

BUCHBESPRECHUNGEN

Sergij Bulgakov, Philosophie der Wirtschaft: die Welt als Wirtschaftsgeschehen (Moskau 1912). Aus dem Russischen von *Katharina A. Breckner* und *Anita Schlüchter*. Hrsg. von *Barbara Hallensleben* und *Regula M. Zwahlen*. Münster: Aschendorff, 2014. XXVII, 349 S. Ill.; Begleitband. 106 S. (= Bulgakov, Sergej N.: Werke; Bd. 1, Epiphania 5). ISBN 978-3-402-12030-9.

Sergij Bulgakovs umfangreiches Werk ‚Philosophie der Wirtschaft – Die Welt als Wirtschaftsgeschehen‘ wurde erstmals 1912 in Moskau publiziert. Seit 2014 liegt die von Katharina A. Breckner und Anita Schlüchter vorgenommene Übertragung ins Deutsche vor. Herausgegeben wird es von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen, die zusammen mit ihren Mitarbeiterinnen Ksenija Babkova und Elke Kirsten auch für die redaktionelle Überarbeitung und Kommentierung verantwortlich zeichnen. Die Edition firmiert als erster Band der ‚Werke‘ Bulgakovs und ist die Frucht eines der vom schweizerischen Nationalfonds unterstützten Forschungsprojekte des Ökumenischen Instituts der Universität Fribourg. Das Ergebnis ist herausragend: Die Übersetzung ist flüssig und doch philosophisch genau. Die Anmerkungen und Erklärungen sind reichhaltig und sorgfältig. Auch unter ästhetischen Gesichtspunkten ist das Buch sehr ansprechend gestaltet. Zudem wird ein Begleitband mitgeliefert, der die Vorträge versammelt, die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler verschiedenster Fachgebiete anlässlich eines Kolloquiums über die ‚Philosophie der Wirtschaft‘ 2012 in Fribourg gehalten haben. Auch die Lektüre dieses Bandes – in dem jeder Beitrag sich auf je eines ihrer Kapitel einläßt, ist erfrischend; sie vermittelt viele Kenntnisse, läßt an Erkenntnissen und Entdeckungen teilhaben.

Hier sei eine knappe Darstellung der Grundstruktur und Zielrichtung der ‚Philosophie der Wirtschaft‘ versucht. Wenn Bulgakovs Arbeiten einmal in einem größeren Umfang dem deutschen Leser zugänglich sind und wenn der philosophische und theologische Kontext des Autors erschlossen sein wird, wird natürlich auch die Rekonstruktion an Sicherheit und Verbindlichkeit gewinnen.

Bulgakov ist zweifellos ein interessanter und inspirierender Denker, gerade weil er zum Widerspruch provoziert. Er bringt Themen zusammen, die man heute – der Arbeitsteilung auch in den Wissenschaften folgend – eher separiert zu behandeln gewohnt ist, um den Preis, sie zu neutralisieren und auch zu sterilisieren. Bulgakov dagegen geht, wie viele andere Philosophen seiner Epoche, ‚aufs Ganze‘, erhebt den Anspruch, die ‚prima philosophia‘ zu erinnern, das Perspektivische und Relativierende der Moderne aufzuheben; ein Versuch, der uns – hundert Jahre später – gerade als eine Bestätigung der unausweichlichen Subjektivität von Sinnerzählungen vorkommt.

Bulgakov ist enorm belesen, auch wenn er seine Lektüren häufig nur durch die gängigen Schlagworte belegt. Entsprechend oberflächlich fällt dann seine Verurteilung der zu Gegnern erklärten Autoren aus, deren Argumente von ihm unbemerkt ins Positive gewendet dem Aufbau der eigenen Theorie dienen. Seine Methode ist gewiß nicht die einer kritischen, noch weniger einer selbstkritischen Hermeneutik. Zentrale Begriffe wie etwa ‚Leben‘ werden wenig beschrieben. Assoziationskraft und Zustimmungsbereitschaft seiner Leserschaft werden vorausgesetzt.

Bulgakov profiliert seine sprachlichen und denkerischen Ausdrucksmittel in der Auseinandersetzung vor allem mit der ‚klassischen‘ deutschen und französischen Philosophie; in Schelling findet er die Grundfigur seines Ansatzes. Aber er repetiert

nicht einfach idealistische Positionen. Er beobachtet die zeitgenössischen Diskussionen um den logischen Aufbau und die Zweckorientierung der modernen Wissenschaften; er versteht, daß metaphysische Welterklärungen durch ‚Positivismus‘ und ‚Utilitarismus‘ unter Druck geraten, daß eine letzte, existentiell sinnverbürgende Wahrheit von ihnen nicht zu erwarten ist. Dennoch, meint Bulgakov, können die Wissenschaften eine ‚höhere‘ Weltanschauung nicht zerstören, sondern nur verdunkeln – die letzten Fragen bleiben und auf sie können auch verbindliche Antworten gegeben werden.

Seine philosophische Argumentation rekurriert auf Grundfiguren des christlichen Dogmas, die ihm als Zeugnisse des Glaubens jeder Kritik enthoben scheinen. Seine Spekulation ist zwar durchaus eine romantisch-neuzeitliche Interpretation, die mit dem Dogma sehr frei umgeht, gleichwohl sich hinter dessen Autorität verschanzt. Sie wird ihm nicht als Deutung bewußt, sondern gilt als selbstverständlich richtig, gegen jeden Selbstzweifel immun. Der Mangel an Selbstrelativierung, den er dem dogmatischen Marxismus vorhält, ist auch seinen Ausführungen eigen. Sie sind Glaubensrede, die für alternative Meinungen keinen Raum läßt.

Wenn man aber den kompromißlosen Charakter dieser Redeweise als literarische Darstellungsform relativiert, sich also unter dem Vorzeichen des ‚als ob‘ auf sie einläßt, zeigt sich doch eine Theorie, die viele ‚Topoi‘ erinnert, die auch von uns, wenn auch in anderer Weise, formal zu durchlaufen und inhaltlich zu besetzen sind, beim Versuch, unsere Erfahrungen zu reflektieren und ins Wort zu fassen. Man sieht dann auch das, was der Autor nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte. Aber auch das, was man selbst übersehen hat.

Die ‚Philosophie der Wirtschaft‘ nimmt ihren Ausgang bei der Anthropologie. Menschen werden zu Menschen, indem sie ihr Leben in Auseinandersetzung mit der Natur produzieren. Im Produzieren werden sowohl die dem Menschen eigenen wie die der in der nicht-menschlichen Natur verborgenen Möglichkeiten verwirklicht. Produktion bedeutet ein zur Erscheinung-bringen der Möglichkeiten des Arbeiters ebenso wie die des von ihm bearbeiteten Gegenstands. Darin ist Bulgakov mit Marx einig. Während Marx indessen den anthropologischen Grundsatz zu einer Analyse und Rekonstruktion historisch bestimmbarer Wirtschaftssysteme und der Wechselwirkungen ihrer gesellschaftlichen und politischen Kontexte erweitert, durch ihn die Kritik an den modernen Produktionsverhältnissen legitimiert, schlägt Bulgakov eine gänzlich andere Richtung ein.

Am Produzieren ist ihm nicht nur die Seite des Herstellens von Gebrauchsdingen, die dem Konsum zugeführt werden, wichtig. Es hat nicht nur die Funktion der Erhaltung des materiellen Lebens. Und der Produzent verwirklicht nicht nur seine technischen Fertigkeiten. Das Produzieren erfüllt vielmehr an ihm selbst eine religiöse Funktion. Die Definition des Menschen als ‚homo faber‘ ist nicht – wie bei Marx oder Gehlen – die Kritik und der Ersatz der Religion. Religion ist nicht ‚Opium des Volks‘, das über wirtschaftliche und politische Gewaltverhältnisse hinwegtäuschen und trösten würde. Sie fällt der ideologiekritischen ‚Entzauberung‘ nicht zum Opfer. Der produzierende Mensch ist nicht letztes, sondern von Gott als dem absoluten Grund gesetztes Subjekt der Wirklichkeit. Diese Grunddifferenz ist für Bulgakov die selbstverständliche, vom Glauben getragene Voraussetzung. Dann aber ist zu fragen, welche Bedeutung das Produzieren nicht nur für den Menschen, sondern ebenso für Gott hat. Welche Funktion hat die Sonderstellung des Menschen im Ganzen des ‚Kosmos‘ (Scheler)? Anthropologische, naturphilosophische und theologische Reflexion gehen zusammen.

Das Produzieren leistet die wesentliche Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur, seinem Anderen. Nur durch ihre Vermittlung zeigt sich ihr Wesen. Die Wesensdefinition des Menschen wäre verfehlt, würde sie etwa auf ‚Ratio‘ fixiert und von der Naturbeziehung abgeschnitten (die mit Verweis auf Descartes kritisierte abstrakt-idealistische Position). Die menschliche Ratio ist kein selbstgenügsames Absolutes, sondern ein Moment naturbezogener Tätigkeit, durch die sich der Mensch im ‚Zusammenhang des Lebens‘ behauptet. Als Moment aber ist sie relativ eigenständig; Leben im Ganzen ist nicht schlechthin irrational (unter Verweis auf Nietzsche), sein Begriff umschließt beides, Rationales und Irrationales.

Diese wechselseitige Relativierung, die zunächst als inhaltsleere Unterscheidung für willkürlich gehalten werden könnte, hat für die Verortung von Wissen und Wissenschaft Konsequenzen. ‚Denken‘ ist eine Tätigkeit, die per se von der Fülle der Lebensphänomene abstrahieren muß, ihre Transformation in Begriffe, Symbole oder Schemata ist immer selektiv. Das Leben im Ganzen indessen bleibt für die Perspektive der Einzelwissenschaften ein unfaßbares ‚Ding an sich‘. Jeder von ihnen ausgehende Absolutheitsanspruch ist abzuweisen. Soll das Absolute dennoch dem menschlichen Wissen zugänglich werden, dann nur in einer anderen Erfahrungsdimension und Artikulationsweise.

Die Beschränktheit wissenschaftlicher Erkenntnis ist nicht nur als ein Gegebenes hinzunehmen, sondern wird in Bulgakovs theologische Konstruktion integriert. Wenn ‚Leben‘ der umfassende Begriff für das Wirkliche im Ganzen ist, dieses aber dazu bestimmt ist, sich im Wissen zu entfalten, dann ist das beschränkte Wissen zwar die Affirmation des Lebens, die aber durch das unerkennbare – oder noch unerkannte – Andere in ihrer vollen Entfaltung gehemmt wird. Diese Differenz wird durch die Metapher des ‚Kampfes‘ bezeichnet. Wissen hat das Andere seiner selbst, das Nichtwissen, zum Gegner. Als Parteigänger des Lebens kämpft es gegen die lebensfeindlichen Mächte, den ‚Tod‘. Eine eingehendere Charakterisierung der lebenshemmenden ‚Mächte‘, wieweit sie notwendig mit dem menschlichen Dasein in ‚dieser Welt‘ verknüpft sind oder zum Wesen Gottes selbst gehören, wird nicht gegeben. Jedoch führt die Kampfmetapher zu einer genaueren Definition des Produktionsbegriffs. Menschliche Tätigkeit ist nicht eine Unterklasse determinierten Verhaltens, sondern nimmt ihren Ursprung in der Freiheit. Menschen können sich entscheiden, welchen Sinn sie ihrem Leben geben wollen. Sie können sich ihrer religiösen Bestimmung auch verweigern.

Aus dem Prinzip der Freiheit ließe sich eine Ethik der Verantwortung, die das Tun reflexiv an Zwecken orientiert, konstruieren. Aber Bulgakov reduziert Freiheit allein auf die Wahl, für oder gegen Gott zu sein. Er ergänzt dieses Grundverhältnis nicht durch ein wenigstens formal anzuzeigendes Konzept, wie sich Freiheit denn in der Gestaltung der sozialen und der natürlichen Umwelt inhaltlich zu bewähren habe. Freiheitspraxis realisiert sich als ‚vita contemplativa‘, die ethischen Erfordernisse der ‚vita activa‘ werden bestenfalls en passant genannt.

Das Produzieren ist als materielle Arbeit in seiner oberflächlichsten Bedeutung Bedingung der Möglichkeit menschlichen Überlebens. Aber es verbindet Subjekt und Objekt nicht nur äußerlich. In der Auseinandersetzung mit der Natur werden vielmehr die an sich verborgenen menschlichen Wesensmöglichkeiten entäußert und vergegenständlicht (analog zu Marx: ‚wie‘ die Menschen arbeiten, so ‚sind‘ sie). Aber auch der Gegenstand des Produzierens, die nicht-menschliche Natur, gilt nicht als bloßes Substrat oder Stoff, der gegenüber seiner prägenden Form gleichgültig wäre.

Vielmehr schließt das Produzieren auch das Potential der Naturobjekte auf. Natur verliert die Unmittelbarkeit ihres An-sich-seins und wird zur in ihrem Wesen erkannten Natur, transformiert' oder ,entbirgt' sich in ein Für-uns-sein. Subjekt und Objekt werden in einer ,Subjekt-Objekt'- Struktur vermittelt.

Produzieren ist gesellschaftlich organisiert. Als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Daseins ist es eine allgemeine Bestimmung, die sich aber in geschichtlich besonderen – gesellschaftlich vereinheitlichten – Akten realisiert. Die geschichtsdurchgreifende gesellschaftliche Gesamthandlung ist auf Steigerung der Naturerkenntnis angelegt. Produktionsweisen und Produktionsmittel sind innovationsfähig. Innovation ist möglich, sofern der Mensch als Subjekt des Handelns die Schemata eingefahrener Produktionsabläufe zu transzendieren vermag; er ist nur relativ gebunden und kann über die realisierten Möglichkeiten hinaus andere Möglichkeiten entdecken und sie durchexperimentieren. Der Offenheit der subjektiven Fragestellung entspricht die Offenheit in den Antworten, die die Natur zu geben imstande ist. Was Natur ist, ist nicht abschlußhaft zu fixieren. Sie gilt, mit dem Wort Blochs, als ,unerschöpflicher Materieschoß'. Sie zeigt ihr Wesen gemäß der jeweiligen Variation des Erkenntnisinteresses in immer je neuen Sinngestalten.

Weil Bulgakov seine Anthropologie zur Idee der Freiheit aufschließt, kann er die Möglichkeit des Neuen besser verorten als Marx, dessen Geschichtstheorie - skizziert in der ,Deutschen Ideologie' – den gesellschaftlichen Fortschritt zwar durch das Entstehen neuer Bedürfnislagen und technischer Innovationen plausibel macht, aber das Warum neuer Horizonterfahrungen wenigstens verschweigt. Marx führt dann freilich weiter zur Kritik gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse und nimmt Freiheit als kategorischen Imperativ auf der politischen Ebene in Anspruch. Aber auch auf dieser Argumentationsebene werden keine Reflexionen über den Grund der menschlichen Freiheit angestellt..

Wer ist Subjekt des Produzierens? Bulgakov spricht einerseits von der ,Gesellschaft', im Einklang mit dem marxistischen Ansatz und den soziologischen Ansätzen seiner Zeit. Aber der Begriff wird nicht dogmatisch als Realprinzip gesetzt, sondern mit dem Begriff der Individualität vermittelt. In der gesellschaftlichen Objektivität fließt das produktive Wissen der vielen einzelnen Individuen zusammen. Weil ständig neue Erfahrungen gemacht werden und neues Wissen erworben wird, verändert sich auch laufend der gesellschaftliche Wissensbestand, der ihr allgemeines Resultat ist. ,Gesellschaft' ist kein selbstmächtiges Subjekt, aber doch eine reale Formkraft, die Wissen integriert, stabilisiert und systematisiert; die transgeschichtliche und transindividuelle Kontinuitäten herstellt und damit eine für zukünftige individuelle Erfahrungen offene allgemeine Identität ausbildet. Bulgakov nennt diese Formkraft den ,transzendentalen Träger' – heute würde man von ,quasi-transzendental' sprechen - der Wissensproduktion, der aber erst durch den ,Leib', die individuellen Realerfahrungen, zustandekommt. Diese verbinden sich über Zeit und Raum hindurch zu einem allgemeinen Erfahrungsbestand. Der Abstraktionsbegriff einer formalen transzendentalen Einheit wird in konkreten realen Einigungsprozessen aposteriorisch objektiv. Im Zuge der Verwirklichung des in Mensch und Natur angelegten Potentials wird die ,Weltseele' oder die ,göttliche sophia' offenbar.

Damit verschiebt sich die Definition des Gesellschaftsbegriffs – als der Aufhebung individuellen ins allgemeine Wissen – ins Theologische. Das objektive Wissen wird von Bulgakov als Offenbarung des Göttlichen bezeichnet. Als Offenbarung könnte es nicht verstanden werden, würden die Individuen nicht an sich selbst Spuren des gött-

lichen Geistes in sich tragen, auch wenn ihr empirisches Dasein diese verdunkelt und ihr Ansichsein nur fragmentarisch erfassen läßt. Nach seiner eigentlichen Bestimmung ist der Mensch ‚Weltdemiurg‘ und damit ‚Erlöser der Natur‘ (Schelling). Im Wissen, das die Schranken der *natura naturata* überwunden hat, würde dann die göttliche *natura naturans*, das Geheimnis der Welt, gegenständlich. Das subjektive, produktive Erkennen hebt die als fremdes Objekt entgegengesetzte Natur und seine eigene Positioniertheit zu Momenten des Subjekt-Objekts oder eines ‚Kunstwerks‘ auf. Im durch die individuellen Erfahrungen vermittelten gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß würde die absolute Wahrheit mehr und mehr transparent.

Bulgakovs Sympathien für eine pantheistische Welterklärung werden allerdings durch sein dezidiertes Betonen der unüberschreitbaren Grenzen wissenschaftlicher und generell menschlicher Erkenntnis gezügelt. Alle Synthesen aus Naturerkenntnis und Freiheitserfahrung sind überholbar, aber eben nur im Endlichen, der Progreß verläuft als ‚schlechte Unendlichkeit‘ (Hegel). Dann aber kann auf der Ebene theologischer Argumentation der Mensch nicht mehr die Rolle des ‚Erlösers‘ der Welt, sondern höchstens die eines ‚Miterlösers‘ sein; die Vollendung der Welt kann nur von Gott, als dem absoluten Subjekt, geleistet werden. Weil die Individuen nur besondere und empirisch beschränkte Zentren der sich dynamisch offenbarenden Wahrheit sind, und mehr noch, sich dem Heilsgeschehen willentlich entgegensetzen und dem ‚Antichrist‘ (189) anhängen, ist für den innergeschichtlich situierten Menschen die volle Verwirklichung des Absoluten ein Ideal und ein Postulat, im Kampf der Freiheit gegen die Unfreiheit nicht nachzulassen. Nur Gott hat die Macht und den Willen, seinen Geschichtsplan auch zu vollenden. Glaubensgewißheit gewährt in der unerlösten Welt die christliche Kirche, als das Realsymbol absoluter Erkenntnis. Es verweist darauf, daß die Menschheit im Ganzen zum ‚Leib Christi‘ wird. Kirche ist Gegenwart Christi, die das Lebensniveau des ‚Neuen Adam‘ vorgibt und die erlöste Welt antizipiert. Damit ist die traditionelle Fassung des christlichen Dogmas restituiert.

Bezeichnet die Christusidee die Erwartung der endgültigen Vollendung der Menschheit, so wird durch diese die Individualität der Individuen nicht diskreditiert. Gerade durch ihre Individualität sind alle Menschen essentiell mit dem Göttlichen verbunden; jeder Einzelne ist in seiner wesentlichen Unterschiedenheit von anderen Einzelnen von Gott gewollt, er ist von Ewigkeit her ein Gedanke Gottes und bleibt auf ihn bezogen. Nur das konkrete Einzelne ist real; Allgemeinbegriffe wie ‚Menschheit‘ repräsentieren keine reale, einheitliche Substanz, sondern die Einheit der Vielheit des Individuellen. Das ist ein entschieden christlich-theologischer Standpunkt, der dem Selbstsein oder dem Selbstentwurf der individuellen Person gegenüber äußeren gesellschaftlichen Zumutungen den Vorrang gibt: jedes Individuum ist „Künstler seines eigenen Lebens“ (183).

Die in der Gottesbeziehung gegründete Beziehung zwischen den einzelnen Personen realisiert sich - idealerweise - als unter das Leitwort der ‚Liebe‘ gestellte Praxis. Sie ist eine selbstverständliche Folge der subjektiven Glaubensentscheidung, aber sie ist keine objektive Vermittlung, durch die das handelnde Subjekt und sein Gegenüber ihr Selbstsein in wechselseitiger Auseinandersetzung als bewährtes und anerkanntes erst zu gewinnen hätten. Damit vergibt Bulgakov die Chance, das individuelle Selbstwerden im Kontext gesellschaftlicher Interaktionen und Strukturen zu bestimmen. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft gilt ihm als nur moralisches Sollen, nicht als die individuelle und soziale Realität konstituierende Relation.. Die Liebespraxis ist eine Gesinnung, die aus dem Glauben kommt. Wer sich dem Glauben

verweigert, wird auch ihr sich verweigern und seinen egoistischen Neigungen und Interessen folgen. Der abstrakte Egoismus führt zum Kampf nicht nur zwischen den Individuen, sondern ebenso zwischen Gruppen, Klassen und Nationen. Das ist eine moralisierende theologische Konklusion, die es sich mit der ethischen Deutung des Wirklichen mindestens zu einfach macht.

Die abstrakt egoistische Einstellung macht sich auch in der modernen Wissensproduktion geltend. Obwohl Bulgakov zunächst Wissen generell als den Weg zur Erlösung bezeichnet hat, wird ihm im Bedenken der einzelwissenschaftlichen Methodik doch klar, daß die von ihr regulierte Erkenntnis vom absoluten Wissen zu unterscheiden ist. Jede Einzelwissenschaft folgt besonderen Erkenntnisinteressen und gibt darum nur eine relative Ansicht des Wirklichen. Auch aus der Addition der besonderen Wissensbestände ergibt sich kein Ganzes. Das Wirkliche kann unter vielerlei Aspekten thematisiert werden, ohne daß hierbei sein wesentlicher Zusammenhang zur Erscheinung käme. Die Wissenschaften bringen es nicht zu einem einheitlichen Weltbild. Sie bleiben im ‚Empirischen‘ und ‚Utilitaristischen‘ stecken, unfähig, einen ‚höheren Standpunkt‘ einzunehmen (Verweis auf Henri Poincaré und Auguste Comte).

Das gilt auch für die Soziologie. Die Sozialwissenschaften haben zwar als Darstellung des sozialen Lebens ihre Berechtigung, sind aber schon von ihrem Ansatz her unfähig, die metaphysische Funktion zu übernehmen, wird doch das Individuelle, als Grund religiösen Fragens, methodisch ausgeblendet. Ihre Leistung sei die einer „Verdichtung von Erscheinungen“, einer „Stilisierung der Wirklichkeit“. Sie produziert Wissen für Sozialtechnik und Sozialpolitik. Dadurch fördern sie die Mechanik der abstrakten und unpersönlichen gesellschaftlichen Beziehungen, die in der Moderne die interpersonalen Begegnungen ablösen. Nur konkrete Personen könnten ein der ‚Liebe‘ angemessenes Ethos verwirklichen. Die Sozialwissenschaften entfremden den Menschen von seiner humanen Bestimmung.

Nicht anders die klassische Politische Ökonomie. Auch Smith, Ricardo und Malthus sind in einem abstrakten Modell befangen, das den Sinn des Wirtschaftens vornehmlich als ein Konkurrieren um materielle Güter begreift. Die wesentliche Leistung der Produktion als Hervorbringung der Gesamtkultur sei verkannt. Die Konstruktion des ‚homo oeconomicus‘ (von Bentham ‚ökonomischer Automat‘ genannt) habe den Blick auf die konkreten, schöpferischen Produzenten und ihre konkreten Interaktionen verstellt. Die marxistische Ökonomie habe ihr ursprünglich philosophisches Interesse aufgegeben; auch ihr sei der ‚homo faber‘ ausschließlich durch das Begehren materieller Güter definiert. Abstraktionsbegriffe oder Schemata wie ‚Klassenkampf‘ oder ‚ökonomische Basis‘ würden verdinglicht, ‚Klasse‘ würde als handlungsmächtiges Subjekt verkannt; angebliche ‚Entwicklungsgesetze‘ würden – fälschlich – zur Erklärung historisch empirischer Realität verwendet. Die Verknüpfung soziologischen Wissens mit einer ‚Philosophie der Tat‘ resultiert in einer Ethik ohne individuelle Subjekte. Der Marxismus ist zudem unfähig, sich als Theorie zu begreifen, die geschichtlich situiert ist und ein geschichtlich begrenztes Anliegen verfolgt. Seine Aussagen sind dogmatisch und verlangen von seinen Anhängern blinden Autoritätsglauben. Zustimmung könne man ihm nur, wie Bulgakov beiläufig bemerkt, in seinem Programm, Natur und Gesellschaft durchgängig rationaler Herrschaft zu unterwerfen, also nur – nach seiner technischen Seite.

Die einzelwissenschaftliche Methodik fügt sich nicht der metaphysischen Konzeption. Subjekt und Objekt komplementieren sich nicht zur Erscheinung des Wesens der

Natur. ‚Fakten‘ geben nichts vom Ansichsein des Objekts, ‚Gesetzeshypothesen‘ nichts vom Ansichsein des Subjekts preis. Ihre Beziehung ist äußerlich, ebenso wie die nur formale ‚logische Stringenz‘ der methodischen Architektonik. Die Einzelwissenschaften sind Produktionsinstrumente und folgen dem gesellschaftlichen Interesse an der durchgehenden Beherrschung der Natur. Sie sind nicht auf ‚die Wahrheit‘ bezogen (nochmals Verweis auf Poincaré). Diese Einsicht steht Bulgakovs ursprünglicher Konzeption, durch Wissensproduktion des Absoluten innezuwerden, entgegen. Die Andersartigkeit der Ebenen des pragmatischen und des absoluten Wissens wird dann zwar durch die Behauptung überspielt, daß in der Wissenschaft trotz ihrer immanenten Ausrichtung, doch Spuren der absoluten Wahrheit hindurch schimmern würden (unter Verweis auf 1Kor13, 12); ein methodischer Anknüpfungspunkt dafür wird nicht gegeben. In einer anderen Überlegung wird umgekehrt gerade die Distanzierung von den Wissenschaften zur Bedingung, in die Dimension des Absoluten durch eine neue ‚Naivität des Erlebens‘: „nur der naive Realismus hat Recht“ (131), einzuspringen. Was aber ist damit gemeint?

Es bleibt bei der Wissenschaftskritik. Die einzelwissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Synthesen abstrahieren methodisch von der Selbstmanifestation des Subjekts ebenso wie von der Selbstbedeutung des Objekts, das von ihnen nur als ‚entseeltes‘ oder ‚entfremdetes‘ Etwas aufgefaßt werden kann. Wissenschaft ist durch eine ‚kinemato-graphische Methode‘ (unter Verweis auf Bergson) bestimmt, durch ein Zusammensetzen von Bildern und Zeichen. Der Gegenstand gilt als Ding, das mit anderen Dingen durch ‚mechanische‘ und nicht durch ‚organische‘ Kausalität verbunden ist. Diese Verdinglichung des Wirklichen ist ein Charakteristikum der kapitalistischen Produktion insgesamt, in die Wissenschaft als Herrschaftsinstrument eingelassen ist. In ihr ist der Zusammenhang mit dem ‚Leben‘ verloren (unter Verweis auf Sombart). Die Erlösung aus diesem ‚Reich des Todes‘ hätte den Rückgang auf das Prinzip der ‚organischen‘ oder ‚schöpferischen‘ Produktion zur Voraussetzung. Einer Produktion, die aus der selbstbewußten ‚Freiheit‘ des Subjekts entspringt und in geschichtlicher Entwicklung die ‚Notwendigkeit‘ des Objekts in sich aufhebt, sich an ihr ‚abarbeitet‘ und sie integriert, sich in ihrer Subjektentäußerung und Naturentbergung als Subjekt-Objekt vergegenständlicht. Diese Produktion – als „Einheit von Geschaffensein und Selbsterschaffung“ (171) – würde der Bestimmung des göttlichen Schöpferwillens entsprechen. Sie wäre Wissen, das an der göttlichen sophia partizipiert.

Es ist sehr zu wünschen, daß die Herausgeberinnen ihre Werkausgabe mit Erfolg weiterführen können. Sie wird dazu beitragen, die tiefe Verbundenheit der russischen mit der westeuropäischen Geistesgeschichte einem größeren Publikum klarzumachen und das interkulturelle Gespräch, das durch Revolution, Krieg und ideologische Erstarrung blockiert war, zu erneuern, zu verdichten und zu verstetigen. Gerade das facettenreiche und in sich multiperspektivische Oeuvre Bulgakovs wird seine Wirkung für die vielgestaltigen Sinnverständigungen unserer Zeit nicht verfehlen.

Würzburg

Gerhard Droesser