Volker Gerhardt

Die Politik und das Leben

Antrittsvorlesung

30. Juni 1993

Humboldt-Universität zu Berlin
Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften

Institut für Philosophie

Herausgeberin:
Die Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Marlis Dürkop

Copyright: Alle Rechte liegen beim Verfasser.

Redaktion:
Christine Gorek
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität
Unter den Linden 6
10099 Berlin

Herstellung:
Linie DREI, Agentur für Satz und Grafik
Wühlischstraße 33
10245 Berlin

Heft 19

Redaktionsschluß:
19. 11. 1993

Blickt man zurück auf die philosophische Tradition dieser Universität, dann fallen drei große Themen ins Auge, die nirgendwo sonst in Deutschland mit vergleichbarer Intensität bearbeitet wurden. Sie sind untereinander auf denkwürdige Weise systematisch verbunden, ohne daß ihr Zusammenhang jemals wirklich begriffen worden wäre.

Das erste ist das Problem, das den Gründer dieser Universität bereits in seiner frühesten Zeit umtrieb, ein Problem, das dem ersten gewählten Rektor seinen offenkundigen und auch eingestandenen, aber gleichwohl systematisch verdrängten Ausgangspunkt bot und dem schließlich der bedeutendste Denker dieser Anstalt eine Fassung gab, in der es kaum noch zu erkennen ist - obgleich es doch in Zentrum seines Denkens steht. Ich spreche von Humboldt, Fichte und Hegel, und ihr gemeinsames, nur selten direkt thematisiertes und gleichwohl dominantes Problem ist das der Individualität.

Nur wenige ihrer Zeitgenossen und Schüler haben dies erkannt. Schleiermacher ist auch hier die große Ausnahme; neben ihm ist allerdings auch noch einer der scharfsinnigsten Studenten dieser Hochschule, nämlich Kierkegaard, zu nennen; und vielleicht wäre die Weltgeschichte ein wenig anders verlaufen, wenn ein anderer berühmter Student der Berliner Universität das systematische Gewicht dieses Problems auch nur geahnt hätte. Sie wissen, wen ich meine? Den Doktor der Philosophie: Karl Marx.

Doch es mußten erst Hermann Lotze und Wilhelm Dilthey kommen, um dem Problem der Individualität - hier in Berlin und überhaupt - eine systematische Fassung zu geben. Auf sie folgt Georg Simmel, der mit seiner nur scheinbar paradoxen Formel vom „individuellen Gesetz“ das Problem präziser stellt, aber leider noch

nicht löst. Ein Teil einer Lösung könnte freilich in der - Allgemeinheit immer nur individuell vermittelnden - Leistung der symbolischen Formen Ernst Cassirers liegen.

Das zweite große Problem der Berliner Universität ist unverhältnismäßig besser bekannt. Es hat sogar einer philosophischen Disziplin den Namen gegeben. Dabei ging freilich nicht selten sein Zusammenhang mit der Individualität verloren; lediglich in der Methodenreflexion über die Differenz von nomothetischem und ideographischem Verfahren hält sich eine Erinnerung daran, daß sich dieses zweite Problem gänzlich der Tatsache verdankt, daß es letztlich nur Individuen gibt: Gemeint ist das Problem der Geschichte.

Daß die Geschichte zu den beherrschenden Themen der alten Linden-Universität gehört, zählt zu den besser bekannten historischen Tatbeständen. Nach Hegels Tod, als sich seine Schüler längst damit begnügten, nur noch Geschichte der Philosophie zu betreiben, haben vor allem die Historiker selbst dazu beigetragen, das Problem der Geschichtlichkeit philosophisch zu entfalten. Ihnen folgt dann wiederum Dilthey mit seinem originellen Rückgriff auf Schleiermacher und Hegel. Alles, was die Gemüter bis heute unter dem Titel der Hermeneutik bewegt, ist hier vorgedacht.

In den dritten großen Problemkreis fällt schließlich das, was Individuen und ihre Geschichte überhaupt erst ermöglicht. Es ist jenes alte Thema, das mit der Verdrängung des Aristotelismus durch den neuzeitlichen Rationalismus für die kurze Zeit von zwei, drei Jahrhunderten in eine philosophische Randlage gerät, aber unmittelbar vor der Debatte, die der Gründung dieser Universität vorausgeht, von dem überragenden Theoretiker der Rationalität, nämlich Immanuel Kant, wieder ins philosophische Blickfeld gerückt wird. Auch die weniger Eingeweihten unter den Hörern werden schon längst wissen, was gemeint ist, denn im Titel dieser Antrittsvorlesung habe ich schon alles verraten: Ich spreche vom Problem des Lebens.

Wollte ich einen historischen Vortrag halten, könnte ich erzählen, wie schon zur Zeit Kants, für den das Leben die Fähigkeit ist „aus einem innern princip zu handeln“[1], der Begriff der Lebensphilosophie in Umlauf kommt; ich könnte schildern, wie sich die geistigen Väter dieser Universität: Schiller, Fichte, Schelling, Humboldt und Schleiermacher das Thema des Lebens zu eigen machen[2] und wie Hegel den Geist als das sich allmählich selbst begreifende Leben vorstellt.[3] Höchst kurzweilig könnte man von dem nach Hegels Tod auf den zweiten philosophischen Lehrstuhl berufenen Henrik Steffens berichten, der in seiner romantischen Naturphilosophie dem Leben die zentrale Stellung gibt und der mit phantastisch anschaulichen Schilderungen des ewigen Dramas der lebendigen Natur das städtische Publikum scharenweise in die Hörsäle lockt. Sein aus der gleichen philosophischen Schule stammender physiologischer Kollege Johannes Müller wendet sich dagegen dem Leben in nüchtern messender Untersuchung zu, gibt dadurch jedoch der Philosophie viel stärker nachwirkende Impulse, wie sich nicht nur bei seinen großen Schülern Virchow, Helmholtz und Du-Bois-Reymond, sondern erneut an Lotze, Dilthey und Simmel zeigen ließe.

Mit ihnen wären wir dann schon an der Schwelle jener modernen Lebensphilosophie, die sich im Anschluß an den berühmten, wenngleich hier nicht sonderlich erfolgreichen Berliner Privatdozenten Arthur Schopenhauer bis in die Mitte unseres Jahrhunderts behauptet hat. Nach Dilthey und Simmel hat dieses Denken an der Lindenuniversität nur noch ein verhaltenes Echo gefunden: Der weltläufige Aloys Riehl, dem Mies van der Rohe, auf Vermittlung von Walther Rathenau, das erste Wohnhaus bauen durfte; der als bedeutender Editor zwischen Leibniz und Kant vermittelnde Benno Erdmann, der 1910 mit Riehl und Carl Stumpf hier in Berlin das Philosophische Institut begründet hat; dann eben jener Carl Stumpf, der ein bemerkenswerter philosophischer Kopf gewesen ist und dem wir sowohl die Musik- wie auch die Gestaltpsychologie verdanken; des weiteren der zwischen Psychologie und Kunstwissenschaft geschäftig vermittelnde Max Dessoir, der die erste deutsche Gesellschaft für Ästhetik gründete; oder Ernst Troeltsch, der Religions-, Sozial- und Philosophie-

geschichte verknüpfte, nach geschichtlich wirksamen, in der Lebenswelt verankerten ethischen Werten suchte und sich als parlamentarischer Staatssekretär unter dem legendären preußischen Kultusminister Becker[4] hohe Ziele setzte, sie aber durch seinen plötzlichen Tod noch nicht einmal angehen konnte;[5] und schließlich der erneut an Humboldt und Schleiermacher, vor allem aber an Goethes Lebensauffassung anknüpfende Eduard Spranger, der hier die Pädagogik begründete und im zerstörten Berlin des Jahres 1945 als vorerst letzter akademisch bestimmter Rektor die Handlungsfähigkeit der Universität gegenüber den Besatzungsmächten wiederherzustellen suchte...

Alle Genannten waren Professoren der Philosophie an dieser Universität, und sie alle haben sich systematisch auf den Lebensprozeß in uns und außer uns bezogen, ohne deshalb aber schon als „Lebensphilosophen“ gelten zu können. Sie repräsentieren vielmehr einen moderaten humanistischen Typus des Nachdenkens über das Leben, den es philosophisch wieder zu entdecken gilt.

Wie wichtig es wäre, dies auch zu tun, könnte ein Blick auf die verwilderte Lebensphilosophie der zwanziger Jahre - auf Ludwig Klages, Alfred Schuler oder Oswald Spengler - lehren, auf jene Psychiker, Kosmiker und Apokalyptiker, die Stimmungen, aber keine Einsichten verbreiteten und die so mit dazu beitrugen, daß mit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten ein versprengter Anhänger dieser auf die dumpfen Kräfte setzenden Richtung, nämlich Alfred Bäumler, auf einen Lehrstuhl dieser Universität gelangte.[6]

Dies hat dem Ruf der Berliner Universität schwer geschadet. Wer aber wissen will, wie noch vor 1945 von einem hier verbliebenen wahrhaft philosophischen Kopf über das Leben gedacht worden ist, der lese Nicolai Hartmanns „Teleologisches Denken“[7], einen Text, an dem der Autor nicht weit von hier noch im Luftschutzbunker schrieb, als dieser Saal in Flammen aufging und draußen die Lindenbäume wie Fackeln brannten...

Es gäbe also viel zu erzählen, wenn dies eine historische Vorlesung wäre. Vielleicht aber ist auch im gerafften Überblick kenntlich geworden, daß wir dem Problem des Lebens an dieser Universität selbst dann nicht ausweichen könnten, wenn wir es durch den Rückzug auf das unvermeidlich starr und leblos werdende vergangene Leben - auf die Geschichte also - versuchen wollten. Denn von 1810 bis 1945 hat diese Universität im Leben ihr großes, wenn nicht sogar ihr größtes Thema.

Damit ist allerdings nicht behauptet, daß alles - von Fichte und Hegel bis hin zu Spranger und Hartmann - unter den Titel der Lebensphilosophie fällt. Denn leider hat diese mit dem Werk Nietzsches und Bergsons verbundene Strömung des Denkens dem Begriff des Lebens eine affektive Grundstimmung gegeben, die es bis heute atmosphärisch umgibt: Das Leben gilt seitdem nicht länger als das, was es doch offensichtlich ist, nämlich als der Ursprung und die Bedingung aller spezifisch menschlichen Leistungen. Stattdessen wird es zu deren Widersacher umgewertet. Der Geist des Menschen - von Platon bis Hegel das belebende Prinzip im menschlichen Gemüt[8] - soll nicht länger als Ausdruck und Steigerung des Lebens verstanden werden. Jetzt wird der Geist zum Oppositionsführer gegen das Leben.[9] Seitdem nennt man das Leben irrational und trägt diese Wertung sogar in die Übersetzung antiker Texte hinein.[10]

Daß es Irrtümer gibt, ist nicht sonderlich bemerkenswert, und daß auch Philosophen irren können, muß man nicht gleich in einer philosophischen Antrittsrede ausposaunen. Aber: Daß sich - gegen jede Überlieferung und gegen jede augenblicklich zu habende Einsicht - das gegenaufklärerische Vorurteil von der Irrationalität des Lebens bis heute gehalten hat,[11] gehört zu den bedenklichen Tatbeständen, von denen man nicht schweigen darf. Hier haben wir einen echten Skandal der Philosophie. Denn nicht genug, daß so das Leben in Verruf gerät; viel schlimmer ist, daß sich auch die Vernunft blamiert und mit ihr die einzige Instanz, die uns als Menschen in ein verständiges und einvernehmliches Verhältnis zum Leben bringen kann. Mehr noch: Es gibt eine urspüngliche Einsichtigkeit unseres Lebens, die wir uns zwar nur

mit Hilfe vernunftgeleiteter Selbstreflexion klarmachen können, der wir aber gerade in dieser Selbstreflexion zugestehen müssen, daß sie unserer Vernunft zugrundeliegt. Mit der Behauptung einer Irrationalität des Lebens leugnet der Kopf den Körper, der ihn trägt.

Diese kaum noch verschämt zu nennende Selbstverleugnung des Lebens reicht bis in unsere Gegenwart. Denn obgleich mit Camus, Sartre und Heidegger die letzten bemerkenswerten Nachfahren der Lebensphilosophie längst abgetreten sind, wird heute sogar ausdrücklich im Namen der Vernunft vor der Irrationalität des Lebens gewarnt. Man läßt es allenfalls in der soziologisch imprägnierten Fassung der „Lebenswelt“ zu,[12] nimmt ihm damit aber gerade das, was es für uns als die uns gleichermaßen von außen wie von innen antreibende Dynamik bedeutet. Und welche beschämende Inkonsequenz darin liegt, vom Leben philosophisch erst gar nicht zu reden, wird offenkundig, wenn nur erkannt ist, daß auch das Schweigen mindestens eines ist: nämlich eine Äußerung des Lebens. - Für das Reden gilt das natürlich ganz analog: Auch wenn es Ihnen noch so unwahrscheinlich vorkommen mag: Selbst diese Antrittsvorlesung ist ein lebendiger Vorgang.

Der Marxismus des 20. Jahrhunderts hat es sich im Umgang mit dem Leben besonders leicht gemacht. Dies gilt auch für seine philosophischen Apologeten. Und vielleicht konnte ihn das Leben nur deshalb praktisch so schnell überholen, weil er ihm theoretisch so wenig Beachtung schenkte. Möglich auch, daß sich die Lehre von Karl Marx gar nicht erst zu jenem linientreuen Fundamentalismus verengt hätte, wäre wirklich klargewesen, daß auch sie nie etwas anderes hätte sein und werden können als eben eine - Erscheinung des Lebens.[13] Jenes hier gleich schräg gegenüber noch von Marxist zu Marxist gesprochene und nunmehr weltweit verbreitete geflügelte Wort: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben“, kam nämlich nicht nur für die Praktiker, sondern auch für die Theoretiker um Jahre zu spät.

Doch lassen wir für einen Moment die Geschichte auf sich beruhen! Konzentrieren wir uns auf das eigentliche Geschäft der Phi-

losophie und bedenken wir das Problem, das sich uns mit dem Leben stellt. Bedenken wir aus naheliegenden Gründen nur diesen einfachen Satz Gorbatschows: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.“[14]

Was gemeint ist, dürfte jedem unmittelbar verständlich sein. 1989 konnte man zwar manchen treffen, der diesen Satz ungerecht, überheblich oder auch einfach deplaziert fand. Aber ich kann mich an niemanden erinnern, der ihn nicht verstanden hätte. Und so behaupte ich jetzt, daß jeder, der diesen schlichten Satz versteht, auch meine These von der ursprünglichen Einsichtigkeit des Lebens verständlich finden wird. Was also sagt er uns über das Leben?

Jedem ist klar, daß die Strafen, die das Leben verhängt, weder auf Gerichtsurteile noch auf Gefängnisse angewiesen sind. Zwar können sie auch von einem Richter verkündet und hinter Gittern abgesessen werden; aber das ist nicht wesentlich für sie. „Vom Leben bestraft“ nennen wir jeden, der ein ausnehmend schweres Schicksal hat, ganz gleich, ob es ihn in Rechtshändel verwickelt oder in Gefangenschaft bringt. Dabei setzen wir immer schon voraus, daß menschliches Leben allemal mühselig und beladen ist und daß es umso beschwerlicher wird, je mehr die Lebenskurve sich zum Ende neigt.

Aber die Tatsache, daß wir sterben müssen, rechnen wir seltsamerweise nicht zu den Strafen des Daseins. Im Mythos gibt es zwar die Klage darüber, daß wir überhaupt geboren werden; doch sie wird einem Halbgott abgepreßt;[15] bei einem Menschen klänge sie a priori unglaubwürdig. Die Anfälligkeit unserer Natur, die Verletzbarkeit unseres Körpers und die Verletzlichkeit unserer Seele, passen ebenfalls nicht so recht in ein Strafgesetzbuch des Lebens. Sie sind nur die Kehrseite unserer Reizempfänglichkeit, der wir alles verdanken, worauf sich Gefühle und Begriffe richten können. Sogar die drückende Last der immer wiederkehrenden Bedürfnisse, mitsamt der stets nur kurzfristig aufzuschiebenden Notdurft, mögen wir zwar - bei fehlenden Mitteln und knapper Zeit - ein Ärgernis nennen; aber eine Strafe liegt darin nicht.

Denn offenkundig haben wir in alledem auch den Ursprung unserer Lust. Die aber pulsiert in unserem Bewußtsein so unvermeidlich wie das Blut in unseren Adern. Bis in die höchsten geistigen Regungen hinein sind wir durch die Oszillation von Lust und Unlust, von Erregung und Ermüdung, von Aufmerksamkeit und Ablenkung bestimmt. Alles dies sind basale Vorgaben des Organismus, die von keiner Gesellschaft produziert und von keinem Geist kreiert werden müssen. Vielmehr ist alles, was Gesellschaften beschäftigt und Geister umtreibt, auch nur ein Ausdruck jener grundlegenden Dynamik des Lebens, in der unser Dasein entsteht und vergeht. Und ich kenne niemanden, der in dieser uns - innen wie außen - vollständig tragenden und impulsiven Kraft einen Anlaß sieht, dem Leben einen Vorwurf zu machen. So weit geht noch nicht einmal Schopenhauer. Denn die treibende Kraft des Lebens, das, was er „Willen“ nennt, nimmt er von seinem Bannfluch auf das individuelle Leben aus. Deshalb überzeugt es auch nicht, wenn er in unserem lebendigen Dasein nicht mehr erkennen will, als einen leibhaftigen Strafvollzug.[16]

Es ist vielmehr so, daß wir uns durchgängig mit unserer Lebendigkeit einig wissen. Ja, wir identifizieren uns mit nichts so sehr, wie gerade mit dem an uns selbst erfahrenen Leben. Wenn wir zum Beispiel Wert darauf legen, uns als Individuen zu begreifen, so machen wir uns lediglich eine elementare Eigenschaft des Lebens zu eigen. Denn das Leben ist es, das nur in der Form sich abschließender, durch eine Zellwand die Trennung zwischen Innen und Außen erst schaffender Individualität vorkommt.

Die mit dieser Differenzierung von Innenwelt und Außenwelt ebenfalls erst entstehende, jeweils von innen kommende Dynamik des Lebens haben wir so gründlich internalisiert, daß wir den Geist gar nicht anders denken können als eine uns von innen her treibende Kraft. Wenn wir begeistert sind, empfinden wir uns in besonderer Übereinstimmung mit unseren lebendigen Kräften. Und es sollte uns zu denken geben, daß wir ausgerechnet dieses Signum bewußter Lebendigkeit unserem Geist, also dem Integral unserer intellektuellen Fähigkeiten, zuschreiben. Nur weil dies so ist, glauben wir, einen Sinn mit der Erwartung auf ein „ewiges

Leben“ verbinden zu können, und sehen keinen Widerspruch darin, in Gott gleichermaßen den Geist wie auch das Leben zu suchen.[17]

Das sind nur Beispiele für unsere restlose Integration in das Leben. Andere, die nicht auf die scheinbar herausragenden Leistungen unseres Intellekts bezogen sind, würden dies noch deutlicher machen. So etwa die vom Rhythmus des Lebens vorgegebene Periodisierung aller unserer Vollzüge oder die mit der Akzeptanz der Individualität hingenommene Zentrierung auf ein von innen steuerndes Selbst.[18] Schließlich ist unsere selbstverständliche Einbindung in den Fluß der Zeit ein unübersehbares Datum unserer vollständigen Einfügung in das sich ständig verändernde und gleichwohl eindeutige Zuordnung verlangende Puzzle des Lebens. Denn nur Lebendiges entsteht, wächst und vergeht; nur das Leben ist - durch seine Bedürftigkeit - auf Kommendes ausgerichtet; und so haben wir nur aus ihm die unverwüstliche Erwartung einer aus der Gegenwart heraustretenden, das Vergangene zurücklassenden, nur zur Zukunft hin offenen Zeit.

Wenn wir nun alles dies nicht als Strafe empfinden: Was kann jene Redensart, jemand sei vom Leben bestraft, dann noch besagen? Sie zeigt an, daß der Mensch ein Verhältnis zum Leben gewinnen kann. Er vermag Erwartungen auszudrücken und Enttäuschungen zu formulieren. Zwar steht er in allem mitten im Leben, und doch verhält er sich exzentrisch zu ihm. Er erkennt typische Verläufe, schließt auf unabänderliche Notwendigkeiten, weiß, wie lange ein Leben durchschnittlich dauert, welches Minimum es benötigt, wann es sich gut entfaltet und was schmerzhaft und tödlich für es ist.

So kommt es zur Vorstellung von der durchschnittlichen Belastbarkeit und der üblichen Qualität eines Lebens. Daraus wird dann der Begriff vom normalen Leben, das Maß für das, was alltäglich zu erwarten ist. Alles, was davon positiv abweicht, nennen wir ein großes Glück. Die bedauernswerte Abweichung zum Schlechteren aber wird Unglück, schweres Schicksal oder eben

auch: Strafe genannt. Dieser Sprachgebrauch hält sich, auch wenn wir den früher damit gewiß verbundenen Glauben an eine absichtlich strafende Instanz längst fallengelassen haben.

Doch, wir haben nicht nur ein theoretisch vergleichendes Verhältnis zum Leben. Indem wir leben, verhalten wir uns auch praktisch zu ihm. Und indem wir ein - wie immer auch begrenztes - Wissen vom Leben haben, steht dieses praktische Verhältnis unter begrifflichen Ansprüchen. Den elementarsten Anspruch aber, den wir an das Leben stellen, haben wir aus ihm selbst: Wir wollen unser eigenes Leben führen.[19]

Bei dieser vom Leben vorgegeben Separierung des individuellen Lebensanspruchs vom Lebensganzen stellt sich nun ein Anspruch ganz von selber ein, und auf ihn bezieht sich Gorbatschows berühmt gewordener Satz: Es ist die bewußte Teilnahme am Leben. Wir wollen, was wir müssen: Wir wollen dabeisein. Uns liegt an der Präsenz und an der aktuellen Entfaltung unserer Kräfte. Deshalb wollen wir gesund und auf der Höhe unserer Leistung bleiben und wünschen in allem, was wir tun, ins Leben zu passen. Und nur, wenn uns dies gelingt, können wir auch etwas erreichen, das unseren Ansprüchen genügt.

Wenn wir dies aber wirklich wollen, dürfen wir uns nicht verspäten. Das Leben geht weiter - das erfahren wir nach guten wie nach bösen Stunden besonders schmerzlich -, und da kann es verhängnisvoll sein, wenn einer den Anschluß verpaßt. Darin liegt eine bittere Wahrheit für jeden, der den richtigen Zeitpunkt versäumt und nun keine Gelegenheit oder keine Kraft mehr hat, sich zu beeilen. Da es in der Tat das Leben ist, das uns den Zeittakt vorgibt, hat die unbequeme Wahrheit überdies einen tiefen Sinn. Denn nur im Leben können wir jemanden treffen oder verfehlen; nur hier kommt etwas zur rechten oder zur falschen Zeit; nur hier verfügen wir über die zweifelhafte Disposition, überhaupt etwas als Lohn oder Strafe empfinden zu können.

Diese wenigen Bemerkungen müssen genügen, um immerhin einen Eindruck davon zu vermitteln, wie sehr wir mit allen unse-

ren menschlichen Leistungen ins Leben eingelassen sind. Es reicht daher keineswegs aus, den Lebensprozeß nur als die neutrale Vorbedingung unseres unter spezifisch menschlichen Wertungen vollzogenen Handelns anzusehen. Es ist zu wenig, wenn wir sagen, das Leben liege unserer Vernunft (genetisch) voraus und könne daher weder rational noch irrational genannt werden.[20] Vielmehr geht schon in unser Verständnis der Rationalität jene basale Einstimmigkeit ein, auf die wir im Wollen wie im Wünschen zielen und für die wir Kriterien nur aus dem an uns selbst erfahrenen Leben haben. Ehe wir den Wert konsensueller Vereinbarungen schätzen können, brauchen wir zumindest die Vorstellung von einer beruhigenden Übereinstimmung mit uns selbst.[21]

Hinzu kommt, daß die einsichtigen Gründe, die nur unsere Vernunft befriedigen und die deshalb den Ausgangspunkt eines jeden Anspruchs auf rationales Handeln bilden, ihre Wurzel selbst nur im Funktionskreis befriedigter Bedürfnisse haben. In Sättigung und Erfüllung beruhigt sich das individuelle Leben für eine zeitlang bei sich selbst. Und dort, wo das entwickelte Leben dahin gelangt, daß es nicht nur einen Begriff von sich selbst entwirft, sondern sich mit diesem Begriff selbst unter Ansprüche stellt, die es glaubt, auch begrifflich ausweisen zu können, da nimmt es Stand auf dem Boden der Vernunft. Der kann sich aber - auch nach dem Selbstverständnis des sich so zeitweilig als vernünftig begreifenden Wesens - nirgendwo anders befinden als auf dem uns so fest erscheinenden Boden dieser Erde.

Ich gestehe ein, daß diese Schlußfolgerung voreilig anmuten kann. Aber sie ist alles andere als neu. Denn es gibt ein philosophisches Terrain, auf dem sie schon lange als so verläßlich angesehen wird, daß man ganze Theorien daran knüpft - Theorien, die wir wiederum als so selbstverständlich hinnehmen, daß wir ihren theoretischen Charakter allererst entdecken müssen. Ich meine die philosophische Theorie der Politik.

Die erste ausgearbeitete philosophische Theorie der Politik, die uns überliefert ist, nimmt ihren Ausgangspunkt, als sei dies ganz

natürlich, bei dem entwickelten und sich zunehmend unter Ansprüche stellenden menschlichen Leben. Es ist niemand anderes als Platon, der in seinen immer wieder neu ansetzenden Überlegungen zur Politik den Lebenshintergrund des gemeinschaftlichen Handelns mit starken Farben ausmalt. Und er läßt in seinem frühesten politischen Text auch keinen Zweifel daran, auf welche Frage er eine Antwort sucht. Sie lautet: „Wie nun aber leben?“[22]

In der Politeia läßt Platon das politische Gemeinwesen allmählich aus einem sich - nach innen wie nach außen - immer reicher entfaltenden gesellschaftlichen Lebenszusammenhang entstehen, der dem später von Hegel charakterisierten „System der Bedürfnisse“ bereits sehr ähnlich sieht.[23] Am Anfang gibt es nur die einfachen Verrichtungen der Feldarbeit und die Aufzucht der Tiere. Dann aber kommen verschiedene Handwerkstätigkeiten hinzu, die das Bedürfnis nach Tausch von Gütern verstärken und mit zunehmender Spezialisierung auch einen weiter ausgreifenden Handel notwendig machen. Der wiederum zieht weitere Spezialisten für den „gegenseitigen Verkehr“[24] und für das üppiger werdende Leben nach sich; also kommen Fachleute für Hausgerät, ausgefallene Speisen, Salben und Räucherwerk hinzu, Künstler und Freudenmädchen stellen sich ein und mit ihnen viele andere, die sich um eine große Stadt verdient machen.

Erst sehr, sehr spät, wenn schließlich sogar so luxuriöse Berufe wie die von Putzmachern, Goldschmieden, Ammen, ja sogar Lehrern unumgänglich geworden sind, wird aus der Ansammlung von Menschen eine Polis im eigentlichen Sinn. Man braucht Spezialisten für die innere und äußere Sicherheit, die wiederum die Leitung des ganzen zu beraten und so auszuführen haben, als stünde die ganze lebendige Vielfalt der Stadt unter einem Willen. Erst mit dieser Fiktion eines einheitlichen Willens entsteht die Politik. Sie bildet für das soziale Ganze nur das nach, was jeder einzelne für sich schon in seiner individuellen Lebensführung unterstellt, nämlich: daß da eine leibliche Einheit nach eigener Einsicht und eigenem Willen handelt. Auch diese schlechterdings unverzichtbare Fiktion der Selbstbestimmung ist eine im zentrierten organischen Zusammenspiel des Lebens angelegte Lei-

stung des Leibes, von der die Antike sehr wohl wußte. Erinnern wir uns nur an die mit Blick auf ein Musikinstrument sofort verständliche Metapher von der Seele als der Harmonie des Körpers.[25]

Vor diesem aus dem Lebenszusammenhang von Individuen gebildeten Hintergrund erscheint die Polis, wie Platon sagt, als der „in Großbuchstaben geschriebene“ Mensch.[26] Eine Handlungsform, genauer: eine so nur vom Menschen her bekannte Selbststeuerungsleistung des Lebens wird ins Große gerechnet und selbst wiederum wie ein sich selbst steuernder Organismus begriffen. So verstehen wir die Politik noch heute, wenn wir von der Regierung[27] oder vom Staatsoberhaupt, vom Arm des Gesetzes oder auch nur von Berlin als Hauptstadt sprechen.

Mit welchem Nachdruck Platon diesen Begriff der Politik in seinem Naturzusammenhang beläßt, gibt er im Politikos zu erkennen, in einem Dialog, der für die politische Theoriebildung ungleich wichtiger ist als die Politeia und die Nomoi, und der leider von den Interpreten nur wenig beachtet wird. Vermutlich irritiert die ironische Einfärbung der Beweisführung, obgleich sie wie kaum ein anderes Stilmittel geeignet ist, die Ambivalenz des politischen Wissens aufzudeken. Der These des Dialogs wird damit aber nichts von ihrer Aussagekraft genommen: Die Polis ist der Ort, „wo es auf die Anordnung des gesamten Lebens ankommt“ - περὶ ὅλην [...] τὴν τοῦ ζῆν παρασκεὶῖν.[28]

Entscheidend ist hier das „Anordnen“ (παρασκεὶῖν). Die Politik ist nicht etwa der Produzent oder der Garant des gesamten Lebens. Sie lenkt und ordnet nur - so weit sie es eben versteht. Deshalb legt Platon so großes Gewicht auf das Wissen, das bei ihm freilich die Urteilskraft[29] und damit auch den Sinn für den richtigen Augenblick (καιρ ός)[30] einschließt. Die „den Staat vorzüglich besorgende Staatskunst“[31], zu der dieses Wissen schließlich befähigt, erlaubt aber nicht mehr als - und nun bitte ich Sie herzlich, noch einmal genau hinzuhören: sie erlaubt nicht mehr als die „Hütung der menschlichen Herde“.

Das ist die älteste - und wie ich glaube, nicht nur nach wie vor gültige, sondern in ihrer Bedeutung eigentlich erst heute angemessen einzuschätzende, wenn auch nur metaphorische Aufgabenbestimmung der Politik: Platon nennt sie die „freiwillige Herdenwartung über freiwillige, zweibeinige, lebendige Wesen“.[32] Wie die Ackerbauern, Köche und Ärzte haben auch die Politiker für die „Erhaltung der Menschen zu sorgen“.[33] Allerdings ist ihre „menschenhütende Kunst“[34] auf das ganze einer Gemeinschaft bezogen, der der Politiker selbst mit seiner ganzen Existenz zugehört.[35] Erst dadurch wird die Politik zu einer „selbstgebietenden Kunst“[36], die aber in allem, was sie tut, nie weiter kommt, als „über das Lebendige zu herrschen“.[37]

Wie radikal Platon diese menschliche Selbstverfügung des Lebens über sich selbst verstanden wissen will, macht er in einem raffiniert erfundenen Mythos klar, der den Göttern zwar die Gesamtzuständigkeit über die Welt beläßt, die Politik aber prinzipiell in eine Epoche fallen läßt, in der die Menschen für ihr Geschick allein verantwortlich sind. Ganz gleich, wie es um die Zuständigkeit für den Kosmos beschaffen sein mag: Solange der Mensch genötigt ist, politisch zu handeln, hat er selbst für sein Dasein zu sorgen: Weil die „Obhut der Götter“ fehlt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als „sich selbst zu führen und selbst für sich Sorge zu tragen“.[38]

In politischen Zusammenhängen gilt also bereits für Platon, daß der Mensch erst dann beten soll, wenn er zuvor alles getan hat, was in seinen eigenen Kräften steht.[39] Das aber heißt: Er kann und soll politisch nur auf das vertrauen, was ihm das Leben - in der äußeren Natur und in seinen eigenen Fähigkeiten - zur Verfügung stellt. Die Säkularisierung der politischen Theorie, mit der sich die Moderne so interessant und wichtig zu machen versucht, ist im grunde schon hier vollzogen.

In den Ohren des methodenbewußten, durch das Sein-Sollens-Schisma geprägten modernen Theoretikers kann es nur alarmierend klingen, wenn von Platons lückenloser Einbindung der Politik in das Leben die Rede ist. Ganz abgesehen davon, daß die

These zum üblichen trivial-idealistischen Platon-Bild nicht paßt, kann der zeitgemäße Rezipient hier wohl nur einen Abgrund von Reduktionismus vermuten. Deswegen dürfte er auch gleich eine ganze Serie naturalistischer Fehlschlüsse annehmen, wenn man ihm weiter berichtete, welche politischen Prinzipien Platon aus der Prämisse eines sich selbst bestimmenden Lebens herleitet:[40]

Da ist erstens die Bedingung einer rechtlichen Verfaßtheit des gemeinschaftlichen Lebens, die hier zum Glück noch nicht grundsätzlich von der Tugend der Gerechtigkeit geschieden ist. Da ist zweitens als Generalprämisse die Freiheit der Bürger und die Selbständigkeit ihrer Vereinigung. Da gibt es drittens die mit der Ansammlung und Weitergabe des Wissens notwendig verbundene Unterstellung des Fortschritts im gemeinschaftlichen Handeln; aber sie ist nicht mit der illusorischen Erwartung verbunden, daß am Ende die Befriedigung aller Bedürfnisse und der Lohn aller Mühen steht. Im Gegenteil: Am Ende aller Politik wird sich irgendwann eine unabwendbare Katastrophe ereignen, und gleichwohl besteht die Verpflichtung, nach bestem Wissen zu handeln: Denn die Politik dient, wie jeder Lebensvorgang, der Erhaltung und Entfaltung des jetzt bestehenden Lebens. Dabei wußte die Antike - auch ohne die Fiktion ohnehin nicht abschließbarer „Generationenverträge“ - sehr genau, daß sich jedes gegenwärtige Leben um das unter seinen Bedingungen entstehende neue Leben sorgt.

Da ist viertens, was viele auf die Moderne fixierte Zeitgenossen besonders erstaunen dürfte, auch schon die Idee von einem freien Austausch der Meinungen, ohne den es nicht zu dem erforderlichen Wissen um die gemeinsamen Dinge kommen kann. Und da ist fünftens - um schließlich auch die für den Übergang vom an sich selbst erfahrenen Lebensprozeß zur selbstbewußten Vernünftigkeit entscheidende Handlungsbedingung zu nennen - die Ernsthaftigkeit im Verhältnis zum eigenen Leben. Nur wer auf die von ihm selbst eingesehenen Gründe ernsthaft setzt, wer wirklich bereit ist, sein Leben nach eigener Einsicht zu führen, den kann man einen vernünftigen Menschen nennen. Und nur ihm ist auch ein politisches Amt anzuvertrauen.[41]

Das sind die Prinzipien, die schon mit dem ersten Auftritt der Politischen Philosophie in Europa entwickelt werden. Wir halten sie auch heute noch für selbstverständlich, solange wir nicht durch eine vorteilhafte Machtposition korrumpiert, durch eine übersteigerte Krisenstimmung irritiert oder durch ein neuerungssüchtiges Theorieverständnis gegen Erfahrung immun geworden sind. Die Selbstverständlichkeit dieser Prinzipien tritt vor allem dann hervor, wenn wir uns oder andere von der Notwendigkeit politischen Handelns zu überzeugen suchen, und wenn wir Kritik am Machtmißbrauch oder an der Untätigkeit anderer üben. Wenn sich ein Bedürfnis als Anspruch an andere artikuliert, können wir am leichtesten beobachten, wie eine Äußerung des Lebens politischen Charakter bekommt.[42]

Daß die Antike die basalen Prinzipien gemeinschaftlichen Handelns sämtlich aus der Einsicht in den Lebensprozeß der Polis begründet, könnte man nicht nur an Platon, sondern auch an seinem gelehrigen, wenn auch nicht immer dankbaren Schüler Aristoteles zeigen. Der betont nicht nur die - theoretisch wie praktisch - grundlegende Funktion des σπουδαῖος ἄνθρωπος eben jenes freien und ernsthaften Menschen, sondern er definiert ihn zugleich als ζῷον πολιτικ ὸν, als das schlechthin politische Lebewesen, das nur in der politischen Sozietät zu seiner natürlichen Bestimmung findet.[43]

Und so kann es auch nicht überraschen, wenn sich die erste überhaupt gegebene Definition des politischen Handelns, die wir Aristoteles verdanken, vollständig in den Lebenszusammenhang eines Lebewesens einfügt, das die Besonderheit an sich hat, nach eigenen Vorstellungen zu leben. Die Definition ist so knapp und unscheinbar wie Platons Formel von der „Hütung der menschlichen Herde“; vielleicht ist sie auch deshalb von der nach aufwendigen Erklärungen suchende Politische Theorie der Neuzeit kaum noch beachtet worden. Sie lautet: Der Mensch handelt politisch, „um zu leben und um gut zu leben“.

Ich behaupte nun, daß in dieser Definition alles enthalten ist, was man auch nach unseren elaborierten methodologischen

Ansprüchen zu einer philosophischen Begriffsbestimmung der Politik benötigt - vorausgesetzt, man gibt sich wirklich die Mühe zu sagen, was es eigentlich heißt, sich als ein Lebewesen zu verstehen.

Darin sehe ich den wesentlichen Teil meiner philosophischen Aufgabe in Berlin. Und um nicht in den Verdacht zu geraten, ich hätte mir vielleicht ein reichlich bescheidenes Ziel gesetzt, möchte ich daran erinnern, daß damit das sokratische Programm der Selbsterkenntnis lediglich seine vollständige Fassung erhält. Wir haben endlich aufzuklären, was es heißt und was es uns bedeutet, daß wir uns niemals bloß als ein lebendiges Wesen erfahren, sondern in dieser Erfahrung immer auch als ein vernünftiges Subjekt. Der Akt, in dem wir unserer Lebendigkeit inne werden, ist stets schon ein Akt ursprünglicher vernünftiger Einsicht. Und die Allgemeinheit, Schlüssigkeit und Verbindlichkeit, die wir uns in den Vernunftbegriffen vergegenwärtigen, zeigt uns lediglich in der Distanz, was wir in der Unmittelbarkeit des Lebens immer schon haben.

Für die philosophische Theorie der Politik bedeutet dies, daß wir das Leben nicht in das methodologische Reservat eines Naturzustandes verbannen dürfen; kein Vertrag und kein Versprechen, so unerläßlich sie sind, erlösen uns vom Leben. Im Gegenteil: Alles, was wir politisch tun, dient der Erhaltung und Entfaltung des Lebens, so wie wir es verstehen. Wir können auch gut darauf verzichten, uns künstliche „Schleier des Nichtwissens“ umzuhängen; Geburt und Tod, Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, Mitgefühl und der notwendige Egoismus eines jeden reichen vollkommen, um uns die elementare Gleichheit der Menschen vor Augen zu führen.

Man braucht überdies noch nicht einmal eine reiche Lebenserfahrung, um erkennen zu können, daß es zu wenig ist, unseren Begriff des Politischen allein an der Unterscheidung von Freund und Feind[44] festzumachen oder sie allein auf den Begriff des Friedens[45] oder auf die Leistungen der Urteilskraft[46] zu gründen. Wir haben ihn vielmehr auf die Erhaltung und Entfaltung des an uns

selbst erfahrenen Lebens zu gründen. Diese elementare Bestimmung bedeutet allerdings auch, daß wir die Immanenz soziologischer Systeme[47] - und wohl auch das Spiegelkabinett quasi-transzendentaler Diskurse[48] - verlassen müssen, wenn wir unsere Begründungsansprüche für Recht, Verfahren und Kritik wirklich befriedigen wollen.

Und wie ist es mit den praktisch-politischen Konsequenzen? Sie liegen, so denke ich, auf der Hand. Deshalb kann ich mich abschließend damit begnügen, sie lediglich anzudeuten - und lasse hierbei alles beiseite, was uns längst als Garant einer engen Verbindung zwischen Politik und Leben bewußt ist: nämlich die uneingeschränkte Erkenntnis, der freie Verkehr, der ungehinderte Austausch von Gütern und Meinungen, ein offenes Verhältnis zur Tradition - wozu auch die Anerkennung gewachsener familiärer, landsmannschaftlicher und religiöser Verbindungen zu rechnen ist - sowie die Selbständigkeit der einzelnen samt ihrer Vereinigungen. - Das alles sind alte Einsichten, mit den wir nun aber vor neuen Herausforderungen stehen:

So hat die ökologische Krise uns längst eine umfängliche Vorstellung davon vermittelt, wie schwierig die Erhaltung und Entfaltung des menschlichen Lebens auf Dauer ist. Durch das exponentielle Wachstum der Bevölkerung - also durch einen Überschuß des Lebens und durch die damit verbundenen Verschiebungen natürlicher Gleichgewichte - ist uns längst bewußt, daß wir auch für die uns umgebende Natur zu sorgen haben, wenn wir nur angemessen für uns sorgen wollen. Daraus ist die Rede von der „globalen Verantwortung“ des Menschen, von der Notwendigkeit eines „Friedens mit der Natur“ und sogar ein Anspruch auf die Anwaltschaft für die „Schöpfung“ geworden.

Diese weitgesteckten Ziele halten jedoch einer Reflexion auf das Leben, das wir erfahren und das wir sind, nicht stand. Als Teil des Lebens können wir unmöglich die Zuständigkeit für das ganze Leben erwerben. Wer es dennoch versucht, fällt nur auf’s neue den Omnipotenzphantasien der wissenschafts-, technik- und industriegläubigen Sozialphilosophien aus der Frühzeit der Mo-

derne zum Opfer. Wir haben uns vielmehr einzugestehen, daß wir, wenn es denn gut geht, nie über die „Hütung der menschlichen Herde“ hinauskommen werden.

Diese Hütung schließt aber von vornherein ein, daß wir uns - um im Bild zu bleiben - um gutes Weideland und saubere Quellen zu bemühen haben. Für eine so große Herde, die alles abgrast und alles beschmutzt, wird dies auf unserer kleinen Erde aber ein unmögliches Unterfangen sein. Deshalb haben wir uns zunächst und vor allem anderen darum zu bemühen, daß die Menschheit nicht in selbstzerstörerischer Weise weiterwächst.

Die zweite, damit eng verbundene Sorge hat der Wiederherstellung und Erhaltung unserer Lebensgrundlagen zu gelten. Dies ist inzwischen ein so selbstverständliches Ziel, daß wir nur entsetzt sein können, wie wenig wir uns alle darum kümmern. Wir fahren Auto, fliegen in die Ferien, baden und duschen täglich und verlangen in jedem Lebensbereich die Sicherung, ja Steigerung öffentlicher Leistungen, für die es de facto gar keine Resourcen mehr gibt. Was soll man dazu philosophisch noch sagen? Soll man fürchten oder hoffen, daß wenigstens die bittere Not in schrecklichen Zeiten zustandebringt, was die vorausschauende Vernunft nicht vermag? Soll man fürchten oder hoffen, daß wenigstens die massiven Verluste im Vorfeld einer Katastrophe die Staaten zu weltbürgerlichem Handeln zwingen?[49]

Vorher aber wäre schon einiges erreicht, wenn man sich wenigstens über die Gründe verständigen könnte, aus denen wir zur Erhaltung und Entfaltung unserer Lebensgrundlagen verpflichtet sind: Es ist nicht etwa das Leben als ganzes - und schon gar nicht das Sein oder das Dasein als solches[50] -, das uns zur Sicherung der Existenzbedingungen nötigt. Das Motiv und seine Begründung folgen allein aus dem Erhaltungsimpuls unserer menschlichen Natur. In ihn geht notwendig ein gattungsspezifischer Egoismus ein, den wir, solange wir leben, schlechterdings nicht abschütteln können. Ja, wir können ihn noch nicht einmal ohne Selbstwiderspruch abschütteln wollen! Wer ihn dennoch verwerfen möchte, kehrt lediglich zu einer verflachten Form der Erb-

sündenlehre zurück, ohne sich selbst oder die Menschheit auch nur ein Quentchen zu bessern.

Das aber heißt: Wir werden auch unter dem Anspruch äußersten Mitgefühls und größter Objektivität unsere menschliche Perspektivik nicht los. Deshalb werden wir unsere Umwelt mitsamt ihrer Pflanzen und Tiere immer nur so einschätzen, wie wir es verstehen. Daraus aber den Schluß zu ziehen, wir könnten uns dann nicht in andere Wesen hineinversetzen, wir hätten kein Organ für ihren Schmerz und wären folglich unfähig, als ihr Anwalt aufzutreten, verrät wenig Kenntnis vom menschlichen Verhältnis zur belebten Natur.

Man kann daher gerade jenen, die den Pflanzen und Tieren sogar autonome Rechte imputieren möchten, nur empfehlen, sich einmal wirklich auf die menschliche Selbsterfahrung des Lebens einzulassen. Dann können sie einen Eindruck davon bekommen, wie sehr wir mit allen unseren Lebensvorgängen in den allgemeinen Stoffwechsel der Natur eingelassen sind und was wir alles - selbst aus unserer menschlichen Perspektive - mit den anderen Kreaturen teilen. Und zum anderen ist zu entdecken, wir sehr uns gerade das, was uns von den anderen Lebewesen unterscheidet, immer auch dazu befähigt, ihre Partei zu ergreifen. Freilich können wir dies eben nur so weit, wie wir es verstehen.

So erfahren wir an der belebten Natur außer uns immer auch die Grenzen unserer eigenen Möglichkeiten. Gerade dies ist charakteristisch für das Leben. Lebenserfahrung ist wesentlich Erfahrung unserer Grenzen. Sie reift daher auch erst im Alter und wird wohl auch deshalb von der jungen Generation mit Vorliebe verworfen. Da hoffentlich die jüngeren Menschen nicht aufhören, sich der Politik mit hohen Erwartungen zuzuwenden, muß die Lebenserfahrung hier mit besonderem Nachdruck vertreten werden.

Doch auch unabhängig davon ist Lebenserfahrung nirgendwo nötiger als in der Politik. Denn es ist die Politik, in der die konstitutive Neigung des Menschen zur Überschätzung seiner eigenen Möglichkeiten einen institutionellen Rahmen erhält. Deshalb

ist keiner politischen Verfassung zu trauen, die nicht auch ihre Selbstkritik institutionalisiert. Aber nur in der Reflexion auf unser eigenes Leben können wir uns vor Augen führen, daß Politik nicht alles ist.

In jeder uns bekannten historischen Epoche hat es stets nur weniger Hinweise bedurft, um kenntlich zu machen, wie sehr jedes beliebige Einzelschicksal in die große Politik verwoben ist. Deshalb haben es totalitäre Regimes auch nie schwer gehabt, mit Argumenten für ihre Zwangsmaßnahmen aufzuwarten. Die Argumente aber verlieren schlagartig ihre Kraft, wenn wir unser eigenes Lebensglück dagegen setzen, wenn unsere Liebe, unsere Gesundheit, die Verantwortung für die Familie oder die Solidarität mit den Freunden wichtiger sind. Auch zu dieser Grenzbestimmung der Politik dient die Besinnung auf das jeweils eigene Leben. So kommen wir nur im Nachdenken über das Leben wirklich in die Politik hinein. Und nur das Nachdenken über das Leben schafft und auch einen begründbaren Weg hinaus.

„Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.“ Wer zu lange spricht, den bestraft es auch. Deshalb lassen Sie mich die Betrachtung der praktischen Konsequenzen mit einer Bemerkung zu einem Lebensvorgang abbrechen, dem wir nicht zuletzt diese Veranstaltung verdanken: Auch die Vereinigung der beiden deutschen Staaten entsprach einem Erfordernis des Lebens. Es hat sich durchgesetzt, obgleich fast alle machthabenden politischen Kräfte dagegen waren. Daß die Einheit dann doch möglich wurde, haben wir dem Lebensanspruch und der politischen Vernunft der ostdeutschen Bürger zu verdanken. Die Widerstände sind aber immer noch wirksam. Sie werden sogar stärker werden, wenn unsere Landsleute im Westen endlich das spüren, was ihnen die eigene Einsicht offenbar nicht zu vermitteln vermochte: Daß der Preis der Einheit hoch sein wird und daß es außerordentlicher Anstrengungen bedarf, ihn zu entrichten.

In Bonn und in den Hauptstädten der Alten Länder wurde in den letzten drei Jahren bereits soviel versäumt, daß man den Regierenden und den Parlamentariern dort nur wünschen kann, daß da

endlich wieder jemand kommt, der ihnen klarmacht, daß auch der Westen nicht von jener bitteren Wahrheit ausgenommen ist: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben.“ Daß dieses Wort nicht nur von Marxist zu Marxist seine Gültigkeit haben kann, sondern auch den gewählten Volksvertretern jederzeit gesagt werden kann und gesagt werden muß, darin liegt der Vorteil der parlamentarischen Demokratie, und im Deutschland des Jahres 1993 läge darin überdies ein Stück Gerechtigkeit gegenüber den Bürgern in den Neuen Ländern. Im jedem Fall böte der Hinweis auf das Leben eine Chance für die Vernunft.

Anmerkungen

1 *Immanuel Kant*, Vorlesungen über Metaphysik (Metaphysik Volkmann), Akad. Ausg. [AA] 28, 1, 448 f.- Zu dieser besonders prägnanten Stelle gibt es zahlreiche Parallelen, so etwa: Träume eines Geistersehers, AA 2, 327; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, AA 4, 544; Kritik der praktischen Vernunft, AA 5, 9; Metaphysik der Sitten, AA 6, 211.

2 In dieser Reihe ist Fichte wohl am weitesten gegangen, indem er das Bewußtsein, bei dem sein systematisches Denken ansetzt, als „formirtes Leben“ begreift und dabei behauptet, daß seine Wissenschaftslehre „die einzig mögliche Lebenslehre ist“. Siehe dazu seinen Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben (1806), in: *Fichtes* Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. VIII, 371.

3 Das sich selbst in seiner *Endlichkeit* wie in seiner *Unendlichkeit* begreifende *Leben* ist der *Geist* in seiner *absolute Idee* und damit in seiner höchsten Form des *sich wissenden Wissens* (vgl. den Schlußabschnitt der Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee). Man hat überhaupt nur dann eine Chance, die *Selbstbewegung der absoluten Idee* zu begreifen, wenn man sie als eine Selstbewegung des Lebens zu fassen versteht.

4 *Carl Heinrich Becker* (1876 - 1933), Orientalist in Heidelberg, Hamburg, Bonn und Berlin, wo er 1921 und von 1925 bis 1930 als Kultusminister des Staates Preußen für eine weitgehende Reform der Hochschulen, für die Gründung der ersten Pädagogischen Akademien sowie für die Einrichtung der Deutschen Dichterakademie sorgte.

5 Dazu: *Hans-Georg Drescher*, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 419 ff.; zu seinem Versuch, Geschichte und Lebensprozeß zu verknüpfen: S. 493 ff. Allerdings verfällt Troeltsch - wie viele seiner Zeitgenossen - auch in den Fehler, die produktiven Momente des Lebens in Gegensatz zur Vernunft zu bringen. Er laboriert sogar mit dem Versuch einer „irrationalistischen Logik“ (Gesammelte Schriften, Bd. III, 48 ff.). Tatsächlich aber geht es ihm dabei um eine Logik des historischen Sinnverstehens, die eine Gleichrangigkeit von historischem Subjekt und historischem Gegenstand anerkennt.

6 Zum philosophischen Hintergrund der hier genannten Autoren sowie zum Kontext der Lebensphilosophie insgesamt verweise ich auf die historischen Teile der Darstellung von *Ferdinand Fellmann*, Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek 1993.

7 *Nicolai Hartmann*, Teleologisches Denken, Berlin 1951. Das Manuskript wurde - nach der Angabe im Vorwort - im Oktober 1944 abge-

schlossen. Hinweise auf nähere Umstände der Abfassung des Manuskripts verdanke ich *Hans-Joachim Lieber*, der noch im Februar 1945 als letzter Assistent *Eduard Sprangers* in Berlin eingestellt wurde und sich später als Marx- und Simmel-Interpret einen Namen machte, ehe er zum Rektor der Freien Universität Berlin gewählt wurde.

8 Ich verwende hier eine schöne Formel *Kants*, mit der sich *Hegel* zwar ironisch auseinandersetzt, die er aber der Sache nach gelten läßt.

9 Ich verweise hier nur auf den programmatischen Buchtitel von *Ludwig Klages*: Der Geist als Widersacher der Seele (Leipzig 1929 -1932). „Geist“ steht hier für alle Erscheinungen des „logozentrierten“ - also vernünftigen und verständigen - Denkens, „Seele“ repräsentiert die „biozentrischen“ - leiblich-lebendigen - Vollzüge des Menschen.

10 So fortgesetzt *Franz Dirlmeier* in seiner Aristoteles-Übertragung der Nikomachischen Ethik. Aus dem (noch) Nicht-Verständigen des ἄλογος wird das prinzipiell Unverständige, ja Gegenvernünftige moderner Irrationalität. Man hat aber zwischen dem, das sich nicht in unserer Sprache (oder gar nicht) äußert - und insofern nicht verstanden werden kann -, und dem, was dem Verstehen - gleichsam wie ein Prinzip entgegensteht -, zu unterscheiden. So mag uns das Leben im einzelnen wie im ganzen *unverständlich* sein; in dieser *Unverständlichkeit* steht dem Verstand und der Vernunft auch *als Problem* gegenüber. So hat es *Dilthey* gefaßt, wenn er „Irrationalität“ mit „Unverständlichkeit“ gleichsetzte (System der Ethik, Ges. Schr. Bd. X, 78). Aber damit ist das Leben noch nicht zum Opponenten der Vernunft erklärt. Es bliebe dann auch ganz aussichtslos, das Leben und seine geschichtliche Entfaltung verstehen zu wollen. - Ein Opposition ergibt sich übrigens *nur situativ*, wenn bestimmte Affekte bestimmten Einsichten der Vernunft entgegenstehen. Ein Wutanfall kann einer vernünftigen Absicht diametral entgegenstehen. Aber es entspräche eine unzuläßigen Verkürzung des Lebensbegriffs, wollte man nur die Wut - und nicht auch die Einsicht - dem Lebensprozeß zurechnen.

11 *Georg Lukács* lieferte mit „Die Zerstörung der Vernunft“ (Berlin 1954) die bis heute nachwirkenden Stichworte. Nach seiner Deutung steigert die philosophische Beschäftigung mit dem Leben die Irrtümer der bürgerlichen Philosophie ins Absurde. Bereits Diltheys philosophische Hinwendung zum Leben veranlaßt ihn zu dem verächtlichen Urteil: „das Wesen der Lebensphilosophie besteht in dem Umschlagen des Agnostizismus in Mystik, des Subjektiven Idealismus in die Pseudoobjektivität des Mythos.“ (Die Zerstörung der Vernunft, Werkausgabe, Neuwied 1974, Bd. 2, 97) Wie stark dieses Urteil fortgewirkt hat, zeigt Nobert *Kapferer*, Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie

in der DDR 1945 - 1988, Darmstadt 1990. Insbesondere in der jüngeren Philosophiegeschichtsschreibung der Humboldt-Universität ist das Verdikt von Georg Lukács gegenwärtig. Ich verweise nur auf: *A. Schölzel*, Philosophie an der Universität Berlin nach 1848, in: Wiss. Zeitschrift der Humbboldt-Univ., Gesellschaftswiss. Reihe 36, 1987, 475 - 480; *H. Klein* (Hrsg.), Humboldt-Universität zu Berlin. Überblick 1810 - 1985, Berlin 1985.

Dort, wo man der naturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Leben nähersteht, wird einfach behauptet, die Philosophen (gemeint sind vor allem: Schopenhauer, Nietzsche und Dilthey) hätten den Begriff des Lebens „unter Ausklammerung seiner wissenschaftlichen Dimension bestimmt“, und schon ist erklärt, warum „der philosophische Irrationalismus und Antihumanismus zum bestimmenden Thema im spätbürgerlichen Weltanschauungsdenken wurde“. So jedenfalls meint *Reinhard Mocek*, Wissenschaftliche Denkkultur und spätbürgerliche Philosophie, in: Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Philosophi und Gesellschaftstheorie, hrsg. v. d. Universität Halle-Wittenberg, Halle 1987, 54 - 68, 65 f.

12 Im Werk von *Jürgen Habermas* finden sich hierfür zahlreiche Belege. In seinem jüngsten Buch: Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, ist von der Lebenswelt des Menschen sehr viel, aber vom Leben gar nicht die Rede.

13 In den alten Kampfliedern der kommunistischen Bewegung, die manches mit dem Elan der Jugendbewegung gemeinsam haben, ist davon noch etwas zu spüren. Die Anreden „Bruder“ und „Genosse“ lassen ebenfalls etwas von dem emphatischen Lebenselement eben der - „Bewegung“ spüren. In der Praxis und Theorie des Marxismus im 20. Jahrhundert ist aber wenig von dem Pathos geblieben, dem *Karl Liebknecht* noch den folgenden Ausdruck verlieh: „Spartacus Niederungen./ Oh Gemach!/ Wir sind da und bleiben da./ Leben wird unser Programm!“ (zitiert nach einer Inschrift vor dem Ernst Thälmann-Stadion in Potsdam)

14 In wörtlicher Übersetzung lautet der von *Gorbatschow* am 6. Oktober 1989 vor der Neuen Wache in Berlin gesprochene Satz: „Es ist gefährlich für den, welcher nicht auf das Leben (zizn) reagiert.“ Das Zeitmoment, auf das die Verspätung abhebt, ist hier also nur verdeckt angesprochen; umso stärker tritt das strukturell zum Leben gehörende Moment der Gefährdung hervor. - Für den Hinweis auf die Originalfassung des Gorbatschow-Worts danke ich Herrn Dr. *Stefan Wolle*.

15 *Nietzsche* erzählt die mythische Begebenheit so: „Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem Weisen *Silen*, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm end-

lich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: ‚Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu *sein, nichts* zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich - bald zu sterben'." (*Friedrich Nietzsche*, Geburt der Tragödie 3; Kritische Studienausgabe hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 1, 35)

16 *Arthur Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung,

17 Unsere intellektuellen Fähigkeiten sind hier nur deshalb so erwähnenswert, weil wir uns in ihnen am ehesten dem Leben enthoben dünken. In allen anderen Leistungen ist uns sowieso bewußt, daß sie ein Element des Lebens sind. Die Empfindungen und Gefühle, sie mögen noch so kultiviert und gekünstelt sein, rechnen wir ohnehin der Sphäre des Lebens zu. - Dilthey, der das „Schema des Lebenwesens" in der unabläßigen Wiederherstelung des Gleichgewichts zwischen Eindruck und Reaktion benannte - hat mit wenigen Strichen skizziert, wie sich denken läßt, daß aus den einfachen Vorgängen der Erhaltung, Fortpflanzung und Steigerung komplexere geistige Gebilde ergeben: „Indem nun aber durch die Beziehungen der Empfindungen in Wahrnehmung und Denken die Erfassung der Außenwelt gründlicher, durch die Beziehungen der Gefühle und Triebe die Wertabschätzung ebenfalls über das Momentane und Partikulare sich erhebt, wird die Anpassung zwischen dem Individuum und seinem Milieu in dem Zusammenhange der Lebewesen immer vollkommener und damit steigert sich die psychische Zweckmäßigkeit in demselben. Diese ist auch in den höchsten Gebilden des geschichtlichen Lebens immer die Grundstruktur aller Lebendigkeit. Jedes Rätsel geschichtlicher Leistung und Existenz kann immer nur auf der Grundlage dieses biologischen Grundplans von psychischem Dasein aufgelöst werden." (*W. Dilthey*, System der Ethik, Ges. Schriften Bd. X, 49 f.; Herv. von mir)

18 Wir verstehen uns nicht wie das Land, die Luft oder das Meer, können uns aber, wie uns die Dichter zeigen, sehr wohl als Baum unter Bäumen, als Vogel im Flug oder wie ein Fisch im Wasser fühlen.

19 Vgl. dazu vom Verf.: Selbstbestimmung. Über Bedingungen und Gründe moralischen Handelns, in: *D. Henrich/R.P. Horstmann* (Hrsg.), Metaphysik nach Kant. Hegel-Kongreß Stuttgart 1987, Stuttgart 1988, 671 - 688

20 Diese Position, die ich selbst auch eine Weile vertreten habe, ist jetzt

erst wieder von *Martin Seel* in seinem Vortrag „Wie ist rationale Lebensführung möglich?“ auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993 vorgetragen worden.

21 Dies, wenn wir *Augustinus* folgen, ist der Frieden (pax), den jedes Lebewesen anstrebt, selbst wenn es sich gerade in den Krieg begibt. Siehe dazu auch in *Platons* Nomoi den Beweis, daß wir nicht handlungsfähig sind, wenn wir ständig mit uns selbst im Kriegszustand leben.

22 τί δ᾽ ἀ τὸ ζῆν; (Politeia 353 c).

23 Vgl. dazu: *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ ***.

24 Politeia 372 a

25 So steht es schon in *Platons* Timaios. Eine der nüchternsten Aussagen über die Eigenart der Seele findet sich in einer methodologischen Aussage Platons: „Denn das Unkörperliche (τὰ ἀσώματα) als das Größte und Schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt.“ (Politikos 286 a)

26 Politeia 368 d

27 „Regierung“ kommt von lat. rex, regis, also von „König“, der von einer erhobenen Position aus lenkt.

28 Politikos 307 d/e

29 Politikos 284 a/b: Der wahrhaft Kundige in den politischen Dingen versteht sich auf das Angemessene (to metron), das auch mit Rücksicht auf seine Entstehung zu erfassen ist.

30 *Platon*, Siebenter Brief 326 a.

31 τὴν τῆς πόλεως μάλιστα ἐπιμελουμένην τέχνην (Politikos 279 e)

32 Politikos 276 e

33 τῆς τροφῆς ἐπιμελοῦνται τῆς ἀνθρωπίνης (Politikos 268 a).

34 τῆς ἀνθρωπονομικῆς δηλωθείσης τέχνης (Politikos 266 e).

35 Auf diese Zugehörigkeit des Politikers zu dem von ihm regierten Gemeinwesen kommt es *Platon* nachdrücklich an: Politikos 266 c/d.

36 ἡ αὐτεπιτακτική (Politikos 260 e).

37 Sie ist die „über das Lebendige gebietende“ Kunst: [...] περὶ τὰ ζῷα ἐπιτακτικόν (Politikos 261 c).

38 Politikos 274 d.

39 Nomoi ....***

40 Zu bemerken wäre, daß die antike Atomistik und die pragmatistische Anthropologie der Sophistik Platon bereits genügend Beispiele für die Aporien des Naturalismus geliefert hatten. Folglich bedarf er der Belehrung durch die Methodendiskussion nach Hume und Kant keineswegs.

41 Dies hat Platon eindrucksvoll in der sogenannten „Philosophenprobe“

des 7. Briefes dargestellt. Hier zeigt sich auch, was er wirklich im Sinn hat, wenn er die Befähigung zur Politik an eine philosophische Ausbildung bindet. - Aus Zeitgründen kann ich hier *nur versichern*, daß Platon mit allen diesen aus der Einsicht in den Lebenszusammenhang der Polis abgeleiteten Prinzipien keinen naturalistischen Fehlschlüssen unterliegt. Denn er hat einen Begriff von der eigenständigen Funktion der Seele und ihren Erkenntnisleistungen. Und man kann, auch wenn das gängige Platon-Bild dies nicht zu erlauben scheint, durchaus zeigen, daß er die Seele und ihre epistemischen Leistungen vollständig im Funktionskreis des Lebens beläßt.

42 Siehe dazu vom Verf.: Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff der Politik, ebd., 291 - 309

43 *Aristoteles*, Politik 1253 a 2 -3; 1278b 20 - 25; Die Formel vom ζῷον πολιτικὸν ist durch Platon bestens vorbereitet: „Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf.“ (Politeia 368 b) - Siehe dazu: *Dominic O'Meara*, Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles, in: *O. Höffe* (Hrsg.), Der Mensch - ein politisches Tier? Stuttgart 1992, 14 - 5.

44 Das ist der bekannte und viel zu viel Aufsehen erregende Vorschlag Carl Schmitts in: Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963. Siehe dazu: *Hasso Hofmann*, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, 2. Aufl., Berlin 1992. Zum Ungenügen der Freund-Feind-Unterscheidung siehe auch vom Verf.: Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik, in: *V. Gerhardt* (Hrsg.), Der Begriff der Politik, a.a.O., 1 - 19; Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff der Politik, ebd., 291 - 309.

45 *Dolf Sternberger*, Der Begriff des Politischen. Heidelberger Antrittsvorlesung (1960)

46 Darin besteht das Credo *Hannah Arendts*, am deutlichsten formuliert in: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. v. *R. Beiner*, München/Zürich 1985. *Ernst Vollrath* hat diesen primär auf die Urteilskraft gestützten Begriff des Politischen in mehreren Arbeiten zu begründen versucht, hat dabei aber nur um so deutlicher gemacht, daß dieser Weg nicht gangbar ist - so unverzichtbar Urteilskraft in allem menschlichen Erkennen und Handeln stets auch ist. Siehe dazu vom Verf.: Politik und Urteilskraft. Zu Ernst Vollraths, Grundlegung einer Philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987, in: Zeitschrift für Politik 36, 1989, 209 - 211.

47 Was damit kritisiert wird, läßt sich anschaulich an einem Anspruch

Niklas Luhmanns kenntlich machen: „Wenn man...die Positivierung des Rechts als ein Korrelat der Ausdifferenzierung des Rechtssystems und seiner autopoietischen Autonomie auffaßt, ... ist Rechtsgeltung gar nicht anders möglich als ‚positiv', das heißt: durch das Recht selbst gesetzt. Das Recht kann regeln, wie es sich selbst reproduziert, das heißt, wie man mit Recht von Recht zu Recht kommt; aber nur das Recht kann dies regeln. Es gibt keine externen Instanzen oder Autoritäten, die Recht in das Recht eingeben könnten. Das Recht wird zirkulär konstituiert, und ein Beobachter, der dies als Einheit beschreiben will, muß deshalb zu einer tautologischen Formulierung greifen. Alle Beschränkungen sind Selbstbeschränkungen, alle Umweltorientierungen müssen im System durch das System gehandhabt werden. Das Recht gilt demnach allein deshalb, weil entschieden worden ist, daß es gilt." (*N. Luhmann*, Die soziologische Beobachtung des Rechts. Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, hrsg. v. *H. Hofmann*, *U. Weber* u. *E. M. Wenz*, Frankfurt 1986, 26) Vgl. dazu auch die Antrittsvorlesung von *Thomas Raiser*, Was leistet die Strafrechtstheorie?

48 Die aus der neukantianischen Debatte mit dem Positivismus vererbte methodologische Polarität von „Faktizität und Geltung" erzeugt mit Sicherheit nicht die Spannung, in der das Recht entsteht. Es bedarf vielmehr des Gegensatzes auf Leben und Tod, eines Gegensatzes zwischen unseresgleichen, der im Interesse eines Überlebens auf beiden Seiten nur durch Tausch und Versprechen in ein Machtgleichgewicht gebracht wird. Habermas hätte besser daran getan, gleich an Kant anzuschließen. Dann hätte er sehen können, daß sich das Recht aus dem Anspruch zum Schutz der *leiblichen Sphäre* ergibt, daß ein Bewußtsein der Gefährdung des Lebens auf einer räumlich beschränkten Erde bei höchst beschränkten eigenen Kräften usw. nötig ist, um auch nur die Idee des Rechts entstehen zu lassen.

49 Schon bei *Kant* ist der Entwurf für ein Weltbürgerrecht aus der Einsicht in ein sich bedrohlich zuspitzendes Krisenpotential auf einer für den Menschen vergleichsweise klein gewordenen Erde bezogen.

50 Wie *Hans Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979, meint.

Volker Gerhardt

Geboren 1944, aufgewachsen in Hagen/Westfahlen.
Studium der Philosophie, Psychologie und Rechtswissenschaft in Frankfurt und Münster.
Dort auch Promotion (1974) und Habilitation (1984).
1985 Professor für Philosophie in Münster.
1986 Gastprofessur an der Universität Zürich.
1988 bis 1992 Leiter des Instituts für Philosophie an der Deutschen Sporthochschule in Köln.
1992 Ruf auf die Gründungsprofessur für Praktische Philosophie in Halle.
Oktober 1992 Annahme des Rufes auf den Lehrstuhl für Praktische Philosophie (Schwerpunkt: Rechts- und Sozialphilosophie) an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Wichtigste Veröffentlichtungen

Vernunft und Interesse (Phil. Diss. Münster 1976)
Immanuel Kant (zus. mit F. Kaulbach), Darmstadt 1980
Pathos und Distanz, Stuttgart 1989
Der Begriff der Politik, Stuttgart 1990
Friedrich Nietzsche, München 1992
Vom Willen zur Macht, Berlin 1993
Aufsätze zur Ethik, Politik und Ästhetik. Herausgeber zahlreicher Sammelbände und Mitherausgeber des Jahrbuchs “Politisches Denken”

In der Reihe **Öffentliche Vorlesungen** sind erschienen:

1 *Volker Gerhardt*
Zur philosophischen Tradition der Humboldt-Universität

2 *Hasso Hofmann*
Die versprochene Menschenwürde

3 *Heinrich August Winkler*
Von Hitler zu Weimar
Die Arbeiterbewegung und das Scheitern der ersten deutschen Demokratie

4 *Michael Borgolte*
„Totale Geschichte“ des Mittelalters?
Das Beispiel der Stiftungen

5 *Wilfried Nippel*
Max Weber und die Althistorie seiner Zeit

6 *Heinz Schilling*
Am Anfang waren Luther, Loyola und Calvin - ein religionssoziologisch-entwicklungs-geschichtlicher Vergleich

7 *Hartmut Harnisch*
Adel und Großgrundbesitz im ostelbischen Preußen 1800 - 1914

8 *Fritz Jost*
Selbststeuerung des Justizsystems durch richterliche Ordnungen

9 *Erwin J. Haeberle*
Berlin und die internationale Sexualwissenschaft

10 *Herbert Schnädelbach*
Hegels Lehre von der Wahrheit

11 *Felix Herzog*
Über die Grenzen der Wirksamkeit des Strafrechts

12 *Hans-Peter Müller*
Soziale Differenzierung und Individualität
Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose

13 *Thomas Raiser*
Aufgaben der Rechtssoziologie als Zweig der Rechtswissenschaft

14 *Ludolf Herbst*
Der Marshallplan als Herrschaftsinstrument?
Überlegungen zur Struktur amerikanischer Nachkriegspolitik

15 *Gert-Joachim Glaeßner*
Demokratie nach dem Ende des Kommunismus

16 *Arndt Sorge*
Arbeit, Organisation und Arbeitsbeziehungen in Ostdeutschland

17 *Achim Leube*
Semnonen, Burgunden, Alamannen
Archäologische Beiträge zur germanischen Frühgeschichte

18 *Klaus-Peter Johne*
Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat
Ein römisches Abhängigkeitsverhältnis im Spiegel der Forschung

Es erscheinen demnächst:

20 *Clemens Wurm*
Großbritannien, Frankreich und die westeuropäische Integration

21 *Jürgen Kunze*
Verbfeldstrukturen

22 *Winfried Schich*
Die Havel als Wasserstraße im Mittelalter: Brücken, Dämme, Mühlen, Flutrinnen

23 *Herfried Münkler*
Zivilgesellschaft und Bürgertugend
Bedürfen demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?

24 *Hildegard Maria Nickel*
Geschlechterverhältnis in der Wende
Individualisierung versus Solidarisierung

25 *Christine Windbichler*
Arbeitsrechtler und andere Laien
in der Baugrube des Gesellschaftsrechts
Rechtsanwendung und Rechtsfortbildung

26 *Ludmila Thomas*
Rußland im Jahre 1900
Die Gesellschaft vor der Revolution