

Weltanschauung

SCHWERPUNKT Beiträge von Raymond Geuss, Fabienne Forster, Christian Bermes und Uwe Justus Wenzel

ZWISCHENRUF von Maria-Sibylla Lotter

ABHANDLUNGEN von Jens Bonnemann, Bernd Bösel und Hans-Ulrich Lessing

DOKUMENT Hans Blumenberg: Einführung zu ›Der Laie über den Geist‹

KRITIK Bücher von Günther Anders, Gérard Raulet, Lambert Wiesing sowie zu Adorno und zur Philosophischen Anthropologie



Zeitschrift für Kulturphilosophie

herausgegeben von
Ralf Becker, Christian Bermes
und
Dirk Westerkamp

Band 16 | Jg. 2022 | Heft 1

Schwerpunkt:
Weltanschauung

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten. Für weitere Information
und zur Freischaltung besuchen Sie bitte die Seite
www.meiner.de/ejournals

Sie möchten informiert werden, sobald eine neue Ausgabe erscheint?
Dann abonnieren Sie unseren Zeitschriften-Newsletter unter:
www.meiner.de/newsletter

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-4256-3

Umschlagzeichnung: © Susanne Haun, Berlin

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gerdrukt auf alterungsbeständigem
Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	5
Schwerpunkt: Weltanschauung	
<i>Uwe Justus Wenzel</i>	
Einleitung	7
<i>Raymond Geuss</i>	
Wozu braucht man eine Weltanschauung?	11
<i>Fabienne Forster</i>	
»Pragmatism is not a Weltanschauung«. Charles S. Peirce' Umgang mit einem intellektuellen Schlagwort	47
<i>Christian Bermes</i>	
Weltanschauungsblindheit und Meinungskämpfe	63
<i>Uwe Justus Wenzel</i>	
Weltanschauungsfreiheit und Toleranz. Vorüberlegungen zu einer Rechtskulturphilosophie der Sinnorientierung.	79
Zwischenruf	
<i>Maria-Sibylla Lotter</i>	
Schuld als politisches Mittel. Zur Rationalität und zum manipulativen Potential gegenwärtiger Schulddiskurse	93
Abhandlungen	
<i>Bernd Bösel</i>	
Was heißt kultivieren?	101
<i>Jens Bonnemann</i>	
Perspektiven einer leibphänomenologischen Filmtheorie	119
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	
50 Jahre Dilthey-Forschung in Bochum. Ein Bericht	133

Dokument*Joel B. Lande, Till Greite*

Über den »Mut zur Vermutung«. Bemerkungen zu Hans Blumenbergs
Radio-Essay »Der Laie über den Geist« von Nikolaus von Cues 149

Hans Blumenberg

Der philosophische Dialog als literarische Form. Einführung zu
»Der Laie über den Geist« 161

Kritik*Lars Amann*

Verheißende Kritik. Entfaltung der Implikation des Glücks in
Adornos Philosophie des Ästhetischen
(Pola Groß, *Adornos Lächeln. Das »Glück am Ästhetischen« in seinen
literatur- und kulturtheoretischen Essays*) 165

Hannes Bajohr

Vermischter Anspruch: Günther Anders über Film und
bildende Kunst 168

Frank Müller

Konformismus und Nonkonformismus der französischen
Intellektuellen. Walter Benjamin im Paris der 1930er Jahre
(Gérard Raulet, *Das befristete Dasein der Gebildeten. Benjamin
und die französische Intelligenz*) 171

Magnus Schlette

Die Vielfalt der Daseinsstile. Lambert Wiesing schreibt ein neues
Kapitel der Philosophie des Selbstbewusstseins
(Lambert Wiesing, *Ich für Mich. Phänomenologie des Selbstbewusstseins*) 176

Moitz von Kalckreuth

Philosophische Anthropologie als Hintergrund interdisziplinärer
Forschung?
(Erik Norman Dzwiza-Ohlsen/ Andreas Speer (Hrsg.), *Philosophische
Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner
und Nicolai Hartmann in Köln – historische und systematische Perspektiven*) 180

Abstracts 185

Autorinnen und Autoren 187

Weltanschauungen haben nichts an Aktualität, Anziehungskraft und Popularität eingebüßt. Die philosophische Reflexion übt freilich Zurückhaltung gegenüber der häufig schlicht suggerierten, meistens jedoch nur imaginierten Deutungskraft solcher Gebilde, die letztlich immer mehr sein wollen als ›Anschauungen‹ und stets weniger treffen als ›Welt‹. Erst recht stößt die Instrumentalisierung von Weltanschauungen für politische, gesellschaftliche oder auch nur individuelle Interessen oder Phantasmen auf berechnete philosophische Kritik.

Doch Weltanschauungen bleiben ein Faktum der kollektiven Selbst- und Fremdbeschreibung, wenn auch ein durchaus herausforderndes, fragiles und prekäres. Ist etwa seit einigen Jahren immer wieder in den unterschiedlichsten Kontexten von ›Narrativen‹ die Rede oder werden sinnstiftende Erzählungen eingefordert bzw. wird deren Verlust beklagt, dann dürfen dahinter weit mehr als nur Rudimente des Weltanschauungsproblems vermutet werden. Wird neuerdings angesichts zersplitternder Informationen und Diskurse wieder vehement nach einer Einordnungs-kompetenz gerufen und wird Naturwissenschaftlern im Rahmen neuer politischer Kommunikationsstrategien angeraten, jeweils komplexe Sachverhalte als Ganzes überschaubar zu vermitteln und darzustellen, dann stellt sich die Frage, ob die angesprochenen Wissenschaften in solchen Prozessen nicht wieder mit einer Weltanschauungshypothek belastet werden, die sie längst aus ihrem Selbstverständnis gestrichen haben.

Weltanschauungen bleiben mithin eine Herausforderung – nicht zuletzt auch der Kulturphilosophie. Doch dies bedeutet nicht, dass ›Weltanschauung‹ mit Kultur oder gar mit Kulturphilosophie zusammenfiele. Ein solcher Kurzschluss würde nicht nur übersehen, dass Kultur auf die praktischen und intellektuellen Sinnleistungen jedes Einzelnen setzt. Ebenso kurzatmig wäre es, die einzelnen kulturellen Formen wie etwa Mythos, Sprache, Religion und Sitte mit einem Weltgeltungsanspruch zu belasten, der ihnen gerade nicht zukommt. Die Weltorientierung der Moderne kennt kein fixes Zentrum mehr. Dies darf durchaus als kritische Intervention der Kulturphilosophie gegenüber allzu einfachen Weltanschauungsversuchen verstanden werden. Zugleich wird damit aber auch immer wieder deutlich gemacht, dass dies keineswegs in einen Relativismus mündet.

Uwe Justus Wenzel hat den Schwerpunkt der Zeitschrift umsichtig konzipiert und arrangiert. Er resultiert aus einer langjährigen Beschäftigung mit den intellektuellen Ressourcen, aus denen heraus Weltanschauungsfragen und Weltanschauungsbedürfnisse erwachsen. In seiner Einleitung führt Wenzel in die zentralen Fragen ein. Erstmals werden dem Publikum die Überlegungen von Raymond Geuss aus *Who Needs a World View?* – einer Schrift, die international viel Beachtung er-

fahren hat – in deutscher Sprache zugänglich gemacht. Fabienne Forster widmet sich in ihren Überlegungen der Weltanschauungsfrage im Pragmatismus am Beispiel von Peirce. Uwe Justus Wenzel diskutiert das Postulat der Weltanschauungsfreiheit im Kontext der geläufigen, aber doch kniffligen Unterscheidung zwischen einerseits Religionen und andererseits Weltanschauungen. Christian Bermes fragt nach der ›Weltanschauungsblindheit‹, also danach, ob ein schlichter Verzicht auf Weltanschauungen das philosophische Problem der Weltanschauungen wirklich lösen könne.

Der von Maria Sybilla Lotter verfasste Zwischenruf *Schuld als politisches Mittel* greift die Omnipräsenz der Selbst- und Fremdbeschuldigung in öffentlichen Debatten auf, um nach den Rationalitätsstandards solcher Diskurse zu fragen. Sie liegen keineswegs offen zu Tage. Im Gegenteil: Sie werden durch Bestürzung und Betroffenheit verdeckt und sind erst wieder systematisch zu rekonstruieren. Nicht abzusehen war zum Zeitpunkt der Konzeption dieses Heftes, dass der Essay angesichts diverser Einschätzungen zu den weltpolitischen Verwerfungen in der Ukraine und dem Überfall Russlands auf ein souveränes Land weiter an Aktualität gewinnt.

In den Abhandlungen setzt sich Jens Bonnemann mit den Grundlagen aktueller Filmtheorien im Horizont der Leibproblematik auseinander. Bernd Bösel durchbricht die Rede von der Kultur hin auf die Dimensionen des ›Kultivierens‹, und Hans-Ulrich Lessing berichtet über die 50-jährige Arbeit der Dilthey-Forschungsstelle in Bochum. Für die Sektion ›Dokument‹ ist es gelungen, ein Nachlassstück Blumenbergs zu edieren. Till Greite und Joel Lande präsentieren Blumenbergs Einleitung zum Radio-Essay aus dem Jahr 1966 zu Nikolaus von Kues' *Der Laie über den Geist*.

Ralf Becker, Christian Bermes, Dirk Westerkamp

Uwe Justus Wenzel

Einleitung

»Weltanschauung« ist ein Wort der deutschen Sprache, das den Zenit seines Verwendetwerdens zwischen Anfang und Mitte des vergangenen Jahrhunderts überschritten haben dürfte.¹ Ganz außer Kurs gekommen ist es unterdessen nicht, unerachtet seiner »Kontamination« mit den totalitären Großideologien. In der Gegenwart lassen sich sogar Indizien sammeln, die die Vermutung stützen, der ein wenig verstaubt anmutende Ausdruck erlebe einen Aufschwung. Am auffälligsten kommt er derzeit und »aktuell« allerdings ebendort zum Einsatz, wo seine historische Verquickung mit dem Totalitarismus sich gewissermaßen erneut beweist. In der Tagespublizistik wird er jedenfalls augenscheinlich (wieder) gerne benutzt, wenn man sich einen Reim auf Motive und Intentionen, Strategien und Taktiken eines Autokraten zu machen versucht, der seine Einflussosphäre mit brutalsten militärischen Mitteln auszuweiten bestrebt ist. Die Quellen von »Putins Weltanschauung«, die Ingredienzien seines »Weltbildes« werden so zum Thema öffentlichen Rasonnements. Gerade wenn sich Machtpolitik in aggressivster Nacktheit manifestiert, scheint der »Sinnbedarf« des fassungslosen, nach Erklärungen suchenden Beobachters zu wachsen: Das Motivgewebe des Menschenfeinds muss doch irgendein Muster zu erkennen geben, das über schiere Machterhaltung und Machtsteigerung hinausweist. Für irreflexive Letztorientierungen, für phantasmatische Zwangsvorstellungen in großem Maßstab bietet sich der Ausdruck »Weltanschauung« offenbar nach wie vor an.

In einem vergleichsweise subtileren Zusammenhang, in dem aber ganz ähnlich ein semantisches Äquivalent für kritikresistente Borniertheit gesucht wird, findet der Weltanschauungsbegriff gleichfalls Verwendung. Das Exempel liefert der Titel einer Diskussionsveranstaltung der Konrad-Adenauer-Stiftung, die im Herbst 2021 stattfand: »Weltanschauung statt Wahrheitssuche?«.² Was da mit der freien – namentlich wissenschaftlichen – Wahrheitssuche als freiheitsbeschränkende Weltanschauung kontrastiert wird, ist ein vielgestaltiges Phänomen, das nicht nur, aber insbesondere in akademischem Milieu aufgekommen ist. Für gewöhnlich – und

1 Vgl. die entsprechenden »Wortverlaufskurven« des *Digitalen Wörterbuchs der deutschen Sprache* (www.dwds.de) und der Suchmaschine *Google Ngram Viewer* (<https://books.google.com/ngrams>), die aus unterschiedlichen Textkorpora gewonnen werden.

2 <https://www.kas.de/de/web/analyse-und-beratung/veranstaltungen/detail/-/content/weltanschauung-statt-wahrheitssuche> (23.4.2022).

ein wenig ›trendiger‹ – wird es mit Begriffen belegt, die der vorherrschenden *Lingua franca* entstammen: *political correctness*, *identity politics* sowie (als neuere Prägnungen) *cancel culture* und *wokeness*. Es handelt sich in unterschiedlichem Maße um Bezeichnungen, die sowohl in einer (affirmativen) Selbstbeschreibung politischer Akteure als auch in deren Beurteilung durch andere, in einer (nicht selten pejorativ-polemischen) Fremdbeschreibung, vorkommen können. Entsprechendes lässt sich auch vom Weltanschauungsbegriff sagen, dem im Übrigen von den aufgeführten Ausdrücken der Sache nach »Identitätspolitik« am nächsten steht, zielt er doch seinerseits (auch) auf identitätsstiftende Letztorientierungen, die praktische Wirksamkeit entfalten. In – nicht allzu enger – Anlehnung an Kants einschlägiges Orientierungskonzept könnte man »Letztorientierung« als ein Fürwahrhalten verstehen, das allem konkreten Fürwahrhalten und seinen Modi – allem Glauben, Meinen und Wissen – vorausgeht. Damit wäre dann nicht sowohl ein Sich-Orientieren bezeichnet als vielmehr ein ›Stets-schon-orientiert-Sein‹. Schreibt man dem Sich-Orientieren einen provisorischen oder auch experimentellen Charakter zu, so haftet einer Letztorientierung, in der das Orientierungsbedürfnis sozusagen ein für alle Mal befriedigt wäre, etwas Selbstwidersprüchliches, weil Revisionsresistentes an.

Freilich kennt der schillernde – durch Alltagssprache wie auch intellektuelle Diskurse vagabundierende – Weltanschauungsbegriff ein breiteres Verwendungsspektrum, als es diese Beispiele seiner gegenwärtigen Virulenz veranschaulichen mögen. Er ist nicht exklusiv und nicht notwendig mit dem Phänomen eines starren, geschlossenen Gesichtskreises verknüpft. Das ist evident, wenn der Bedeutungsakzent auf »Anschauung« liegt, wenn also mit »Weltanschauung« eine primäre sinnliche Welterschließung gemeint ist (wie etwa bei Alexander von Humboldt). Aber auch wenn dies nicht der Fall ist, auch wenn der Terminus komplexere mentale Dispositionen und Ambitionen auf einen Begriff bringen soll, hat er in dem semantischen Feld, in dem er zu Hause ist, nicht nur »Ideologie« und Konsorten als Wortnachbarn. Das zeigt sich, wenn die Aufmerksamkeit auf die Geistesgeschichte im engeren Sinne, insbesondere auf den Überschneidungsbereich von Begriffs- und Institutionengeschichte gelenkt wird. Im Zuge der Ausdifferenzierung und Institutionalisierung der Wissenschaften, der Natur- wie der Geisteswissenschaften, ist die Philosophie immer wieder herausgefordert gewesen, ihre eigene Stellung in dem sich auffächernden Disziplinspektrum zu bestimmen. Der Weltanschauungsbegriff, dessen Karriere zum Teil parallel dazu verlief, spielt für die Selbstverständigung der Philosophie als akademisches Fach eine eigene Rolle. Thetisch gesagt: Philosophie versucht immer wieder, sich zwischen Weltanschauung und Wissenschaft zu situieren. Das kann im Modus der Abgrenzung wie in dem der Annäherung geschehen – und auch in einer Kombination aus beiden. Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung bilden ein terminologisches Dreieck, das von jedem seiner drei Eckpunkte aus beschrieben (und jeweils anders ›gelesen‹) werden

kann. Was für die Philosophie in diesem ›Zwischen‹ zum Thema zu werden vermag, ist ihre eigene Lebensbedeutsamkeit. Der Wittgenstein des *Tractatus* hat, was in Frage steht, in der ihm eigenen Direktheit formuliert: »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.«³ In dieser Perspektive verdichtet sich im Weltanschauungsbegriff zwar ein Bedürfnis, sich in der Welt zu orientieren, aber doch nicht die subjektive Gewissheit, bereits – und gar gänzlich – orientiert zu sein, eine Gewissheit, die sich von Voreingenommenheit naturgemäß schwer unterscheiden lässt.

Dem Angedeuteten korrespondiert mittelbar eine der Erzählungen, die die Begriffsgeschichte von »Weltanschauung« offeriert: Die Etablierung der Wissenschaften als empirische Forschungswissenschaften, die analytische Zerlegung der Erkenntnisprobleme und die damit einhergehende Ausbildung von Spezialdisziplinen, die nur noch Detailfragen zu beantworten versuchen und jegliche Sinnfrage vermeiden – all das weckt, quasi kompensatorisch, das Bedürfnis nach Synthese, nach Zusammenschau der Einzelerkenntnisse und deren sinnhafter Überwölbung. Und ebendieses Bedürfnis verschafft sich im Weltanschauungsbegriff Ausdruck und ein semantisches Vehikel, das zeitweise in der deutschsprachigen Philosophie salonfähig war. Man kann die aktenkundigen historischen Versuche sinnstiftender Weltanschauungsphilosophie als Symptome einer – im Zweifel modernitätsfeindlichen – Entdifferenzierung interpretieren und weltanschauungsbedürftigen Gemütern mit Max Weber empfehlen: »Wer ›Schau‹ wünscht, gehe ins Lichtspiel ...« (so Weber in seiner berühmten Vorbemerkung zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*). Man kann derlei aber auch als Problemanzeige verstehen und eine der möglichen Aufgaben philosophischen Denkens gerade darin sehen, mit Wittgensteins »Lebensproblemen«, die sich jenseits oder auch diesseits der wissenschaftlichen Fragen stellen, in Berührung zu kommen – ohne damit einer (vorwissenschaftlichen) Wiederverzauberung der Welt das Wort zu reden.⁴ Abgesehen davon spricht bereits das Erscheinungsbild der akademisch verfassten Philosophie dafür, das überkommene Weltanschauungsproblem nicht als vermeintlich obsoletes einfach zu ignorieren. Gemeint ist die Usanz, philosophische »Positionen« zu identifizieren, also etwa »Empirismus«, »Kritizismus«, »Realismus«, »Naturalismus« usw. In den Bekenntnissen der Zugehörigkeit, die diese kursierenden Etiketten erlauben, lassen sich Relikte oder auch Keimformen weltanschaulicher Letztorientierungen erkennen.

Die Begriffsgeschichte von »Weltanschauung« darf als weitgehend gut erforscht gelten. Die durchaus unterschiedlichen ideen- und geistesgeschichtlichen Kontexte,

3 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M. 2003, 6.52.

4 Eine erste Problemexposition versucht Uwe Justus Wenzel, »Ein Spiegel der Philosophie. ›Weltanschauung‹ als Begriff und Bedürfnis«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 14/2 (2020), 151–170.

in denen das Wort auftaucht, lassen allerdings, je nach Erkenntnisinteresse, immer wieder andere Problemkonstellationen, gelegentlich auch vordem unbeachtete, hervortreten. In diesem Sinne versteht sich der im Folgenden präsentierte Schwerpunkt der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* als okkasionelle Problemexploration, die von der Hoffnung begleitet wird, die Perspektiven auf die Sache, die der Begriff »Weltanschauung« begreift, zu vermehren.

In dem terminologischen Dreieck von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung tritt auch der Pragmatismus in Erscheinung; dies nicht nur deswegen, weil ein Brief von William James aus dem Jahr 1868 als frühester Beleg der Verwendung von »Weltanschauung« als deutsches Lehnwort in der englischen Sprache gilt. *Fabienne Forster* spürt in systematischer Absicht dem Ausdruck und der Sache im Werk von Charles S. Peirce nach. Zwar befände Peirce, der Pragmatismus als philosophische Methode der Reflexion sei keine Weltanschauung, er fasse aber die Möglichkeit ins Auge, mit Hilfe einer elaborierten wissenschaftlichen Philosophie eine orientierende Weltanschauung zu fundieren. Gegen eine wohlfeile und übereilte Perhorreszierung des Weltanschauungsbegriffs plädiert *Christian Bermes*. Unter Rückgriff auf Ludwig Wittgenstein und Edmund Husserl versteht er Weltanschauung als mögliche Erfahrungsform, als Form einer »Erfahrung des Exemplarischen«, die sich von Weltanschauung im Sinne eines wie auch immer fixierten Meinungsgebildes unterscheiden lasse und eine nicht zu unterschätzende Rolle in einer »Philosophie der Doxa« spiele.

Als Meinungsgebilde wie auch als individuelle »Sinnorientierung« wird Weltanschauung thematisch, wenn ihr Begriff als Terminus des (deutschsprachigen) Verfassungsrechts ins Blickfeld rückt. *Uwe Justus Wenzel* beleuchtet den Problemgehalt des Grundrechts der Weltanschauungsfreiheit in einigen seiner rechts- wie auch kulturphilosophisch interessierenden Aspekte. Das Kopfstück des Schwerpunktes bildet ein erstmals in deutscher Übersetzung erscheinender Essay von *Raymond Geuss*. Im Medium einer herkunftsgeschichtlichen Erinnerungsspur erörtert er die Frage, wozu man eine Weltanschauung brauche. Die Antwort, Weltanschauungen dienen der Befriedigung des Bedürfnisses nach einer Identität, trifft dabei auf die Einsicht, eine jede solche Identität beruhe auf Illusionen. Als Pensum individueller Lebensführung zeichnet sich ab, die Spannung auszuhalten, die zwischen einem Identitätsbedürfnis und der Illusion besteht, es befriedigen zu können.

Raymond Geuss

Wozu braucht man eine Weltanschauung?¹

»Kein Lebenswandel ist so stumpf- und schwachsinnig wie einer, der sich von Vorschriften und Anleitungen ans Gängelband nehmen lässt.« (Montaigne, *Essais*, III, 13: »Über die Erfahrung«)

»Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« Menschen, die bei diesem Satz ihre Ohren spitzen, genau hinhören und darüber nachdenken, was diese Anrede für sie bedeutet und wie sie sich zu ihr verhalten sollen, haben eine Weltanschauung. Gleiches gilt für diejenigen, die ähnlich auf »Allons, enfants de la patrie« oder »Adeste fideles« reagieren. Eine Weltanschauung ist nämlich nicht in erster Linie eine besonders umfassende wissenschaftliche Theorie des Universums, sondern ein Gebilde, das in typischen Fällen einzelne Menschen aktiv *persönlich* anspricht, ihnen sagt, wer sie sind, und ihnen damit gleichzeitig eine Identität auferlegt. In den drei genannten Fällen handelt es sich um die Identität eines Kommunisten (ich sehe mich als Proletarier und nicht nur als Arbeiter oder als einen der Armen), eines patriotischen französischen Staatsbürgers (und nicht nur als Bauer aus dem Poitou oder als Computerprogrammierer aus Lyon) oder eines Christen (und treues Mitglied der Herde Christi). Wie diese Fälle zeigen, verbinden sich in der Regel individuelle und kollektive Aspekte zu dieser Identität: Proletarier zu sein bedeutet, sich als Teil einer bestimmten Gruppe zu sehen.

In Anlehnung an Althusser² könnten wir hier vom »interpellativen Aspekt« einer Weltanschauung sprechen. Die Weltanschauung ruft mich an und hält mich auf, ermutigt mich, mich so zu identifizieren, wie sie es vorschlägt, und die Konsequenzen dieser Identifikation zu akzeptieren.³ Normalerweise ist die Identität, die man

1 Im April 2018 bat mich Martin Bauer vom Hamburger Institut für Sozialforschung um ein kurzes »Statement« (auf Deutsch) für ein von ihm verantwortetes Onlineforum, und zwar darüber, wie ich mir erstmals der marxistischen Theorie bewusst geworden sei und warum sie weiterhin von Interesse für mich sei. Der Beginn dieses Essays basiert auf diesem Text, der ursprünglich auf soziopolis.de erschienen ist. Herrn Andreas Wirthensohn sei an dieser Stelle mein Dank für seine sorgfältige Übersetzung sowie für seine großmütige Geduld angesichts meiner wiederholten, störenden Eingriffe in den Text ausgesprochen. (Der Text entspricht dem ersten Kapitel von *Who needs a World View?*, Cambridge, Mass. 2020, Anm. d. Red.)

2 Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris 1969.

3 Andere augenfällige Beispiele wären: die Weltanschauung des römischen Imperialismus

durch eine Weltanschauung erwirbt, mit bestimmten Aufgaben, Erwartungen oder Verpflichtungen verbunden. Mit der Interpellation geht oft eine historische oder quasi-historische Erzählung und manchmal (wenn auch nicht immer) eine Theorie einher. Der Christ hat die Heilsgeschichte, der Nationalist die Geschichte der Entstehung, der Prüfungen, der Erfolge und des Scheiterns der Nation, der Kommunist die Geschichte der ursprünglichen Akkumulation, des Übergangs von den Sklavengesellschaften über den Feudalismus zum Kapitalismus mit der Aussicht auf eine zukünftige klassenlose Gesellschaft. Das jeweilige Narrativ verleiht der Identität, die die Weltanschauung vermittelt, eine besondere Dichte, Sinnhaftigkeit und Konkretheit.⁴ Haben wir alle Weltanschauungen? Und brauchen wir sie?

Béla

Im Herbst 1959 war ich zwölf Jahre alt und kam als Internatsschüler auf eine ungarische katholische Schule, die von der Ordensgemeinschaft der Piaristen (SP) unweit von Philadelphia (USA) betrieben wurde. Die Schule war nach dem gescheiterten Aufstand von 1956 von Mitgliedern der ungarischen, der spanischen und der polnischen Provinz des Ordens gegründet worden und die Schüler im Internat waren (mit einer Ausnahme) ungarische Flüchtlinge oder lateinamerikanische Jungen, die aus historisch ordensnahen Familien kamen. Ich war die eine Ausnahme, denn in einer der regionalen katholischen Zeitungen hatte ich die Ankündigung eines öffentlichen Wettbewerbs um eine kleine Anzahl von Stipendien für potenzielle Schüler gelesen und mich angemeldet. Aufmerksam lauschte ich Pater Krigler (Béla), der uns in »Religion« unterrichten sollte. Er begann mit der Erklärung, dass es in der Welt eigentlich nur zwei große geistige Mächte gebe, zwei kohärente und vollständige Weltanschauungen: Katholizismus und Kommunismus.⁵ Krigler war

(*Tu Romane, memento ...* Buch VI). Sogar der Kantianismus kann so verstanden werden, dass er mich auf diese Weise anruft: »He, du, Vernunftwesen (und potenzielles Mitglied eines Königreichs der Zwecke)«, und in diesem Sinne kann auch er als Weltanschauung betrachtet werden. Der Mechanismus, der hier am Werk ist, kommt in gewissen Praktiken des Judentums besonders deutlich zum Ausdruck. Beim Seder, dem rituellen Abendessen zu Pessach, werden Geschichten über Moses, den Pharao und den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten erzählt, aber es wird auch explizit erklärt, wie diese Geschichten zu interpretieren sind. Die schlimmstmögliche Reaktion auf diese Erzählungen ist: »So ist es den *Juden früherer Tage* ergangen.« Diese Reaktion bedeutet, die historische Gültigkeit der Erzählungen zu akzeptieren, sich aber von ihrer interpellativen Funktion zu distanzieren und zu sagen: »Das betrifft mich nicht.« Dass gerade diese Reaktion die schlimmste sein soll, zeigt, wie wichtig es für die Weltanschauung ist, dass die angesprochenen Personen die ihnen aufgedrängte Identität annehmen.

4 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3. Aufl., Notre Dame 2007.

5 Krigler dürfte über die »wissenschaftliche Weltauffassung«, wie einige Mitglieder des Wiener Kreises sie vertraten (siehe *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, in: *Veröffent-*

katholischer Priester, er war 1925 in der kleinen Stadt Csongrad geboren worden und hatte bis in die 1950er Jahre in Ungarn gelebt. Er selbst war alles andere als ein Kommunist, aber er war auch kein Dummkopf. Überdies war er moralisch zu anspruchsvoll, um auf den modischen antikommunistischen Zug aufzuspringen.⁶

Uns Schülern hat er eingebläut, man dürfe niemals eine politische Bewegung oder eine Gedankenrichtung pauschal aburteilen, wenn man sich nicht vorher ernsthaft bemüht hatte, sie zu verstehen. Er wiederholte immer wieder, dass es zwar viele Positionen und Ansichten gebe, die so frivol oder so unglaublich seien, dass man sie nicht ernst nehmen könne. Der Kommunismus falle aber nicht in diese Kategorie und man müsse ihn so umfassend und richtig wie möglich begreifen, auch wenn er, wie Krigler meinte, doch letzten Endes abzulehnen sei. Außerdem müsse man der Fairness halber zugeben, dass der Kommunismus zum jetzigen Zeitpunkt – leider – einen enormen kognitiven und auch philosophischen Vorteil gegenüber dem Katholizismus habe. Die kommunistische Weltanschauung basierte auf der Philosophie Hegels, wie sie von Marx interpretiert, gefiltert, modifiziert und angepasst wurde, und insofern enthält sie, wie eben die Hegel'sche Philosophie selbst, eine hochentwickelte theoretische Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Dagegen hat der gesellschaftliche Wandel des 19. Jahrhunderts den Katholizismus so skandalisiert und verängstigt, dass er sich ganz aus der Moderne zurückzog und auf eine besonders sklerotische Form des späten Aristotelismus, die Philosophie des Thomas von Aquin, festlegte. Aristoteles und auch Thomas haben bedeutende philosophische Systeme entworfen, ihr systematischer Blick war aber nicht absolut allumfassend, sondern im Gegenteil äußerst lückenhaft. Eine der Lücken betrifft aber einen ganz fundamentalen Aspekt des menschlichen Zusammenlebens: die Geschichte. So gab es ein aristotelisches und damit auch ein thomistisches Konzept von Entwicklung im Sinne von biologischem Wachstum – ein Baum wächst aus einer Eichel, ein Mensch entsteht aus zwei anderen Menschen –, doch die Geschichte, die wirkliche Menschheitsgeschichte, war etwas radikal anderes als die »Entstehung, das Wachstum und die Entwicklung«, die man in der natürlichen Welt fand. Aristoteles und Thomas lieferten einfach keine begrifflichen Werkzeuge für das theoretische Verständnis von Geschichte. Buch I der *Metaphysik* ist kein Gegenbeispiel, sondern ein Modell dafür, wie man Geschichte (in diesem

lichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1929), Bescheid gewusst haben, doch für sein Denken spielte sie keine große Rolle. Vielleicht hielt er sie lediglich für einen Beitrag zu einem rein akademischen Streit oder für zu begrenzt in seiner Reichweite. Im Gegensatz dazu war Daniel Bells »Ende der Ideologie« (Daniel Bell, *The End of Ideology*, 1960) eher ein Versuch, die Demokratische Partei in den USA weiter von verschiedenen linken Projekten wegzubringen. Über den Begriff der Ideologie versuche ich etwas zu sagen in meinem Buch *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981, Kap 1.

6 Das war unmittelbar vor der Zeit (1965), als Sartre in einem Rundfunkinterview verkündete: »Tout anticommuniste est un chien«, jeder Antikommunist ist ein Hund.

speziellen Fall die Geschichte der Philosophie) *nicht* betreiben sollte. Aristoteles weiß, dass seine eigene Lehre die wahre, »vollkommene (*teleion*) Form« von Philosophie ist, so wie der voll entwickelte Baum die vollkommene Form ist, welche die Eichel »potenziell« ist und zu werden strebt; und in seiner »Geschichte« zeigt er, inwiefern frühere Philosophen seine Vorläufer sind: ihre Ansichten führen auf die von ihm erstmalig entdeckte Wahrheit hin. Die Natur ist ein endlos wiederkehrender Kreislauf: Aus Eicheln werden Bäume, die wiederum Eicheln hervorbringen. Die menschliche Geschichte, soweit sie für Aristoteles überhaupt sichtbar ist, besteht aus ähnlichen natürlichen Entwicklungen und wiederkehrenden Zyklen. Das Wichtige an einer Eichel ist, dass sie sich, sofern die Bedingungen nicht zu ungünstig sind, »von Natur aus« zur Vollkommenheit eines Baumes entwickeln wird, und dann beginnt der Zyklus von neuem. In ähnlicher Weise sind Menschen »von Natur aus« Wesen, die »politisch« sind, d. h. sie leben in Stadtstaaten (*poleis*), sofern die Bedingungen für die Gründung von Stadtstaaten günstig genug sind. Das einzig philosophisch Relevante, was man über den historischen Wandel von Stadtstaaten sagen kann, ist, dass es eine kleine Anzahl von möglichen Staatsformen gibt (Monarchie, Oligarchie, Demokratie und vielleicht einige Varianten davon). Es gibt auch Abfolgen von geordneten Transformationen einer dieser Verfassungen in eine andere: Monarchien werden durch Oligarchien ersetzt, die wiederum Demokratien Platz machen, die wiederum in Chaos zerfallen, was zur Wiedereinführung einer Art von Ein-Mann-Herrschaft führt. Es wird hier einen Zyklus geben, so wie es bei der Verwandlung von Eicheln in Bäume in Eicheln einen Zyklus gibt. Mehr kann man philosophisch über die Geschichte nicht sagen.

Potenziell gab es noch andere Modelle, die Aristoteles hätte adaptieren und weiterentwickeln können, aber weder Herodot noch Thukydides scheinen für ihn von geringstem Interesse gewesen zu sein.⁷ Eine weitere Möglichkeit wäre Aischylos' *Orestie* gewesen, die in einer Welt naturgemäß wiederkehrender gesellschaftlicher Regelmäßigkeiten beginnt: Jeder begangene Mord erzeugt Rachegeleüste und folglich eventuell weitere Morde, so wie bei Aristoteles jede vom Baum fallende Eichel potenziell einen weiteren Baum erzeugt. Wie der Zyklus von Morden beendet werden kann, ist nicht abzusehen. Der dritte Teil der Trilogie (*Die Eumeniden*) zeigt jedoch, wie sich die Dinge ändern können. In diesem Stück wird der Kreislauf durchbrochen, und es entsteht etwas *Neues*, ein Gericht, das die Bestrafung aus den Händen einzelner Verwandter oder Sippen nimmt und damit die Grundlage für eine ganz andere Art menschlicher Vereinigung schafft: die athenische Demokratie. Es handelt sich immer noch um einen Mythos, denn bei Aischylos wird das Gericht von einer überaus intelligenten und geschickten »Göttin« (Athene) durch einen einzigen Machtspruch gegründet und legitimiert. Die mythische Erzählung

7 Siehe meine beiden Aufsätze »Thucydides, Nietzsche and Williams«, in: *Outside Ethics*, Princeton 2009, 219–233 und »Nietzsche's Ethnology«, in: *Arion* 24/3 (2017), 89–116.

hätte jedoch im Prinzip zu einer theoretischen Reflexion über die Rolle der Geschichte in der Konstitution gesellschaftlicher Phänomene Anlass geben können. Zunächst hätte man die Erzählung enttheologisieren, sich der Götter und Göttinnen entledigen und sich auf das menschliche Handeln (in seinem natürlichen und sozialen Umfeld) konzentrieren müssen. Es gab wahrscheinlich keinen einzelnen »Gründungsakt der Demokratie«, sondern eine Reihe unterschiedlicher Handlungen, die von verschiedenen Menschen und Gruppen im Laufe der Zeit ausgeführt wurden, wobei die meisten (wenn nicht alle) der beteiligten Personen und Gruppen sich anfangs überhaupt nicht im Klaren darüber waren, was sie da taten, und vom Ergebnis ihrer Aktionen völlig überrascht gewesen sein dürften: Was auch immer Kleisthenes mit seinen Reformen beabsichtigte,⁸ er hatte nicht »die Absicht, die Demokratie zu begründen«; erst im Nachhinein können wir erkennen, dass das, was er tat, zu diesem Ergebnis beitrug.

Selbst wenn Thomas von Aquin kein Griechisch gelesen hat und keinen Zugang zu einer Handschrift der *Orestie* hatte, hätte er im Prinzip, anstatt einfach Aristoteles in die Dunkelheit zu folgen, bei Augustinus Spuren einer anderen, nicht-aristotelischen christlichen Sichtweise finden können, in der Platz für die Geschichte war. Augustinus sah nämlich sehr wohl, dass die menschliche Geschichte nicht nur ein Zyklus sich wiederholender, sich entwickelnder (oder sich systematisch zurückbildender) natürlicher Formen war. Eine einzige menschliche Handlung, Adams »Sündenfall«, veränderte alles, indem sie der ersten menschlichen Lebensform im Garten Eden ein für alle Mal ein Ende setzte, so wie zu einem späteren Zeitpunkt der menschlichen Geschichte die Menschwerdung Christi, eine göttliche Initiative, wieder alle Bedingungen der irdischen Existenz veränderte. Thomas tat jedoch sein Möglichstes, um diese geschichtliche Dimension des Heilsgeschehens zu ignorieren oder sie in völlig ungeeignete griechische ontologische Kategorien zu zwängen.⁹

Hegel war, so Krigler, der erste Philosoph, der voll und ganz verstand, dass die Geschichte in die Philosophie und die Philosophie in die Geschichte gebracht werden musste. Um die menschliche Welt zu verstehen, muss man ihre Geschichte verstehen, und das bedeutet, dass man stets in der Lage sein muss, gleichzeitig zwei verschiedene Perspektiven auf die vergangenen Ereignisse einzunehmen: zum einen den retrospektiven Blick des Philosophen, der *ex post facto* weiß, wo alles enden wird (weil es in der Tat bereits dort angekommen ist), *zum anderen aber* auch die Sichtweisen der an der Geschichte Beteiligten, die die Zukunft nicht kennen und eben *nicht* genau wissen, was letztendlich wirklich geschehen wird. Die »Ein-

8 Einer der angeblichen »Gründungsmomente« der Demokratie war eine Reihe von Reformen, die Kleisthenes ganz am Ende des sechsten Jahrhunderts vor Christus ins Werk setzte. Siehe den Aufsatz von John Dunn über die antike Demokratie in seinem Buch: *Democracy. A History*, Toronto 2006.

9 Kenner werden hier im Hintergrund Heideggers Einfluss erkennen.

leitung« zu Hegels *Phänomenologie* zeigt deutlich, dass Hegel in der Zusammenführung dieser beiden Perspektiven den Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Welt sieht. Die kognitive Überlegenheit des Kommunismus bestand gerade darin, dass sich sein Begründer, Marx, diese Grundeinsicht vollständig zu eigen gemacht hatte.¹⁰

Im Laufe der Wochen und Monate des Kurses fuhr Pater Krigler fort: Die kognitiven Optionen und Positionen, die uns in der Öffentlichkeit (d.h. an der Ostküste der USA im Jahr 1959, drei Jahre nach dem Aufstand in Ungarn) angeboten wurden, waren allesamt lediglich Varianten des »Liberalismus«, eines schwerfälligen und völlig unphilosophischen Sammelsuriums aus engstirnigen Vorurteilen, Wunschenken und zufälligen Beobachtungen. Der Liberalismus war nur eine besonders abgegriffene und blässliche Form des antiken Humanismus. Ungeachtet seiner historischen Bedeutung sah sich der Humanismus in der modernen Welt mit dem unüberwindlichen Einwand konfrontiert, dass er nicht in der Lage sei, eine Antwort auf die Frage zu geben, warum es eine gute Idee war, das »Menschliche« zu tun. »Menschlich zu sein« war schließlich nicht ohne Weiteres ein erstrebenswertes moralisches Ideal, wenn es beispielsweise so interpretiert wurde wie in der thomistischen Tradition, nämlich so, als würde es immer darauf ankommen, jene Fähigkeiten zu entwickeln und zum Einsatz zu bringen, die dem Menschen im Gegensatz zum Tier eigen sind. Das würde bedeuten, so formulierte Krigler prägnant und scharf, dass die Tötung von Millionen von Juden aus imaginären Gründen besonders lobenswert wäre, weil kein Tier so etwas tun würde.¹¹ Parallel dazu argumentierte er gegen die thomistische Obsession in Sachen »menschlicher Natur« und »Naturrecht«. Eine Ethik könne nicht auf solchen Begriffen beruhen, denn, so sagte er, selbst wenn man zustimme (was er nicht tue), dass es sinnvoll sei, über Ethik mit Blick auf die »menschliche Natur« nachzudenken, müsse man zugeben, dass die moralisch wichtigste Möglichkeit des Menschen gerade darin zu sehen ist, dass er gegen seine Natur handeln kann.

Wie der Thomismus hatte auch der moderne Liberalismus keinen brauchbaren Geschichtsbegriff¹² und war daher völlig unfähig, menschliche Gesellschaften, ihr Funktionieren und ihre Veränderungsmodalitäten zu verstehen. Darüber hinaus hatte der Liberalismus aber noch zwei weitere unüberwindliche Probleme. Erstens

10 Als ich die mir von Krigler besonders empfohlene Zeitschrift *Wissenschaft und Weltbild* abonnierte und die Artikel darin zu lesen begann, wurde mir allmählich klar, dass diese seine Sichtweise so originell nicht war, obwohl er sie mit unnachahmlicher intellektueller Verve vertrat; sie passte vielmehr ziemlich gut zu der Art von Diskussionen, die in Wien stattfanden, wo Krigler kurz nach seinem Weggang aus Ungarn studiert hatte.

11 So Heidegger (»Brief über den Humanismus«, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Tübingen 1949), nicht Jacques Maritain.

12 J.S. Mill glaubte, historisch habe man die Wahl zwischen Liberalismus und Despotismus gehabt (am besten aufgeklärt und wohlwollend [»Ashoka«] oder bösartig).

setzte er, auch wenn er sich gelegentlich als Methode der Konfliktlösung präsentierte, voraus, dass die Gesellschaft im Wesentlichen bereits in Frieden lebte, d. h. dass sie einen Zustand erreicht hatte, in dem alle wirklich wichtigen Fragen des Lebens entweder geklärt waren oder auf später verschoben werden konnten (auf ein »später«, das vielleicht nie kommen würde). Hinzu kam, dass der Liberalismus von einer besonders dummen und unreflektierten Form des Individualismus ausging. Es sei wichtig, so Pater Krigler weiter, die Problematik des Individualismus nicht falsch zu verstehen. Weder der Katholizismus noch der Kommunismus waren tatsächlich anti-individualistisch. Vielmehr waren beide der Meinung, dass das »Individuum« (das natürlich von jeder dieser beiden Bewegungen anders verstanden wurde) ein wichtiges Ziel oder *telos* sei, allerdings eines, das nur als Ergebnis einer komplizierten Abfolge von historischen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen und Ausbildungsformen erreicht werden könne. Das Problem des Liberalismus bestand darin, dass er typischerweise von der Vorstellung eines abstrakten, nackten »Individuums« ausging, das in gewisser Weise für ein ontologisch und psychologisch »Gegebenes« ausgegeben wurde, welches als normaler Teil der Einrichtung der Welt immer schon da war und dessen ungefilterte und unkorrigierte Überzeugungen und Wünsche eine Quelle der Legitimität für das Handeln sein konnten.

Sowohl der Katholizismus als auch der Kommunismus (explizit Lenin und Trotzki¹³) stimmten darin überein, dass es bestimmte grobe Faustregeln gibt, die in den meisten menschlichen Gesellschaften mehr oder weniger akzeptiert sind: Du sollst nicht stehlen, du sollst keine unschuldigen Menschen töten, keine beleidigende Sprache verwenden gegenüber deinen Nachbarn. Es handelte sich dabei nicht um strenge Regeln, denn die betreffenden Vorschriften waren zu »inhaltsleer«, zu vage formuliert und ließen zu viele Ausnahmen zu; sie wurden auch nicht in wirklich allen Gesellschaften allgemein akzeptiert, aber sie waren grober und brauchbarer Ausdruck einiger grundlegender Möglichkeiten, wie sich menschliche Interaktion erleichtern und Konflikte reduzieren ließen. Einer dieser Grundsätze lautete, dass es unter sonst gleichen Bedingungen wahrscheinlich eine gute Idee war, sich nicht in das Denken, die Präferenzstruktur und die allgemeine Lebenseinstellung anderer Menschen einzumischen, es sei denn, ihr Handeln sei für andere Menschen unmittelbar und konkret schädlich. Von dieser Regel sollte man nur abweichen, wenn man einen sehr guten Grund dafür hatte. Dass hier von einer strengen Regel keine Rede sein konnte, zeigte sich darin, dass die »Bedingungen«, unter denen die Regel zur Anwendung kommen sollte, in Wirklichkeit *nie* gleich waren, dass das, was als »guter Grund« galt, fast immer zur Disposition stand, und dass das, was für den einen eine lebenswichtige Angelegenheit war, für den ande-

13 Wladimir I. Lenin, *Staat und Revolution* (verschiedene Ausgaben); Leo Trotzki, *Ihre Moral und unsere* (1938, Berlin 2018).

ren nichts als eine unverbindliche Geschmacksfrage darstellen konnte. Die Leere dieser Faustregeln blieb vielen Menschen in den meisten Gesellschaften verborgen, weil gesellschaftlicher Konsens darüber bestand, *welche* Dimensionen die offensichtlich relevanten waren, an denen man messen konnte, ob die Bedingungen sonst gleich waren und was als »guter Grund« galt.

Nicht jeder soziale Konflikt war etwas unbedingt zu Vermeidendes: Gesellschaften, in denen unterdrückte Gruppen den Aufstand probten und den gesellschaftlichen Konsens in Frage stellen wollten, waren in fast allen Fällen in einem besseren Zustand als solche, in denen die Unterdrückten still und passiv waren. Auch wenn man von diesem Sachverhalt absieht, sind diese moralischen Faustregeln ungeeignet, eine absolute und ausnahmslose Handlungsorientierung zu bieten, und erst recht implizieren sie keineswegs, dass die Sehnsüchte, Wünsche und Vorlieben, die die Menschen zufällig zu haben glauben, irgendeinen besonderen oder grundlegenden Stellenwert für die gesellschaftliche Ethik haben. Es stimmt nicht, dass Menschen in den meisten Fällen selbst am besten sagen können, was sie wirklich denken. Folglich muss man die Ergebnisse von Umfragen immer mit einer gewissen Skepsis behandeln. Zu sehr vielen Themen haben die meisten Menschen zunächst einmal überhaupt keine Meinung, und erst recht keine »eigene Meinung«; wenn man sie aber sehr eindringlich befragt, werden sie versuchen, eine zu erfinden oder sich eine vorgegebene zuzulegen. Es stimmt auch nicht, dass die Menschen selbst am besten beurteilen können, was sie wirklich wollen oder wünschen. Krigler war ein eifriger Student der Psychoanalyse und der Meinung, dass diese ein für alle Mal mit allen Annahmen dieser Art aufgeräumt hatte. Schließlich war es offensichtlich, und zwar schon seit Platon, dass die Menschen nicht spontan am besten beurteilen, was in ihrem eigenen Interesse ist. Keine dieser Fragen – Was denke ich?, Was will ich?, Was liegt in meinem Interesse? – lässt sich beantworten, indem man entweder die betreffende Person einfach nach ihrer Meinung fragt oder indem man ihre Handlungen einfach empirisch beobachtet. Die angemessene Antwort erfordert eine ungeheuer komplexe und mühsame, theoretisch fundierte Untersuchung. Noch komplizierter ist es, wenn es darum geht zu fragen, was in ›unserem‹ Interesse liegt. Selbst beim besten Willen ist ein befriedigendes Resultat nicht durch eine einfache Addition der zufällig abgegebenen Voten zu erzielen.

Anstatt die zum Ausdruck gebrachten Überzeugungen und Wünsche für bare Münze zu nehmen, sind sowohl der Katholizismus als auch der Kommunismus im Gegensatz zum Liberalismus der Meinung, dass man sehr ernsthaft denjenigen Kontext berücksichtigen muss, in dem sich Überzeugungen und Wünsche herausbilden. Katholiken wie Kommunisten achten immer streng auf mögliche, von den betreffenden Personen selbst nicht kontrollierbare Verzerrungen des Willensbildungsprozesses. Der Katholizismus vertritt die Auffassung, der menschliche Wille (und folglich auch die menschliche Erkenntnis) sei von Natur aus durch die Erbsünde verdorben, und Kommunisten haben komplexe Ansichten über die ideologi-