärts“ (20).

Für Ziegler fußen jegliche menschlichen Handlungen und Äußerungen auf die Ahmung, denn so bezeichnet er ein für allemal die Heilige Handlung. Der Schlüssel dazu ist ihm von der Frühwelt geboten worden: „danach geht es dem Frühmenschen, ihm erst recht, bei der Ahmung ganz und gar darum, seiendes Sein einzufangen und an sich heranzubringen... So ist die Ahmung der Schlag, der aus dem Stein den Funken zündet. So ist sie die Gewalt, die dem Himmelreich angetan wird und angetan werden soll, damit es kommt zu uns und weile mitten unter uns. Folglich in jeglichem Bezüge und mit jeglicher Genauigkeit das, was die Völkerüberlieferungen als die Heilige Handlung zu bezeichnen pflegen“ (21).

(17) „Das erinnernde Urwissen seinerseits vergegenwärtigt jedenfalls eine Ganzheit, die ebenso unvordenklich wie unversehrt und darum ungeteilt, unzerstückt und heil“, schreibt Ziegler, *ib.*, 237 f.

(18) Schneider-Fassbaender, M., Leopold Ziegler – Leben und Werk, Pfullingen 1978, 244.

(19) Ziegler, L., Magna Charta einer Schule, 125.

(20) *ib.*, 124.

(21) Ziegler, L., Spätlese eigener Hand, 18 f.

Das gilt für alle Bereiche der menschlichen Tätigkeit und vor allem für die Kunst. Der Künstler strebt nicht danach, die Natur nachzuahmen, wie es in unserer Kultur, wenigstens früher, für gewiß angenommen wurde, sondern durch sein Kunstwerk ist er bemüht, das Göttliche, viel eher als das fragwürdige Schöne an sich, zu beschwören. Diese Kunstphilosophie lag Ziegler sehr am Herzen, umso mehr, scheint es, als sie wenig Anerkennung und Aufnahme fand. Von früher Jugend an war Ziegler ein Kunstfreund und -kenner gewesen. Diese Liebe zur Kunst wurde der Anlaß zu mehreren Büchern, unter welchen das ergreifendste „Apollons letzte Epiphanie“ ist, das bei weitem nicht nur ästhetische Betrachtungen enthält, sondern vielmehr die Kunst als Heilige Handlung in die zerstückelte Ganzheit heimführt.

Mit dem Wirtschafts- und Gesellschaftsleben verhält es sich genau so wie mit der Kunst, denn man merkt, daß sich ursprünglich „die Heilige Handlung jeweils als Handhabung vollzieht! Handhabung von bestimmten, sehr eigentümlichen Geräten nämlich, von denen in der Folge die Werkzeuglichkeiten des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Arbeitsvorganges als solchem abgezweigt werden“ (22). Alle Schriften Zieglers über die Wirtschaft zielen darauf ab, diesen Tatbestand gleichzeitig wie die Notwendigkeit, den heutigen „entmenschlichten Arbeitsvorgang“ rückzuvermenschlichen, festzustellen. Denn der Mensch steht jetzt vereinzelt in der Gesellschaft. Nicht nur seine innere, sondern auch seine äußere Mitte hat er verloren: Familie, Sippe, Betrieb spielen ihre Rolle nicht mehr, sie müssen erneut zu Keimzellen der Gesellschaft werden. Auf dem wirtschaftlichen Gebiet kommt also der Betrieb vor allem in Betracht: „auf solche Weise sehen wir ... jede großgewerbliche Unternehmung in sich eine berufsgenössische Einheit besonderer Art verkörpern, die sich spontan zum eigentlichen strukturellen Element der Gesellschaft dann auswachsen und mit der Zeit sogar die bloße Kompetenz der Wirtschaft immer unaufhaltsamer überschreiten muß“ (23). In dieser Beziehung hat sich Ziegler wirklich als Prophet erwiesen, denn es mangelt in seinem Werk nicht der Aufrufe zu einer gesellschaftlichen „Umgeburt“. Es gibt kaum ein Buch, in dem er sich nicht mit diesen Problemen auseinandersetzt. Man gedenke auch seiner mutigen politischen Stellungnahmen zu allen Epochen und Nöten der Gegenwart: Hitler gegenüber, sowie später der Atombombe. Nie hielt er seine Meinung ängstlich zurück.

Der Ritus, die Ahmung, ist keine Sache des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft, die erst die Heilige Handlung gründet. Die Gesellschaft, das Volk, war für ihn ein lebendiger, dem Einzelnen überlegener Organismus, der, um lebendig zu bleiben, Organe und nicht Organisationen, Berufsgenossenschaften (wie im Mittelalter) und nicht Parteien braucht. Ich sagte: das Volk. Dies ist ein Begriff, der in erster Zeit immer wieder unter Zieglers Feder vorkam. Später nicht mehr so häufig, und wir werden sehen warum – er verwandelte sich nur. Diese Tatsache zeugt von Zieglers Gedankenkontinuität. Der Begriff Volk, wie er unter anderem in der Schrift „Volk, Staat und Persönlichkeit“ vorkommt, folglich als höherer lebendiger Organismus, dank welchem es der Einzelne nur vermag „im Zusammenhang mit dieser (kollektiven

(22) ib., 22. Vgl. auch: Überlieferung, 146.

(23) Ziegler, L., Magna Charta einer Schule, 299.

Individualität des Volkes) einer höheren Bedeutung teilhaftig zu werden“ (24), und der der „nachgeordneten Individualität“ der Einzelperson ihre Bestimmung verleiht, dieser Begriff stimmt mit der biblischen Auffassung des erwählten Volkes und der Kirche überein, wo eines jeden Heil vom Nächsten wie von der Haltung der Kirche überhaupt abhängt. „Alles Leben ist schließlich Mitleben“, schrieb Leopold Ziegler in „Gestaltwandel der Götter“ (25). Später wird Ziegler nicht mehr so oft vom Volk sprechen, zuerst wohl, weil er es ausführlich getan hatte, aber auch, weil das Volk sich ihm plötzlich entschieden als Corpus Mysticum enträtselt hatte. Er wird aber nicht deswegen aufhören, über die Politik zu schreiben (natürlich im allgemeinen Sinn), jedoch durch diese ausgesprochene Anknüpfung an das Corpus Mysticum holt er sie ins Heilige heim, sodaß kein Gebiet des menschlichen Lebens seiner Beziehung zur Ganzheit, zu Gott entbehrt.

Aber nach dem Vorbild eben Makariens, das Ziegler in seiner Goetherede vorschlug, werden wir dazu aufgefordert, diese irdische Mitte, wenn wir sie erworben haben, zu überwinden, um bis zur eigentlichen Gottmitte zu gelangen. So muß schließlich die Heilige Handlung im Inneren des Menschen vollzogen werden. „Nach innen führt der geheimnisvolle Weg“, sagte Novalis.

Wir haben zwar gesagt, daß der Ritus auf einem Wissen fußt. Es handelt sich aber gewiß um kein wissenschaftliches Wissen, denn wie gesagt ist diese Wissen-Uroffenbarung nur unter der Gestalt eines Mythos zu finden. Im Mythos benützt das Denken keine logischen Begriffe, es erzeugt keine logischen Urteile, sondern das mythische Denken verwendet ausschließlich Bilder, daher bezeichnet Ziegler dieses Wissen eher als „Zusammenschau“. Dies will aber auf keinen Fall besagen, Ziegler habe das wissenschaftliche Wissen oder sogar die Wissenschaft verschmäht. Schon sein zweites Werk, „Das Wesen der Kultur“, würde das Gegenteil belegen. Die späteren Bücher sind alle weitere Zeugnisse dafür. Das Interesse für die Wissenschaft aber wurzelt in einer besonderen inneren Einstellung. Ziegler erwähnt „jenes weltumfassende, weltliebende Grundgefühl, welches alles in seinem Umkreis anstrahlt, belichtet und erwärmt“ (26). Darin ist er kein Bahnbrecher, obwohl seine Einstellung heute keine geläufige ist. In der Geschichte findet man nämlich schon Versuche, die verschiedenen Erkenntnisweisen miteinander zu versöhnen. Dies ist der Fall der deutschen Klassik und Romantik, die beide starke Ansätze in der Theosophie gefunden hatten. Die eine griff „auf mediterrane Antike und ihr zwischen Mythos und Logos noch freischwebendes Bewußtsein“ zurück, die andere „überwiegend auf Pneuma und Charisma des Mittelalters“ (27).

Schon im frühen Werk hatte Ziegler die Unentbehrlichkeit einer Versöhnung zwischen Glauben und Wissen eingesehen. Er meinte und hat diese Meinung sein Leben lang bekundet, ein und derselbe Sachverhalt könne Gegenstand des wissenschaftlichen Wissens und zugleich Gegenstand des Glaubens sein. Alles hängt nur von der inneren Position des Einzelnen ab, die ganz verschiedene Folgen nach sich

(24) Ziegler, L., Der deutsche Mensch, Berlin 1917, 179.

(25) Ziegler, L., Gestaltwandel der Götter, 839.

(26) Ziegler, L., Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen, 26.

(27) Ziegler, L., Der Europäische Geist, Darmstadt 1929, 90.

zieht. Zeuge davon sind folgende Zeilen: „durch ihn (den Glaubenden) geht der aufgenommene Inhalt nicht wie ein Lichtstrahl durch ein transparentes Medium hindurch: in ihn saugt er sich derart hinein, daß er fortan ein Bestandteil seines Lebens bleibt. Hier spendet der erlebte Sachverhalt unmittelbar das eigentliche Leben“ (28). Der Mensch lebt also von dieser inneren Bindung zwischen Ich und Welt, und sein Heil hängt auch davon ab. „Erlöst wirst auch du sein auf eine der Weisheit Weiser sehr überlegene Weise, erlöst in mir und dir, durch mich und dich, du Pflanze, Tier und Mitmensch“ (29). In diesen Zeilen kommt das „Verrungensein“ zwischen theosophischer Spekulation und entschiedenem Interesse für die Wissenschaft einerseits, und dem prophetischen Hinweis auf die eschatologische Rolle des Menschen klar zum Ausdruck.

Im späten Werk und vor allem in Zieglers Leben steigerte sich dieses Erlebnis des wissenden Glaubens zum Gebet empor. Viel mehr aber als vom Gebet scheint es angebracht, vom Gebetszustand zu sprechen. Ziegler berichtete in einem Brief von diesem Zustand, der über Stufen „der fortschreitenden Ich- und Selbstvergessenheit“ führt. „Bis dann zuletzt nicht nur der Beter sich mehr und mehr auslöscht, sondern vom Gebetswort sozusagen aufgesogen wird, mit ihm sich eint bis zur Ununterschiedenheit und aus einem betenden und bittenden Menschen zum „Gebet an sich“ wird: impersonaler Gebetsvollzug, absolute Gebetsverwirklichung“ (30). Über den Platz und den Sinn, die das Gebet in Zieglers Leben und Werk einnahm, wäre noch mehr zu sagen, wenn wir nicht eben hier an die Grenze des Sagbaren gelangten. Denn Ziegler war nicht nur der Mystik nah, er war selber ein Mystiker: „ein gottliebender echter Theos-Logos, der auch um das Geheimnis der Identifikation durch Gottesminne wußte“ (Martha Schneider-Fassbaender).

Es besteht kein Zweifel: Ziegler war ein Theosoph und seine Spekulation führte ihn schließlich zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott durch das Gebet – die zwei Bände der „Menschwerdung“, deren Thema das Vaterunser ist, zeugen davon. Aber er war auch ein echter Prophet. Er hat es verstanden, seinen Mitmenschen Gott zu vergegenwärtigen auf allen Gebieten ihres Lebens und Tuns. Als solcher war er ein Vermittler der Gnade, die nichts anderes bedeutet als die Selbstgabe Gottes an den Menschen.

In Bezug auf die Überlieferung hat er sich zu erinnern gewußt, er hat die Welt auf ihre Ganzheit, Heiligkeit hingewiesen, dem Menschen seine verlorene Mitte wiedergeschenkt (31). Dabei hat er, Theosoph und Prophet zugleich, der Zukunft eine Bahn gebrochen. Im menschlichen Herzen nämlich hat er den Funken der Erwartung entzündet, wodurch die Offenbarung-Überlieferung eine fortlaufende, lebendige bleibt.

(28) Ziegler, L., Volk, Staat und Persönlichkeit, Berlin 1917, 221 f.

(29) Ziegler, L., Gestaltwandel der Götter, 900.

(30) Leopold Ziegler. Briefe 1901 – 1958, 387.

(31) „Solange der Allgemeine Mensch Gott als Alles in Allem urwissend erinnert, steht Gott im Blickpunkt des Bewußtseins und nimmt dessen Mitte ein“, heißt es im „Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen“ (240).

Wie im Falle Makariens aber gipfelt die Mitte, schließlich, wie wir gesehen haben, zur Gottmitte emporgeschraubt, ins Mysterium (32). Und so überlassen wir zum Schluß Leopold Ziegler, echtem „homo religiosus“ das Wort: „Wenn es also überhaupt eine Überlieferung gibt, eine Offenbarung, dann ist es nicht ihr Sinn, uns mehr oder minder vollständig über Gut-und-Böse zu unterrichten, sondern uns soweit es angeht, den Gott zu vergegenwärtigen: wo aber Gott ist, Verstummen alle Fragen. Er ist Antwort, ohne eine solche irgendwie zu geben.“ (33).

(32) „Die Makarie-Episode – oder geht es nicht geradezu um ein Makarie-Mysterium?“ schreibt Ziegler (Goethe in unserer Not, 19).

(33) Leopold Ziegler. Briefe 1901 – 1958, 333.

Geiserich E. Tichy, Wien

ZUM BEGRIFF DES „POLITISCHEN“ IN DER SOGENANTEN NEUEN POLITISCHEN ÖKONOMIE Eine Kritik an den Grundlagen

Vorbemerkung

Die sogenannte Neue Politische Ökonomie hat einen Aspekt der ökonomischen Theorie schlagartig wieder ins Blickfeld gerückt, der in der theoretischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte nicht nur keine Beachtung fand, sondern bewußt aus ihr eliminiert wurde, weil er einer Formalisierung der ökonomischen Theorie ganz grundsätzlich entgegenstand: den politischen Aspekt der Ökonomie, der nicht mehr aber auch nicht weniger zum Ausdruck bringt als die Tatsache, daß die Wirtschaft das Ergebnis menschlichen Gestaltens ist und als solches Teilinhalt der Gesellschaft.

Ein Verkennen des in diesem Sinne politischen Charakters der Wirtschaft ist identisch mit einem Verkennen der Wirtschaft selbst oder – mit anderen Worten – ein „Gegenstand Wirtschaft“, der dieser Tatsache nicht Rechnung trägt, wird gegenüber der „Realität Wirtschaft“ im grundsätzlichen differieren. Wert oder Unwert ökonomischer Theorie ist daher abhängig von der methodischen Bewältigung des politischen Charakters der Ökonomie und abhängig davon, was unter dem Begriff „politisch“ verstanden wird; wobei Wert oder Unwert sich aus der Zielsetzung ableitet, in der Theorie gedanklich vorweggenommene Erfahrung zu sehen.

Folgt man der Argumentation Bruno Freys, eines Hauptvertreters der Neuen Politischen Ökonomie im deutschen Sprachbereich, dann liegen die Gründe für die Entwicklung zur Neuen Politischen Ökonomie im Versagen der herkömmlichen

Wirtschaftstheorie, wobei Frey vier Punkte nennt, an denen die Kritik einsetzt, nämlich

- a) Überbetonung der Knappheit und des Einflusses der Technik,
- b) übertriebene Formalisierung und Eigendynamik der Theorie,
- c) Ausschluß und Vernachlässigung entscheidender Probleme,
- d) Versagen des wirtschaftspolitischen Instrumentariums.

Dies alles seien gleichzeitig Probleme, deren Überwindung das eigentliche Ziel der Neuen Politischen Ökonomie darstelle und die selbst ihren Ansatzpunkt darin sehen sollte, daß wirtschaftliche und politische Einflüsse untrennbar verknüpft seien (1).

Diesen Ausführungen Freys ist soweit zuzustimmen, als er zu Recht darauf verweist, daß die herkömmliche Theorie in entscheidenden Bereichen versagte (2); gegen Frey ist aber festzustellen, daß sich daraus allein weder der aktuelle Anlaß zur Neuen Politischen Ökonomie ableiten noch der Nachweis führen läßt, die Neue Politische Ökonomie sei eine folgerichtige Weiterentwicklung der ökonomischen Theorie an sich.

Der Verfasser hat an anderer Stelle (3) den Beweis erbracht, daß die Aktualität der Neuen Politischen Ökonomie sich vor allem daraus ableitet, daß sie einen von der Theorie der Wirtschaftspolitik unbeantwortet gelassenen Problemkreis aufgreift und einer Lösung zuzuführen versucht.

Die Theorie der Wirtschaftspolitik hat sich nämlich – wie aus der einschlägigen Literatur ersichtlich – sehr eingehend mit dem Instrumentarium der Wirtschaftspolitik beschäftigt, schon etwas weniger eingehend mit den Wirtschaftsgrundlagen und den Wirtschaftszielen, aber so gut wie gar nicht mit den Trägern der Wirtschaftspolitik im allgemeinen und insbesondere auch nicht damit, wie wirtschaftspolitische Entscheidungen getroffen werden (4).

(1) Frey, B.S., Renaissance der politischen Ökonomie, Schw. Ztschr. f. Vw. u. Stat., Nr. 3/1974, 358 ff.; ders., Die ökonomische Theorie der Politik oder die neue politische Ökonomie, Ztschr. f. d. ges. Staatsw., 126. Bd., 1. H., 1970.

(2) Für die zahlreichen Autoren und die zunehmende kritische Literatur sei hier als Beispiel einer der Nestoren der ökonomischen Theorie, Gunnar Myrdal, zitiert, der in dem Aufsatz „Was ist politische Ökonomie?“ (Wirtschaft und Gesellschaft, Wien, Nr. 1/1976) feststellt, daß die früheren Nationalökonomien noch gewußt hätten, was sie taten, die heutigen nicht; es sei alles nur mehr ein „zweckloses Spielchen“ geworden.

(3) Tichy, G.E., Die Allgemeine Theorie der Wirtschaftspolitik und die Neue Politische Ökonomie, Jb. f. Nat. u. Stat., 1978, Bd. 193/4.

(4) In keinem der gängigen Lehrbücher zur Theorie der Wirtschaftspolitik wurden (so wie dies hinsichtlich der Ziele und Mittel der Wirtschaftspolitik geschah) zu den Trägern der Wirtschaftspolitik, zur wirtschaftspolitischen Entscheidungsfindung explizite Aussagen gemacht; dieser Komplex wurde mehr oder weniger wie ein vorgegebenes Datum behandelt, das am Übergang von der Ökonomie in den politischen Bereich angesiedelt ist. Vgl. z.B. die Autoren Gäfgen, Giersch, Ohm, Pütz, Schachtschabel, Schmolders, Seraphim u.a.

Der harte Kern der Neuen Politischen Ökonomie ist aber gerade der Versuch, die Gesetzmäßigkeiten dafür aufzuzeigen, wie in Demokratien wirtschaftspolitische Entscheidungen fallen. Die Vertreter der Neuen Politischen Ökonomie meinen also offenbar Grund zur Annahme zu haben, mit ökonomischen Modellen der Demokratie (die man sinngemäß auch auf teilstaatliche Bereiche, das heißt auf Körperschaften und Verbände übertrug) eine gültige Antwort auf die offenen, von der Theorie der Wirtschaftspolitik unbeantwortet gelassenen Fragen gefunden zu haben. Daraus also erklärt sich vorwiegend die Aktualität des Themas, das einen Begriff des „Politischen“ impliziert, der im folgenden klarer, als dies in den wichtigsten Werken der Neuen Politischen Ökonomie geschieht, herausgestellt werden soll.

Die Grundlagen

Richtungweisend für die gesamte Neue Politische Ökonomie ist Anthony Downs' „Ökonomische Theorie der Demokratie“ (5); es ist gleichsam das Fundament, auf dem alle einschlägigen Autoren aufbauen, insbesondere auch Tullock und Olson, die Downs' Grundgedanken in die Bereiche der Bürokratie und des Verbändewesens hineinbringen (6).

Es ist daher statthaft, anhand des für die Neue Politische Ökonomie zentralen Werkes von Downs jene Grundlagen aufzurollen, aus denen sich der Inhalt dessen ableitet, was die Neue Politische Ökonomie unter dem Begriff „Politisch“ versteht, und im folgenden Downs selbst zu Wort kommen zu lassen.

Downs beruft sich in seinem Ansatz zur ökonomischen Theorie der Demokratie auf Wicksell, der in seinen finanztheoretischen Untersuchungen (Jena 1896) auch auf das Wahlverhalten eingeht. Downs beruft sich aber vor allem auf Schumpeters „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ (7) und den darin enthaltenen Kernsatz, der für Downs eine „glänzende Einsicht“ gibt und „unsere ganze Auffassung von der Funktionsweise der Regierungen“ zusammenfaßt (8); er lautet: „Aber um zu verstehen, wie die demokratische Partei diesem sozialen Ziele (Anmerkung: Hervorbringung von Gesetzen) dient, müssen wir vom Konkurrenzkampf um Macht und Amt ausgehen und uns klar werden, daß die soziale Funktion, so wie die Dinge

(5) Downs, A., *Ökonomische Theorie der Demokratie*, 2. A., Tübingen 1968, (1. A., New York 1958). In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß 1957 unter dem Pseudonym Harding eine Teilausgabe des „Politischen Modells zur Wirtschaftstheorie“ von Philipp Herder-Dorneich erschien. Dieser methodisch, aber auch ideengeschichtlich tiefer ansetzende Versuch zeichnet sich vor allem durch eine bessere Behandlung der Diskrepanz zwischen „persönlicher Motivierung“ und „sozialer Funktion“, nämlich durch die Anknüpfung an den anthropologischen Ansatz Gehlens aus, und behandelt vor allem die finanzpolitischen Entscheidungen in der Demokratie. – In späterer Folge kam Herder-Dorneich zu den Grundfragen der sogenannten Nichtmarkt-Ökonomik, einem Versuch, nicht nur im Markt, sondern auch in Wahlen und Gruppenverhandlungen substitutive und auch komplementäre Erscheinungen des Wettbewerbes zu sehen.

(6) Olson, M., jr., *Die Logik des kollektiven Handelns*, Tübingen 1968; Tullock, G., *The Politics of Bureaucracy*, Washington DC 1965.

(7) Dieser dogmengeschichtliche Bezug dürfte einer der Hauptgründe für die Behauptung Freys sein, die Neue Politische Ökonomie stünde in der Tradition der herkömmlichen Wirtschaftstheorie.

(8) Downs, A., a.a.O., 29.

nun einmal liegen, nur nebenher erfüllt wird – im gleichen Sinne wie die Produktion eine Nebenerscheinung beim Erzielen von Profiten“ (9).

Downs sieht seine Aufgabe darin, Verhaltensregeln der Regierungen zu finden, generalisierte und doch realistische Verhaltensregeln ähnlich jenen, die traditionsgemäß für das rationale Verhalten der Konsumenten und Produzenten aufgestellt werden; dies sei notwendig, weil in der ganzen Welt Regierungen das wirtschaftliche Geschehen beherrschen und von der Erfüllung der Regierungsaufgaben die Vollbeschäftigung, die Steuerpolitik, der materielle Wohlstand usw. abhängen und in der Welt der Wirtschaftstheoretiker diese Vorherrschaft in keineswegs angemessener Weise beachtet werde.

Indem Downs „...positive Beziehungen zwischen den Individuen und den sozialen Zielsetzungsstrukturen ...“ aufzuzeigen versucht, indem er also nachzuweisen versucht, wie das rationale Verhalten von Bürgern und Regierungen in einer Demokratie verläuft, meint er gleichzeitig zur „Politischen Ökonomie“ zurückzukehren (10).

Es ist nun bezeichnend, daß Downs' konkretes Bild der Demokratie nur indirekt aus der Darstellung der Verhaltensweise der Bürger und Regierungen ersichtlich wird; er kennt nur die Ebene der Regierung, die der einzelnen Bürger und dazwischen jene der Parteien und anderer Interessensgruppen (11). Die einzelnen Bürger handeln rational, wenn sie durch ihr Verhalten die Wahlen beeinflussen, sie schließen sich zu Parteien zusammen, die mit legalen Mitteln den Regierungsapparat unter ihre Kontrolle zu bringen versuchen (12), wobei „...die Regierung ein von den Bürgern getrennter Entscheidungsträger ...“ ist (13), ein „...letzter Garant hinter jeder Anwendung von Zwang zur Regelung von Streitigkeiten ...“, worin sich auch deren gesellschaftliche Funktion erschöpft (14).

Der entscheidende Fehler aller bisherigen politischen Theorie bestünde aber darin, der Regierung (ihren einzelnen Funktionsträgern) eine durch nichts bewiesene andere Verhaltensweise unterstellt zu haben, als den einzelnen Bürgern, die ihrem Eigennutz nachstreben. Altruismus, heroische Gestalten seien zwar nicht gänzlich auszuschließen, keineswegs aber der „normale Fall“; sie sind Ausnahmen und für das Verhalten von Wählerschaften und Staaten untypisch. „Die Politiker verwenden politische Konzepte und Aktionen einzig und allein als Mittel zur Verfolgung ihrer

(9) Diese These Schumpeters ist dem Inhalt nach gleichlautend mit Smith, der sagt: „Der Mensch bedarf fast ständig der Hilfe seiner Mitmenschen und wird sie vergeblich von ihrer Güte allein erwarten ... nicht von der Güte des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeiten, sondern von der Rücksicht, die jene auf ihre eigenen Interessen nehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihre Eigenliebe und reden zu ihnen nie von unseren eigenen Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.“ (Smith, A., Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes, Hrsg.: v. Waentig, Bd. I, 3. A., Jena 1928, 18 f.)

(10) Downs, A., a.a.O., 18, 20.

(11) ib., 23 ff.

(12) Eine Partei ist eine „lockere Gruppe von Personen, die hauptsächlich deswegen zusammenarbeiten, weil sie wollen, daß einige aus ihrer Mitte in ein Amt gewählt werden“; die Gruppe zeichnet sich durch eine „gemeinsame Präferenzordnung“ aus. (Downs, A., a.a.O., 25)

(13) ib., 25.

(14) ib., 22.

privaten Ziele, die sie nur dadurch erreichen können, daß sie gewählt werden“ (15). So wie Unternehmer die Produktion als Nebenfunktion erfüllen (ihr Hauptziel ist der Profit), so erfülle die Regierung ihre soziale Funktion nur als Nebenprodukt in dem Maße, als den Politikern Einkünfte, Macht und Prestige zuwachsen (16).

Diese Grundeinstellung von Regierung, Parteien und Bürgern stellt Downs im weiteren Verlaufe seiner Abhandlung an fünf zentralen Problemen dar: an den Grundlagen des Wählens, den Grundlagen der Entscheidungen der Regierung, der Ungewißheit (die jeder Entscheidung zugrunde liegt), dem Problem der Stimmenmaximierung und an dem Verhältnis zur ökonomischen Theorie selbst. Dazu noch folgende Hinweise.

Die Grundlagen des Wählens sind dadurch gekennzeichnet, daß jeder Bürger jener Partei seine Stimme gibt, die ihm mehr Vorteile bietet als eine andere; diese Vorteile sind „...Ströme von Nutzen, die aus der staatlichen Tätigkeit entspringen ...“, wenn eben jene Partei, die gewählt wird, an die Regierung kommt (17).

Dem Wahlakt der Bürger liegt nach Downs eine „logische Struktur“ zugrunde, die sich aus den von den vielen Parteien angebotenen Nutzenvergleichen ergibt, wobei die „Differenz der Nutzen“ das sogenannte „Parteiendifferential“ bildet (Leistung der Vergangenheit wie auch Erwartungen für die Zukunft einschließend). Der Bürger stellt also fest, welche Partei die größten Vorteile bietet, er schätzt, welche Partei Aussicht auf Erfolg hat (wie die anderen Bürger wählen werden) und gibt danach letztlich seine Stimme ab.

Diesem Wahlakt des Bürgers steht das Verhalten der Regierung gegenüber, dem – wie bereits ausgeführt – bislang die unbewiesene These zugrunde gelegt wurde, die Regierungen würden ihre Aufgabe darin sehen, die soziale Wohlfahrt zu maximieren. Dem stellt Downs entgegen, daß die sozialen Aufgaben in der Regierung und die privaten Beweggründe der Regierenden nicht identisch seien; der Beweggrund sei nicht die Maximierung der Wohlfahrt, sondern die Maximierung der Stimmen, da die Parteien untereinander in Konkurrenz um die Beherrschung des Staatsapparates stehen. Diese Konkurrenzsituation sei für die Regierung ebenso ein Ansporn zur Arbeit wie für die privaten Unternehmer (18).

Weil die Regierung Stimmenmaximierung anstrebt, „...tätigt sie jene Ausgaben, die ihr die meisten Stimmen einbringen werden, und zwar mit Hilfe jener Finanzierungsmaßnahmen, die sie die wenigsten Stimmen kosten. Mit anderen Worten: Ausgaben werden so lange gesteigert, bis der durch die letzte ausgegebene Geldeinheit erreichte Stimmengewinn dem Stimmenverlust gleich ist, der durch die letzte aus den staatlichen Finanzierungsquellen entnommene Geldeinheit verursacht wird“ (19).

Die Regierung geht also nach grenznutzen theoretisch interpretierten Kalkülen vor, um sich der Mehrheit der Stimmen zu versichern, so wie ein Unternehmer in der

(15) ib., 27, 28.

(16) Das ist die Basis, auf der jede Partei versucht, „mehr Stimmen als die anderen zu gewinnen“ (ib., 30).

(17) ib., 35.

(18) ib., 68.

(19) ib., 50.

Absicht, den Gewinn zu maximieren. Nun sind sowohl die Bürger wie auch die Regierungen in keiner Entscheidungssituation im Besitz aller jener Informationen, die erforderlich wären, um solche Wahlentscheidungen durchgängig rational treffen zu können (die Bereitschaft, rational zu handeln, vorausgesetzt); jede Entscheidung fällt unter der Bedingung kleinerer oder größerer Ungewißheit mangels umfassender Information.

Diese Konstellation sei die Voraussetzung zur „Überredung und Agitation“; durch die Ungewißheit seien Menschen beeinflussbar, weshalb immer auch Menschen auftreten, deren Spezialität die Beeinflussung der anderen ist (20).

Da einerseits total informierte Wähler der Beratung und Beeinflussung nicht bedürfen, ist für Downs die Ungewißheit (mangels totaler Information) andererseits auch der Grund für die Notwendigkeit der Führung. „Die Führung definieren wir als die Fähigkeit, Wähler so zu beeinflussen, daß sie bestimmte Ansichten als Ausdruck ihres eigenen Willens annehmen“ (21).

Schließlich sei die Ungewißheit auch die Voraussetzung für den Einsatz von Ideologien. Ein über jedes Detail informierter Wähler sei an philosophischen Untermauerungen nicht interessiert; im Zustande der Ungewißheit jedoch finde der Wähler Partei-Ideologien für nützlich, „...weil sie ihn der Notwendigkeit entheben, jede politische Einzelfrage zu seiner persönlichen Grundeinstellung in Beziehung zu setzen ... er wählt dann nach ideologischer Sympathie, nicht nach konkreten politischen Fragen.“ Das Interesse der Parteien an den Ideologien hingegen erkläre sich aus dem Umstand, daß sie damit präzisen Antworten auf konkrete Fragen aus dem Wege gehen und durch nebulöse Formulierungen möglichst viele Wähler ansprechen könnten. „Die Vieldeutigkeit ... erhöht die Zahl der Wähler, die eine Partei ansprechen kann ... So führt die politische Rationalität ... die Partei dazu, ihre politische Linie mit einem Nebel von Vieldeutigkeit zu umgeben...“ Daraus folge weiter „...“, daß ein rationales Verhalten der Parteien dahin tendiert, die Wähler von rationalem Verhalten abzubringen“ (22).

Diese Proben aus dem für die Neue Politische Ökonomie richtungweisenden Werk von Downs seien mit noch zwei Hinweisen abgeschlossen. Der erste Hinweis gilt der Schlußfolgerung Downs', wonach die Vieldeutigkeit der Ideologie, die einerseits eine Harmonie vortäusche, wo es sie in Wirklichkeit nicht gäbe, andererseits aber eine gewisse „Mindestharmonie“ (Mindestübereinstimmung in den Zielen) zu schaffen helfe, weil sich sonst die Gesellschaft in Milliarden von Individuen auflösen würde, die miteinander in Konflikt stünden. „Es ist also klar, daß die Demokratie einen (gewissen) Konsens über die Ziele voraussetzt ... keine vollkommene Übereinstimmung, aber doch etwas, das von der vollkommenen Uneinigkeit weit entfernt ist“ (23).

Der zweite Hinweis gilt den Schlußfolgerungen für die ökonomische Theorie im engeren Sinne, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann und zu denen nur so viel vermerkt sei, daß Downs unter anderem die Unhaltbarkeit des Pareto-Optimums

(20) ib., 84.

(21) ib., 85.

(22) ib., 132.

(23) ib., 159.

nachweist, sich mit kollektiven Gütern und mit nicht marktbedingten Interdependenzen auseinandersetzt und schließlich zu dem Schluß gelangt, daß freie Marktwirtschaft, Wohlstand und Demokratie auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen seien (24).

Das Politische im besonderen

Stellen wir das eigentlich Politische – oder das, was Downs darunter versteht – nochmals hervor.

Die Regierung, die Parteien, die Interessensverbände, der einzelne Bürger: sie alle handeln gleich dem Unternehmer Ricardos und Schumpeters; die persönliche Nutzenmaximierung ist das Ziel alles Denkens und Handelns, es ist dies das Leitbild der klassischen Ökonomie: der homo oeconomicus.

Das von Downs entworfene ökonomische Modell der Demokratie ist daher hinsichtlich seines Leitbildes alles andere als neu. Neu daran ist nur der radikale Versuch, die bislang in der ökonomischen Theorie unterstellte Verhaltensweise des Menschen auch im politischen Bereich vorauszusetzen. Das Downs'sche Modell steht und fällt daher mit der Berechtigung, den homo oeconomicus mit dem homo politicus zu identifizieren.

Nun muß aber einmal mehr festgestellt werden, daß das Verhaltensmodell des homo oeconomicus schon für den engen Bereich der Wirtschaft unbrauchbar ist, weil es der Realität widerspricht und nur dort ihr Leben fristet, wo formalisierte Theorie Modelle entwickelt, die vielleicht dem logistischen Interesse ihrer Erfinder breiten Tätigkeitsraum bieten, keineswegs aber zu Ergebnissen führen, die mit der Realität der Ökonomie übereinstimmen. Nicht einmal 20 Jahre Bemühungen um einen kritischen Rationalismus, wie ihn etwa Albert mit seiner „Soziologie der Ökonomie“ zu begründen versuchte, haben den „rationalen Teilaspekt des homo oeconomicus“ als ein für die Wirtschaftswissenschaft brauchbares Verhaltensmuster erwiesen.

Was zuzugeben bzw. festzustellen ist, ist die Tatsache, daß das ganze Fiasko des homo oeconomicus offenbar noch immer nicht groß genug ist, um dieses Verhaltensmuster (in seinen vielfältigen Erscheinungsformen der ökonomischen Theorie) zu diskreditieren oder zumindest seine kaum nennenswerte Aussagekraft gegenüber der Wirklichkeit bewußt werden zu lassen.

Aus dem Wissen um das der ökonomischen Realität inadäquate Verhaltensmuster des homo oeconomicus heraus erscheint es daher wie eine Ironie, dem homo politicus just dieses Verhaltensmodell zu unterstellen. Die ökonomische Theorie der Demokratie erweist sich somit nicht als eine Renaissance der Politischen Ökonomie, sondern als das Gegenteil davon; als ein Versuch, das politische Geschehen mit dem Instrumentarium der klassischen ökonomischen Theorie zu erklären, jener Ökonomie, deren Grenzen aufzuzeigen selbst Anliegen der Neuen Politischen Ökonomie ist.

Das eigentliche Ziel jeder Politischen Ökonomie, die diesen Namen verdient, war es immer, den engen Bereich der Ökonomie zu überschreiten und ökonomisches

(24) ib., 170 ff.

Geschehen in seiner realen Verflochtenheit mit allem gesellschaftlichen und staatlichen Geschehen zu erfassen. Dieses Bemühen bestand stets und in allen aus der Theoriegeschichte bekannten Versuchen darin, durch eine geeignete Methode diesem Sachverhalt gerecht zu werden; nicht aber, wie es Downs versucht, darin, die Verhaltensweise des Menschen für alle Bereiche auf das ökonomische Kalkül zu reduzieren.

Downs verkennt offensichtlich völlig Rang und Qualität der aufgeworfenen Frage, weil er sonst nicht übersehen könnte, wie er mit der Reduzierung des homo agens (25) auf den homo oeconomicus geradezu das aus seiner Theorie ausschließt, was er in sie aufnehmen sollte und möchte: das Politische des Menschen, das sich in seinen Handlungen und eben auch in der Ökonomie manifestiert.

Die Neue Politische Ökonomie verschließt sich damit geradezu dem Verständnis des Politischen; ja, sie hat nicht einmal einen Begriff des Politischen, weil sie das Politische in das Ökonomische „umfunktioniert“.

Es gehört aber auch eine beachtliche Naivität dazu, wenn Downs das Modell einer Demokratie auf diese Weise zu entwerfen versucht, ohne Rücksicht darauf, was jene, die sich im Denken und Handeln mit der Demokratie identifizierten, über sie zu sagen hatten; es bleibt der Verdacht bestehen, daß Downs nicht einmal erkannte, ein Zerrbild der Demokratie entworfen zu haben, in dem nach Eigennutz strebende Individuen sich eines Abstimmungsmechanismus bedienen, um abwechselnd nach unterschiedlichem Gutdünken und Ideologien Nutzenströme unter den Wählern zu verteilen.

Die Namen und Zitate, die gegen das von Downs entworfene Bild der Demokratie aufgebracht werden könnten, sind Legion. Nennen wir hier nur einen, der nicht im Verdacht steht, durchgängig „heroisches Verhalten“ allen Mitbürgern abzuverlangen, nämlich Kelsen, der etwa in seinem Vortrag, gehalten am 5. Deutschen Soziologentag in Wien 1927, zur Demokratie unter anderem folgendes sagte: „...daß die soziale Wirklichkeit jenen Anspruch erhebt, als Demokratie zu gelten, hinter der Idee der Demokratie mehr oder weniger zurückbleiben muß, scheint unvermeidlich zu sein ...“ und der zu dem gleichen Thema an anderer Stelle sagte: „...daß Staats- oder Gesellschaftstheorie und Ethik in den innigsten Beziehungen stehen, ist nicht zu verwundern, denn im Grunde genommen sind beide voneinander gar nicht zu trennen, jene nur ein Teilgebiet dieser...“ (26). Die Ethik der Demokratie bei Downs jedoch ist die des homo oeconomicus, d.h. aber keine.

Man kann darin nur einen Hinweis für den Zustand der politischen Wissenschaften sehen, daß diese Demokratie-Theorie von Downs nicht nur nicht auf Ablehnung stieß, sondern sogar breiten Widerhall, vor allem auch in den USA, gefunden hat (27) und nur einzelne Kritiken aus dem Bereiche der Ökonomie selbst bekannt geworden sind.

(25) Pichler, J.H., Vom homo oeconomicus zum homo agens, Ztschr. f. Ganzheitsf., NF, 9. Jg., II/1965.

(26) Letzteres Zitat ist entnommen dem Aufsatz von Kelsen über „Staatsformen und Weltanschauung“, Wiederabdruck in: Die Wiener rechtstheoretische Schule, Hrsg.: Klecatsky u.a., Wien 1968, Bd. 2, 1923 ff.

Fußnote (27) siehe nächste Seite

Schmölders kritisiert die Theorie von Downs als bestenfalls eine „Theorie der Wahlgeschenke“ (28). K. Boulding meint: „In der Tat ist die ökonomische Theorie der Demokratie, wie sie von Anthony Downs und anderen entwickelt wurde, ein sehr gutes Beispiel für das, was ich manchmal als ökonomischen Imperialismus bezeichnet habe, als einen Versuch der Ökonomie, alle anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu vereinnahmen“ (29). Widmaier sieht darin geradezu einen Versuch von Downs, Olson und Tullock, den Menschen in Richtung dieser Handlungsweise des homo oeconomicus zu konditionieren (damit Einengung der individuellen Handlungsweise in Richtung engbegrenzter ökonomischer Rationalität), die Politik zur Ware zu machen und die Idee der Demokratie auf eine Methode zu reduzieren (30).

Ähnlich und schärfer kritisiert Aldrup Downs, indem er sagt: „...die Ansätze einer ökonomischen Theorie der Demokratie sind aber nicht nur unfruchtbar, sondern möglicherweise auch gefährlich, weil sie die Arbeitsweise der demokratischen Methode faktisch und normativ in einem höchst irreführenden Licht erscheinen lassen und – meines Erachtens weit schlimmer noch – eher einer zynischen Gegnerschaft als einer kritischen Anhängerschaft der Demokratie dienstbar zu machen sind“ (31).

Mit dieser Kritik weist Aldrup in die Richtung des Zerrbildes der Demokratie, ihrer Abgleitflächen, womit einer der Punkte aufgezeigt sein dürfte, warum von Downs und anderen dieser Richtung eine bestimmte Wirkung ausgeht; weil jene Prämissen, auf denen seine Demokratie beruht, zwar vom Grundsätzlichen her verwerflich sind, wir aber offenbar in einer Zeit leben, in der diese Verhaltensweisen – als Mißstände gesehen – nicht auf Einzelfälle beschränkt sind. Der Politiker des 20. Jahrhunderts ist seltener als je zuvor ein Berufener, sondern ein Berufspolitiker und wir wissen, daß Einkommen, Prestige und Machtstreben realen Gehalt haben; nicht als Leitbilder, aber als Zerrbilder für Menschen, die den Sinn des Politischen verkennen.

Man wird daher aus diesem Gesichtswinkel Downs zustimmen können, wenn er sagt, daß die Theorie bisher fälschlich von der ungeprüften Prämisse ausging, daß Regierungen das Wohl aller im Auge hätten; daraus aber den Schluß ziehen zu wollen, die Aufgabe der Theorie bestünde darin, Verhaltensnormen unter der Prämisse zu entwickeln, es gäbe nur homines oeconomici, Menschen ohne Ethik, ohne politische Verantwortung, überspannt den Bogen, den es zu spannen gilt.

Ganz im Gegenteil; von den politischen Wissenschaften wäre zu erwarten gewesen, daß sie ein ausschließlich ökonomisches Verhalten als unzureichend für den politischen Menschen aufzeigen (weil es das Wesenhafte des menschlichen Handelns

(27) Es sei auf die eingangs bereits zitierten Olson und Tullock verwiesen und auf das im Anhang zitierte Schrifttum in Auswahl, wo vor allem die Vertreter der Neuen Politischen Ökonomie im deutschen Sprachraum erwähnt sind.

(28) Schmölders, G., *Der verlorene Untertan*, Düsseldorf 1974, 32.

(29) Boulding, K., *Ökonomie als eine Moralwissenschaft* (Jahresansprache auf der 21. Tagung der American Economic Association, Chicago 1968) in: *Seminar Politische Ökonomie*, Hrsg.: W. Vogt, Frankfurt 1973.

(30) Widmaier, H.P., *Das Dilemma der Wachstumspolitik im Wohlfahrtsstaat*, in: *Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft*, Hrsg.: R. Molitor, Frankfurt 1972, 176 f.

(31) Aldrup, D., *Das Rationalitätsproblem in der politischen Ökonomie*, Tübingen 1971, 157 f.

nicht trifft, sondern nur einen Teilaspekt) und nach Methoden forschen, einen solchen Einfluß auf ein Minimum zu reduzieren, statt ihn zur Regel zu erheben.

Downs irrt also auch unter dem Gesichtswinkel der Unvollkommenheit menschlichen Handelns. Denn die Realität erschöpft sich auch nicht im Unvollkommenen. Unvollkommenes, Brüchiges kann nur bestehen, weil es Vollkommenes und Heiles gibt.

Wäre Downs' Werk ein Versuch aufzuzeigen, wie eine Demokratie aussehen würde, wenn alle Menschen so handelten, wie er es unterstellt, wäre es vielleicht ein brauchbares Lehrstück darüber, wie sich Menschen in einer Demokratie nicht verhalten sollten. Würde man seiner Sicht folgen, wäre es auch überlegenswert, eine „Theorie der Unwirtschaftlichkeit“ zu entwerfen; doch könnte sich eine solche Theorie auch nur an der „Theorie der Wirtschaftlichkeit“ entfalten und auf Mißbrauch, Abgleitflächen, Fehlverhalten und deren ökonomische Konsequenzen verweisen; keineswegs wäre aber im Hinblick auf die Unvollkommenheit alles menschlichen Verhaltens die bisherige Theorie, die eine Theorie des richtigen wirtschaftlichen Verhaltens ist, durch eine Theorie der Unwirtschaftlichkeit zu ersetzen.

Downs irrt aber auch, wenn er meint, daß der durch Eigennutz und persönliches Machtstreben bestimmte Politiker quasi durch die „List der Demokratie“ übertölpelt werde und so dem Staate, dem Volke diene (so wie der Unternehmer zwar dem Eigennutz folgend, aber damit auch dem Wohle der Nation dient); es ist vielmehr so, daß von Staat und Gesellschaft divergierende persönliche eigennützige Interessen nur verfolgt werden können, weil und solange Staat und Gesellschaft und Institutionen nicht gefährdet sind; es sind daher auch immer nur einzelne, die Mißbrauch üben können. Ein zerstörter, zerrütteter Staat bietet auch dem eigennützigen Politiker keine Grundlage.

Indem aber Downs das Unvollkommene zum Maßstab der Wirklichkeit macht, verzichtet er schließlich von vornherein auf einen Grundpfeiler jeglichen menschlichen Strebens und Gestaltens: dem nach Höherem und Besserem.

Das Demokratiemodell von Downs hingegen findet seine Berechtigung nur in dem Umstand, daß es für einige Individuen rentabel sein mag, sich so zu verhalten; ein schlechteres Urteil kann aber darüber nicht gesprochen werden.

Schlußbemerkung

Das legitime Anliegen aller Politischen Ökonomie ist, dem Umstande Rechnung zu tragen, daß der Mensch ein *zoon politicon* ist, als solches seine Welt gestaltet, zu deren Teilinhalten auch die Wirtschaft gehört.

Diesem Aspekt des Gestaltens im Spannungsfeld zwischen nur bedingt beeinflussbaren Wirtschaftsgrundlagen und den geistigen Gegebenheiten der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder gerecht zu werden, entscheidet – wie eingangs erwähnt – über Wert oder Unwert ökonomischer Theorie. Die Neue Politische Ökonomie hat weder den politischen Charakter des Menschen und der von ihm gestalteten Wirtschaft erkannt, noch jenes Spannungsfeld, innerhalb welchem sich diese Gestaltung vollzieht.

Die Neue Politische Ökonomie formalisiert zwar nicht im Sinne der reinen Ökonomie, bedient sich aber methodisch des Modells rationaler Verhaltensweise mit

psychologisierendem Einschlag. Die Neue Politische Ökonomie ist daher nichts weniger als eine Politische Ökonomie, da „politisch“ gleichgesetzt wird mit „ökonomisch rational“. Die Neue Politische Ökonomie hat überhaupt keinen Begriff des Politischen. Sie ist aber auch nicht neu, weil ihre Prämissen so alt sind wie das Modell des homo oeconomicus. Wenn man ihr Neuheit bescheinigen wollte, dann nur unter dem Aspekt, daß vordem kein ähnlicher Versuch unternommen wurde, dieses Verhaltensmodell in derart konsequenter Weise auf die Demokratie anzuwenden.

Dennoch erscheint es dem Verfasser vertretbar, dieser Entwicklung in zwei Richtungen eine positive Sicht abzugewinnen, einmal indem sie in bisher nicht gekannter konsequenter Weise auf den eingangs bereits zitierten Mangel herkömmlicher Theorie der Wirtschaftspolitik wie auch der Politischen Ökonomie die Aufmerksamkeit lenkt: die Träger der Wirtschaftspolitik, und wie diese wirtschaftspolitische Entscheidungen treffen; zum anderen ist dieses Werk von Downs wie kein zweites dazu geeignet, die Augen darüber zu öffnen, wie sehr der homo oeconomicus nicht nur vom realen Menschen differiert, sondern wie geradezu unmenschlich ein Staat und eine Gesellschaft wären, in denen sich alle Handlungsträger an diesem Verhaltensmuster orientieren würden.

Es wäre allerdings falsch, diese Entwicklung wegen ihres Verkennens des Politischen an sich als Fehlentwicklung abzuqualifizieren und beiseite zu schieben; der Theorie der Politischen Ökonomie selbst wäre damit am wenigsten gedient. Das Echo auf die angekündigte Renaissance der Politischen Ökonomie sollte hingegen, unbeschadet ihres Nichteintreffens, gehört werden und andere, Berufenere ermuntern, die Bemühungen um eine wahre Renaissance der Politischen Ökonomie unverzüglich aufzunehmen; die Trostlosigkeit der wissenschaftlichen Landschaft der Ökonomie bietet ein großes Betätigungsfeld und die Chance reicher Ernte.

Neue Politische Ökonomie, Nicht-Markt-Ökonomik und deren Grundlagen Ausgewähltes Schrifttum

- K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York 1963.
- P. Bernholz, Die Machtkonkurrenz der Verbände im Rahmen des politischen Entscheidungssystems, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974;
- Einige Bemerkungen zur Theorie des Einflusses der Verbände auf die politische Willensbildung in der Demokratie, *Kyklos*, 1969;
- Grundlagen der Politischen Ökonomie, 2. Bde., Tübingen 1972.
- J.M. Buchanan, *Social Choice, Democracy and Free Markets*, *Journal of Political Economy*, 62, 114 - 123.
- J.M. Buchanan/G. Tullock, *The Calculus of Consent*, An Arbor 1962.
- Eine allgemeine ökonomische Theorie der Verfassung, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
- J. Cornford, Die politische Ökonomie der Knappheit, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
- R. Dinkel, *Der Zusammenhang zwischen der ökonomischen und politischen Entwicklung in einer Demokratie*, Berlin 1977.

A. Downs, *Ökonomische Theorie der Demokratie*, Tübingen 1968;
 Warum das staatliche Budget in einer Demokratie zu klein ist, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), *Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik*, Frankfurt 1974 (erstm. *World Politics* 12, 541 – 563);
 Eine ökonomische Theorie des politischen Handelns in der Demokratie, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974;
 Nichtmarktwirtschaftliche Entscheidungssysteme – Eine Theorie der Bürokratie, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
 D. Duwendag (Hrsg.), *Der Staatssektor in der sozialen Marktwirtschaft*, Berlin 1976.
 W. Engels, *Mehr Markt*, Stuttgart 1976.
 M. Faber, *Einstimmigkeitsregel und Einkommensumverteilung*, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
 J. Frank, *Neue Politische Ökonomie als Kritik der herrschenden Wirtschaftstheorie?*, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
 J. Frank/O. Roloff/H.P. Widmaier, *Entscheidungen über öffentliche Güter*, in: *Jb. f. Sozw.*, Bd. 24/1, 1973.
 B.S. Frey, *Eine politische Theorie des wirtschaftlichen Wachstums*, *Kyklos* XXI/1, 1968;
Models of Perfect Competition and Pure Democracy, *Kyklos* XXIII/4, 1970;
 Die ökonomische Theorie der Politik oder die Neue Politische Ökonomie, *Ztschr., f. d. ges. Staatsw.*, 126. Bd, 1. H., 1970;
 Warum man Ökonomie und Politik nicht trennen kann, in: R. Molitor, (Hrsg.), *Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt 1972;
Umweltökonomie, Göttingen 1972.
 Die Renaissance der Politischen Ökonomie, *Schweiz. Zeitschr. f. Volkswirtschaft und Statistik*, 110. Jg., 3, IX, 1974.
 W. Meißner (Hrsg.), *Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik*, Frankfurt 1974;
 Inflation und Verteilung: die Sicht der ökonomischen Theorie der Politik, in: *Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik*, Frankfurt 1974;
 Die politischen Durchsetzungschancen einer Umweltpolitik, in: *Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik*, Frankfurt 1974;
 Entwicklung und Stand der Neuen Politischen Ökonomie, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
 R.L. Frey, *Wirtschaft, Staat und Wohlfahrt*, Basel 1975.
 J. Habermas, *Die Dialektik der Rationalisierung*, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1974.
 K.H. Hansmeyer, *Nicht-marktwirtschaftliche Allokationsmechanismen und die Rolle politischer und wirtschaftlicher Macht*, in: *Macht und ökonomisches Gesetz*, *Schr. V. Soz. P.*, 74/2, Berlin 1973.
 Ph. Herder-Dorneich, *Politisches Modell zur Wirtschaftstheorie*, 2.A., Freiburg 1968;
Der Markt und seine Alternativen in der freien Gesellschaft, Basel 1968;
Die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft, Köln 1973;
Wirtschaftssysteme. Systemtheorie einer allgemeinen Mikroökonomik, 2.A., Köln 1973;
Wirtschaftsordnung. Pluralistische und dynamische Ordnungspolitik (Nicht-Markt-Ökonomik), Berlin 1974.
 Ph. Herder-Dorneich, M. Groser, *Ökonomische Theorie des politischen Wettbewerbes*, Göttingen 1977.
 M. Kalecki, *Politische Theorie der Vollbeschäftigung*, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), *Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik*, Frankfurt 1974.

- K. Korsch, Die Entwicklung der Politischen Ökonomie, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik, Frankfurt 1974.
- E. Mandel, Staat und Ideologie im Zeitalter des Spätkapitalismus, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik, Frankfurt 1974.
- W. Meißner, Ökonomie ist Gesellschaftswissenschaft, in: R. Molitor (Hrsg.), Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt 1972;
- Inhalt und Tendenz der Kritik am Spätkapitalismus, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik, Frankfurt 1974.
- W.C. Mitchell, The Scope of Political Theory to Come: From Political Sociology to Political Economy, in: Lipset (Hrsg.), Politics and the Social Sciences, New York 1969.
- R. Molitor (Hrsg.), Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt 1972.
- W.A. Niskanen, Nichtmarktwirtschaftliche Entscheidungen – Die eigentümliche Ökonomie der Bürokratie, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie, Frankfurt 1974.
- H.G. Nutzinger, Wirtschaftstheorie aus der Sicht der Politischen Ökonomie, in: W. Vogt (Hrsg.), Seminar Politische Ökonomie. Zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie, Frankfurt 1973.
- C. Offe, Politische Herrschaft und Klassenstrukturen – Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie, Frankfurt 1974.
- M. Olson jr., Die Logik des kollektiven Handelns, Tübingen 1968 (The Logic of Collective Action, Cambridge/Mass. 1965).
- K.W. Rothschild, Ökonomische Aspekte des Friedens, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik, Frankfurt 1974.
- G.J. Stigler, Economic Competition and Political Competition, Public Choice 12, 91 – 106, 1972.
- P. Stolz, Wirtschaftspolitik im Lichte ökonomischer Modelle der Demokratie, Schw. Zeitschr. f. Vw. u. Stat., 108, 47 – 60, 1972.
- R. Thoss, Umwelt – Vom Nutzen der Theorie für die Politik, in: R. Molitor (Hrsg.), Kontaktstudium Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt 1972.
- G.E. Tichy, Die Allgemeine Theorie der Wirtschaftspolitik und die Neue Politische Ökonomie, Jb. f. Nat. u. Stat., Bd. 193/4, 1978.
- G. Tullock, The Politics of Bureaucracy, Washington 1965;
- Öffentliche Entscheidungen als öffentliche Güter, in: B.S. Frey, W. Meißner (Hrsg.), Zwei Ansätze der Politischen Ökonomie. Marxismus und ökonomische Theorie der Politik, Frankfurt 1974.
- Zugangsbarrieren in der Politik, in: H.P. Widmaier (Hrsg.), Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie, Frankfurt 1974.
- K. Wicksell, Finanztheoretische Untersuchungen, Jena 1896.
- H.P. Widmaier, Machtstruktur im Wohlfahrtsstaat, Österr. Zeitschrift für Politikwissenschaft, 74/1; (Hrsg.), Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates. Eine kritische Darstellung der Neuen Politischen Ökonomie, Frankfurt 1974.

Martin Heidegger

SCHELLINGS ABHANDLUNGEN ÜBER DAS WESEN
DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (1809)

Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971, 237 Seiten

„1809 erschien Schellings Abhandlung über die Freiheit. Sie ist Schellings größte Leistung und sie ist zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“ (2). Mit dieser Feststellung begann Heidegger seine Vorlesungen über die Freiheitsphilosophie von Schelling, die er im Jahre 1936 an der Universität Freiburg im B. gehalten hatte und die von Hildegard Feick herausgegeben wurden.

Gewissermaßen als Leitwort für seine Bemühungen zitiert Heidegger Schelling: „Selbst Gott muß der verlassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte und selbst von allem verlassen war, dem alles versank und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen“ (7; bei Schelling IX, 217/8; 5, 11/12). „Das ganze Zeitalter ist undenkbar ohne den Geist Kants. Groß und edel und sogar durch die schöpferische Kritik an ihm neu bestätigt, wirkt sein Werk durch alles hindurch, nicht zuletzt durch die Kraft der Verwandlung, die es ausstrahlt“ (10). „Wir werden gezwungen, den Gang des philosophischen Fragens nach- und mitzugehen. Und zwar handelt es sich, wie es scheint, um eine einzelne Frage, die nach dem Wesen der Freiheit und zwar der **menschlichen** Freiheit“ (ib.). „Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschlichen Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt. Sofern der Mensch als Mensch ist, muß er an dieser Bestimmung des Seyns teilhaben und der Mensch ist, soweit er diese Teilhabe an der Freiheit vollzieht“ (11). „Es bedarf, sagten wir, keiner weiteren Begründung, warum wir diese Abhandlung gewählt haben — es sei denn aus ihr selbst. Denn sie stellt eine Frage, in der dasjenige zur Sprache kommt, was allen einzelnen Absichten und Begründungen des Menschen zugrunde liegt, die Frage der Philosophie schlechthin“ (12).

In der „Auslegung der ersten Erörterungen in Schellings Abhandlung“ (Einleitung der Einleitung I. Abt. VII, 226 – 338, bei Heidegger 17 – 69) geht es um

den Begriff der Freiheit im System. Denn im System wird der Begriff der Freiheit umgrenzt und dadurch in den Zusammenhang einer wissenschaftlichen Weltansicht gestellt. Das System ist der Rahmen, in dem Philosophie erst möglich wird. „Die Kantsche Philosophie, ihre Wesensbestimmung von Vernunft und System, ist nun aber die Voraussetzung und zugleich der Anstoß dafür, daß im deutschen Idealismus ‚das System‘ entscheidendes Ziel und Forderung und Feld der höchsten denkerischen Bemühungen wird“ (47).

Bei Kant und im deutschen Idealismus wurde das System als eine Forderung des absoluten Wissens begriffen. Schelling geht einen Schritt über Kant hinaus. Nach ihm ist die Philosophie die intellektuelle Anschauung des Absoluten. Das Wissen um das Ganze muß also, wenn es Wissen ist, intellektuelle Anschauung sein. „Die intellektuelle Anschauung ... ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereint zu sehen ... die Pflanze in der Pflanze, das Organ im Organ und mit einem Wort den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen, ist nur durch intellektuelle Anschauung möglich“ (55, bei Schelling 362).

Heideggers Bemühungen gehen weiter und zwar die Möglichkeit zu untersuchen System und Freiheit zu vereinen, was nach Schelling letztes Ziel jeder Philosophie sei. Heidegger versucht das System im Sinne seiner Philosophie zu begreifen und zwar in der entscheidenden Ausrichtung auf den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit. Dies aber bildet den Ansatz zu weiteren Fragen, z.B. nach dem Seienden im Ganzen, welche aber wieder nicht gestellt werden können, ohne nach dem Wesen des Seins zu fragen. Freiheit ist nach Heidegger ohne das Sein nicht möglich, sie ist eine Fuge des Seins. „Die Frage nach Gott und dem Weltganzen, die Frage des ‚Theismus‘ im weitesten Sinne taucht auf“ (74).

Im zweiten Hauptteil (75 – 124, bei Schelling I, VII, 338 – 357) versucht Heidegger die Auslegung der Einleitung in Schellings Abhandlung, wobei die Systemfrage und der Pantheismus in den Mittelpunkt rücken. Schellings Ausgangspunkt: das System ist in sich, als System, Pantheismus oder wie es Heidegger formuliert: „Die Angel, um die sich jetzt alles dreht, ist der ‚Pantheismus‘“ (76). Diese Interpretation veranlaßt Heidegger, die Theologie, die für ihn Ontotheologie ist („die Frage nach dem Sein des Grundes“, 79), zu einer Neuformulierung des Problems (über Gott ist alles – das „ist“ als Copula im Satz – der Satz als Identität). „Ein Satz wie ‚Gott ist alles‘ darf von vornherein nicht so verstanden werden, als meine er eine bloße und daher schrankenlose Einerleiheit von Gott und allen Dingen im Sinn eines regellosen Urbreies; wenn der Satz etwas philosophisch Wesentliches aussagt, dann eben eine Frage, nämlich, wie hier das ‚ist‘ zu verstehen sei, genauer, inwieweit der höhere und eigentliche Begriff der Identität geeignet sei, das Wesentliche zu begreifen“ (94). „Schelling fordert dialektische Mündigkeit im Verständnis des ‚ist‘“ (98).

Die Systemfrage wird schließlich zu einer Frage nach der menschlichen Freiheit. „Freiheit bedeutet nach dem Idealismus: außer allem Kausalzusammenhang der Natur

stehen und doch Ursache und Grund sein und so in sich selbst stehen“ (101). Für die Gottesfrage bedeutet das nun: „Wenn Gott der Grund ist und Gott selbst nicht ein Mechanismus und eine mechanische Ursache, sondern schöpferisches Leben, dann kann das von ihm Bewirkte selbst kein bloßer Mechanismus sein ... Das Abhängige muß selbst ein in sich frei handelndes Wesen sein, eben weil es von Gott abhängt“ (105). Rechtverständener Pantheismus muß somit eine „wirkliche Identität von Gott und Mensch“ sein (107). Der Mensch wird wesentliche „Fuge“ (110) des Systems.

Aus diesem „Ansichsein des Seienden als Freisein“ (110) resultiert die Frage nach dem Bösen, das im weiteren Verlauf der Auslegung der „Grundlegung eines Systems der Freiheit“ (125-198-C, bei Schelling I, VII, 357-416) dient. Das Böse ist eine Weise des Freiseins des Menschen. Zum Wesen Gottes gehört die ewige Tat des Schöpfers. Schöpfung ist das Heraustreten des Absoluten, das sich selbst aus dem Grunde will, selbst ein Wollen ist. Der Mensch ist sich selbst das Seiende, das in sich der tiefste Abgrund und der höchste Himmel ist. Gott ist der Universalwille, der Mensch hat Eigenwillen. Aus dieser Spannung aber entsteht das Böse, das nach Schelling Sünde ist. Denn Schelling sieht im Christentum das dominierende Element der abendländischen Philosophie.

Nach Heidegger ist der Grund des Bösen im Grunde des Menschseins zu finden, dieser aber liegt in der innersten Mitte Gottes. Aus der Existenz des Absoluten ist das Böse nur möglich als Geist. Auch der Mensch ist Geist. Da in der Seinsfrage Gott schon immer mitgefragt wird, umgreift das Böse ebenso Gott.

„Die menschliche Freiheit aber ist nach der des Schellingschen Freiheitsbegriffes der Mittelpunkt der Philosophie, weil von ihr als der Mitte die ganze Bewegtheit des Werdens des Geschaffenen als Werden des Schaffenden und als ewiges Werden des Absoluten einheitlich in seiner Gegenwärtigkeit, in seinem Kampf sichtbar wird. Der Kampf ist nach dem alten Spruch des Heraklit das Grundgesetz und die Grundmacht des Seyns. Der größte Kampf aber ist die Liebe, weil sie den tiefsten Streit erregt, um in seiner Bewältigung sie selbst zu sein“ (195). „Der Mensch ist nicht ein vorhandener Beobachtungsgegenstand, den wir dann noch mit kleinen Gefühlen des Alltags behängen, sondern der Mensch wird erfahren im Einblick in die Abgründe und Höhen des Seyns, im Hinblick auf das Schreckliche der Gottheit, die Lebensangst alles Geschaffenen, die Traurigkeit alles geschaffenen Schaffens, die Bosheit des Bösen und den Willen der Liebe“ (197). „Hier wird nicht Gott auf die Ebene des Menschen herabgezogen, sondern umgekehrt: Der Mensch wird in dem erfahren, was ihn über sich hinaustreibt; aus jenen Notwendigkeiten, durch die er als jener Andere festgestellt wird, was zu sein der ‚Normalmensch‘ aller Zeitalter nie wahr haben will, weil es ihm die Störung des Daseins schlechthin bedeutet. Der Mensch – jener Andere, als welcher er der sein muß, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart“ (198).

Im Anhang werden einige ausgewählte Stücke von abgeschriebenen Manuskripten zur Vorbereitung eines Schelling-Seminars für Fortgeschrittene im Sommersemester 1941 gebracht, was Fritz Heidegger besorgte. Außerdem finden wir einen Auszug aus

auch bereits in Abschrift vorliegenden Seminar-Notizen der Jahre 1941 bis 1943, schließlich noch Anmerkungen (201-237).

Der Berichterstatter bedauert, daß er erst jetzt, also acht Jahre nach dem Erscheinen des Buches, Stellung nehmen kann. Doch kann er mit Genugtuung feststellen, daß Heideggers Vorlesungen an Aktualität nichts eingebüßt haben. Im Gegenteil, in einer Zeit, die so viel von Freiheit spricht und laufend Unfreiheit und Terror gebiert, ist es notwendiger denn je, wieder einmal die philosophischen Grundlagen einer Freiheitslehre, wie sie Schelling gesetzt und Heidegger in seinen Vorlesungen nachvollzogen hat, zu studieren. Aus dieser Sicht kann man Heidegger, der 1976 gestorben ist, nicht genug bewundern, liefert er doch in seinen Untersuchungen das Meisterbeispiel einer philosophischen Interpretation, die sozusagen von Grund auf die philosophische Lehre Schellings in Zusammenschau mit der Philosophie des deutschen Idealismus darstellt.

Natürlich gibt es Einwände. Heidegger schreibt: „Sofern es unsere Auslegung auf die eigentliche metaphysische Grundfrage nach dem Seyn absieht, werden wir das Böse nicht in der Gestalt der Sünde zur Frage machen, sondern im Hinblick auf das Wesen und die Wahrheit des Seyns zur Erörterung bringen“... „Diese Anmerkung ist wichtig, um recht zu ermessen, in welcher Hinsicht unsere Auslegung einseitig ist, und zwar bewußt einseitig in Richtung auf die Hauptseite der Philosophie, die Seynsfrage“ (175 f.). Heidegger verkürzt im abschließenden Teil die Freiheit auf das „Seyn“. Gewiß, Freiheit und Sein haben miteinander zu tun, aber Freiheit ist im Wesentlichen eine spirituelle Dimension des Menschen im Hinblick auf seinen Gott. Christlich gesehen ist der Mensch in das Böse und damit in die Sünde verstrickt. Der Mensch muß daher in seiner Entscheidung die Wahl treffen, wobei er auch manchmal durch die Gnade Gottes, sanft zur Wahl geführt wird.

Doch bei Heidegger sind die Götter entflohen und der Mensch, der in eine Metaphysik des Seienden gefallen ist, wartet noch immer auf eine Metaphysik des „Seyns“, damit die Götter wiederkehren.

D. Mach

BIOLOGIE DER ERKENNTNIS

Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft
Verlag Paul Parey, Berlin und Hamburg 1980, 230 Seiten
mit 60 Abbildungen

Dieses neueste, auch von den Medien mit Vorschußlorbeeren bedachte und sich bereits in den ersten Wochen eines erfolgreichen Absatzes erfreuende, von Rupert Riedl zusammen mit Robert Kaspar verfaßte Buch „Biologie der Erkenntnis“ verrät in seinem Untertitel die tiefere Absicht der Autoren, die Grundlagen der Vernunft „stammesgeschichtlich“ zu erforschen. Material für ihre evolutionäre Theorie der „angeborenen Mechanismen möglicher Erfahrung“ liefern insbesondere Biologie, Verhaltensforschung, Evolutionstheorie, Psychologie und Wissenschaftstheorie.

Im ersten der 6 Kapitel des Werkes wird der Zusammenhang von Biologie und Erkenntnis behandelt. „Die Biologie der Neuzeit hat, wie das biologische Interesse der Kinder, sehr zu Recht mit Sammeln und Klassifizieren begonnen. Sie ist zu der Frage nach den Ursachen der Prozesse und der Zustände des Lebendigen weitergeschritten. Heute reicht sie darin vom Molekül über die Entstehung molekularer Information und dem ‚Wissen‘ der instinktiven Regulative bis zum Werden des Bewußtseins. Und die weitere Frage, die sie dann stellt, ist die, wie es zu verstehen wäre, daß sich größere Systeme von Molekülen, wie in der Form des Lesers oder Autors, in einem Maße zu organisieren vermögen, daß sie, nach ihrer eigenen Ansicht, in die Lage kommen, selbst über Moleküle nachzudenken.“ Wer auf die erkenntnistheoretische Fragestellung verzichtet, häuft sozusagen Wissen auf keinem Grund. Wer sich allerdings mit dem Puzzle der Erkenntnis von der Erkenntnis beschäftigt, gerät in das Dilemma der Vernunft, der „unverstehbaren“ Gegensätze von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Idee und Realität, Geist und Materie, Rationalismus und Empirismus, Apriorismus und Aposteriorismus usw.

Die Biologie geht nun davon aus, daß „alle lebendige Struktur auf einer Extraktion und strukturellen Entsprechung der für sie das Überleben fördernden Naturgesetze“ beruht. Leben ist Fressen von Ordnung (Schrödinger), von Information (Lorenz). „Alle lebendige Struktur enthält gespeichertes Wissen, etwa wie ein Urteil über die Gesetze, unter welchen sie existiert. Mit der identischen Replikation bedeutet das ein Vorausurteil über die Gesetzmäßigkeiten, welchen die Nachfolge-Generation begegnen wird.“ Das Prinzip der Evolution besteht – wie Lorenz dies in der „Rückseite des Spiegels“ dargestellt hat – darin, „daß Schicht auf Schicht, mit der Entwicklung von Reizleitung, Nervensystem, Gehirn, Fernsinnesorganen, Großhirn, immer umfassendere Erbprogramme die Gesetzlichkeit immer weiterer Ausschnitte dieser Welt extrahieren, speichern und zweckvoll wiedergeben.“

Die Kapitel 2 bis 5 behandeln die Hypothesen vom anscheinend Wahren, vom Ver-Gleichbaren, von der Ur-Sache, vom Zweckvollen. Es ist wegen der Überfülle an Gedanken nicht möglich, auf die Literaturhinweise bzw. Begründung der Thesen zu diesen Themen im einzelnen einzugehen. Besonders hervorzuheben wäre jedoch die aus vorangegangenen Werken Riedls wohlbekannte Originalität der Gedankengänge,

der auch von dem aus dem Kreise seiner Studenten gewählten Mitautor in idealer Weise entsprochen wird.

Die nachstehenden Ausführungen sind als Hervorhebungen des Berichterstatters aus dem zusammenfassenden Kapitel 6 („Von den Lösungen und deren Konsequenzen“) zu verstehen. „Angeregt wurde die Studie durch die Einsicht der Erkenntnislehre, daß die menschliche Vernunft sich aus sich selbst allein nicht begründen kann und die Einsicht der Ökologie, daß es Konsequenzen unserer Vernunft sind, welche unsere Existenz gefährden. Ermöglicht wurde sie durch die Einsicht der Evolutionstheorie in das Werden der Ordnungsmuster der realen Welt und in die Kontinuität jenes Mechanismus, der aus dieser Ordnung fortgesetzt Wissen gewinnen kann.“

Indem in der Biologie „das Werden der Ordnungsmuster, das Werden der an ihnen entwickelten Lern-Mechanismen und der Lernergebnisse von der Information der Biomoleküle, der Biostrukturen, bis zu jener der Verhaltensweisen“ untersucht wird, werden die Voraussetzungen für die Entstehung unserer bewußten Vernunft als Untersuchungsgegenstand außerhalb die Vernunft gerückt, wodurch eine objektive und vergleichende Untersuchung ermöglicht wird. Der Standort des Beobachters deckt sich nur zum geringen Teil mit den Gegenständen des Erkenntnisprozesses. Die evolutionäre Erkenntnislehre vollzieht damit, wie Gerhard Vollmer meint, eine echte kopernikanische Wende. Und Erhard Oeser weist ergänzend darauf hin, daß es in diesem Modell keinen absoluten Anfang, keine ersten Tatsachen und auch keine letzten Gründe gäbe.

Eine Erkenntnislehre dieser Art kann zur Überwindung des Trilemmas der Vernunft beitragen, das nach Hans Albert bzw. Gerhard Vollmer in der Beschränkung unserer Wahlmöglichkeit besteht:

- a) auf einen infiniten Regreß;
- b) auf einen logischen Zirkel;
- c) auf einen Abbruch des Verfahrens.

Der Regreß der biologischen Erkenntnislehre bezieht sich auf Strukturen eines Alters von $1,2 \times 10^{10}$ Jahren, von denen seit $3,5 \times 10^9$ Jahren gelernt wird. Der Kreislauf aus Erwartung und Erfahrung wäre nur dann ein Zirkel, wenn nicht mit jeder Erfahrung auch die Erwartung verändert würde – und umgekehrt. Hieraus ergibt sich die Schraubenstruktur des Modells. Schließlich wird die Rückverfolgung der Lernstrukturen jeweils dort abgebrochen, wo diese ihren Gegenstand nicht mehr enthalten; „etwa des Systems des Bewußtseins im Nerven-, des der Reizleiter im Stofftransport, des der Vererbung in chemischen Reaktionen. Das Ende der methodischen Reduktion muß jeweils an jenen Stellen liegen, wo die Fulguration (Lorenz!) zu neuen Systemgesetzen führte.“

Betrachten wir die Auswahl jener Entscheidungen als vernünftig, die zur Erhaltung und Verbesserung der Lebensumstände beitragen, so setzt dies die Variation etablierter Entscheidungen um eine stete Auswahl der geeigneten voraus. Dies beginnt in der Natur mit den Mutations- und Selektionsprozessen und reicht bis zum bewußten Erlebnis von Erwartung und Erfahrung. Die Evolution dieses Algorithmus besteht darin, daß sich „Lernschichte auf Lernschichte aufbaut und das Funktionieren

der einen die Voraussetzung zur Bildung der Folgeschichte ist. Dabei werden die Mittel, die Funktionen der Teile des zugrundeliegenden Algorithmus entsprechend verfeinert... Dabei versteht es sich, daß das Lernergebnis in einer Extraktion der Gesetzmäßigkeit aus der realen Welt besteht, und daß es nur dort richtig werden kann, wo die Erfahrung die Erwartung fortgesetzt korrigiert, also innerhalb des Selektionsbereiches.“

Voraussetzung für diesen Algorithmus des Erkenntnisgewinns ist eine gesetzliche Welt mit hoher Redundanz, da es aus redundanzloser Gesetzmäßigkeit nichts zu lernen gibt. Die Frage der biologischen Erkenntnislehre ist nicht, wie gewiß die Realität sei (sie kann logisch sowieso nicht bewiesen werden), sondern wie gewiß die Erkenntnisse sind, die wir aus ihr extrahieren.

Man muß sich darüber im Klaren sein, daß es keine wahrheitserweiternden Schlüsse gibt, die zwingend sind. Der induktive Schluß ist kein wahrheitserweiternder, sondern ein erwartungs-erweiternder Schluß, der letztlich auf endogene Konditionen (Absichten, Wünsche, Ziele, Neugierde, Appetenzen) zurückzuführen ist – nicht aber auf die Vernunft der Logik. Entscheidend bleibt die Korrektur der Erfahrung, wie das Beispiel der schwarzen Schwäne demonstriert. Aber: „Die Unruhe des Lebendigen, das Leben selbst, ist strukturierte Erwartung. Es würde sonst nichts erfahren. Leben ist, wie Donald Campbell sagt, hypothetischer Realist ... (und) da das Lebendige stets der schöpferischen Freiheit des induktiven Vermutens bedarf, um aus dieser Welt Gesetzmäßigkeit zu extrahieren, ist an seiner indeterministischen Komponente wohl nicht mehr zu zweifeln.“

Welche Stellung im Erkenntnisprozeß die Apriori haben, hat Konrad Lorenz in klassischer Weise formuliert: „Unsere vor jeder individuellen Erfahrung festliegenden Anschauungsformen und Kategorien passen aus ganz denselben Gründen auf die Außenwelt, aus denen der Huf des Pferdes schon vor seiner Geburt auf den Steppenboden, die Flosse des Fisches, schon ehe er aus dem Ei schlüpft, ins Wasser paßt.“ Die Kategorien sind Apriori für das Individuum, aber Aposteriori (weil in der Evolution entstanden) für den Stamm. Bereits Kant hat ähnliches vermutet. Donald Campbell hat 30 Autoren aufgespürt, die ähnliches dachten: Mach, Boltzmann, Spencer, Mill, Pepper, Popper, Piaget, Simpson, Bertalanffy, Waddington, Levi-Strauss, Chomsky, Lenneberg u.a.

Zur kontroverse Ursache-Gestalt ist festzustellen, „daß die Gestalterkenntnis vor der Ursachenerkenntnis liegen muß; die Hypothese vom Ver-Gleichen vor der Hypothese von den Ur-Sachen. Denn worauf sollte sich die Einsicht in eine Ursache beziehen, wie dächte man sie reproduzierbar, wäre davor nicht schon erkannt worden, mit den gleichen Gegenständen zu verfahren? Freilich kann der Experimentator den zuvor erforderlichen Vergleich den Verrechnungsleistungen seines ratiomorphen Apparates (der rechten, stummen Hemisphäre des Gehirns zugeordnet) überlassen. Fast alle tun das. Aber er soll nicht meinen, daß er ohne Gestalterkenntnis operieren könnte, oder daß seine Schlüsse (der linken, lauten Hemisphäre zugeordnet) gewisser sein können, als deren Prämissen.“ Die Morphologie mit ihrem Typus- und Homologie-Begriff steht gleichwertig neben dem Kausalitätstheorem. Schließlich ist das vornehmste Theorem des Menschen, die Erkenntnis seiner eigenen Herkunft, aus ihr hervorgegangen.

Die Kontroverse Kausalität-Finalität wird durch die funktionelle Vernetzung der Ursachen insofern aufgehoben, als der Unterschied von Antriebs- und Zweckursachen nur darin gesehen wird, daß erstere von den niederen in die höheren Komplexitätsschichten wirken, letztere umgekehrt von den höheren in die niederen.

Idealismus und Materialismus enthalten sozusagen nur je die halbe Wahrheit. „Tatsächlich aber wirken die Ursachenbezüge materialistisch hinauf, wie idealistisch hinunter, durch die Komplexitätsschichten der realen Welt; dialektisch, wenn man so will. Und darum ist auch der dialektische Materialismus ein Widerspruch in sich selbst. Denn entweder anerkennt er auch den Hinunterlauf der Ursachen, dann ist seine Philosophie dialektisch; oder er anerkennt diese nicht, dann ist sie materialistisch.“

Die Konsequenzen der neuen Erkenntnislehre liegen zunächst einmal in der Einsicht, daß nichts mit absoluter Gewißheit gewußt werden kann. Und ferner, daß die Vernunft des Menschen des Zusammenwirkens der ratiomorphen und der rationalen Leistungen, der angeborenen Lehrmeister und des reflektierenden Überbaues bedarf. Aber „das Weltbild jeder Kreatur vermag nur in jenem Selektionsbereich zutreffend werden, innerhalb dessen seine Thesen fortgesetzt scheitern oder sich bewähren können.“ Die Extrapolation ins Ungewisse, d.h. die Thesenaufstellung, war in der ersten Evolution, da nur das Erbmaterial lernte, so langsam, daß die Weltbilder der Tiere alle richtig wurden. „In der zweiten Evolution, welche Erfahrung nun durch Sprache und Schrift tradiert, wird der Vorgang um mehrere Größenordnungen beschleunigt,“ sodaß die angeborenen Lehrmeister bald überfragt sind. Die Selektion setzt eine raschere Form der Fehlselektion durch – die bewußte Reflexion. Doch diese läuft Gefahr, sich von ihrer Unterlage abzuheben, womit die alten Lehrmeister in der technisierten Erfolgs-Zivilisation zum Anachronismus würden, weil sie eben nicht für die Zivilisation, sondern ursprünglich für ein primitives Wirbeltier und später für Säuger und Trupps von Affen selektiert wurden. Die Lehre von den differenzierten Erkenntnisfunktionen der Hemisphären unseres Gehirns, die in deutlicher Entsprechung zu den schon von Pawlov unterschiedenen Begabungstypen des „Künstlers“ und des „Denkers“ stehen, ermöglichen auch eine kritische Untersuchung unseres Erziehungssystems, das – eine frühe Überlebensnotwendigkeit unreflektiert fortsetzend – die angeborene Dominanz der linken, lauten, analytischen Hemisphäre systematisch verstärkt. Die dominierenden „Fachidioten“ zeigen schließlich im Gruppenverhalten aus tiefer Unsicherheit heraus die Neigung zur Entlastung von Verantwortung mittels Wahrheitsfindung durch Mehrheitsbeschluß!

Zur Frage der Zivilisationsbetrübnis von heute (Club of Rome) kann die biologische Erkenntnislehre beitragen, indem sie auf unsere „Sippenhaftung“ für kollektiven Irrtum hinweist, weil die sich selbstregulierende Biosphäre im Fall von Sozialverbänden nicht das Individuum, sondern die ungeeignete Zivilisation selektiert. „Dabei scheint das Wachsen der Reiche in unserer Geschichte, und bis zu jenen Größen, an welchen sie wieder zerfallen, die Folge rationaler Extrapolation zu sein; das Überleben des Einzelnen aber, im Chaos des Zusammenbruchs, die seiner ratiomorphen Leistungen.“

Den Autoren geht es letztlich um ein tiefes Verständnis der Herkunft und möglichen Zukunft des Menschen; und damit um bessere Voraussicht des uns Möglichen und Unmöglichen. Sie sehen ihr Bestreben eingebettet in die Bewegung

einer ruhelosen Suche alles Lebendigen nach mehr Voraussicht mit dem unerreichbaren Ziel der Ruhe und Gewißheit. Die evolutionäre Erkenntnislehre wird so zum Überbau über den Überbauten des schöpferischen Lernens, sie wird sozusagen selbst zur Fortsetzung der Evolution. Sie steht im Einklang mit der Einsicht Albert Schweitzers „daß wir Leben sind, das Gewißheit sucht, neben anderem Leben, das auch Gewißheit sucht“. Die Autoren fühlen sich dem Gedanken einer zweiten Aufklärung verpflichtet – der Befreiung des Menschen von Manipulation und Verführung durch Einsicht und Wissen. Gegenüber ähnlichen Bestrebungen auf politischem und philosophischem Gebiet schätzen sie jedoch den naturwissenschaftlichen Standpunkt höher ein, der vom Objektivitätspostulat ausgeht und damit von dem Anspruch, an der Erfahrung scheitern zu können. Die Humanität, wie sie sie sehen, „soll dem Menschen helfen, sich frei zu machen, selbst wider Materialismus und Idealismus. Sie soll ihm seine natürlichen Ansprüche vor Augen führen, trotz, ja gegen die halben Wahrheiten der Ideologien und gegen deren unverträgliche Rechtsansprüche.“

Das Buch ist eine geradlinige Fortsetzung, man möchte sagen, eine innere Konsequenz der bisherigen Arbeiten Rupert Riedls insbesondere der Werke „Die Ordnung des Lebendigen, Systembedingungen der Evolution“ und „Strategie der Genesis, Naturgeschichte der realen Welt“ (1), mit hohem theoretischen Anspruch. Es kann als Lektüre allen empfohlen werden, die an einer Vertiefung des menschlichen Selbstverständnisses interessiert sind. Nach Hoimar von Diethfurt wurde das neue Konzept einer evolutionären Erkenntnislehre von Rupert Riedl erstmals auf ein systematisches Fundament gestellt, einer Lehre, „die eine kopernikanische Wende im Selbstverständnis des Menschen herbeiführen wird.“ Dieser Anspruch sollte den Mittelpunkt der Diskussion bilden, die das Buch Rupert Riedls und Robert Kaspars vermutlich auslösen wird. Der Berichterstatter findet den Anspruch insofern gerechtfertigt, als der neue Weg zur Erkenntnis der Erkenntnis versucht, die von Kant erreichte Erkenntnisstufe durch radikale Eingliederung des ganzen Menschen (einschließlich seines Bewußtseins) in das Ganze des Universums noch einmal zu überhöhen. Es ist ein schöner Zufall, daß die neue Erkenntnislehre weitgehend auf Ideen von Konrad Lorenz zurückgeht, der sich zu den Nachfolgern am Lehrstuhl Kants in Königsberg zählen darf.

A. Wiesinger

(1) Vgl. Schrifttumsspiegel, Heft III/1977, 3 – 10.

STEFAN GEORGE

Dokumente seiner Wirkung

Aus dem Friedrich Gundolf Archiv der Universität London,
Castrum Peregrini Presse, Amsterdam, MCMLXXIV, 301 Seiten

Das oben angezeigte Buch ist, wie jedes Werk der Castrum Peregrini Presse, hervorragend ediert und damit ein Schmuckstück des Buchdrucks. Unmittelbarer Anlaß waren zwei öffentliche Gedenkfeiern zur Erinnerung des 100. Geburtstages von Stefan George im Jahre 1968. Die eine wurde vom Schiller Museum in Marbach und die andere von der Londoner Universität veranstaltet. Der Londoner Ausstellung waren gegenüber Marbach enge Grenzen gezogen, sodaß man sich bewußt auf den Nachlaß Friedrich Gundolfs beschränkte.

„War der Mitarbeiterkreis der ‚Blätter für die Kunst‘ eine Gruppe von Dichtern und Künstlern gleicher Gesinnung gewesen – in Friedrich Gundolf trat zum erstenmale ein von George geprägter jüngerer Mensch in den Gesichtskreis einer weiteren Öffentlichkeit. Wollte man George persönlich erreichen und sich zuvor eines Fürsprechers versichern, so führte der nächstliegende Weg über einen an der Universität als Lehrer wirkenden Freund des Dichters“ (5 f.).

Die vorgelegte Dokumentation umfaßt die Briefe, die mit Gundolf im Hinblick auf Stefan George gewechselt wurden. Die Dokumente sollen nicht über den Stand der Londoner Ausstellung informieren, sondern darüber hinaus sichtbar machen, was der Inhalt dieser Briefe ist, wer ihre Verfasser sind. Eine Geschichte des George-Kreises war allerdings nicht beabsichtigt.

Die Sammlung stellt eine Art von Skizzen in Form von Medaillons dar. Die 120 Briefschreiber werden in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt und nach den vorliegenden Briefschaften geordnet. „Eine in vielem Betracht verheißungsvolle Generation, die nach der Katasrophe des Jahres 1933 verstummte, tritt hier noch einmal in Erscheinung. Neben Dichtern, Künstlern und Gelehrten, haben Menschen, die gewiß musisch waren, sich geäußert. So bietet die Sammlung unter verschiedenen Gesichtspunkten neues Material“ (8).

Der Inhalt gliedert sich in ein: Vorwort, Abkürzungen, in das Verzeichnis der Briefverfasser und der Mitglieder des Kreises der „Blätter für die Kunst“ und in ein Register. Der Berichterstatter möchte auf diejenigen Persönlichkeiten hinweisen, die seiner Meinung nach einen besonderen Einfluß auf das deutsche Geistesleben in der Zwischenkriegszeit ausübten und auch heute noch zum Teil nachwirken. Es sind dies: Ernst Bertram, Kurt Breysig, Hans Carossa, Wilhelm Dilthey, Heinrich Friedemann, André Gide, Henry von Heiseler, Norbert von Hellingrath, Ernst Kantorowicz, Ludwig Klages, Carl August Klein, Max Kommerell, Edith Landmann, Else Lasker-Schüler, Georg und Werner Picht, Edgar Salin, Arthur Schnitzler, Alfred Schuler, Friedrich Sieburg, Georg Simmel, Alexander Graf Stenbock-Fermor, Walther Tritzsch, Berthold Valentin, Max Weber, Otto Weinreich, Karl und Hanna Wohlskehl und Friedrich Wolters.

„Daß Stefan George keine Dogmen oder Doktrinen gab, sondern eine neue Art des Schens, eine Kraft des Auges aufschloß, das war es, was immer wieder

eigenwillige, jedem weltanschaulichen Zwang abholde Geister, was vor allem die Jugend ihm zuführte“ (9).

„So konnte es geschehen – wie diese Briefe erweisen – daß von einer einzigen Begegnung Impulse ausgingen, die die Welt, die Dinge, das eigene Ich verwandelten.“ Dem Leser „... wird ... deutlich wie töricht die Vorstellung war, George habe in weltferner Abgeschlossenheit gelebt, von anbetenden Jünglingen umkniert. Freilich, er konnte und wollte nicht jeden, der an seine Tür klopfte in den Innenraum seiner Existenz einlassen... Der Dichter war kein Pädagoge und noch viel weniger das, was man heute einen Psychotherapeuten nennt. Erstaunlich bleibt, wie viele es dennoch waren, deren Stimme er sein Ohr lieb und deren Lebensweg er, oft nur durch wenige Winke, bestimmt hat“ (10).

Für den Interessierten bieten diese „Medaillons“ eine reiche Quelle über das Leben und Dichten Stefan Georges im Zusammenhang mit Friedrich Gundolf. Es stellt sich jedoch die Frage, ob unsere Zeit noch eine Verbindung zu diesem Dichter hat. Das heißt weiter, wie kann die heutige Jugend noch einen Zusammenhang zu George finden, der durch seine elitäre Haltung, durch seine manchmal manierierte Sprache eher abstößt, als anzieht. Doch trotz dieser Vorbehalte ist Stefan George auch in unserer Zeit ein wichtiger Baustein des europäischen Geistes. Für diejenigen aber, die noch immer unter seinem Einfluß stehen und der Rezensent bekennt sich stolz dazu, gelten die Worte Wolfgang Heyers (geb. 1893, gefallen 1917): „Als Mitkämpfer haben wir Unerhörtes gesehen... Als Betrachter allen Weltgeschehens hat sich uns ein neues riesenhaftes Schauspiel gezeigt... Als Menschen aber, denen ein einziges Glück beschieden war und dauert, deren Bestes und Innerstes erweckt wurde und erblühen mußte in einem abgeschiedenen wunderbaren Reiche, als solche Entlassene und Gebundene werfen wir nur einen Blick in das ferne Wetterleuchten zurück, dessen Stimme uns nicht erreicht, und kehren uns fromm und frei unserer leuchtenden Morgenröte, unserem Tage zu“ (126).

D. Mach

Lorenz Gyömörey

AUF DEN SPUREN DER MÜTTER

Improvisation über den subjektiven Faktor, die Griechen, das
Matriarchat und den Untergang des Abendlandes
Paul Zsolnay Verlag, Wien – Hamburg 1977, 323 Seiten

Der aus Graz gebürtige Autor, der nun nach seit über zehn Jahren als „Pater Lorenz“ in der deutschsprachigen katholischen Gemeinde in Athen lebt, war vordem durch viele Jahre Studentenseelsorger und dann Sekretär des Internationalen Kulturzentrums in Wien. Refugium gewissermaßen für seine geistige und schriftstelleri-

sche Arbeit findet er zeitweise auf einer kleinen Insel in der Ägäis, auf der auch seine Improvisationen zu den „Spuren der Mütter“ beflügelt wurden.

Der Untertitel des Werkes verrät den hier angestellten Versuch einer scharf sezierenden Kulturkritik, die im Gegensatz zu anderen, oftmals apokalyptischen Visionen jedoch nicht ohne jeden Ausweg bleiben will. Gyömörey selbst erweist sich hiebei als ein „Suchender“, ein nach größerer Einsicht Ringender; dafür nimmt sich die Bezeichnung „Improvisationen“ vielleicht sogar etwas bescheiden aus, denn die Tiefe der Gedanken stößt zum Teil zweifellos „an die Grenzen der Weisheit“ vor (W. Heinrich).

Die Ausführungen und kritischen Argumente erreichen streckenweise eine Schärfe und Härte, daß der Leser hinter ihrem Autor kaum einen Seelsorger vermuten würde. Was den Verzicht auf gewisse „Grautöne“ oder auch Kompromißbereitschaft rechtfertigt, ist wohl mit die Erfahrung (u.a. mit seiner früheren, mehr historischen Arbeit: „Griechenland ein europäischer Fall“, 1970), daß man weithin heute nur bewußt kontrastierend, sozusagen schwarz-weiß malend mit „Archetypen“ wie „der Bürger“ oder „der Grieche“, zur Kenntnis genommen wird bzw. verstanden und wirksam werden kann.

Was er mit vorliegendem Buch letztlich leidenschaftlich will, ist, der Welt ein Vorbild, ein Modell zu zeigen, wie der endgültige Untergang unserer abendländischen Kultur vielleicht noch aufzuhalten wäre. Zu jedem der behandelten Teilaspekte, sei es Staatsform, sei es Sprache, oder Kunst etc., folgt einer (etwa mit Ivan Illich zu vergleichenden) schonungslosen Systemkritik jeweils der gewissermaßen vor Verzweiflung rettende Lichtblick: nicht jedoch nach dem Muster einer Renaissance im antiken Griechentum, sondern ganz bewußt im Neugriechentum.

Der Leser wird bereits im ersten Kapitel mit einer sehr düsteren Diagnose des 20. Jahrhunderts konfrontiert, für welches dem Autor das „Konzentrationslager“ geradezu zum Symbol geworden auf dem Hintergrunde eines „Faschismus“, von dem „wir, die wir den Zweiten Weltkrieg erlebten ... damals nicht begriffen, daß es sich um den Wesensausdruck des Jahrhunderts handelt, der sich seit der Französischen Revolution in einem langen Prozeß entwickelt hatte“. Bezeichnenderweise war nach dem Zweiten Weltkrieg sodann „Griechenland das erste Land Westeuropas, in dem Konzentrationslager errichtet wurden... Diese Erfahrung ... lehrte, daß es sich nicht um eine einmalige furchtbare Verirrung in der Geschichte gehandelt hat, sondern um den Ausdruck des Wesens dieses Zeitalters“. Deshalb auch konnten die Griechen „darüber schreiben und singen, anders als ihre Genossen in Europa, die sich in die Legende verkrampften, daß der Spuk vorüber sei...“ (25 f.). Sie sind zudem „das einzige Volk Europas, dem es vorläufig gelungen ist, sich dem Zugriff des Systems zu entziehen“; und „Griechenland ist das erste Land in der Geschichte, in dem eine vom Ausland gestützte Diktatur in sich zusammengebrochen ist“ (41 f.). „Hier funktioniert kein Mechanismus, immer bleibt Raum für das Unvorhersehbare, für das ‚Irrationale‘, für den subjektiven Faktor“ (52).

Ähnlich wird der Leser in jeder der folgenden „Improvisationen“ – so etwa über „Sprache“, „Natur und Kunst“, „Musik“, „Nation“ etc. – ausgehend von einschneidender Kritik (auf dem Hintergrund jeweils gekonnt eingeflochtener kulturgeschichtlicher Zusammenhänge), über mutige Thesen bzw. konkrete Fakten

und Analysen zur unmittelbaren Zeitgeschichte (z.B. die griechische Studentenerhebung 1973) bis zu möglichen Auswegen aus der Krise geführt.

Wie schon nach dem Haupttitel des Buches zu schließen, lag dem Verfasser offenbar besonders viel am Kapitel der „Familie“ (179 ff.) mit einem Exkurs über das „Matriarchat“ (197 ff.). Hier findet der Leser auch eine besonders engagierte und schonungslose, durch gewisse marxistische Einschläge in der Terminologie vielleicht noch übersteigert wirkende Kritik: so u.a. an den „lahmen Emanzipationsversuchen“ der Frau als „Deformierung ... zum Sekundärmann, die zugleich ihrer totalen Entfremdung zur Sex-Ware entspricht“; mit einer auch „totalen Störung der Mutterschaft, sodaß es zu der Absurdität kommen kann, daß marxistische Frauen den Slogan vom ‚Recht auf den Bauch‘ verwenden“, dem der Autor sich denn auch nicht verkneifen kann, hinzuzufügen: „ohne sich bewußt zu werden, daß sie damit dem Privateigentum an einem Produktionsmittel das Wort reden, das in erster Linie der Gemeinschaft zu gehören hätte“ (198).

Irritierend wirkt stellenweise die – z.T. vielleicht auch nur provozierend gebrauchte – terminologisch stark marxistische Färbung. So etwa in der Kritik an der Entwicklung der Sprache, die „zunächst zum Statussymbol und Konsumartikel einer privilegierten Schicht, schließlich zum bloßen Vehikel des Profits wurde. ... Die einzige wirklich akzeptierte Kommunikationsform ist der Geldverkehr, zu dessen Vehikel und Stimulans Wort und Bild, Gestalt und Idee geworden sind. Auch wenn das ordinäre Bargeld durch die Banknote und die Scheckkarte ersetzt wird: der heilige Kreislauf der unheiligen Kommunionen vom Konsumenten zum Produzenten und zurück, im Arbeitslohn, wird durch die Kunst der Werbung, der Verpackung, der manipulierten Information, in den tausend Formen von Statussymbolen und den ihnen entsprechenden Konsumartikeln in Gang gehalten“ (56).

Ungewöhnliche Verwendung gewisser gängiger Termini, etwa „Kollektiv“ nicht nur für die Masse oder Summe der Einzelnen, sondern auch im organischen Sinne bzw. für Gemeinschaft, lassen den Leser vorerst im Unklaren, ob Gyömörey nun „Marxist“ sei oder nicht. Dies klärt sich jedoch in dem „Exkurs über den Überbau“, der zugleich ein „Ansatz zu einer marxistischen Marxismus-Kritik“ (232 ff.), worin seine Vorliebe für die marxistische Terminologie zweifach hervortritt: erstens methodisch, indem er der marxistischen Analyse immer noch gewisse Fruchtbarkeit beimißt, wenn auch nicht ganz ohne Vorbehalte (so z.B. in der Forderung eines Ersatzes des „naturgesetzlichen“ Modelcharakters ... durch eine historisch-dialektische Sicht“, 259); zweitens begrifflich kritisch, aus offensichtlich der Überzeugung, daß eine Marxismus-Kritik von außen, in einer systemfremden Begriffswelt geführt, allein dadurch ins Leere gehen muß, daß sie von den Marxisten selber nicht aufgenommen bzw. verstanden wird.

Wollte man demgegenüber einwenden, ob hiebei das Positive im Marxismus nicht vielleicht doch überschätzt werde, konnte man in dem Buche selbst darauf verweisen, daß z.B. in der Betrachtung der „Rolle der marxistischen Arbeiterparteien“ beim Erkämpfen der „sozialen Errungenschaften“ (32 f.) die immerhin auch bedeutenden Verdienste der katholischen Sozialbewegung ganz ignoriert – oder etwa gar verdrängt (?) – werden.

Das Werk schließt mit Betrachtungen über das „Griechentum der Gegenwart“ einschließlich Exkursen über die Revolution und das Christentum (241 ff.), weiters

einer Abhandlung über den „Eros“ (285 ff.) und zuletzt mit einem „Ausblick: Griechenland und Europa“ (299 ff.).

Ob mit oder ohne Anleihen beim Marxismus, bleiben die Aussagen und Einsichten des Autors zweifellos höchst anregend und fesselnd. „Auf den Spuren der Mütter“ ihm zu folgen, lohnt sich. Besonders auch im Hinblick darauf, daß Griechenland sich gerade heute nicht zuletzt geistig darin zu bewähren haben wird, ob es sich – als (ab 1981) Vollmitglied der Europäischen Gemeinschaft – vom dort vorherrschenden, weitgehend durch Industrie und Konsum bestimmten System vereinnahmen läßt, oder – mit der Zuversicht und Hoffnung des Verfassers – die Kraft aufbringt, durch sein Vorbild dem Abendland noch einmal zu einer Kultur nach menschlicherem Maß zu verhelfen.

Ganz in diesem Sinne meint Gyömörey abschließend auch (nicht frei von gewisser Provokation den „Europäern“ gegenüber) den Griechen raten zu können: „wie ihre Vorfahren von Ägyptern und Persern, von Europa einfach das zu übernehmen, was ihnen gefällt, ohne auch nur einen Augenblick lang zu vergessen, daß es sich bei den Europäern um Barbaren handelt. Weil Barbarei nicht durch den Mangel an ‚Zivilisation‘ gekennzeichnet ist, sondern durch das Fehlen des Bewußtseins der Freiheit. Und was Freiheit bedeutet, dürften in der ganzen Menschheitsgeschichte allein die Griechen begriffen haben“ (313).

E. Fröhlich

Anton Burghardt

EINFÜHRUNG IN DIE ALLGEMEINE SOZIOLOGIE

3., völlig neubearbeitete Auflage, WiSo-Kurzlehrbücher, Reihe Sozialwissenschaft, Verlag Franz Vahlen, München 1979, XVIII + 246 Seiten

Vorliegender Band ist (wie in der Auflagenangabe festgehalten) eine völlig überarbeitete und weitgehend neu textierte Ausgabe der „Allgemeinen Soziologie“ des bekannten, an der Wiener Wirtschaftsuniversität lehrenden Sozialwissenschaftlers.

Diese Neufassung, in nicht zuletzt auch didaktisch bewußter Aufmachung nach Art eines Kompendiums, präsentiert sich somit als gereifte Frucht langjähriger Forschung des Autors auf seinem Fachgebiete. Sie darf in zweifacher Hinsicht gewissermaßen als ein „Vermächtnis“ des in absehbarer Zeit aus dem akademischen Lehramte scheidenden Gelehrten angesehen werden: einmal, als das konzentrierte, von unwesentlichem Geröll und Beiwerk geläuterte Ergebnis eines Bemühens, „den Stoff der Soziologie ... in seinen Elementen bei gleichzeitiger Bedachtnahme auf die Erkenntnisse der empirisch orientierten Sozialforschung darzustellen“ (Vorwort); zum zweiten, als eine in souveräner Beherrschung des Gegenstandes vor allem begrifflich wie auch theoretisch klärende Durchholung dieses so umfassenden – vielfach

ideologiebehafteten und damit in der Darstellung oft einseitig projizierenden – Stoffgebietes.

Das erste Kapitel bietet in kaum überbietbarer Knappheit eine Einführung in den Gegenstand, einschließlich der Abgrenzung des einschlägigen „Instrumentariums“ nebst einem methodologischen Exkurs zur Werturteilsfrage; weiters eine Behandlung von Wesen und Charakteristik sozialer Daten, sowie schließlich eine Sichtung der wesentlichen Richtungen in der Soziologie, differenziert sowohl nach Forschungszielen als auch nach Allgemeinheitsgrad in der Forschungsorientierung.

Die folgenden Kapitel (II bis IV) befassen sich, z.T. in kategorialer Weise, zunächst mit sozialen Gesetzen und Gesetzmäßigkeiten; daraus folgend sodann mit den Wesensmerkmalen und Ausprägungsformen sozialen Verhaltens und damit wiederum im Zusammenhang mit dessen grundlegenden „Kommunikationsinstrumenten“ (33 ff.), deren Spektrum vom profanen Bereich etwa moderner Werbung bis zum Symbolhaften bzw. Sakramentalen reicht.

Nach diesen eher einführend aufbereitenden Abschnitten bilden die Folgekapitel (V bis X) einen weiteren, logisch gefügten Schwerpunkt des Werkes, beginnend mit dem Phänomen der „Sozialisierung“, welches in der Sicht des Autors „objektiv ein Lehr- und gegengleich ein Lernprozeß“ ist, „in dessen ... Ablauf Sozialisatoren ... tradierte Wert- und Verhaltensweisen ihres Milieus – in Form von Informationen – zu vermitteln suchen...“ (45). Eine begriffliche Abgrenzung und Interpretation von „Kultur“ als gesellschaftliches Phänomen (als „relativ koordinierte und überwiegend in Symbolen ausgewiesene Gesamtheit der im Lebensbereich sozialer Großsysteme ... von Generation zu Generation weitergegebenen Verhaltensmuster“, 59), weiters die Problematik sozialer Steuerung, die Deutung von „Ideologie“ (einschließlich deren konkrete Ausformungen) als soziologisch geprägte Erscheinung; schließlich die Befassung mit der Frage von Position, Rolle oder Status und deren Merkmalen innerhalb der Gesellschaft sowie daraus z.T. wiederum sich ableitenden sozialen Anomien (im Sinne von abweichendem Verhalten bei jeweils gegebenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, 105 ff.) und sozialen Konflikten runden in gebotener Darstellung sich zu einem mehr oder weniger geschlossenen, zusammenhängenden Ganzen.

Die folgenden, von der Thematik her gesehen sehr zentralen und wesentlichen Kapitel (XI und XII) behandeln in ungemein komprimierter Darstellung die „sozialen Gebilde“, ausmündend in eine Betrachtung sozialer Strukturen und – als gewissermaßen dynamischen Aspekt hiezu – deren Wandel. Der Verfasser unterscheidet folgende Grundtypen sozialer Gebilde: „Primärgebilde“ (wie Ehe, Familie, Nachbarschaft etc.), „körperschaftliche Sozialgebilde“ (wie Gemeinde, Stadt, in deren wiederum spezifischen Merkmalen) und „Sekundärgebilde“ (wie Institutionen und Verbände, teilweise auch mit kollektivistischem Gepräge).

Überhöht wird diese grundlegende Gebildebetrachtung sodann durch die Darstellung umfassender sozialer Systeme und Strukturen (Kap. XIII und XIV), im besonderen der „Gesellschaft“ als solcher – zugleich auch als Gegenstand der Soziologie schlechthin (161 ff.). Dem folgt (Kap. XV und XVI) eine einschlägige Auseinandersetzung mit Führung, Elitebildung und Autorität als soziale Phänomene (183 ff.) und eine daran folgerichtig sich schließende, sehr dichte Diskussion von Macht, Herrschaft und Staat (insbesondere in seiner Funktion als gesellschaftlicher

Ordnungs- bzw. Machtträger, 202 ff.) mit einer in dem Zusammenhang unmittelbar auch politisch aktuellen (obzwar vielfach immer noch tabuisierten oder zumindest „gemiedenen“) begrifflichen Abgrenzung von „Staat“, „Nation“ und „Nationalismus“ (bes. 203 f.).

Die abschließenden Kapitel (XVII bis XIX) ranken schwerpunktmäßig sich um das gesellschaftswissenschaftlich ungemein vielschichtige, wohl auch vieldeutige Phänomen der Gruppe, dem der Verfasser zunächst mit einer grundlegenden Betrachtung zur „Soziologie der Gruppe“ zu Leibe rückt (205 ff.), gefolgt von einer sodann konkretisierenden Differenzierung in vorwiegend als „nicht organisiert“ zu bezeichnende Großgruppen (etwa „Masse“ und deren spezifische Begleitaspekte – wie Massenmedien, Massenstruktur, Massenkommunikation, etc.) und in „relativ organisierte“ Großgruppen (wie Kasten, Stände, Klassen).

Das Werk in seiner inhaltlichen Fülle und Dichte im Rahmen einer Rezension auch nur einigermaßen ausschöpfen zu wollen, gliche einem unseriösen Unterfangen. Daß es dem Verfasser gelang, die umfassende Thematik des Gegenstandes in das Korsett von nur wenig über 200 Seiten zu zwängen, zeugt mehr vielleicht als alles andere von der souveränen Beherrschung seines Fachgebietes. Als Lehrbuch, das in seinem Anspruch über eine bloße „Einführung“ zweifellos weit hinausgeht, vermag es einerseits dem Studierenden eine rahmengebende und zugleich überschaubare Wegweisung mit wohltuend klaren Begriffsabgrenzungen zu einem, schon von der Fülle des Stoffes her, nicht einfach zu bändigenden Wissensgebiet zu vermitteln; es bietet andererseits aber in seiner detaillierten Aufbereitung auch dem weniger unmittelbar Befähten, nicht zuletzt dem mit gesellschaftlichen Problemen und Phänomenen unentrinnbar immer wieder konfrontierten Praktiker, einen wertvollen Orientierungsbehelf, der für ganz spezifische Fragen im Stile eines Kompendiums auch als einschlägiges Nachschlagewerk sich eignet.

Ein ausführliches Verzeichnis des einschlägigen Schrifttums auf aktuellstem Stand (229 ff.) sowie sorgfältig aufbereitete Personen- und Sachregister (239 ff.) beschließen diesen in jeder Hinsicht bedeutsamen und wissenschaftlich wohlfundierten Beitrag zum Gegenstand der „Soziologie“.

J.H. Pichler

**WIRTSCHAFTS- UND SOZIALGESCHICHTE DES INDUSTRIELLEN
ZEITALTERS**

Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1979, 323 Seiten

Vorliegendes, vom bekannten Wirtschaftshistoriker und derzeitigen Rektor der Wirtschaftsuniversität Wien neu herausgebrachte Werk erfährt mit dieser dritten, wesentlich überarbeiteten Auflage eine Ausformung, die es in seiner inhaltlichen Anlage und Aufbereitung zweifellos zu einer Art Standardwerk reifen ließ. Geradezu bescheiden und zurückhaltend klingt demgegenüber die im Vorwort ausgesprochene Zielsetzung, damit vor allem einen Lernbehelf „ad usum scholarum“ an die Hand zu geben. Die Verwirklichung dieser Zielsetzung ist dem Verfasser sowohl umfangmäßig wie auch in didaktischer Hinsicht insofern hervorragend gelungen, als er ein an sich ungemein umfassendes Stoffgebiet und eine immerhin auch dramatische Epoche unserer europäisch-abendländischen Sozial- und Wirtschaftsentwicklung in prägnanten, knapp gefaßten Kapiteln auf nur rund 300 Seiten in übersichtlicher Form darzustellen und zugänglich zu machen versteht.

Das Buch ist darüber hinaus jedoch bemerkenswert, als es gewissermaßen als Signal oder Symptom auch dafür gelten mag, daß nach einer Epoche verbreiteter Geschichtslosigkeit, nicht zuletzt auch in den Auffassungen und Verfahren der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, heute eine gewisse Neubesinnung auf die Relevanz historischer bzw. geistesgeschichtlicher Hintergründe und Zusammenhänge generell wiederum festzustellen; eine Besinnung u.a. auf die Tatsache, daß die einzelnen Disziplinen selbst – wie etwa auch die Wirtschaftswissenschaft – so etwas wie ihre jeweils innere und äußere Wissenschaftsgeschichte aufweisen und deren Stempel tragen.

Mehr als vielleicht andere Wissenschaftsbereiche sind gerade „Klassik“ bzw. „Neoklassik“ der Wirtschaftstheorie und daraus fließende Impulse praktischer Politik gekennzeichnet von in einem überhöhenden Sinne prägenden metaökonomischen Aspekten und Faktoren abendländischer Geistesgeschichte, was in der Auseinandersetzung mit sogenannten „rein“ theoretischen Fragestellungen heute vielfach verschüttet und verloren gegangen scheint. Dieses Werk lenkt den Blick wiederum darauf.

Im ersten Hauptteil („Das Zeitalter des Liberalismus“, 13 ff.) wird in zehn prägnanten Abschnitten dieser Hintergrund in seinen realgeschichtlichen Erscheinungen und Ausprägungsformen ausgeleuchtet: beginnend mit den geistigen Grundlagen (14 ff.), einschließlich der Vorformen des industriellen Zeitalters bis zum Durchbruch der „industriellen Revolution“ (45 ff.) mit einhergehender Herausformung der Wirtschaftswissenschaften aus verschiedenen geistigen Ansätzen und Wurzeln als einer autonomen Disziplin (60 ff.), über die Hochblüte des Liberalismus (90 ff.) bzw.

des sogenannten „bürgerlichen Zeitalters“ und die daran orientierte Kritik im sozialistischen Sinne, bis hin schließlich zu den typischen interventionistischen bzw. imperialistischen Auflösungserscheinungen (139 ff.) in der späteren zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und am Vorabend des Ersten Weltkriegs.

Könnte man diesen ersten Teil gewissermaßen noch als Darstellung und Befassung mit einer historisch zumindest relativ abgeklärten Epoche in einem so gesehen vielleicht „orthodoxen“ Sinne werten, so stellt der zweite Hauptteil („Weltwirtschaft und Wirtschaftspolitik seit dem Ersten Weltkrieg“, 177 ff.) – ganz abgesehen von den im herkömmlichen Geschichtsunterricht keineswegs mehr so selbstverständlich bewältigten, weil ungemein vielschichtigen Gestaltung und Aufschlüsselung einen nicht alltäglichen, zweifellos unorthodox, ja mutig zu wertenden Versuch dar. Diese Unorthodoxie erweist sich u.a. – wie schon aus obigem Titel ersichtlich – in der bewußten Einbeziehung des Politischen (im besonderen des Wirtschaftspolitischen) in die Betrachtung, dem die Zunft der Historiker ansonsten doch eher eine gewisse wissenschaftliche Scheu entgegenbringt.

In vierzehn, jeweils knapp gefaßten Unterkapiteln zu diesem Teil führt der Verfasser von der Neuformierung der abendländisch westlichen Welt im Gefolge des Ersten Weltkrieges (178 ff.), über den Einschnitt der großen Weltwirtschaftskrise (198 ff.) und die damit sozusagen endgültige Ablöse klassisch liberaler Vorstellungen vor und mit dem Zweiten Weltkriege (209 ff.), bis in die Periode des Wiederaufbaues in der unmittelbaren Nachkriegszeit mit der damit verbundenen, pragmatischen Anwendung keynesianischer Wirtschaftskonzeptionen sowie der wirtschaftspolitisch realen Umsetzung der Prinzipien einer „Sozialen Marktwirtschaft“ (246 ff.) als vor allem kontinentaleuropäisch sich etablierende Ordnungsvorstellung in Anpassung an die Erfordernisse und Zwänge sozialer Wohlfahrtsansprüche unserer modernen Industriegesellschaften und deren besonderen, auch politischen Ausprägungsformen.

Das Buch schließt mit einer knappen Skizze der ebenfalls für die Entwicklung der Nachkriegsperiode charakteristischen Herausbildung von Wirtschaftsblöcken, insbesondere zwischen Ost und West (274 ff.); einer über diese, wesentlich noch nachkriegsbedingte Blockbildung heute im überhöhenden Sinne hinausweisenden weltwirtschaftlichen Betrachtung zunehmender Verflechtung und Wechselbeziehungen zwischen Industriestaaten und der sogenannten „Dritten Welt“ (279 ff.), und einer daran sich schließenden, zugleich aus der Sicht des Historikers zusammenfassend schlußfolgernden Deutung akuteller weltpolitischer wie weltwirtschaftlicher Gegebenheiten als „Ergebnis der Geschichte“ (284 ff.), woran sich sozusagen epiloghaft das unmittelbar an die Gegenwart heranführende Schlußkapitel „Österreichs Wirtschaft (1945 – 1975)“ fügt.

Ein nach sachlichen Inhalten gegliedertes Literaturverzeichnis (das bei einer allenfalls weiteren Auflage im einzelnen einer Aktualisierung bzw. titelmäßigen Durchforstung zu unterziehen wäre) sowie ein zur spezifischen Nachlese hilfreiches Namenregister, einschließlich Bezeichnungen einschlägiger Institutionen, finden sich am Schluß.

In den Text thematisch sinnvoll eingestreute, ausgewählte Exkurse (z.B. zur Typisierung des Individualismus, 16 ff.; über den geistesgeschichtlich so bedeutsamen Weg von der Naturphilosophie zur Naturwissenschaft, 22 ff.; über die geistigen Grundlagen und Wurzeln des aktuellen Anblickes wirtschaftspolitischer Konzeptionen in unserer Gegenwart, 228 ff.; oder auch über die zwischen Liberalismus und Kollektivismus einer gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Alternative suchende Lehre Othmar Spanns im Sinne des von ihm vertretenen „Universalismus“, 247 bzw. 253) lockern den Gang der Darstellung zusätzlich auf. Das Werk vermag so nicht nur dem Studierenden, sondern von seinem Inhalte her auch dem in der praktischen Wirtschaft Tätigen wie allen nach den geschichtlich geistigen Wurzeln unserer heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebensform Fragenden eine Orientierung zu bieten.

Mit dem im Ausklang des Werkes nicht mehr bloß rückblickenden, sondern zukunftsorientierten Verweis auf den Eintritt in ein „postindustrielles“ Zeitalter sei letztlich die Zuversicht des als Historiker die jeweils geschichtsmächtigen Wirkkräfte miteinbeziehenden Verfassers geteilt, daß dies zugleich „eine Ära, die nicht mehr bereit ist, sich den Anforderungen eines extremen Liberalismus oder Marxismus zu fügen“, zunehmend aber auch bereit scheint, einem entmündigenden und alles überwuchernden „Staatskapitalismus und dem Versorgungsstaat Widerstand zu leisten“ (11).

J.H. Pichler

J. Hanns Pichler, Hubert Verhonig, Norbert Hentschel

INFLATION UND INDEXIERUNG

Theoretische Analyse, Instrumentarium, Empirische Befunde und Kritik

Volkswirtschaftliche Schriften, Bd. 290, Duncker & Humblot,

Berlin 1979, 272 Seiten

Zusammen mit dem weltwirtschaftlichen Konjunkturunbruch in den siebziger Jahren wurde auch das Phänomen der Inflation zu einer neuen Herausforderung für die Wirtschaftswissenschaft. Im Arsenal von Instrumentarien zur Inflationsbekämpfung und als potentielle Maßnahme zur Beseitigung oder zumindest Milderung gravierender Inflationsfolgen bot sich die sog. „Indexierung“ als in Theorie wie Politik viel diskutiertes Mittel zur kaufkraftmäßigen Neutralisierung des Geldwertverfalls an, wie

dies u.a. angesichts nachhaltiger Inflationstendenzen in einzelnen Ländern auch konkret praktiziert wurde.

Partielle bzw. besondere Formen von „Indexierung“ (etwa bei Darlehens- oder Mietverträgen, bei Pensionen, in spezifisch gebundenen Abmachungen wie Baukostenindices etc.) werden an sich weithin gehandhabt und sind als solche allgemein geläufig. Vorliegende Untersuchung geht in ihrem Anspruch darüber allerdings weit hinaus indem sie die Frage einer Indexierung vor allem unter umfassenden gesamtwirtschaftlichen Aspekten in theoretischer wie wirtschaftspolitischer Fundierung zu durchleuchten und zu analysieren sucht. Sie setzt daher beim Leser einen gewissen – nicht zuletzt auch terminologisch einschlägigen – Fundus ökonomischer Kenntnisse voraus und wäre für den diesbezüglich Unvorbereiteten wohl nicht ohne weiters zugänglich.

Beeindruckend und mit einer wesentlichen Leistung der Studie ist die sorgfältige und wissenschaftlich gründliche wie zugleich kritische Aufarbeitung eines sehr umfangreichen einschlägigen Schrifttums auf neuestem Stande, wovon auch das ausführliche Literaturverzeichnis (256 ff.) zeugt, welches für sich allein genommen einen gewissen dokumentarischen Wert darstellt. Die Studie erweist sich somit nicht nur von ihrer inhaltlichen Anlage, sondern auch von ihrer quellenmäßigen Aufbereitung her als die bislang vielleicht überhaupt umfassendste im Hinblick auf die mit dem Titel angesprochene Thematik, abgerundet bzw. belegt zusätzlich durch zahlreiche empirisch konkrete Analysen, Befunde und Verbeispielungen.

Inhaltlich befassen sich die einzelnen Hauptabschnitte der Arbeit:

- * im ersten Teil (23 ff.) mit einem Überblick über die Inflationstheorien insbesondere im Hinblick auf deren Konnex mit dem Problem der Indexierung, einschließlich damit verbundener „allokativer“ und „distributiver“ Wirkungen;
- * im zweiten Teil (71 ff.) mit methodisch-technischen Problemen der Indexierung anhand konkreter empirischer Beispiele, bezogen im besonderen auf die Bereiche Geldvermögen, Einkommen, Besteuerung und Eigenkapital, ergänzt noch durch eine mehr grundsätzliche Betrachtung hinsichtlich der Problematik von Indexwahl und Indexzusammensetzung;
- * im dritten Teil (148 ff.) mit dem komplexen Zusammenhang zwischen Indexierung und Stabilität, nicht bloß im monetären, sondern in einem umfassend gesamtwirtschaftlichen Sinne, unter zugleich besonderer Betrachtung der potentiellen Wirkungen einer Lohn-, einer Steuer- und einer Kapitalmarktindexierung;
- * im vierten Teil (206 ff.) mit einem kritisch analysierenden Überblick internationaler Erfahrungen mehr oder weniger umfassender Indexierungsansätze in verschiedenen Ländern, eingehender ausgeführt und dargestellt anhand der konkreten Systemversuche in Finnland und Brasilien (220 ff.) als gewissermaßen besonders repräsentative Fallstudien;
- * im fünften Teil (249 ff.) mit den wesentlichen Schlußfolgerungen, einer abrundenden Beurteilung und Zusammenfassung der theoretisch grundlegenden Analyse und empirischen Befunde der Untersuchung.

Unter den Argumenten von seiten insbesondere der „Indexierungsbefürworter“ wären hervorzuheben der Sparer- und Gläubigerschutz zur Neutralisierung bzw. Verhinderung gravierender sozialer „Ungerechtigkeiten eines Inflationsprozesses“ und der „Flucht in defensive ... Anlageformen („Betongold“)“; weiters, im Bereich der Besteuerung, die Forderung einer „Indexierung ... des Eigenkapitals“, wobei die Autoren aus unmittelbar aktueller Sicht u.a. zu bedenken geben, „daß die steuerliche Substanzauszehrung, auch durch die das Eigenkapital treffende besondere Form der kalten Progression, die Produktions- und Beschäftigungsmöglichkeiten bereits nicht unbeträchtlich eingeengt hat. Die zur Linderung dieses Effekts vorgesehenen Investitionsfreibeträge dürften sich, vor allem in Perioden höherer Inflationsraten als unzureichend erwiesen haben. Die verschiedentlich ... vorgeschlagene Möglichkeit zur steuerlich wirksamen Bildung von Eigenkapitalerhaltungsrücklagen, wenigstens in der die Inflationswirkungen aufschiebenden Form, würde – im letzteren Falle allerdings nur temporär – Abhilfe schaffen“ (254).

Diese und ähnliche, neben der theoretischen Fundierung vorliegender Studie auch für die Praxis der Wirtschaftspolitik ungemein relevanten Einsichten und Anregungen machen die – im Ansatz wie in ihrer ganzen Anlage wohl bewußt strenger wissenschaftlich konzipierte – Arbeit nicht zuletzt auch für den Wirtschaftspraktiker interessant.

E. Fröhlich

Thomas Kutsch, Günter Wiswede (Hg.)

ARBEITSLOSIGKEIT I
Sozialstrukturelle Probleme
ARBEITSLOSIGKEIT II
Psychosoziale Belastungen

Verlag Anton Hain, Königstein/Ts. 1978, 188 Seiten bzw. 170 Seiten

Die ersten Veröffentlichungen in der neuen Reihe „Soziale Probleme der Gegenwart“ haben Arbeitslosigkeit zum Thema, „ein Phänomen, mit dem man bislang (im Nachkriegsdeutschland) wenig Erfahrung hatte“ (I, 5). Die hohen Arbeitslosensockel seit der Mitte der 70er Jahre in den meisten entwickelten Industrieländern haben die systematische Beschäftigung damit jedoch stimuliert, wofür auch die beiden vorliegenden Veröffentlichungen Zeugnis geben. In den Sammelbänden konzentriert sich eine Reihe von Autoren vorwiegend auf die mit dem Auftreten von Arbeitslosigkeit verbundenen sozialstrukturellen Probleme und psychosozialen Belastungen, wofür das „empirische Material“ aus der BRD stammt.

Aus rein ökonomischer Sicht erscheinen jene Beiträge am interessantesten, die sich mit der vielfach unterstellten Dominanz struktureller Arbeitslosigkeit in der Unterbeschäftigungssituation der letzten Jahre auseinandersetzen. Mit Hilfe unterschiedlicher Ansätze und gestützt auf weitere Untersuchungen, die als eine Art Plausibilitätstest interpretiert werden können, wird gezeigt, daß – jedenfalls für die BRD – der Umfang struktureller Arbeitslosigkeit absolut und relativ für 1974/75/76 sicherlich geringer als für 1967, dem letzten massiven Konjunkturereinbruch, anzusetzen ist (I, 18; 46 ff.) und nur – mit allem Vorbehalt einer Quantifizierung gegenüber – ca. 10 % – 15 %, maximal aber 25 % der Gesamtarbeitslosigkeit umfaßt. Allerdings ist eine Trennung der Arbeitslosigkeit in ihre einzelnen Komponenten und damit eine Isolierung der strukturellen Arbeitslosigkeit beim gegenwärtigen Theoriestand und der Datenbasis als nur bedingt aussagefähig und – wegen dementsprechend unterschiedlicher Begriffsabgrenzungen – beschränkt vergleichbar anzusehen.

Das in der Nachkriegszeit langfristig abnehmende Tempo des Strukturwandels und die (gegenüber 1967) deutlich gleichmäßigere Verteilung der Arbeitslosigkeit auf Regionen und Berufe „passen“ jedoch zu diesen empirischen Ergebnissen. In Summe würden sie darauf hindeuten, daß eine allgemeine Nachfragebelebung eine wesentliche Entspannung der Arbeitsmarktsituation erwarten ließe (I, 18) und die Profildiskrepanz zwischen Arbeitsangebot und -nachfrage in diesem Fall keine gravierenden negativen Wirkungen hätte. Allerdings ist zu berücksichtigen – was auch weitere Analysen bestätigen –, daß grundsätzlich mit höherer Arbeitslosigkeit deren regionaler Konzentrationsgrad abnimmt, was plausibel interpretierbar ist, und längerfristig ein konzentrationsmindernder und die regionalen Arbeitslosenquoten nivellierender Trend feststellbar ist (I, 28).

Im übrigen stellen die Autoren eine Verlagerung des Schwerpunktes der Umstrukturierungsprozesse von den Boomperioden (bis etwa 1960) auf die Rezessionen fest, „weshalb der Strukturwandel offensichtlich viel intensiver wahrgenommen und als bedrohlicher empfunden wird als in den 50er Jahren, obgleich sich die Strukturen damals schneller verändert haben“ (I, 40 f.).

Von einiger Bedeutung für die Beurteilung der Relevanz der oben skizzierten Hauptaussagen dürfte auch die mehrfach belegte Tatsache des ungeheuren Umfangs der stillen Arbeitsmarktreserven (I, 80 ff.) sein, wodurch Ergebnisverzerrungen doch wahrscheinlich sind.

Besondere Beachtung wird der Herausarbeitung und Analyse von Problemgruppen am Arbeitsmarkt gewidmet, die wegen „struktureller Defizite“ am stärksten von Arbeitslosigkeit bedroht bzw. in der Gruppe der Beschäftigungslosen überrepräsentiert sind.

Natürlich darf bei der Befassung mit der Arbeitslosigkeit – das kommt auch rein quantitativ durch den Umfang der diesem Thema gewidmeten Beiträge zum Ausdruck – dieses Phänomen nicht auf seine ökonomische Dimension reduziert werden, sondern es sind weitgehend die sozialen und psychosozialen Konsequenzen, die einer Analyse und letztlich einer Abhilfe bedürfen.

Wegen des Umfangs diesbezüglicher Ergebnisse über die Konsequenzen der Arbeitslosigkeit kann zwangsläufig nur auf einige wenige hier eingegangen werden: tatsächlich empfindet auch der einzelne die psychosozialen Probleme als schwer-

wiegender als die mit der Arbeitslosigkeit verbundenen, z.T. empfindlichen Einkommenseinbußen (II, 26, 32, 125 ff.). Verlust des Selbstwertgefühls bzw. Identitätskrisen sind um so eher zu erwarten, je zentraler die Berufsrolle vom Einzelnen betrachtet wird (II, 7). Obwohl dauernde Persönlichkeitsschäden entstehen können und der Hang zu Fatalismus mit der Dauer der Arbeitslosigkeit zunimmt (II, 74), sind nur sehr begrenzt Hinweise auf soziale Desintegration der Arbeitslosen feststellbar (II, 79). In der Rezession der Siebziger Jahre führt Beschäftigungslosigkeit zu keiner erhöhten politischen Mobilisierung oder Radikalisierung der Betroffenen (II, 53 ff.).

Die Analysen deuten jedoch auf im allgemeinen individuell stark differenzierte Bewältigung der Belastungen hin, wobei „das Datenmaterial ebenso deutliche Hinweise darauf enthält, daß Subgruppen unter den Arbeitslosen existieren, deren psychosoziale Verarbeitung der Arbeitslosensituation in wesentlich negativerer Weise zu erwarten ist, als dies durch den allgemeinen Überblick hier für die Mehrheit der Arbeitslosen gezeigt werden könnte“ (II, 89).

Sind einerseits die Analyseresultate in ihrer Vielfalt nicht immer eindeutig interpretierbar, gehen sie andererseits z.T. auch nicht über die Bestätigung allgemein plausibler Überlegungen hinaus („mit dem Qualifikationsniveau der Arbeitslosen steigen die Wiedereinstellungschancen“ etc.), wird doch eine Fülle von Gedanken und untersuchten oder untersuchenswerten Zusammenhängen angeboten. Auch die weit über die unmittelbar Betroffenen hinausreichenden Konsequenzen der geänderten Arbeitsmarktsituation klingen wenigstens teilweise an. Beispielhaft sei auf die Scheu jedes beruflichen Risikos und der Dominanz von Arbeitssicherheit gegenüber Arbeitszufriedenheit bereits bei Jugendlichen (II, 134 f.) oder die Entmutigung weiblicher Arbeitskräfte, überhaupt auf dem Arbeitsmarkt aufzutreten, verwiesen. Letzteres muß zusammen mit dem Anstoß zum Rückzug von der Erwerbstätigkeit in der Wirkung auf den Emanzipationsprozeß und das Rollenbild der Frau (I, 13, 129 f.) analysiert werden. Gerade diesen Fragen sollte – unabhängig von der jeweiligen Wertung solcher indirekter Konsequenzen höherer Arbeitslosenraten – bei weiteren breit angelegten Untersuchungen erhöhte Beachtung geschenkt werden.

Das wesentliche Manko gerade der Untersuchungen, die sich auf die soziale und psychosoziale Dimension der Arbeitslosigkeitsfolgen erstrecken, liegt allerdings in dem jeweiligen methodischen Vorgehen begründet. Es werden keine Längsschnitt-Studien mit demselben Personenkreis durchgeführt, sondern unterschiedliche Charakteristika von Arbeitslosen und Erwerbstätigen oder Arbeitslosen mit verschiedener Dauer der Erwerbslosigkeit als empirische Basis für die – bruchstückhaft oben skizzierten – Resultate herangezogen. Kausale Interpretationen sind daher kaum zulässig; Wirkungen der Arbeitslosigkeit an sich oder der Dauer dieses Zustandes auf die Betroffenen sind nicht scharf trennbar von den Merkmalen der Untersuchten, wodurch diese gerade in höherem Maß Beschäftigungsrisiko tragen. (Ist länger dauernde Arbeitslosigkeit der Grund für geringe Suchaktivitäten von Beschäftigungslosen oder umgekehrt?) In Summe sicherlich eine Reihe von interessanten Zusammenhängen und Resultaten, die aber gerade eine Fülle von Fragestellungen für weitere Arbeit provozieren.

A. Sitz

ANTON BURGHARDT – SIEBZIG JAHRE

Freudig rufen wir einem Gelehrten, der als Mitglied der Gesellschaft für Ganzheitsforschung unserem Kreise viele Jahrzehnte hindurch freundschaftlich verbunden ist, die aufrichtigen Glückwünsche zu seinem runden Geburtstagsjubiläum zu!

Wir bewundern an Anton Burghardt seine schier unerschöpfliche geistige Arbeitskraft; seine vorbildliche Hingabe an Lehramt und Forschertum, die selbst eine jüngst drohende Gefährdung durch schwere Krankheit zu besiegen imstande war; die kämpferische Eigenständigkeit seines stets treulich der sozialen Gerechtigkeit zugewandten wissenschaftlichen Werkes; nicht zuletzt aber auch seinen geistreichen, immer freundschaftlich-gütig verfahrenen Humor.

Die wichtigsten Stationen und Einschnitte seines Lebensweges seien hier nur kurz skizziert: geboren am 9.5.1910 in Wien; Gymnasial- und Handelsakademieausbildung; sodann Studium an der Hochschule für Welthandel mit Diplom- sowie Doktoratsabschluß und gleichzeitiger Erlangung des Lehramtes für kaufmännische Mittelschulen; nach Fronteinsatz im Zweiten Weltkrieg erfolgreiche Lehrtätigkeit an der Wiener Textil-Handelsakademie; daneben auch publizistisches Wirken (später u.a. eine Zeit lang Herausgeber der „Furche“); 1959 Habilitation aus Sozialpolitik an der Universität Graz mit der Arbeit über „Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus“ (erschienen München 1955), Ernennung in der Folge zum a.o. Univ.-Professor in Graz, ab 1966 Inhaber des Lehrstuhles ad personam für „Sozialpolitik und Betriebssoziologie“; 1969 Berufung als Ordinarius für „Allgemeine Soziologie und Wirtschaftssoziologie“ an die Hochschule für Welthandel (heute Wirtschaftsuniversität).

Sein nicht nur akademisch-wissenschaftliches, sondern stets auch nach außen hin dokumentiertes gesellschaftliches Engagement findet u.a. tätigen Ausdruck in seiner derzeitigen Funktion als Obmann des angesehenen Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform (Dr. Karl-Kummer-Institut).

Burghardt ist Träger des Österreichischen Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse sowie einer Reihe weiterer hoher wissenschaftlicher Preise und Auszeichnungen.

Aus der Fülle seiner wissenschaftlichen Arbeiten seien hier (neben der bereits erwähnten Habilitationsschrift) nur die bedeutenderen, zum Teil in mehrfacher Auflage erschienenen Werke genannt: Kompendium der Sozialpolitik, Berlin 1979²; Einführung in die Allgemeine Soziologie, München 1979³; Betriebs- und Arbeitssoziologie, Wien-Köln-Graz 1978²; Allgemeine Wirtschaftssoziologie, München 1974; eine von namhaften Gelehrten aus Anlaß des 70. Geburtstages eben herausgebrachte

Festschrift, „Soziologie und Sozialpolitik“ (Berlin 1980), enthält ausgewählte Aufsätze des Jubilars zu einschlägigen fachspezifischen Themenbereichen und bringt ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften.

Mit diesem Geburtstagsgruß an unseren verehrten Freund verbindet sich zugleich der Wunsch, daß unserem Kreise durch noch lange Jahre die Zuwendung seiner Freundschaft auch weiterhin gewiß sein möge.

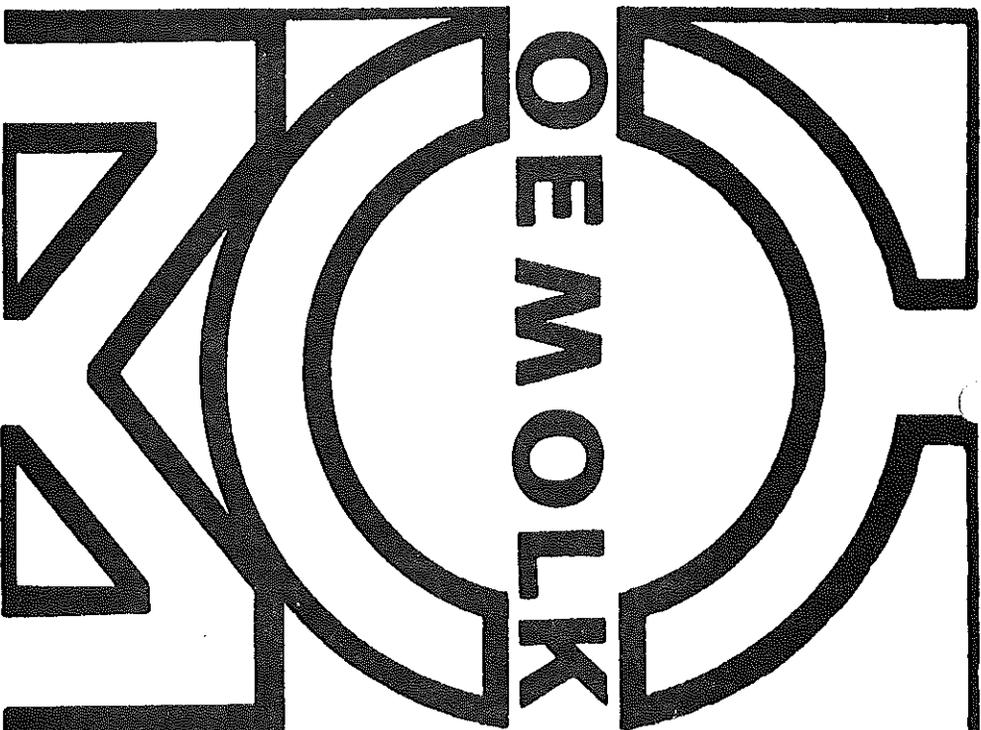
Walter Heinrich

TRADITION UND FORTSCHRITT

Edler Schmuck aus Linz

seit 1872

E. REIHL & CO. NACHFOLGER
GOLD- und SILBERWARENFABRIK, Linz



**Österreichischer
Molkerei- u. Käseerei-
verband reg. Gen. m. b. H.
1013 Wien, Werdertorgass 5
Telegramm-Adr.: Oemolk-Wien
Tel. 633631, FS 07-4021, 07-4773**

Bundesorganisation der genossen-
schaftlichen Milchwirtschaft.
Zusammenfassung von rund 90%
aller milchwirtschaftlichen Ver-
wertungsgenossenschaften.

**Handel mit Molkereibedarf,
Maschinen und Melkhilfsmitteln.
EXPORT VON KÄSE · MARKEN-
BUTTER · ALPENVOLLMILCH-
PULVER**