











MAX WEBER. *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Mit- und Nachschriften 1919/20, hrsg. v. Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Joachim Schröder, Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) III, 6, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2012, € 269,-.

Von seiner Vorlesung *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, vor rund 500 Studenten im Wintersemester 1919/20 an der Münchener Universität gehalten, hatte Max Weber keine besonders hohe Meinung. Als eine „aufgedrungene Improvisation mit tausend Unvollkommenheiten“ habe er sie angesehen, berichten die ursprünglichen Herausgeber, der Mediävist Siegmund Hellmann und der Nationalökonom Melchior Palyi in der Vorbemerkung ihrer Ausgabe von 1923. Dass Weber überhaupt zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte liest, obwohl sich seine wissenschaftlichen Interessen inzwischen zur Soziologie verlagert hatten, geht vermutlich auf die nachdrückliche Bitte seiner Studenten zurück. Webers „Pflichtgefühl“, so der neue Herausgeber der Vorlesung in der *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG)*, Wolfgang Schluchter, habe den Ausschlag gegeben.

Weber gehörte seit dem Sommersemester 1919 zum Lehrkörper der Universität. Für die Annahme des Angebots aus München hatte er sich wohl auch deshalb entschieden, weil er die räumliche Nähe zu seiner einstigen Doktorandin Else Jaffé-Richthofen suchte, mit der ihn in den letzten Jahren eine Liebesbeziehung verband. Dieses Verhältnis wurde erst Jahre nach Webers Tod 1920 publik. Else Jaffé-Richthofen lebte bis zum Tod von Webers Bruder Alfred 1958 mit diesem in Heidelberg zusammen und starb selbst 1973 im Alter von 99 Jahren.

Nicht auszuschließen ist, dass Koketterie mit im Spiel ist, wenn Weber seine Vorlesung als eher misslungen darstellt. Denn in Wahrheit ist sie ein leuchtendes Beispiel für Webers Kunst, große Massen an Stoff zu bewältigen und thematisch zu konzentrieren. Schluchter meint deshalb auch, sie gehöre „zum intellektuellen Vermächtnis seiner letzten Jahre“ (S. 18). Mit Hellmann und Palyi, beide Teilnehmer an Webers Münchener Dozentenseminar, haben sich zwei kongeniale Mit- und Nachschreiber gefunden, die Webers Ton treffen und seine weitgehend frei vorgetragenen Gedanken stilistisch beinahe besser umzusetzen verstehen, als der zu

Schachtelsatzkonstruktionen und Substantivierungen neigende Weber selbst. Die hohe Qualität ist der Grund dafür, dass die 1923 erstmals veröffentlichte Mitschrift vollständige Aufnahme in die *MWG* gefunden hat und erklärt auch, dass der bei Duncker & Humblot verlegte *Abriss* mit 5. Auflagen (und einer 6., die derzeit vorbereitet wird) überaus erfolgreich ist.

*MWG*-Herausgeber Schluchter macht darauf aufmerksam (S. 13 Anm.), dass der *Abriss* das erste in englischer Sprache veröffentlichte Weber-Werk ist, erschienen noch drei Jahre vor der englischen Ausgabe der „Protestantischen Ethik“. Diese hatte Talcott Parsons übersetzt und, ergänzt um die „Vorbemerkung“ aus dem ersten Band der „Religionssoziologie“, herausgegeben. Die Vorlesung ist klar gegliedert und erzählt im Wesentlichen die Geschichte und Vorgeschichte des modernen Kapitalismus. Auf eine kurze „Begriffliche Vorbemerkung“, in der u. a. der Begriff des wirtschaftlichen Handelns geklärt wird, folgen vier Kapitel, die sich mit verschiedenen historischen Phasen wirtschaftlicher Entwicklung befassen. Auf die Agrarverfassung und das Entstehen einfachen Gewerbes folgen der Bergbau und der Güter- und Geldverkehr im Vorkapitalismus, bis sich der moderne Kapitalismus entfaltet.

Das Kapitalismus-Kapitel handelt vom Bürgertum und vom rationalen Staat und geht abschließend auf die ethische Grundlage kapitalistischen Wirtschaftens ein. Eine Epoche nennt Weber „kapitalistisch“, wenn die Deckung des Bedarfs an Gütern vor allem „unternehmerisch“ erfolgt. „Unternehmerisch“ heißt, dass die Güter in einem Betrieb hergestellt werden, der seine Rentabilität durch Buchhaltung und Bilanz aufstellung kontrolliert. Eine derart „rationale“ Betriebsführung sei, so Weber, nur dem Okzident eigen (S. 318 f.). Im Kapitalismus-Kapitel, das viele Parallelen zu den entsprechenden Ausarbeitungen in *Wirtschaft und Gesellschaft* aufweist, untermauert Weber im Wesentlichen seine Protestantismus-Kapitalismus-These von 1904. Die Originalität des Weberschen

Methodenansatzes wird deutlich. Ein besonderes Auge wirft er auf die „konkomitanten“ Entwicklungen, so die Formulierung von Wolfgang Schluchter (S. 40), also die den Kapitalismus begünstigenden und ergänzenden Entwicklungen in den *nicht*-wirtschaftlichen Lebensbereichen.

In der „Vorbemerkung“ zum ersten Band der religionssoziologischen Aufsätze bezeichnet Weber den Kapitalismus einmal als die „schicksalsvollste Macht unsres modernen Lebens“ (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 4). Dies lässt auf eine Sorge Webers vor der künftigen Entwicklung schließen. Auch andere Stellen in seinem Werk deuten auf einen ausgeprägten Zukunftsskeptizismus, um nicht zu sagen: Pessimismus hin. Berühmt ist das Ende der ersten Protestantismusstudie oder auch der Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ mit seiner Entzauberungs- und Sinndefizitthese. Im *Abriß* ist der Ton dagegen eher nüchtern, weniger wertend, analytisch. Allerdings berichten Palyi und Hellmann von einer „schlagenden und drastischen Ausdrucksweise“ Webers, die zu rekonstruieren sie außerstande gewesen seien (S. 69). Gelegentlich lässt sich trotzdem etwas davon erahnen: In dem Kapitel über den Bergbau nennt Weber die Kohle das „wertvollste“ und zugleich das „schicksalsvollste“ Produkt des Okzidents (S. 252). „Schicksalsvoll“ ist sie deshalb, weil sie die Herstellung von Eisen ermöglicht. Das Eisen wiederum ist mit der schnellen Industrialisierung verbunden, die zu sozialen Konflikten führt. Weber berichtet von der Gründung von Kohlenbergwerken im 12. und 13. Jahrhundert, und zwar aus den Klöstern heraus. Bemerkenswert ist, dass er als Folge des Kohlenbrandes in England die starke „Verpestung der Luft“ erwähnt und auf den „Raubbau an den Bodenschätzen“ hinweist. Als Beispiel für Letzteres führt er die „Entwaldung“ des Landes an, um Holzkohle zu gewinnen. Die Holzkohle wiederum diente bis Mitte des 18. Jahrhunderts der Erzeugung von Eisen. Da diese Bodenschätze nicht unerschöpflich sind, geht Weber davon aus, dass „das eiserne Zeitalter höchstens ein Jahrtausend“ wird andauern können (S. 343, Anm.). Weber weist auf diese Folge rasanter Industrialisierung freilich nur hin; er problematisiert die Entwicklung nicht, sodass er kaum als ein ökologischer Vordenker in Anspruch ge-

nommen werden kann. Dennoch zeugen diese Passagen von einer außergewöhnlichen Sensibilität für die ökologischen Folgen der Industrialisierung. Weber geht davon aus, dass nur ein *begrenzt*es und *maßvolles* Wirtschaften keine gravierenden nicht-wirtschaftlichen Folgen hat. Sobald eine bestimmte Grenze industrieller Produktion überschritten wird, droht diese in Destruktion umzuschlagen. Weber scheint der Auffassung zu sein, dass es zu dieser Grenzüberschreitung früher oder später *unweigerlich* kommt. Während die klösterlichen Bergwerke noch für den Eigenbedarf produzieren, geht es im Verlauf der weiteren Entwicklung darum, mit der Ausweitung der Produktion *Gewinn* zu machen. Das Profitinteresse wird zu einem wichtigen Antriebsfaktor. Als Beleg führt Weber die Kohleverschiffung in England an. Es wird nicht länger produziert, um den eigenen Bedarf zu decken, sondern um auf dem Weg des Handels Überschüsse zu erwirtschaften, die materielle Sicherheit und Versorgung *in der Zukunft* versprechen.

Webers Begriff des Wirtschaftens, den man schon aus seiner „Wirtschaftssoziologie“ in *Wirtschaft und Gesellschaft* kennt, ist besonders interessant. Wirtschaften ist für Weber der sparsame Umgang mit den zur Verfügung stehenden Mitteln, um das Überleben zu gewährleisten. Ziel ist, das Leben ohne materielle Not fristen zu können. Weber definiert wirtschaftliches Handeln als „Fürsorge“ für „begehrte Nutzleistungen“. „Nutzleistungen“ sind jene Güter, die Produkte eines Herstellungsprozesses sind (S. 81). Wirtschaften ist, könnte man im Sinne Webers sagen, der intelligente Umgang mit dem Wenigen. Damit hat Wirtschaften *a priori*, wie Weber schließt, eine „Tendenz zur Rationalisierung“ (S. 83). Deren Ziel ist es, die Produktionskosten zu senken oder auch: mit einem möglichst geringen Einsatz von Kraft und Energie ein möglichst optimales Betriebsergebnis zu erzielen. So erklärt sich die Entstehung von Technik. Sie ermöglicht eine Beschleunigung der Produktion und eine Vervielfältigung der Produkte. Rationalisierung löst auch, wie es bei Weber heißt, „eine fieberhafte Jagd nach Erfindungen“ aus (S. 348). Wirtschaftsgeschichte ist, so fasst Weber zusammen, „in gewissem Sinn und in gewissen Grenzen die Geschichte des heutigen zum Siege gelangten ökonomischen, auf

Rechnung aufgebauten *Rationalismus*“ (S. 94). Das heißt aber nicht, dass der Mensch seit jeher und immer wirtschaftlich („rational“) gewirtschaftet hätte. Der Herausgeber zitiert aus einem noch unveröffentlichten Brief Webers von 1910 eine Bemerkung, wonach die Abfassung einer Wirtschaftsgeschichte die „Geschichte der menschlichen *Unwirtschaftlichkeit*“ einschließen müsse (S. 10). Der „homo oeconomicus“ ist damit weitgehend eine Fiktion, ein „Idealtypus“. In Wirklichkeit ist Wirtschaftsgeschichte immer auch die Geschichte der *Abweichung* von ökonomischer Rationalität.

Deutlicher als in anderen Schriften unterscheidet Weber in der Vorlesung zwischen „formaler“ und „materialer Rationalität“. Zwischen beiden wüte ein „Kampf“ (S. 95). Interessant ist, dass er nicht nur das Ansinnen, Güter „gerecht“ zu verteilen, als „material irrational“ bezeichnet, sondern auch das wirtschaftliche Spekulieren. Es ist deshalb „irrational“, weil es nicht der Güterproduktion, sondern dem Geldgewinn dient. Die Spekulation ruft, so Weber, regelmäßig Wirtschaftskrisen hervor. Ihnen widmet er einen eigenen Paragraphen (S. 326 ff.). Darin unterscheidet er die *begrenzte* Spekulation von der „*Über*spekulation“ (S. 330), die zu Überproduktion bei abnehmender Nachfrage führe und damit eine massive Störung des wirtschaftlichen Gleichgewichts nach sich ziehe. Wie bei Marx klingt, was Weber im Folgenden beschreibt: Die mit der Verkokung von Kohle möglich gewordene Herstellung von Eisen befreie die Produktion „von ihren organischen Schranken, in welchen die Natur sie gefangen hielt“ (S. 330). In der Folge komme es zu Krisen, die freilich nicht in jedem Teil der Welt dieselben Folgen hätten. An diesem Punkt kommt die Religion ins Spiel. Weber erwähnt, dass in Japan oder China Krisen als Ausdruck einer indisponierten Gottheit angesehen würden, der Arbeiter im Okzident hingegen durchschaue, dass kein Gott, sondern die Wirtschaftsverfassung oder die Gesellschaftsordnung selbst der Grund der Krise und der eigenen desolaten Lage sei. Für Weber ist dies die Erklärung dafür, dass nur im Okzident „rationaler Sozialismus“ entstehen konnte (S. 331). Offensichtlich hatte Weber keine Gelegenheit, seine Ausführungen zu differenzieren, denn nicht überall im „Okzident“ entsteht „rationaler Sozialismus“.

Werner Sombart widmet dieser Frage bekanntlich seine Studie *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* (1906). Nach Sombart verhinderten in den USA ein ausgeprägter Individualismus und ein relativ hohes Arbeitseinkommen die Entstehung des kontinentaleuropäischen Sozialismus. Die amerikanischen Arbeiter waren weniger isoliert und auch ethnisch zu heterogen, um sich als „Klasse“ zu konstituieren. Es herrschte zudem Arbeitskräftemangel.

Die Ergebnisse der Studie stellen Webers Diagnose allerdings nicht grundsätzlich in Frage. Neu und innovativ bei Weber ist die Erklärung, dass die *religiöse Entzauberung* die Kritik an der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verfassung entscheidend begünstigt habe und letztlich mitverantwortlich gewesen sein dürfte für den entstehenden Klassenkonflikt. Zum Ende seiner Vorlesung zieht Weber ein ähnliches Fazit wie in seiner ersten Studie zur „Protestantischen Ethik“. Die Religion habe zwar den Kapitalismus maßgeblich ermöglicht, allerdings sei die religiöse Wurzel im Augenblick der Entfaltung des Kapitalismus weitgehend abgestorben (S. 395). Im Unterschied zur Protestantismusstudie eröffnet Weber jetzt nicht das düstere Szenario eines im Entstehen begriffenen „stahlharten Gehäuses“, sondern bezieht sich auf die zeitgenössische Gesellschaft, die er am Klassenkonflikt zerbrechen sieht. Weil die Religion ihre Zauberkraft verloren habe, sei sie außerstande, den Arbeiter über sein Schicksal hinwegzutrusten. Weber glaubt deshalb, dass die Spannungen in der Gesellschaft weiter zunehmen werden.

Die Neuedition enthält neben den Mitschriften von Palyi und Hellmann die der Studenten Erwin Stözl und Georg Girisch. Diese Texte sind nicht ausformuliert, es handelt sich lediglich um stichwortartige Aufzeichnungen, die keine Anhaltspunkte für eine fehlerhafte Wiedergabe der Erst-Mitschriften enthalten. Man kann deshalb fragen, warum sie in den Band aufgenommen wurden. Das gilt auch für die Notizen aus dem Nachlass von Carl Schmitt, die rund drei Seiten umfassen. Die Herausgeber haben sich für die Wiedergabe aufgrund der „Bedeutung“ von Schmitt entschieden (S. 530). Schmitt, Vorlesungszuhörer und Teilnehmer an Webers zweiwöchigem Dozentenseminar, ist von 1919 bis 1921 Dozent für Öffentliches Recht an der



Münchener Handelshochschule. Zunächst mit literarischen Versuchen hervorgetreten (z. B. *Theodor Däublers „Nordlicht“*, 1916), veröffentlicht er 1919 die Studie *Politische Romantik*, in der er die gesamte Mentalität der bürgerlichen Welt verwirft; diese sei durch Unentschiedenheit und fortdauerndes Gespräch gekennzeichnet. Der Titel ist insoweit ironisch gemeint, als der Romantiker zum eigentlich Politischen: der „Entscheidung“, nach Schmitt gar nicht fähig ist. 1921 erscheint sein erstes Hauptwerk *Die Diktatur*, in dem er sich für die „kommissarische“ Diktatur ausspricht, die eine Diktatur auf Zeit sei und dem Erhalt der Verfassung diene. Zugleich problematisiert er die Geltungsbedingungen des „bürgerlichen“ Rechtsstaats, wie er mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 institutionelle Gestalt gewinnt. In München hört er auch Webers Vorträge „Wissenschaft als Beruf“ und „Politik als Beruf“ und beteiligt sich später mit einer „Soziologie des Souveränitätsbegriffs“ an der von Melchior Palyi herausgegebenen *Erinnerungsgabe an Max Weber* (1923).

Geht man dem Literaturhinweis der Herausgeber der wirtschaftsgeschichtlichen Vor-

lesung nach und liest in Schmitts Aufzeichnungen über die Militärzeit, findet sich, dass dieser sich in seinem Denken von Weber bestärkt sah. In Webers Typus „charismatischer Legitimität“ sieht er einen politisch gewendeten, ursprünglich theologischen Begriff (*Politische Theologie II*, 1970, S. 62). Er teilt Webers Kritik des Pazifismus und der Moralisierung der Politik, wie dieser sie angesichts der Münchener Revolutions- und Bürgerkriegslage vorträgt.

Wenn auch die Aufnahme der Notizen in den Band nicht zwingend erscheint, ermuntert dieser Nachlassfund doch, sich (nach der Studie von Gary L. Ulmen, *Politischer Mehrwert*, 1991) noch einmal mit dem Verhältnis Schmitt/Weber zu beschäftigen, das freilich spannungsreicher und widersprüchlicher ist, als Schmitt glauben macht: Denn gerade Weber ist auch ein Vertreter jener liberalen „Bürgerlichkeit“, die Schmitt so vehement bekämpft.

Wolfgang Hellmich

Dr. W. H., In den Fischergärten 3, 72074 Tübingen, wolfgang\_hellmich@t-online.de

GEORGE KATEB. *Human Dignity*. Cambridge, MA/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, xiii + 238 pp. ISBN: 978-0-674-04837-9

Man's place in the world is a significant matter, both from an existential and a practical viewpoint. George Kateb's *Human Dignity* deals with, *inter alia*, moral philosophy, philosophical anthropology (establishing the basis for human dignity) and philosophy of law (addressing the subject of human rights). Despite the scope of the inquiry, the author has managed to present his ideas in a book of modest proportions.

Many works that deal with topics such as these excel in producing opaque arguments, larded with language of the same nature. Fortunately, Kateb is a positive exception in this regard. Not only does he steer clear of such a *modus operandi*, he also explicates matters in instances in which this is desirable. This, together with the author's accessible style, makes the difficulties readily apparent. That such exist at all is, of course, unwelcome, but this state of affairs is still preferable to one – not seldom found in present-day philoso-

phy – in which the reader is forced to find his way through a web of intricacies spun by the author in an attempt to hide the weaknesses in his theory. Kateb can, in any event, not be accused of such a course of action. He seeks to locate the foundation of human dignity and to know which consequences follow from it.

The outline of *Human Dignity* is presented thus: "I wish to go to the extent of saying that the human species is indeed something special, that it possesses valuable, commendable uniqueness or distinctiveness that is unlike the uniqueness of any other species. It has higher dignity than all other species, or a qualitatively different dignity from all of them. The higher dignity is theoretically founded on humanity's partial discontinuity with nature. Humanity is not only natural, whereas all other species are only natural. The reasons for this assertion, however, have nothing to do with theology or religion."

ARSP (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie), Band 99/1 (2013)  
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Urheberrechtlich geschütztes Material. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitungen in elektronischen Systemen.  
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013

I therefore work with the assumption that we can distinguish between the dignity of every human individual and the dignity of the human species as a whole. With that assumption in place, I make another assumption, that the dignity of every individual is equal to that of every other; which is to say that every human being has a *status* equal to that of all others. [...] All individuals are equal; no other species is equal to humanity. These are the two basic propositions that make up the concept of human dignity. The idea that humanity is special comes into play when species are compared to one another from an external and deindividualized (though of course only human) point of view. When we refer to the dignity of the human species, we could speak of the *stature* of the human race as distinguished from the *status* of individuals." (pp. 5, 6).

Kateb's notion of 'human dignity' is an intricate one, incorporating status and stature (p. 9; cf. p. 18) (as just mentioned). One wonders, though, what could prompt such an amalgam. If there were merely a need to underline the special contributions individuals (are able to) accomplish, the stature aspect would obviously be a superfluous addition. The benefit – if that is what this is – of such a conception is, in any event, that it includes those who cannot claim any merit; for them the stature aspect is the crucial element. A clear downside of this element is its vagueness, which may be precisely what accounts for its success to accommodate those that lack a status in the sense in which it is usually understood (the status of one human being *not* being equal to that of all others, in contradistinction to what is the case in the author's conception).

The difficulties are brought to the fore by Kateb's insistence to consider uniqueness to be "[...] the element common to status and stature [...]" (p. 8). This becomes apparent when it is somewhat concretized: "[...] the dignity of the human species lies in its uniqueness in a world of species. I am what no one else is, while not existentially superior to anyone else; we human beings belong to a species that is what no other species is; it is the highest species on earth – so far." (p. 17). Still, if Kateb is, as would appear to be the case, not willing to single out one or more actual criteria on the basis of which the human

species's dignity would subsequently be defended, it is simply the bare fact of belonging to this species that is decisive, namely (presumably) having certain *physical* characteristics, making the decisive element an arbitrary one. Once the author reaches the point where he starts to list the characteristics that are unique to human beings, it is clear that he dismisses such a way out (and rightly so, for the reason just mentioned), but he does not provide another solution: "All the traits and attributes are based in the body, but none is reducible to a merely biological phenomenon with an exclusively biological explanation." (p. 133). The distinction between animals and human beings, at least in the way the author presents it, easily leads to the (rightful) accusation of speciesism. (Kateb denies that the accusation of speciesism (referring to it as 'species snobbery') applies to his position (p. 179), but I have found no basis in his work that would substantiate this statement.)

It is not reason (in whatever sense) that is crucial, as this would exclude those who are seriously cognitively impaired, and would easily force a modification of this outlook, either conferring dignity on those animals that exhibit more intelligence than these individuals, or denying these individuals dignity. Neither of these options is open to Kateb, which makes the vagueness of his definitions all the more problematical. (Incidentally, it is a *non sequitur* to conclude from the mere fact that the human species is unique that it should *eo ipso* be 'elevated' in some way compared to the other species.)

It is almost as if the theory were constructed with the agenda in mind to create a 'safe haven' for every human being, while being able to justify a different treatment for animals, whose suffering, not belonging to a species that is unique, is less important than that of mankind (pp. 22, 23). (Kateb does not ignore animals' suffering, though, and speaks of animal rights as "[...] made up of two components: the quasi-moral and the quasi-existential, in analogy with human rights." (p. 117).) The protective stance towards human beings becomes apparent, e.g., when Kateb says, committing an *argumentum ad consequentiam*: "[...] we should not speak as if at any time degraded human beings are no longer human; to do so would justify the treatment inflicted on them." (p. 21).

On the basis of the foregoing, it appears difficult, if not downright impossible, to delineate a domain to which human beings exclusively belong on account of a non-trivial trait. This may be called a lower limit when it comes to seeking a contrast with those species that (supposedly) lack (this sort of) dignity. The upper limit, by contrast, lies in the acknowledgement of the non-existence of a special standing for those human beings that are endowed with extraordinary qualities, although the author does not overlook the differences between individual human beings. Still, he seems to need precisely the achievements of such individuals to buttress the special position of mankind, pointing to “[...] the great achievements that testify to human stature because [...] they rebut the contention that human beings are merely another species in nature, and thus prepare the way for us to regard every person in his or her potentiality.” (p. 8; cf. p. 115).

‘Great achievements’ would in fact plead *inequality* among human beings (since the achievements of some exceed those of others). The uniqueness of the species can, accordingly, only be said to follow from the achievements of great individuals (or at least not from the acts of each individual); in the most extreme cases (people that are significantly cognitively impaired), individuals are not even *capable* of performing unique accomplishments. It must be granted that the great achievements are connected to human *stature* (p. 179) rather than to the status of individuals, so that individuals may be said to ‘share’ in the achievements: they are of the same species as the ‘great’ individuals and might be considered, from this perspective, to achieve great things if the circumstances had been different, whereas an animal would (presumably) never be able to, e.g., compose music or prove a theorem. If this reasoning is carried through consistently, those individuals who are unable to contribute in such a way should not be considered human beings (or even individuals).

The alternative consists in including such beings, at the expense of the disappearance of the demarcation line (the lower limit just mentioned) between human beings and animals. This is not what Kateb would argue, focusing on the fact of being human: “There are people who are so disabled that they can-

not function. Does the idea of dignity apply to them? Yes, they remain human beings in the most important respect. If they cannot actively exercise many or any of their rights they nevertheless retain a right to life, whatever their incapacities (short of the most extreme failures of functioning).” (p. 19).

It is not surprising that Kateb finds himself in a split (or dilemma). He – rightly – denies that the whole human record is personified in every individual, but states that, on the basis of the stature aspect, each one has all the human characteristics (pp. 125, 126; cf. p. 179). On the one hand, individuals are not the personification of the human record (so that the individuals whose mental capacities are exceeded by those of some animals are included – at the same time, a supposedly common ground (the very human record) between ‘great’ individuals and these individuals is lost), but on the other hand, every individual has all the decisive traits and attributes to include him (which is easily refuted on the basis of experience). This theory may be said to want too much, so to speak: it is not prepared to sacrifice what is special in humanity but fails to accept the consequences of this premise when it is pressed to do so, thus leaving an account that may be considered inconsistent or even void.

What does all this mean for the issue of granting rights? Kateb says: “Two kinds of equality are involved when the state recognizes and respects human rights. First, there is moral equality, and second, there is the equal status of every individual.” (p. 30). The first sort of equality is difficult to maintain in the light of the foregoing analysis. The second sort of equality, the equal status of every individual, can be defended, but in order to eliminate the difficulties pointed out above, another foundation – or, rather, a foundation – must be provided.

The problem with ‘human dignity’, it seems, is that it is an honorific rather than a description, so that the reason *why* dignity should be bestowed on human beings remains to be clarified. One may contrast this with an honorific bestowed on, e.g., athletes who have shown extraordinary accomplishments. They are praised for this, and in this consists the honorific: the honorific is based on some quality or performance considered exceptional by some. Crucially, such an ho-

honorific can only have a meaning if the reason for it to be bestowed can be *contrasted* with situations in which it would be out of place. The honorific is bestowed on athletes who show, as I said, extraordinary accomplishments. They are 'extra'-ordinary' (beyond the ordinary) in the sense that ordinary people (or the athletes with whom they compete) cannot (or, in any event, do not) perform such feats.

In the case of 'human dignity', the problem seems to be that everyone who is a human being is *eo ipso* qualified a proper candidate to have dignity bestowed on him. There is no contrast (not even with those who lack reason, who are still treated with dignity (if they cannot fend for themselves, they are not simply abandoned, which would probably mean their death, but are taken care of in special institutions)). There is, of course, the more fundamental contrast with non-humans (animals), but that is not relevant here: even if such a contrast could be defended within Kateb's theory (*quod non*), this would still not provide sufficient justification to speak of human dignity (at least not in all cases). If there is no criterion to bestow an honorific – as dignity may be said to be –, the honorific itself loses all meaning.

That this problem ensues can be explained from the way the author qualifies 'dignity', which is not unrelated to the issue of the inclusion of every human being in the realm of subjects having dignity, for Kateb speaks of 'human dignity' as an existential rather than a moral value (pp. 10–17). He demonstrates his awareness of the difference with a view such as Kant's, who does connect dignity with morality (p. 13). (Incidentally, Kant speaks not about *human* dignity *per se*, arguing that any rational being may have dignity.) Kant's approach faces some – or, rather, many – difficulties of its own, but he is in any case clear about the criteria for dignity to be bestowed on a being. Such an option seems ruled out in Kateb's line of thought, insisting that "Human dignity is an existential value; value or worthiness is imputed to the identity of the person or the species." (p. 10). On p. 24, Kateb says of human stature: "Human stature is essentially an existential, not a moral, value."

An alternative would be, then, not to focus on the 'human' part of 'human dignity'

but rather to deem a characteristic decisive which some may be said to exhibit and which others lack, such as rationality. Such an alternative brings its own complications with it, but these need not be discussed here as Kateb does not opt for it (indeed, as I indicated, the problem is rather that he does not choose at all). I mention it merely to remark that an alternative to Kateb's theory, which would, of course, have to be examined just as critically, is not readily available, at least not as long as one aspires to present a theory that is just as elevated. Perhaps one may even reach the conclusion that such a project must be given up.

In any event, Kateb's ambition seems to exceed what he can demonstrate, and the extent to which a theory must be justified corresponds with that of its claims rather than with its (intuitive) appeal or the aspirations of its originator. That is not to say that the book is without merit, but such merit lies primarily in indicating what is at stake in the human dignity debate, and in which setting such a debate can take place.

Jasper Doomen

J.D., J. Perkstraat 4 A, 2321 VH Leiden, The Netherlands, jasperdoomen@yahoo.com

RALF KONERSMANN (Hrsg.). *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, 592 Seiten, € 100,-.

A metaphoris autem abstinendum philosopho. Mit diesem auf Berkeley zurückgehenden Satz lässt sich die bis heute weit verbreitete Skepsis des Wissenschaftlers gegenüber Metaphern beschreiben. Diese werden als bloß rhetorisches Stilmittel aufgefasst, dessen Unschärfe, Vieldeutigkeit und Irrationalität es für einen sachlichen Diskurs, der auf die präzise Formulierung des eigenen Gedankens angewiesen ist, im besten Falle als überflüssig, im schlechtesten sogar als schädlich erscheinen lässt.<sup>1</sup> Zu unrecht. Denn Metaphern und metaphernbasierte Modelle sind ein zentraler Bestandteil der wissenschaftlichen Sprachspiele – dies weiß nicht zuletzt der alltäglich mit dem „Willen des Gesetzgebers“, „logischen Sekunden“ und „juristischen Personen“ operierende Jurist.<sup>2</sup> Deshalb ist es gerade auch aus rechtswissenschaftlicher Sicht nachdrücklich zu begrüßen, dass die von Hans Blumenberg 1960 mit den „Paradigmen zu einer Metaphorologie“<sup>3</sup> zu neuem Leben erweckte Forschungsrichtung der Metaphorologie, der Wissenschaft von und über die „Erzählungen, die sich als Einzelwort maskieren“ (S. 17), in dem Wörterbuch der philosophischen Metaphern (WPM) einen lexikalischen Gralshüter gewonnen hat.

Der Herausgeber hat Lemmata wechselnder Bearbeiter zu 40 sogenannten Titelmetaphern zusammengetragen. Damit sind solche Metaphern gemeint, die „einen kohärenten Vorstellungszusammenhang [überschreiben], der durch das Titelwort vorgegeben ist und dessen konkrete Gestalt zeiträumlich variieren kann“ (S. 15). Mit dem WPM betritt Konersmann, wenn man von ei-

nem erfolglos gebliebenen Versuch Johann Georg Sulzers von 1767 absieht, editorisches Neuland. Die verbreitet geltend gemachten Einwände, dass die Metaphorologie die Ordnungsfunktion der Begriffsgeschichte untergrabe und, wenn überhaupt, nicht lexikalisch zu betreiben sei, weil eine Metapher nur in der Konkretion ihrer Anwendung betrachtet werden könne, erkennt Konersmann ebenso entspannt an wie die kaum begründbare Anzahl und Auswahl der bearbeiteten Titelmetaphern (S. 13, 17, 18). Denn es geht nicht um eine abschließende Untersuchung, sondern um eine offene Interpretation, ein Werk „seiner Autoren und Leser“ (S. 19, Hervorhebung des Rezensenten): Der hergebrachten enzyklopädischen Hermetik des *Wörterbuchs* wird eine erfrischende topologische Hermeneutik der *Wörterschrift* entgegengesetzt.<sup>4</sup> Damit erweist sich das Werk als Produkt eben der von Blumenberg beschriebenen modernen Kontingenzzkultur, die sich durch den Grundgedanken auszeichnet, dass nicht sein muss, was ist.<sup>5</sup> Der Umweg der Geschichte führt über die Brücke des Aushaltens der Differenz zur Aufhebung derselben – „Metaphern [...] indizieren Kontingenz – und sie kompensieren Kontingenz.“ (S. 12).

Die offene Gesamtkonzeption bringt eine weitgehende Heterogenität der Beiträge mit sich, was nicht nur ihre metaphorologischen Ausgangspositionen, sondern auch ihren Umfang und Aufbau sowie ihre Qualität betrifft. Daher kann vorliegend keine Wiedergabe aller oder eines typischen Beitrags erfolgen. Hingewiesen sei jedoch zunächst auf den Beitrag „Kreuz“ von Winfried Brugger, dem einzigen Juristen unter

1 Vgl. *Richard Dawkins*, *Unweaving the Rainbow*, Boston 1998, S. 180 ff., 184: „dangers of becoming intoxicated by symbolism, by meaningless resemblances“.

2 Einen instruktiven Überblick über die einzelnen Bedeutungsebenen der Metapher im Recht liefert: *Finn Makela*, *Metaphors and Models in Legal Theory*, in: *Les Cahiers de Droit*, vol. 52 (2011), S. 397 ff.

3 Zuvor bereits: *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (1957), abgedruckt in: *Anselm Haverkamp* (Hrsg.), *Hans Blumenberg – Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt 2009, S. 139 ff.

4 Vgl. *Jacques Derrida*, *De la grammatologie*, Chapitre 1: «La fin du livre et le commencement de l'écriture», Paris 1967, p. 15 ff.

5 *Hans Blumenberg*, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt 1987, S. 57.

den Autoren. Hierin legt Brugger eine Kurzversion seiner bereits mehrfach publizierten<sup>6</sup> entscheidungstheoretischen Anthropologie nieder, die jedoch bedauerlicherweise den spezifisch metaphorischen Gehalt des Kreuzes kaum beleuchtet. Aus juristischer Sicht spannender ist deshalb beispielsweise die Bearbeitung „Netz“ von Christian J. Emden, welche die rechtliche Obligation mit den Begriffen des nexus/nectere in Verbindung bringt und den Leser unwillkürlich an die Verstrickung des Straf- und Zivilrechts denken lässt. Ebenso gedankenreich sind die Ausführungen von Susanne Lüdemann zur Metapher „Körper, Organismus“, die in ebenso verständlicher wie überzeugender Weise die Entwicklung der Körperschaft des Staates aus derjenigen der Kirche nachzeichnet, die ihrerseits vom corpus christi und dessen antiken Vorläufern herrührt. Wie sich der Kultur- und Ausbildungsbegriff aus der Metapher „Pflanze“ kristallisieren, zeigen Theda Rehbock und Nele Schneiderit unter anderem mit der interessanten Beobachtung auf, dass die lateinische cultura, die bekanntlich Pflege, Anbau und Verehrung zugleich als Momente in sich vereint, bis in das 18. Jahrhundert „gar nicht ohne einen spezifizierenden Genitiv“ (S. 274), also ohne die Klarstellung, was genau man denn kultivieren wolle, vorkommt. Begriffe wie „Verfassungsbaum“, „organisches Schuldverhältnis“ müssen somit nicht bemüht werden, um die Relevanz der Pflanzenmetapher im rechtskulturellen Diskurs zu belegen. Die hier begonnene Liste ließe sich leicht fortsetzen, zum Beispiel mit den Beiträgen von Werner Köster zu „Raum“ (vgl. Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts, Art. 3 Abs. 2 EUV) und von Peter L. Oesterreich zu „Richten“.

Der vorgelegte Band hat in seiner dritten Auflage wesentliche Mängel früherer Auflagen behoben. So wurde etwa dem Metaphernregister ein überaus hilfreiches Namenregister beigelegt, das es nun gestattet, dem Metapherngebrauch eines bestimmten Denkers gezielt nachzugehen. Bedauerlich sind allein die bei einzelnen Lemmata weiterhin

sehr spärlichen Nachweise. Immerhin bietet der Herausgeber dem Fachfremden eine aktuelle Auswahlbibliografie zur Metaphorologie.

Herausgeber, Autoren und Verlag muss man zu einem inspirierenden Gesamtwerk beglückwünschen. Die Anschaffung ist zu empfehlen – sei es als Einstieg in eigene metaphorologische Studien, sei es als schlichte inspirierende Beschäftigung mit diesen „Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde.“<sup>7</sup>

Chris Thomale

C.T., Universität Freiburg, Institut für Handels- und Wirtschaftsrecht, Wilhelmstraße 26, 79098 Freiburg i. Br.

6 Das anthropologische Kreuz der Entscheidung in Politik und Recht, ZfP 2005, 261 ff.; Das anthropologische Kreuz der Entscheidung in Politik und Recht, Baden-Baden 2008.

7 Hans Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in: Schiffbruch mit Zuschauer, S. 77.