

**Ayn Rand:
Eine systematische Rekonstruktion ihres Denkens**

Dissertation

vorgelegt von

**Diplom-Staatswissenschaftler Univ. & MSc
Christian Wildhagen**

Vollständiger Abdruck der von der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften der Universität der Bundeswehr München zur Erlangung des akademischen Grades eines

Dr. rer. pol.

genehmigten Dissertation.

Gutachter:

1. Universitätsprofessor Dr. Ulrich Weiß
2. Universitätsprofessor Dr. Dirk Lüddecke

Die Dissertation wurde am 28.06.2013 bei der Universität der Bundeswehr München eingereicht und durch die Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften am 08.01.2015 angenommen. Die mündliche Prüfung fand am 21.01.2015 statt.

Abstract

Die vorliegende Arbeit nimmt eine systematische Rekonstruktion des Denkens der libertären russisch-amerikanischen Romancier-Philosophin Ayn Rand (1905-1982) vor. Da diese Denkerin keine abgeschlossene Abhandlung über ihr philosophisches System des „Objectivism“ vorgelegt hat, muss dieses aus ihrem Gesamtwerk („fiction“ und „non-fiction“) rekonstruiert werden. Dabei gliedert sich die Untersuchung in zwei interdependente Teile. Teil 1 präsentiert eine intellektuelle Biographie, die vor allem Ayn Rands historische Wurzeln in Russland und den USA erforscht. In ihren Romanen, vor allem dem Hauptwerk „Atlas Shrugged“ (1957), finden sich bereits umfangreiche philosophische Gedanken, die zusammengeführt und analysiert werden. Die verschiedenen Aspekte von Rands Philosophie werden in Teil 2 der Arbeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Ihr philosophisches System umfasst dabei die Bereiche: Epistemologie, Ethik, Politische und Ökonomische Theorie. Unter Hinzunahme anderer Denker wird Ayn Rands Philosophie aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und Möglichkeiten und Grenzen ihres Ansatzes aufgezeigt.

The present work submits a systematic reconstruction of Ayn Rand's (1905-1982, a libertarian Russian-American novelist-philosopher) philosophical thinking. Because she did not present a comprehensive statement of her philosophy "Objectivism", but develops her thought throughout her novels, her approach has to be reconstructed from all of her fiction and non-fiction texts. The present exploration is organized in two interdependent parts. Part 1 covers an intellectual biography in which her historical roots in Russia and the United States of America are analyzed. Her thinking is to be found in her novels, especially in her best-known and best-selling novel "Atlas Shrugged" (1957), and it has to be collected from these. The branches of her philosophy are examined in Part 2. Her system includes: epistemology, ethics, political and economical theory. The possibilities and limits of philosophical approach are considered from different perspectives and thinkers.

Inhaltsverzeichnis

Darstellungsverzeichnis.....	8
Vorwort.....	9
1 Einleitung.....	10
1.1 Motivation und Gegenstand der Arbeit.....	10
1.2 Geschichte und Stand der Forschung von Ayn Rands Philosophie.....	13
1.2.1 US-amerikanische Forschung.....	14
1.2.1.1 Endogene Erforschung von Ayn Rands Philosophie.....	14
1.2.1.2 Exogene Forschung zu Ayn Rands Philosophie.....	20
1.2.2 Ayn-Rand-Forschung in Deutschland.....	23
1.3 Zielsetzung und Methode der Arbeit.....	25
1.4 Aufbau der Arbeit.....	30
Teil 1: Intellektuelle Biographie einer libertären Romancier-Philosophin.....	32
2 Der russische Lebenszweig: Ayn Rands Wurzeln.....	35
2.1 Der russische Nihilismus und das Nihilistische in Rand.....	37
2.1.1 Historische Rahmenbedingungen des russischen Nihilismus.....	38
2.1.2 Die geistige Haltung der Nihilisten.....	43
2.1.2.1 Gemäßigter literarischer Nihilismus: Turgenjew.....	43
2.1.2.2 Revolutionärer praktischer Nihilismus: Tschernyschewskij.....	45
2.1.2.3 Nihilistische Ansätze bei Ayn Rand.....	51
2.2 Die russischen Revolutionen und das Revolutionäre bei Ayn Rand.....	53
2.2.1 Die russischen Revolutionen und ihr Einfluss auf Ayn Rands Denken.....	53
2.2.2 Literarische Revolution: Der Einfluss von Dostojewskij.....	58
2.3 Das Lossky-Puzzle – Der mögliche Einfluss von Ayn Rands Lehrer.....	65
2.3.1 Ayn Rands Begegnung mit N. O. Lossky.....	65
2.3.2 Losskys systematische Philosophie.....	67
2.3.3 Einflussfaktoren von Losskys Philosophie in Ayn Rands „Objectivism“.....	71

3 Der amerikanische Lebenszweig: Ayn Rands Romane	73
3.1 Der autobiographische Roman „We the Living“	75
3.2 Die erste politische Utopie: „Anthem“	78
3.2.1 Plot-Skizze und utopie-theoretischer Kontext	79
3.2.2 Rands „Anthem“ und Huxleys „Brave New World“	83
3.2.3 Rands „Anthem“ und Samjatsins „Wir“	86
3.3 „The Fountainhead“	90
3.3.1 Der politisch-historische Kontext von „The Fountainhead“	90
3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark	93
3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken	100
3.3.4 Die Architekten Frank Lloyd Wright und Louis Sullivan als Vorbilder	106
3.3.4.1 Frank Lloyd Wright als Vorbild für die Figur Howard Roark	106
3.3.4.2 Louis Sullivan als Mentor in der Realität und in Rands Fiktion	110
3.3.5 Libertäre Ansichten in „The Fountainhead“	114
3.3.5.1 H. L. Mencken und die Figur Austen Heller	114
3.3.5.2 Freiheit des Architekten versus sozialer Wohnungsbau	118
3.3.6 Ayn Rands radikaler Romantik-Begriff	122
3.3.6.1 Rands romantisch-realistische Vision	122
3.3.6.2 Radikale Romantik und Ayn Rands Feminismus	125
3.4 Die zweite politische Utopie: „Atlas Shrugged“	134
3.4.1 Der politisch-historische Kontext der zweiten politischen Utopie	138
3.4.2 Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz	142
3.4.3 Der Streik der „Prime Movers“	148
3.4.3.1 Der Begriff des „Ersten Bewegers“	148
3.4.3.2 Der Streik: Motiv und Akteure	151
 Teil 2: Ayn Rands philosophisches System	 158
 4 Ayn Rands Epistemologie des „Objectivism“	 159
4.1 Rands Aristotelische Basis in der Erkenntnistheorie	162
4.1.1 Die epistemologische Stufenleiter: Stufen 1 und 2	162
4.1.2 Rands „entity“ und Aristoteles’ „ousia“	165
4.1.3 Die epistemologische Stufenleiter: Stufe 3	170

4.1.4 Bildung von Definitionen	176
4.1.5 Rands epistemologische Kritik an Aristoteles	179
4.2 Gehorsam gegenüber der Natur	182
4.2.1 Francis Bacon: Gehorsam gegenüber der Natur	182
4.2.2 Zwei philosophische Archetypen: „Attila“ und der „Witch Doctor“	186
4.3 Verstand und Objektivität	190
4.3.1 Allgemeine Einführung zu Verstand und Objektivität bei Rand	190
4.3.2 John Locke als kritischer Spiegel zu Rands Epistemologie	195
4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant	201
4.4.1 Rands Ablehnung von Kants Philosophie und ihre möglichen Ursachen	202
4.4.2 Metaphysik als Ausgangspunkt bei Kant und Rand	205
4.4.3 Exkurs: Leonard Peikoffs Kant-Interpretation	206
4.4.4 Raum und Zeit	209
4.4.5 Der Verstand: Ayn Rands Kritik an Immanuel Kant	212
5 Ayn Rands normative Ethik	217
5.1 Radikaler Individualismus bei Ayn Rand	219
5.1.1 Die ethische Basis: Das Individuum und sein Telos	220
5.1.1.1 Ayn Rands methodologischer Individualismus	220
5.1.1.2 Telos und Kompetenz der moralischen Akteure	224
5.1.2 Die Spezifität des Individuums: Rationaler Egoismus	230
5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus	230
5.1.2.2 Kritik an dem rationalen Moment in Rands Egoismus-Konzeption	237
5.2 Werte und Tugenden in Rands Ethik	245
5.2.1 Rands Konzeption moralischer Werte	248
5.2.1.1 Moralischer Wert und Leben als objektiver Wertmaßstab	248
5.2.1.2 Kritik an Rands Argumentation	252

5.2.2 Kardinalwerte und Kardinaltugenden	256
5.2.2.1 „Reason“ und „Rationality“	258
5.2.2.2 „Purpose“ und „Productiveness“	262
5.2.2.3 „Self-Esteem“ und „Pride“	267
5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit	269
5.3.1 Ayn Rands „Justice“	269
5.3.1.1 Gerechtigkeit als moralisches Urteilen	270
5.3.1.2 Kritik an Rands Konzeption moralischen Urteilens	271
5.3.1.3 Rands „Principle of Trade“ und Aristoteles' Tauschgerechtigkeit	274
5.3.2 Ein Kontrast zu Rands Modell: John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit	278
5.3.2.1 Rawls' Gerechtigkeit als Fairness	278
5.3.2.2 Ayn Rands libertäre Kritik an John Rawls	284
6 Kapitalismus als Politisches System	290
6.1 Kooperation unter rationalen Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz	291
6.1.1 Spieltheoretische Ausgangssituation	292
6.1.2 Ayn Rands rationale Egoisten im Gefangenendilemma	295
6.1.3 Auswege aus der Dilemma-Situation ohne staatlichen Einfluss	300
6.2 Ayn Rands kapitalistischer Kontraktualismus	305
6.2.1 „Galt's Gulch“ als kapitalistisches Utopia	305
6.2.2 Notwendigkeit und Gegenstand des Vertrages	313
6.2.2.1 Notwendigkeit eines Vertrages im sozialen Kontext	313
6.2.2.2 Vertragliche Garantie von Rechten in Rands Kapitalismus	318
6.2.2.2.1 Politische und ökonomische Freiheit im Kapitalismus	319
6.2.2.2.2 Natürliches Recht des Menschen	322
6.2.3 Ayn Rands libertäres Minimalstaatskonzept	330
6.2.3.1 Ökonomie und deren Struktur	331
6.2.3.1.1 Rands ökonomische Basis	331
6.2.3.1.2 Freier Markt und Wettbewerb	334
6.2.3.1.3 Freies Unternehmertum	337
6.2.3.2 Minarchie bei Ayn Rand	340
7 Zusammenfassung und Ausblick	347

Literaturverzeichnis	349
Hinweise zur Zitierweise	349
Verwendete Literatur	349
Quellenverzeichnis	382

Darstellungsverzeichnis

Darstellung 1-1: Verkaufszahlen „Atlas Shrugged“ und staatliche Interventionen.....	11
Darstellung Teil 1: Ayn Rands intellektuelle Biographie.....	33
Darstellung 2-1: Losskys Philosophie des Idealrealismus.....	69
Darstellung 3-1: Die System-Prinzipien in „Brave New World“ und „Anthem“.....	85
Darstellung 3-2: Dualismus in der Figurenstruktur in „The Fountainhead“.....	103
Darstellung 3-3: Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz.....	143
Darstellung 3-4: Das Streikargument in „Atlas Shrugged“.....	151
Darstellung 5-1: Rands Konzeption moralischer Werte.....	252
Darstellung 5-2: „Productive Work“ bei Ayn Rand und Karl Marx.....	265
Darstellung 5-3: Pareto-Optimalität und Sklaverei.....	282
Darstellung 6-1: Gefangenendilemma-Matrix.....	296
Darstellung 6-2: Allgemeine Form der Gefangenendilemma-Matrix.....	297
Darstellung 6-3: Gegenwärtige Entscheidung und „Schatten der Zukunft“.....	302

Vorwort

Das Interesse zu der vorliegenden Arbeit entsprang der grundsätzlichen Affinität zur Auseinandersetzung mit freiheitlichen Denkern. Die intensive Beschäftigung mit Ayn Rand, einer in Deutschland größtenteils unbekanntem Philosophin, geht auf einen länger zurückliegenden Austausch mit Herrn Professor Dr. Ulrich Weiß zurück mit dem Hinweis: „Dann schauen Sie doch mal bei Ayn Rand.“ Die Konsequenz dieses Gesprächs liegt nun vor.

Wie bei solchen Arbeiten üblich durchläuft das Denken und die intensive Betrachtung einer Philosophin einen Prozess mit den Höhen und Tiefen einer Beziehung. Das erste Interesse überlagert jegliche kritische Distanz. Daran schließt sich eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Ansätze dieser Denkerin an. Den Abschluss bilden Reife und Wohlwollen, auch über Fehler hinwegzusehen.

Diesen Prozess zu durchlaufen, ist sicherlich immer eine Herausforderung – für alle Beteiligten. Daher möchte ich an dieser Stelle von ganzem Herzen Herrn Professor Dr. Ulrich Weiß danken für die umfangreiche Unterstützung, die Betreuung der Arbeit, die Geduld und die mein eigenes Denken fördernden Gespräche mit ihm. Herrn Professor Dr. Dirk Lüddecke danke ich für die Übernahme des zweiten Gutachtens und seine in der Tat hilfreichen Hinweise.

Auf dem Weg zu dem vorliegenden Ergebnis hat mich ein Mensch in allen Hinsichten begleitet, unterstützt, immer wieder ermutigt und für das Leben gesorgt, das notwendig und hinreichend ist, für ein wissenschaftliches und grundsätzliches Gelingen. Vor diesem Hintergrund gilt mein unermesslicher Dank meiner Frau Katrin.

1 Einleitung

1.1 Motivation und Gegenstand der Arbeit

„It usually begins with Ayn Rand.“¹ – Mit diesem Satz beginnt das gleichnamige Buch des US-amerikanischen Schriftstellers Jerome Tuccille aus dem Jahre 1972. Darin beschreibt der Autor seine „Odyssee“ zu einem von ihm gesuchten libertären Ideal. Den Ausgangspunkt dieser humoristisch geschilderten intellektuellen Reise stellt Ayn Rands Philosophie des „Objectivism“ (Objektivismus) dar. Wenngleich Ayn Rands Philosophie nicht den Ausgangspunkt des Libertarismus darstellt, war die Auseinandersetzung mit ihrem radikalen Individualismus und dem darauf basierenden philosophischen System zum Zeitpunkt des Erscheinens von Tuccilles Reise unausweichlich.²

Diese spannende Unausweichlichkeit besteht weiterhin fort. In einer Umfrage der US-amerikanischen „Library of Congress“ Anfang der 1990er Jahre stufte die befragten Teilnehmer Ayn Rands Hauptwerk „Atlas Shrugged“ (erschienen 1957) als dasjenige Buch nach der Bibel ein, das sie am meisten beeinflusst habe. Bis Anfang 2005 wurden ca. fünfzehn Millionen ihrer Bücher verkauft. Auch heutzutage werden noch immer pro Jahr mehrere hunderttausend Bücher der russisch-stämmigen Autorin verkauft. Diese Popularität macht sie zu der einflussreichsten libertären Denkerin mit Blick auf eine breite Öffentlichkeit.³

Der Einfluss von Ayn Rands Büchern, ihrem Denken und ihrem philosophischen System war und ist vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika anhaltend. In der Phase, in der europäische Jugendliche Hermann Hesse, Jean-Paul Sartre oder Albert Camus lesen, vertiefen sich amerikanische Jugendliche in die Lektüre von Ayn Rands Hauptwerk und dem Roman „The Fountainhead“ (erschienen 1943), mit dem sie ihren Durchbruch in den USA erzielte. Dieser Einfluss beschränkt sich allerdings nicht nur auf Jugendliche oder „Berufsdanker“.⁴

Einer der prominentesten Anhänger und Vertrauten von Ayn Rand ist der ehemalige Chef der US-Notenbank „Federal Reserve (Fed)“ Alan Greenspan. Greenspan nahm in den 1950er und 1960er Jahren regelmäßig an den wöchentlichen Treffen von Ayn Rands

¹ Tuccille (It Usually Begins, 1997 [1972]). Im Jahre 1999 veröffentlichte Jerome Tuccille die Fortsetzung dieser „Odyssee“ unter dem Titel „It still begins with Ayn Rand“.

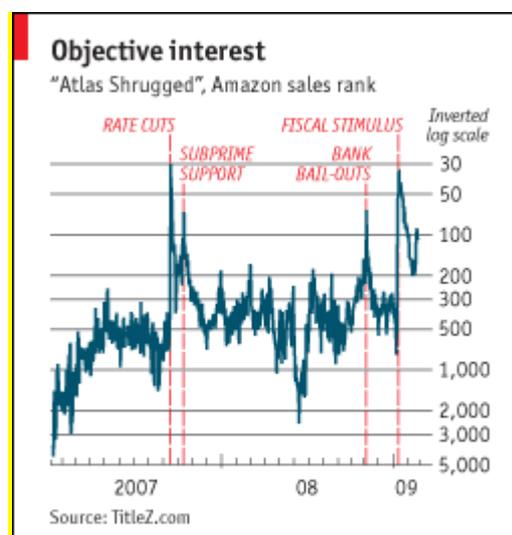
² Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 11.

³ Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 11-12; Kirsch (Rand's Revenge, 2009); Rothstein (Last Romantic, 2005).

⁴ Vgl. Stein (Wenn die Reichsten streikten, 2001), S. 31.

intellektuellem Zirkel in ihrem New Yorker Apartment teil. In seiner Autobiographie „The Age of Turbulence“ schreibt Greenspan: „Ayn Rand became a stabilizing force in my life.“⁵ Diese den Einzelnen durch Ayn Rands Gedankengut zum Teil stabilisierende Kraft, bzw. die Suche danach, zeigt sich auch an folgendem interessanten Zusammenhang. Die Zeitschrift „The Economist“ stellte (in der Ausgabe vom 26. Februar 2009) basierend auf Daten von „TitleZ“ – einem Unternehmen, das die „Bestseller Rankings“ von „Amazon“ verfolgt – einen Zusammenhang her zwischen staatlichen Eingriffen in die Wirtschaft und dem Verkauf von Ayn Rands Hauptwerk „Atlas Shrugged“. Das veranschaulicht die nachfolgende Darstellung.⁶

Darstellung 1-1: Verkaufszahlen „Atlas Shrugged“ und staatliche Interventionen



Quelle: The Economist (Ayn Rand, 2009).

So gab es im September 2007 einen Anstieg der Verkaufszahlen, als weltweit die Zentralbanken die Leitzinssätze (engl. rate cuts) senkten. Ein weiterer Anstieg der Verkaufszahlen von „Atlas Shrugged“ zeigte sich z. B. im Herbst 2008, als sich die US-amerikanische Regierung entschied, für das Wirtschafts- und Finanzsystem relevante Banken zu retten (engl. bank bail-outs). Zusammenfassend zeigt sich – mit sicherlich eingeschränkter Allgemeingültigkeit –, dass sich Leser bei staatlichen Interventionen in Ayn Rands Hauptwerk „stürzen“.⁷

Die staatlichen Eingriffe in der Folge der Wirtschafts- und Finanzkrise erinnern durchaus an die Situation, die Ayn Rand in „Atlas Shrugged“ beschreibt. Anlässlich der staatlichen Interventionen der US-amerikanischen Regierung in das Wirtschaftssystem überschrieb

⁵ Greenspan (Age of Turbulence, 2007), S. 51.

⁶ Diese Darstellung ist von „The Economist“ übernommen. „TitleZ“ (www.titlez.com) ist ein US-amerikanischer Einzelhändler für Verleger und Autoren und setzt eine entsprechende Registrierung voraus.

⁷ Vgl. The Economist (Ayn Rand, 2009).

Stephen Moore im „The Wall Street Journal“ (9. Januar 2009) seinen Artikel wie folgt: „Atlas Shrugged‘: From Fiction to Fact in 52 Years“.⁸

Die Motivation zur Auseinandersetzung mit dieser in den USA sehr bekannten und einflussreichen – in Deutschland weniger intensiv reflektierten – Denkerin liegt einerseits in dem Verlangen, der zum Teil befremdlichen Einfachheit ihrer Lösungsvorschläge zu komplexen philosophischen, politisch-theoretischen und ökonomischen Zusammenhängen nachspüren und auf den Grund gehen zu wollen. Andererseits möchte diese Arbeit dazu verhelfen, den akademischen Diskurs in Deutschland zu Ayn Rands Philosophie zu vertiefen.

Die vorliegende Arbeit geht den Ursprüngen und Implikationen von Ayn Rands Denken nach. Ihre eigenen Aussagen stellen dabei den zentralen Gegenstand der Untersuchung dar. Bei Ayn Rands Philosophie des „Objectivism“ handelt es sich um ein ausgearbeitetes philosophisches System, das als solches verstanden werden will. Diese Tatsache wurde lange Zeit verkannt. Vor allem der sich nach der Veröffentlichung von „Atlas Shrugged“ herausgebildete, von Rand beförderte sektenähnliche Kult des „Objectivism“ und dessen kritische Wahrnehmung in der akademischen Welt ließen Ayn Rand und Ihre Philosophie eher der „Pop-Kultur“ als der Wissenschaft zuordnen. Diese Wahrnehmung hat sich spätestens nach Rands Tod 1982 geändert.⁹

Ayn Rand sah sich als Romanschriftstellerin und Philosophin gezwungen, ein eigenes philosophisches System zu entwickeln, da ihr Denken – nach eigener Aussage – den meisten philosophischen Theorien nicht entsprach. Zusammengefasst findet sich ihr philosophisches System, das sie als „integrated view of existence“¹⁰ begreift, in der Rede der Hauptfigur in „Atlas Shrugged“ – der sogenannten „Galt’s Speech“. Eine grundsätzliche Schwierigkeit, den unteilbaren Kern von Rands Philosophie zu entdecken, besteht darin, dass Rand selbst keine geschlossene Abhandlung zu ihrem „Objektivism“ verfasst hat, bzw. es ist ihr nicht gelungen, diese ursprüngliche Absicht umzusetzen. Das Systemhafte ihrer Philosophie erschließt sich dem Forscher daher erst aus der Gesamtschau aller Romane, Essays, Zeitungsartikel, Vorlesungen oder Interviews.¹¹

⁸ Moore (From Fiction to Fact, 2009).

⁹ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984], S. x; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 1, 3.

¹⁰ Rand (Philosophy, 1974), S. 5.

¹¹ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. vii-viii; Rand (Philosophy, 1974), S. 5; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 7-8. Siehe zur Methode der vorliegenden Arbeit die Ausführungen in *Abschnitt 1.3*.

1.2 Geschichte und Stand der Forschung von Ayn Rands Philosophie

Dieser Abschnitt zeigt die Literatur- und Materiallage zur Ayn-Rand-Forschung auf. Ayn Rand selbst hat zu Lebzeiten neben ihren zwei großen Romanen „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ weitere Romane, Theaterstücke, Filmdrehbücher, Zeitschriften- und Zeitungsartikel sowie zahlreiche Essays und Essaysammlungen veröffentlicht. Diese sehr umfangreichen Publikationen wurden begleitet von Arbeiten ihrer Anhänger wie auch ihrer Kritiker. Nach Rands Tod 1982 begann – neben anderen Anhängern der Randschen Schule des „Objectivism“ – vor allem ihr intellektueller Erbe Leonard Peikoff, bisher unveröffentlichte Dokumente aus Rands Nachlass herauszugeben.

Seitdem wächst die Anzahl der Publikationen. Die wissenschaftliche Datenbank „JSTOR“ verzeichnet bei einer zugegebenermaßen undifferenzierten Suchanfrage unter „Ayn Rand“ 1.758 Treffer (März 2013). Die Universitätsbibliothek der „American University Washington, D. C.“ meldet bei einer entsprechenden Anfrage 11.900 Treffer (März 2013).¹² Eine ähnlich hohe Trefferanzahl unter dem genannten Suchbegriff haben nahezu alle US-amerikanischen Universitätsbibliotheken zu verzeichnen. Neben Ayn Rands eigenen Arbeiten befinden sich darunter Monographien zu Rands Philosophie des „Objectivism“ sowie zahlreiche Aufsätze. Die „US-Library of Congress“ verzeichnet allein 181 Buchtitel (März 2013).¹³

Während die US-amerikanische Forschung mit Blick auf die Intensität und Tiefe der Auseinandersetzung dieser russisch-stämmigen Philosophin sehr weit fortgeschritten ist, steckt diese in Deutschland noch in den „Kinderschuhen“. Der „Karlsruher Virtueller Katalog“ verzeichnet in den deutschen Katalogen ca. siebenhundert Treffer (März 2013). Diese Zahl wird allerdings erheblich reduziert, wenn die Dopplungen – Rands Werke und deren deutsche Übersetzungen – im Vergleich der Kataloge einfach gewertet werden. Danach verbleiben circa zweihundert Titel, die neben Rands eigenen Arbeiten auch die wesentliche amerikanische Sekundärliteratur enthält. Fünf deutsche Arbeiten sind hierbei zu verzeichnen.¹⁴

Vor dem Hintergrund der skizzierten Forschungssituation in den Vereinigten Staaten von Amerika und Deutschland wird eine Differenzierung zwischen der US-amerikanischen Forschung und der Ayn-Rand-Reflexion in Deutschland vorgenommen. Der Ursprung und

¹² Siehe dazu: <http://www.american.edu/library/> (ALADIN CATALOG). Eine Suchanfrage unter dem Begriff „Objectivism“ liefert keine zusätzlichen Hinweise bzgl. der Literatur zu Ayn Rand. Neben den bereits unter der Anfrage „Ayn Rand“ ermittelten Titeln finden sich hierbei vor allem Arbeiten aus der Wissenschaftstheorie und der politischen Theorie ohne Bezug zu Rand. Entsprechendes gilt für die Recherche im „Karlsruher Virtueller Katalog“ mit Blick auf den Stand der Forschung in Deutschland. „Objectivism“ / „Objektivismus“ wird dabei vor allem wissenschaftstheoretisch abgegrenzt von „Subjectivism“ / „Subjektivismus“.

¹³ Siehe dazu: <http://www.catalog.loc.gov>.

¹⁴ Siehe hierzu auch die Ausführungen in *Abschnitt 1.2.2 Ayn-Rand-Forschung in Deutschland*.

Schwerpunkt der Forschung liegt in den Vereinigten Staaten von Amerika. Um den verschiedenen Forschungsrichtungen dort Rechnung zu tragen, wird diesbezüglich eine zusätzliche Differenzierung vorgestellt.

1.2.1 US-amerikanische Forschung

Innerhalb der US-amerikanischen Forschung zu Ayn Rands Philosophie wird in dieser Arbeit zwischen zwei Forschungsrichtungen unterschieden: der endogenen und exogenen Forschung. Die endogene Forschung wurde von Ayn Rand selbst und wird von Anhängern des „Objectivism“ betrieben. Demgegenüber entspringt die exogene Forschung der „Außenwelt“ dieser philosophischen Schule. Dabei handelt es sich um Arbeiten, die nicht von Anhängern / Vertretern der Lehre des „Objectivism“ verfasst wurden. Unter diese Kategorie sind sowohl Veröffentlichungen aus dem (neutralen) wissenschaftlichen Bereich als auch Essays scharfer Kritiker zu subsumieren.

1.2.1.1 Endogene Erforschung von Ayn Rands Philosophie

Die endogene Forschung umfasst zunächst Ayn Rands eigene Arbeiten – „fiction“ und „non-fiction“. Darüber hinaus zählen dazu auch Essays aus der objektivistischen Bewegung, die sich wie ein Kult in den 1960er Jahren herausbildete und bis heute fortbesteht. Innerhalb dieser Bewegung ergaben sich frühzeitig Überlegungen nach der „reinen“ Lehre und möglicher Weiterentwicklungen von Rands ursprünglichen Gedanken. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Murray N. Rothbard (Ayn Rand Cult, 1972) zwischen dem esoterischen und exoterischen Glauben im „Objectivism“. In dem Zusammenhang bezeichnet er Rands Hauptwerk als Bibel, aus der sogar bei Hochzeiten von „Randians“ – so eine Bezeichnung für Ayn Rands Anhänger – vorgelesen werde.¹⁵

Da Ayn Rand keine esoterische abgegrenzt von einer exoterischen Lehre präsentiert, orientiert sich die hier vorgenommene Differenzierung innerhalb von Rands Anhängerschaft an Chris Matthew Sciabarras (Russian Radical, 1995) Vorschlag. Dieser unterscheidet allgemein zwischen den „orthodoxen Anhängern“ von Rands Lehre und den „Neo-Objektivisten“. Die orthodoxen Anhänger (z. B. Leonard Peikoff) betrachten die Philosophie des „Objectivism“ – wie Rand selbst – als ein geschlossenes System. Dagegen entspricht es der Ansicht der Neo-Objektivisten (z. B. David Kelley), das von Rand begründete System als offen zu begreifen und diesbezüglich weiter zu entwickeln.¹⁶

¹⁵ Vgl. Rothbard (Ayn Rand Cult, 1972).

¹⁶ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 4-5.

Die endogene orthodoxe Forschung zu Ayn Rands Philosophie beginnt mit Ayn Rands eigenen Arbeiten zu ihrer Philosophie des „Objectivism“. Nach Veröffentlichung ihres Hauptwerkes „Atlas Shrugged“ im Jahre 1957, das ihre Lehre romanhaft präsentiert, widmet sie sich der sachlichen Darstellung und Ausarbeitung ihrer Philosophie. In einer Pressekonferenz kurz vor der Veröffentlichung von „Atlas Shrugged“ fasst sie die Essenz ihrer Philosophie erstmals für die Öffentlichkeit zusammen. Diese Äußerung publizierte sie in ihrer Kolumne in der „Los Angeles Times“ am 17. Juni 1962.¹⁷

In den 1960er Jahren verfasst Ayn Rand mehrere Essay-Sammlungen, die sich speziellen Themenbereichen widmen:

- „For the New Intellectual“ (1961): Hier erfolgt eine Darstellung von Rands Philosophie in allgemeiner Form und in Abgrenzung von anderen Philosophen, wie z. B. Descartes oder Kant. Daneben finden sich darin Exzerpte ihrer Romane: dem autobiographisch geprägten Roman „We the Living“ (1936), der Dystopie „Anthem“ (1938) sowie der bereits genannten großen Werke. Nach Ayn Rands eigener Aussage präsentiert sie hier eine Skizze ihres philosophischen Systems, solange sie noch an einer detaillierten Abhandlung darüber arbeitete.¹⁸
- „The Virtue of Selfishness“ (1963): Diese Sammlung umfasst, neben einer Vorlesungsniederschrift, 18 Essays zur objektivistischen Ethik des „rational self-interest“ / „rational selfishness“. Diese Essays sind von Rand und ihrem langjährigen Weggefährten Nathaniel Branden verfasst worden (Trennung 1968). Ursprünglich erschienen sind diese Aufsätze in „The Objectivist Newsletter“, einer von Rand und Branden monatlich von 1962 bis 1965 herausgegebenen Zeitschrift.
- „Capitalism: The Unknown Ideal“ (1966): „It is a nonfiction footnote to *Atlas Shrugged*.“¹⁹ – So beschreibt Ayn Rand diese Zusammenstellung von Essays, die bis 1965 im „The Objectivist Newsletter“ und ab 1966 im „The Objectivist“ (bis 1971) erschienen sind. Darin wird der Kapitalismus als moralisches System präsentiert. Neben Aufsätzen von Rand und Branden finden sich dort auch drei Beiträge von Alan Greenspan.
- „The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature“ (1969): Auch hierbei handelt es sich um eine Zusammenschau von Essays, die Ayn Rand im „The Objectivist“ veröffentlichte. Sie behandelt darin ihre philosophischen Ansichten, die sich im Sinne einer Theorie der Ästhetik auf die Kunst, insbesondere die Literatur, beziehen.

¹⁷ Vgl. Rand (Objectivism, 1962), S. 3ff.

¹⁸ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. vii.

¹⁹ Rand (Capitalism, 1967 [1966]), S. ix.

- „The New Left: The Anti-Industrial Revolution“ (1971): Hier fasst Rand die Essays zusammen, die sich im „The Objectivist“ mit der Bewegung der „New Left“ in den 1960er Jahren beschäftigen. Vor allem geht es ihr darum, die philosophische Basis und deren Implikationen dieser Bewegung aufzuzeigen.

Die erste Monographie zu ihrer Philosophie veröffentlicht Rand 1967. In der „Introduction to Objectivist Epistemology“ stellt sie ihre objektivistische Erkenntnistheorie vor. Dieses Werk sollte eine Vorschau sein zu einem von ihr anvisierten Buch über das gesamte philosophische System des „Objectivism“. Ayn Rand hat es zu Lebzeiten nicht mehr vermocht, eine solche ganzheitliche Darstellung zu verfassen.²⁰

Das letzte Werk, das Rand zwar noch zu Lebzeiten plante, aber nicht mehr herausgeben konnte, umfasst Beiträge zur Philosophie, die sie überwiegend im „The Ayn Rand Letter“ (1971 bis 1976) publizierte. Namensgeber für die Sammlung und gleichzeitig erster Text stellt die Rede „Philosophy: Who needs it“ dar, die Ayn Rand 1974 an der „Military Academy in West Point“ vor der damaligen Abschlussklasse gehalten hatte. Ayn Rands „intellektueller Erbe“²¹ Leonard Peikoff veröffentlichte diese Sammlung nach Rands Tod (6. März 1982).

Einen von Ayn Rand noch zu Lebzeiten autorisierten Überblick über ihre Kernaussagen zu verschiedenen Themen liefert das von Harry Binswanger 1986 herausgegebene „The Ayn Rand Lexicon: „Objectivism“ from A to Z“. Rand hat circa 10 % des Buches gelesen. Die gekennzeichneten Auslassungen und Angaben der Quellen ermöglichen es dem Forscher, die im Lexikon gekürzten Aussagen im Kontext der Originaltexte zu sehen.²²

Die letzte posthum veröffentlichte Sammlung von Rands Essays zu philosophischen, kulturellen und politischen Fragestellungen und Ereignissen gab Peikoff 1989 heraus unter dem Titel „The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought“. Einige Jahre zuvor, im Jahre 1985, gründete Leonard Peikoff das „Ayn Rand Institute (ARI)“ und institutionalisierte damit die orthodoxe Schule des „Objectivism“. Zum „ARI“ gehören auch die 1990 etablierten „Ayn Rand Archives“, die Rands Notizen, Tagebuchaufzeichnungen et cetera enthalten. Die Originalmanuskripte ihrer Werke werden in der „Library of Congress“ aufbewahrt.²³

²⁰ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 1.

²¹ Diese Bezeichnung leitet sich aus u. a. aus einer von Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. xv selbst gewählten Formulierung ab. Allgemein wird er in der Forschung als Ayn Rands „intellektueller Erbe“ bezeichnet. Siehe dazu z. B. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 242ff.; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 2.

²² Vgl. Binswanger (Ayn Rand Lexicon, 1988 [1986]), S. ix-x.

²³ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 280-282; Gotthelf (Ayn Rand, 2000), S. 25. 1984 hat Peikoff darüber hinaus Rands frühe, unveröffentlichte Prosa unter dem Titel „The Early Ayn Rand“ herausgegeben.

Aus Ayn Rands Nachlass haben orthodoxe Anhänger weitere Dokumente veröffentlicht. Gleichwohl die „Ayn Rand Archives“ seit 2001 auch für die exogene Forschung geöffnet worden sind, wird der Zugang restriktiv gehandhabt und von der Affinität zu Rand und ihrer Philosophie abhängig gemacht. Gegnern oder Kritikern des „Objectivism“ wird der Zugang verweigert. Diese implizite (eo ipso nicht öffentlich kommunizierte) Zensur wirkt sich auch auf die aus dem Archiv-Material entspringenden Veröffentlichungen aus. So weist Sciabarra (Bowdlerizing Rand, 1998) darauf hin, dass der Herausgeber von Ayn Rands Tagebuch-Aufzeichnungen, David Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), einige Wörter und Sätze verändert oder sogar Sätze / Satzteile nicht aufgeführt habe. Jennifer Burns (Ayn Rand, 2009) entdeckt in diesem Zusammenhang, dass auf nahezu jeder Seite der veröffentlichten „Journals“ eine nicht gekennzeichnete Veränderung zu Rands originalen Aufzeichnungen vorgenommen wurde. Aus ihrer Sicht können die Tagebuchaufzeichnungen eher als Interpretation von Rands Denken betrachtet werden, denn als von Ayn Rand selbst verfasste Texte. Die zum Teil widersprüchliche Entwicklung von Rands Denken, ihre Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Gegenwart und die Einflüsse anderer Philosophen kommen in den publizierten (bereinigten) Tagebüchern nicht zum Ausdruck.²⁴

Ähnlich verhält es sich mit den von Michael S. Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]) veröffentlichten Briefen. Im Gegensatz zu den „Journals“ sind diese nicht mit Blick auf die Wortwahl et cetera verändert worden. Doch sind sie unvollständig, d. h. zum Teil um mehrere Absätze gekürzt. So ist z. B. ein Brief an Leonard Read vom 1. August 1946 in der publizierten Fassung um fünf Absätze kürzer als die Originalfassung.²⁵

Robert Mayhew (Rand Answers, 2005) hat die Tonbandaufnahmen der „Questions & Answers (Q & A)“, die Ayn Rands Vorlesungen der 1960er und 1970er Jahre beendeten, ausgewertet und in dem Buch „Ayn Rand Answers: The Best of Her Q & A“ herausgegeben. Er räumt ein, dass Anpassungen des gesprochenen Wortes erforderlich waren, um die „Q & A“ in Schriftform publizieren zu können. Insofern liefert diese Veröffentlichung weniger Rands „Originalton“ als vielmehr einen Anhalt zu Rands Äußerungen.²⁶

²⁴ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 291-292; Sciabarra (Bowdlerizing Rand, 1998).

²⁵ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 291, 344. Jennifer Burns verweist kurz auf dieses Beispiel. Bei einem eigenen Vergleich stellt sich heraus, dass z. B. die Erwähnung der Korrespondenz mit Burt McBride (ein Herausgeber bei „Reader’s Digest“) oder ihre Stellungnahme zu einer Formulierung Reads zur Macht des Staates, Zwänge politisch und ökonomisch auszuüben, komplett fehlen. Siehe dazu Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 298-300, Rand (Rand to Read, 1. August 1946).

²⁶ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. ix-x. Wenngleich die Originalaufnahmen und Transkripte in den „Ayn Rand Archives“ aufbewahrt werden, ist es (in der heutigen Zeit) möglich, z. B. über „YouTube“ einen Original-Eindruck von Ayn Rand zu gewinnen. Zahlreiche der Fernseh-Interviews finden sich dort wieder. Robert Mayhew hat seit 2004 Essaysammlungen zu Ayn Rands Romanen herausgegeben. Wenngleich darin nur Anhänger Rands Aufsätze veröffentlicht haben, leisten diese dennoch einen Beitrag zu einer seriösen Erforschung von Ayn Rands Philosophie.

Neben diesen von Rand selbst oder von ihren Anhängern aus Rands Nachlass veröffentlichten Werken zählen vor allem die Monographien, Aufsätze, Artikel und Äußerungen von Leonard Peikoff zu dem orthodoxen Zweig der endogenen Forschung. Die Tatsache, dass Peikoff als der „intellektuelle Erbe“ von Ayn Rand und als Sprecher des „Objectivism“ gilt, zeigt sich u. a. auch darin, dass sie Ende 1980 zu Peikoffs erstem großen Buch „The Ominous Parallels“ die einleitenden Worte verfasste: „It gives me a great pleasure to introduce the first book by an Objectivist philosopher other than myself.“²⁷ – In der Einleitung zeigt sie Unterstützung für Peikoffs Analyse der philosophischen Ursachen des Dritten Reiches und der diesbezüglichen Parallelen zur Entwicklung in den USA.²⁸

Leonard Peikoff hat den Wunsch Rands, ein Werk zum philosophischen System des „Objectivism“ zu verfassen, mit der Veröffentlichung von „Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand“ im Jahre 1991 realisiert. Hierbei handelt es sich um die überarbeiteten Vorlesungsschriften von zwölf Vorlesungen, die Peikoff im Beisein von Ayn Rand in New York im Jahre 1976 gab.²⁹

Zu dem Zweig dieser Sekundärliteratur zählen auch Arbeiten von anderen Studenten, Anhängern und Wegbegleitern Rands, die – wie Leonard Peikoff – über die Philosophie des „Objectivism“, über die Ursachen von Rands Denken et cetera geschrieben haben. Exemplarisch seien an dieser Stelle zwei Werke genannt:

- Douglas J. Den Uyl / Douglas B. Rasmussen (Ed.): „The Philosophic Thought of Ayn Rand“: Die Autoren dieser philosophischen Aufsatzsammlung von 1984 betrachten Ayn Rand als ernst zu nehmende Philosophin. Die Analysen der einzelnen Beiträge konzentrieren sich auf die Bereiche Metaphysik und Epistemologie, Ethik, Politik / Politische Theorie. Wenngleich alle Autoren eine Nähe zu Ayn Rand aufweisen, handelt es sich hierbei um eine kritische Diskussion der Randschen Gedanken. Der Anspruch dieses Buches ist es, Ayn Rand wie jede andere Philosophin / jeden anderen Philosophen zu analysieren.³⁰

²⁷ Peikoff (Ominous Parallels, 1993 [1982]), S. vii.

²⁸ Vgl. Peikoff (Ominous Parallels, 1993 [1982]), S. vii-ix. Der Einfluss Rands auf dieses Buch war erheblich. Das ursprüngliche Erscheinen war für das Jahr 1969 vorgesehen. Die daran anschließenden 13 Jahre verbrachte Peikoff damit, jedes geschriebene Kapitel Ayn Rand vorzulegen und anschließend anzupassen. Siehe dazu Heller (Ayn Rand, 2009), S. 386-387.

²⁹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. xiii-xv.

³⁰ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. ix-xii.

- Allan Gotthelf: „On Ayn Rand“: Als einer der Mitbegründer von „The Ayn Rand Society“ (zugehörig zur „Eastern Division“ der „American Philosophical Association“) legt Allan Gotthelf eine Einführung in Rands Philosophie vor. Dieser Beitrag richtet sich primär an den allgemeinen Leser und weniger an den ausgebildeten Philosophen.³¹

Nach Ayn Rands Tod erschienen die ersten Biographien über ihr Leben und Werk. 1986 veröffentlichte Barbara Branden mit „The Passion of Ayn Rand“ eine erste umfangreiche, von persönlichen Erlebnissen geprägte Arbeit zu Rand. Barbara und ihr Mann Nathaniel Branden waren mit Ayn Rand und ihrem Mann Frank O'Connor fast zwanzig Jahre lang (1950 bis 1968) eng befreundet. Diese intensive Freundschaft mit den „Brandens“ endete im Jahre 1968 in persönlicher, beruflicher und intellektueller Hinsicht.³²

Nathaniel Branden führte seit 1955 eine sexuelle Beziehung mit Ayn Rand mit stiller Akzeptanz der jeweiligen Partner. Nach der Scheidung von Barbara Branden (1965) bekannte er sich zu der geheimen Beziehung mit Patrecia Scott (Heirat 1969) und beendete die intime Beziehung zu Rand 1968. Kurz darauf brach Ayn Rand jegliche Verbindungen zu den langjährigen Freunden ab. Damit wurde auch das im Jahre 1958 gegründete „Nathaniel Branden Institute (NBI)“ aufgelöst, das zehn Jahre lang Rands Philosophie dogmatisch „vermarktet“ hatte. Nathaniel Brandens „Judgment Day: My Years with Ayn Rand“, veröffentlicht 1989, zeichnet seine Erinnerung an die Beziehung zu Ayn Rand nach. Die zehn Jahre später herausgegebene, überarbeitete Version präsentiert ein ausbalancierteres Bild der Personen, denen er in der ersten Ausgabe eher „verfeindet“ gegenüber stand.³³

Mit dem Bruch wurde Leonard Peikoff (Cousin von Barbara Branden) Nathaniel Brandens Nachfolger. Im Zuge dieser Trennung von Rand und den „Brandens“ und dem damit verbundenen Ende der „diktatorischen“ Aktivitäten des „NBI“ vollzog sich auch die erste

³¹ Vgl. Gotthelf (Ayn Rand, 2000), S. 1-2.

³² Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 257ff. Das Bild, das sowohl Barbara Branden in ihrer Biographie zeichnet, als auch dasjenige von Rand in der Biographie von Nathaniel Branden (Years with Rand, 1999 [1989]), wird in der Forschung kritisch beurteilt. So weist z. B. James S. Valliant 2005 in seiner umfangreichen Arbeit „The Passion of Ayn Rand's Critics: The Case against the Brandens“ darauf hin, dass die Lektüre von Rands privaten Tagebuchaufzeichnungen eine andere Darstellung der Beziehung von Rand zu den Brandens ergibt. Valliant (Ayn Rand's Critics, 2005), S. 2 sieht die entscheidende Ursache der späteren Attacken auf die Persönlichkeit von Ayn Rand in diesen beiden Biographien manifestiert. Die von der orthodoxen Anhängerschaft autorisierte Biographie wurde 1997 verfilmt unter dem Titel „Ayn Rand: A Sense of Life“. Siehe dazu Michael Paxton (Ayn Rand, 2004 [1997]). Der Co-Produzent dieses Dokumentarfilms, Jeff Britting, hat diese Biographie in Buchform (Ayn Rand, 2004) mit zahlreichen Fotos aus dem Ayn Rand Archive veröffentlicht.

³³ Vgl. Branden (Years with Rand, 1999 [1989]), S. viiiff.; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 239-244. Das Beziehungsgeflecht der „Brandens“, wie auch die Akteure in dem selbstironisch als „The Collective“ bezeichneten Kreis um Ayn Rand sind nicht Gegenstand dieser Arbeit. Die Mitglieder dieses „Kollektivs“ wurden überwiegend von Nathaniel und Barbara Branden eingeladen – so auch Alan Greenspan. Die Mitglieder dieses Kreises kamen, ähnlich denjenigen Teilnehmern an den intellektuellen privaten Zirkeln in Europa im 19. Jahrhundert, in den Genuss, Auszüge aus Werken des Autors vor der Veröffentlichung zu lesen / zu hören. So erhielten die Teilnehmer an Rands Salons das Privileg, „frisch geschriebene“ Kapitel aus „Atlas Shrugged“ zu lesen. Ausführliche, differenzierte Darstellungen dieser privaten Beziehungen finden sich u. a. in Burns (Ayn Rand, 2009), S. 143ff.; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 219ff.

Abspaltung innerhalb der ursprünglichen Anhängerschaft. Diese Abspaltung manifestiert sich bis heute in den Institutionen, die die verschiedenen Lager repräsentieren: das orthodoxe „Ayn Rand Institute“ und die neo-objektivistische „The Atlas Society (TAS)“ (gegründet als „Institute for Objectivist Studies“, anschließend umbenannt in „Objectivist Center“).³⁴

David Kelley gründete 1990 das „Institute for Objectivist Studies“ und ist auch heute noch der „Executive Director“ von „The Atlas Society“. Der Gegensatz zur orthodoxen Anhängerschaft um Leonard Peikoff drückt sich auch in dem „Mission Statement“ von „TAS“ aus: „The Atlas Society promotes open „Objectivism“: the philosophy of reason, achievement, individualism, and freedom.“³⁵

Wenngleich es schon in den 1980er Jahren erste Abspaltungen von der orthodoxen Anhängerschaft gab, hervorgerufen durch die Ablehnung / Akzeptanz von Barbara Brandens Biographie, manifestiert sich die neo-objektivistische Denkweise in David Kelleys Engagement. Sein Manifest für einen Objektivismus, den er als offenes System betrachtet, legt er 1990 mit „Truth and Toleration“ vor. Dabei wird Rands philosophisches System nicht angezweifelt. Vielmehr geht es ihm darum, das philosophische System des „Objectivism“ weiterzuentwickeln. In diesem Zusammenhang hat sich Kelley schon früh in Richtung der „Libertarians“ geöffnet, was zu seiner „Exkommunikation“ aus dem „inner circle“ führte. Eine Annäherung an die „Libertarians“ hat Rand strikt abgelehnt. Dieses Dogma haben die orthodoxen Anhänger um Peikoff fortgeführt.³⁶

1.2.1.2 Exogene Forschung zu Ayn Rands Philosophie

In den 1990er Jahren beginnt in den USA die exogene akademische Forschung zu Ayn Rand und Ihrer Philosophie des „Objectivism“. Neben der Zunahme an endogenen Veröffentlichungen wächst gerade in dem exogenen Forschungsfeld kontinuierlich die Zahl veröffentlichter Beiträge. Nachfolgend mögen an dieser Stelle exemplarisch die dominierenden Forscher genannt werden.³⁷

1995 legt Chris Matthew Sciabarra mit „Ayn Rand: The Russian Radical“ die erste umfangreiche Arbeit vor, die sich mit Rands Philosophie intensiv auseinandersetzt. Dabei widmet sich Sciabarra intensiv Rands russischen Wurzeln, vor allem ihrer akademischen

³⁴ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 247, 281; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 385; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 4.

³⁵ The Atlas Society (Mission, 2010), <http://www.atlassociety.org/> [03.10.2010].

³⁶ Vgl. Kelley (Truth and Toleration, 2000 [1990]), S. 9-12.

³⁷ In diese Kategorie gehören auch die Arbeiten der Kritiker Rands. Eine explizite Aufstellung dieser Werke erfolgt an dieser Stelle nicht. Vielmehr fließen die Gedanken der Kritiker dort ein, wo es für angebracht erachtet wird.

Ausbildung (Geschichtswissenschaften) an der Universität von Sankt Petersburg (1914-1924: Petrograd; 1924-1991: Leningrad) und dem damit verbundenen Einfluss auf Rands Denken, das er als tiefgehend russisch ansieht. Sciabarra hat neben dieser Monographie zusammen mit Mimi Reisel Gladstein eine Arbeit herausgegeben, die Ayn Rand aus der Perspektive des Feminismus betrachtet. Ayn Rand hat durch ihre weiblichen Romanfiguren das zeitgenössische US-amerikanische Bild der Frau positiv wie negativ beeinflusst.³⁸

Sciabarra ist darüber hinaus Mitbegründer des seit 1999 erscheinenden „The Journal of Ayn Rand Studies“, einer unabhängigen wissenschaftlichen Zeitschrift, die die Ayn-Rand-Forschung in den USA vorantreibt. Er betrachtet Rand als libertäre Denkerin, die zweifelsfrei in der Tradition der „Libertarians“ steht. Diese Ansicht wird in der neo-objektivistischen wie auch der exogenen Forschung nicht bezweifelt.³⁹

Tibor Machan, einer der führenden Libertarismus-Forscher in den Vereinigten Staaten von Amerika, hat sich früh mit Ayn Rands Werken auseinandergesetzt und sie auch persönlich kennengelernt. Machan hat bereits 1968 (zusammen mit Robert W. Poole) die Zeitschrift „Reason“ gegründet, die die dominierende libertäre Zeitschrift in den USA darstellt. Neben zahlreichen Aufsätzen, Beiträgen in Herausgeberschriften, Monographien zum Libertarismus hat er 1999 eine einführende Arbeit zu Ayn Rands Werk und ihre Philosophie verfasst. Wie Sciabarra betrachtet auch er Rand als ernst zu nehmende Philosophin.⁴⁰

Tara Smith, Philosophie-Professorin an der „University of Texas“, weist ebenfalls eine große Anzahl an Beiträgen zur Ayn-Rand-Forschung auf. Ihre umfangreiche Arbeit „Ayn Rand’s Normative Ethics: The Virtuous Egoist“ aus dem Jahre 2006 setzt sich intensiv mit Rands Tugendlehre des rationalen Egoisten (engl. rational egoist) auseinander. Dabei arbeitet sie die entscheidenden Tugenden heraus, die den tugendhaften Egoisten nach Rand kennzeichnen. Dieser folgt rationalen Prinzipien.⁴¹

Edward W. Younkens verknüpft Ayn Rands neo-aristotelische moralische Argumentation mit der Praxeologie der „Österreichischen Schule“ (engl. Austrian School / Economics). Dabei sieht er in seiner 2005 veröffentlichten Herausgeberschrift „Philosophers of Capitalism“ Ayn Rand in der Nachfolge von Carl Menger und Ludwig von Mises. Ayn Rand hat seiner Ansicht nach maßgeblich die gegenwärtige libertäre Bewegung inspiriert. Dabei kommt Ayn Rands Hauptwerk „Atlas Shrugged“ die größte Bedeutung zu. Dem

³⁸ Vgl. Gladstein / Sciabarra (Feminist Interpretations, 1999), S. 2ff.; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 10.

³⁹ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 266-267; <http://www.aynrandstudies.com>.

⁴⁰ Vgl. Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 10ff.

⁴¹ Vgl. Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 4-6; 284-285.

integrierten Ansatz dieser „Bibel des ‚Objectivism‘“ widmet er 2007 – anlässlich des fünfzigsten Jubiläums – die sehr umfangreiche, differenzierte Herausgeberschrift „Ayn Rand’s Atlas Shrugged“.⁴²

Abschließend mögen in diesem Zusammenhang noch zwei aktuelle Arbeiten genannt werden. Die Historikerin Jennifer Burns legt 2009 mit ihrer Monographie „Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right“ einen Beitrag vor, der Ayn Rand als politische Philosophin betrachtet. Weder habe Rands literarischer romantischer Realismus die amerikanische Literatur verändert, noch habe der „Objectivism“ die philosophische Diskussion durchdrungen. Vielmehr sei Rand eine Institution der konservativen amerikanischen Rechten. Mit Blick auf ihre Analyse hat Burns (Ayn Rand, 2009) auf das Material der Ayn Rand Archives zurückgreifen können.⁴³

Die Journalistin Anne C. Heller hat sich in ihrer Ayn-Rand-Biographie „Ayn Rand and the World she made“ (2009) mit den Lebensstationen Rands auseinandergesetzt. Basierend auf Ergebnissen eines russischen Forschungsteams, das die russischen Regierungsarchive durchsucht hat, präsentiert Heller (Ayn Rand, 2009) neue Einblicke in Rands russische Wurzeln, ihre akademische Ausbildung und die Erfahrungen mit der russischen Revolution. Insofern stellt ihre Arbeit eine „biographische Ergänzung“ zu Sciabarra (Russian Radical, 1995) dar.⁴⁴

⁴² Vgl. Younkens (Philosophers of Capitalism, 2005), S. ix-xii; Younkens (Rand’s Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 2.

⁴³ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 4.

⁴⁴ Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. xiv.

1.2.2 Ayn-Rand-Forschung in Deutschland

Eine mit der amerikanischen Forschung vergleichbare Auseinandersetzung mit Ayn Rand und ihrer Philosophie existiert in Deutschland (bisher) nicht. Über die Gründe lässt sich eher spekulieren als fundiert argumentieren. Karen Horn (Kapitalismus als romantisches Ideal, 2005) vermutet, dass die geringe Bekanntheit Rands in Europa, damit auch in Deutschland, drei mögliche Gründe besitzt:⁴⁵

- Ayn Rands provozierende, aggressive Formulierungen
- Eine gewisse „Schwülstigkeit“ ihrer langatmigen Romane mit russischem Gepräge
- Ein philosophischer Paralleldiskurs, der an Scharlatanismus grenzt

Zweifelsfrei gilt Ayn Rand hierzulande als (radikal-) liberale Denkerin. Daher führen die „Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit“ und das dazu gehörende „Liberale Institut“ sie in ihrer Liste der liberalen Denker auf (Lexikonformat). Eine eigene Arbeit zu ihrer Philosophie findet sich dort nicht. Unter dem Stichwort „Ayn Rand“ findet sich in der Rubrik „surF – Liberales im Netz“ ein allgemeiner Eintrag, der auf die Bekanntheit Rands in den USA verweist.⁴⁶

Im Internet existieren einige Foren, die sich Ayn Rand und ihrer Philosophie widmen. Eigene Veröffentlichungen können diese Einrichtungen nicht vorweisen. Dazu zählt z. B. die vom „Philodata Verlag“ (Wiesbaden) geführte Seite „<http://www.aynrand.de>“. Diese stellt eine kurze Dokumentation zu Leben und Werk von Ayn Rand dar. Ähnlich verhält es sich mit der Internetseite der deutschen Objektivisten unter „<http://www.objektivisten.org>“. Daneben existieren zahlreiche Blogs, die hier nicht weiter dargestellt werden.

Einen großen Beitrag zur Auseinandersetzung mit Ayn Rand liefern die von der „Gesellschaft für Erfahrungswissenschaftliche Sozialforschung (GEWIS)“ veröffentlichten neuen Übersetzungen von „Atlas Shrugged“ (deutscher Titel „Wer ist John Galt?“, 1997), „The Fountainhead“ (deutscher Titel „Der Ursprung“, 2000) und „Anthem“ (deutscher Titel „Hymne“, 2002). Davor existierten bereits Übersetzungen von Ayn Rands Hauptwerken, die aber keine große Verbreitung fanden. So veröffentlichte z. B. der „Morgarten Verlag“ (Zürich) 1946 „The Fountainhead“ unter dem Titel „Der ewige Quell“. Diese Übersetzung (von Harry Kahn) erfuhr im „Wilhelm Goldmann Verlag“ 1978 eine Neuauflage (erneut 1993). Der „Holle Verlag“ (Baden-Baden) gab 1956 zunächst die Übersetzung von Ayn

⁴⁵ Vgl. Horn (Kapitalismus als romantisches Ideal, 2005), S. 38. Im Nachbarland Österreich ist in der Reihe „Aktuelle Fragen der Politik – Stichwortgeber für die Politik“ der „Politischen Akademie der ÖVP“ ein Beitrag erschienen, der Rand kurz und prägnant, wenngleich sehr oberflächlich darstellt. Siehe dazu Wappel (Ayn Rand, 2007), S. 125-134.

⁴⁶ Vgl. Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit: <http://www.freiheit.org>.

Rands autobiographisch geprägtem Roman „We the Living“ mit dem Titel „Vom Leben unbesiegt“ heraus. 1959 folgte dann „Atlas Shrugged“ unter dem Titel „Atlas wirft die Welt ab“.⁴⁷

Einen akademischen Einblick in Rands Denken liefert Andrea Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005) im Band 11 der „Brentano Studien“, die sie zusammen mit Wilhelm Baumgartner herausgibt. Dabei zeigt sie die Schwierigkeiten auf, die aus Ayn Rands objektivistischer Werttheorie entspringen. Die Werttheorie stellt dabei die Basis dar für ein Gesellschaftssystem, das nach dem Prinzip des freien Marktes im Sinne von „Austauschbeziehungen“ zwischen den Mitgliedern existiert. Andrea Reimherr skizziert die Konsequenzen, die sich aus Rands Ansatz ableiten lassen.⁴⁸

Die aktivste Auseinandersetzung mit Ayn Rand und ihrer Philosophie leistet die 1998 von André F. Lichtschlag gegründete und herausgegebene libertäre Zeitschrift „eigentümlich frei“ – mit einer entsprechenden Seite im Internet. Ayn Rands Objektivismus wird dort regelmäßig in Beiträgen erwähnt. Die Ausgabe des Monats Mai 2010 widmet sich Ayn Rand unter dem Titel „Wer ist Ayn Rand? Frauenpower zwischen Genie und Wahnsinn“. Der dazugehörige „Lichtschlag Buchverlag“ hat im Jahre 2008 zwei Bücher zu Ayn Rand herausgegeben. Der Journalist David Schah legt mit seiner Monographie „Ayn Rand: Ihr Leben“ eine erste deutsche biographische Skizze vor. Das zweite Buch ist die deutsche Übersetzung (von Robert Grözinger) von Tibor Machans 1999 erschiener Arbeit „Ayn Rand“.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. Deutsche Nationalbibliothek: <http://www.d-nb.de/index.htm>; Gesellschaft für Erfahrungswissenschaftliche Sozialforschung (GEWIS): <http://www.gewis.de/index.html>; Rand (John Galt, 1997); Rand (Ursprung, 2000); Rand (Hymne, 2002).

⁴⁸ Vgl. Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 91-108.

⁴⁹ Vgl. eigentümlich frei: <http://www.ef-magazin.de>; Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]); Schah (Ayn Rand, 2008).

1.3 Zielsetzung und Methode der Arbeit

Aufgrund der Tatsache, dass Ayn Rand – wie bereits erwähnt – keine abgeschlossene Abhandlung über ihr philosophisches System veröffentlicht hat, ist es erforderlich, ihr Denken systematisch aus ihrem gesamten Werk zu rekonstruieren. Den Weg, dem zu folgen ist, hat sie selbst vorgegeben, als sie sich in der Einleitung zu „For the New Intellectual“ als „Romanschriftstellerin“ und „Philosophin“ bezeichnete:

„I am often asked whether I am primarily a novelist or a philosopher. The answer is: both. In a certain sense, every novelist is a philosopher, because one cannot present a picture of human existence without a philosophical framework; the novelist's only choice is ... whether his work is his individual projection of existing philosophical ideas or whether he originates a philosophical framework of his own. I did the second.“⁵⁰

In ihren Romanen präsentiert Ayn Rand diesen philosophischen Rahmen. Ihre literarischen Texte stellen den Ausgangspunkt der hier vorgenommenen Rekonstruktion ihres Denkens dar. Zuerkannt werden diesen Texten „philosophische Dispositionen“⁵¹, die sie vom Bestreben her auszeichnen. Diese Zuerkennung entspricht Ayn Rands Selbstverständnis und ihrer grundsätzlichen Intention und Ausrichtung als „Romancier-Philosophin“. Das in der vorliegenden Arbeit verfolgte Ziel besteht darin, Ayn Rands Denken adäquat zu erfassen, bzw. zu verstehen und nachzuvollziehen. Ein „adäquates Textverständnis“ erfordert nach Matthias Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), sich auch den verschiedenen Bedingtheiten des Textes (z. B. historischen, kulturellen, biographischen oder psychologischen) zu widmen. Dieses spiegelt sich in dem Aufbau der vorliegenden Arbeit wider.⁵²

Dem Ziel eines adäquaten Verständnisses ordnet sich die hier angewandte Methode der „systematischen Rekonstruktion“ unter. Dabei handelt es sich nach Gunter Scholtz (Rekonstruktion, 1992) nicht um einen „Wiederaufbau“, da bezogen auf Ayn Rands Denken keine „Zerstörung“ ihrer Philosophie stattgefunden hat oder diese „verloren“ gegangen ist – im Gegensatz z. B. zu einer Statue, die teilweise zerstört wurde und deren Teile nicht mehr auffindbar sind, was eine Rekonstruktion der ursprünglich zusammengesetzten, nun getrennten / nicht mehr vorhandenen Teile erforderte. Vielmehr

⁵⁰ Rand (New Intellectual, 1961), S. vii.

⁵¹ Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), S. 296.

⁵² Vgl. Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), S. 292-296. Eckart Förster (25 Jahre der Philosophie, 2012 [2011]) legt beispielsweise eine systematische Rekonstruktion der 25 Jahre der Philosophie vor, die zwischen 1781 („Beginn der Philosophie“ nach Kant mit Blick auf seine Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“) und 1806 („Ende der Philosophie“ nach Hegel mit Blick auf seine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie) liegen. Damit präsentiert er nach eigener Aussage keinen Epochenüberblick, sondern will diesen Gedanken vom Beginn und Ende der Philosophie verstehen und nachvollziehen. Darüber hinaus möchte er „die zugrunde liegende Idee .. in ihrer Eigendynamik .. begreifen und ihre immanente Entwicklung [mitvollziehen]“ ((a. a. O.), S. 8); dies sei sein Hauptaugenmerk. Siehe dazu Förster (25 Jahre der Philosophie, 2012 [2011]), S. 7-9. Im Rahmen der vorliegenden systematischen Rekonstruktion von Ayn Rands Denken geht es auch um eben dieses – in Anlehnung an Eckart Förster (a. a. O.) – Verständnis, Nachvollziehen und Begreifen von ihrem Denken, dessen Eigendynamik und Entwicklung.

geht es bei dieser Methode um die „Herausarbeitung von etwas, das als ‚Struktur‘ bezeichnet werden kann“⁵³ – die Struktur von Ayn Rands Denken und ihrem philosophischen System. Die Rekonstruktion dieser Struktur soll in diesem Zusammenhang nicht nur Rands eigene Argumentation wiedergeben und sie logisch wie auch begrifflich fassen, sondern zusätzlich deren Grenzen und Schwächen aufzeigen. Sie geht damit über das von der Denkerin selbst geleistete hinaus und unterscheidet sich aus diesem Grund von „Interpretationen im üblichen Sinne durch die bewußte Veränderung ihres Gegenstandes, d. h., sie [hebt] im Gegensatz zu Interpretationen die Distanz zwischen Produktion und Rezeption auf“⁵⁴ – als Überschreiten gewisser werkimmanenter Grenzen.⁵⁵

Die Grenzen von Ayn Rands philosophischem System werden in diesem Zusammenhang kritisch (positiv wie negativ) reflektiert – auch unter Zuhilfenahme anderer Denker, auf die sie selbst verweist oder die in einem vergleichbaren Kontext operieren. Dabei geht es darum, den Wurzeln ihres Denkens wie auch den Bezügen zu anderen Philosophen nachzuspüren. Ayn Rands eigenen konkreten Hinweisen dabei allein zu folgen, griffe vor dem Hintergrund des Ansatzes dieser Arbeit zu kurz. Auf die Frage hin, ob auch andere Philosophen relevante Erkenntnisse vorzuweisen hätten, antwortete sie wie folgt: „So if you speak in big terms, ... take the three As: Aristotle, Aquinas, and Ayn Rand.“⁵⁶

Insofern leistet die hier vorgenommene „systematische Rekonstruktion“ – wie Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973) es fordert – eine „praktische Kritik“⁵⁷ an Rands philosophischem Ansatz und ihrer diesbezüglichen Beweisführung. Begrifflich wird sich dabei an ihren eigenen Worten und Wortkreationen orientiert, da ansonsten die Gefahr einer Verzerrung und Fehlinterpretation ihrer Gedanken bestünde. Das bedeutet für die vorliegende Arbeit, dass Ayn Rand als Philosophin ernst genommen und dabei ganzheitlich betrachtet wird.⁵⁸

Jürgen Mittelstraß (Rationale Rekonstruktion, 1981) bezeichnet eine solche Form der Rekonstruktion als „Rekonstruktion *apophantischer* Rede“⁵⁹ im Sinne einer Überprüfung der Gültigkeit der – bezogen auf das Thema der Arbeit – von Ayn Rand aufgestellten Behauptungen und der diesbezüglichen Begründungen. Daher ist die hier vorgenommene

⁵³ Scholtz (Rekonstruktion, 1992), S. 576.

⁵⁴ Mittelstraß (Rekonstruktion, 2004 [1995]), S. 551.

⁵⁵ Vgl. Mittelstraß (Rekonstruktion, 2004 [1995]), S. 550-551; Scholtz (Rekonstruktion, 1992), S. 570, 576. Dieses Vorgehen unterscheidet die vorliegende Arbeit von bisherigen Veröffentlichungen in den USA und / oder Deutschland.

⁵⁶ Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 149.

⁵⁷ Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), S. 310.

⁵⁸ Vgl. Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), S. 309-313.

⁵⁹ Mittelstraß (Rationale Rekonstruktion, 1981), S. 99. Zur apophantischen Rede schreibt er dort: „Eine Rede heiße apophantisch, wenn *Behauptungen* formuliert werden, die sich als *Problemlösungsvorschläge* auffassen lassen, und *Argumente* bzw. *Begründungen* für diese Behauptungen angeführt werden, die deren *Geltungsanspruch* sichern sollen.“

Rekonstruktion abzugrenzen von einer rein philosophiegeschichtlichen Rekonstruktion wie sie z. B. John Dewey (Reconstruction in Philosophy, 2012 [1920]) betreibt.⁶⁰ Sein Rekonstruktionsziel besteht darin, „to exhibit the general contrasts between older and newer types of philosophic problems“⁶¹ – mit einem gewissermaßen impliziten Lösungsansatz. So schreibt er im Zusammenhang seiner Ausführungen zu „Erfahrung und Vernunft“:

„A philosophic reconstruction which should relieve men of having to choose between an impoverished and truncated experience on one hand and an artificial and impotent reason on the other would relieve human effort from the heaviest intellectual burden it has to carry.“⁶²

Darüber hinaus unterscheidet sich die vorliegende Rekonstruktion von wissenschaftstheoretischen Rekonstruktionen, die auf begrifflich und sprachlich exakte Theorien abzielen – was z. B. Rudolf Carnap (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]) impliziert.⁶³ Er verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der „rationalen Nachkonstruktion“⁶⁴ statt denjenigen der „Rekonstruktion“. Darunter versteht er „das Aufsuchen neuer Bestimmungen für alte Begriffe“⁶⁵ mit dem Ziel, ein „Konstitutionssystem der Begriffe“⁶⁶ zu erhalten. Dieses „ist eine rationale Nachkonstruktion des gesamten, in der Erkenntnis vorwiegend intuitiv vollzogenen Aufbaus der Wirklichkeit“.⁶⁷ Ein derartiges Vorgehen wird als „logische Rekonstruktion“ bezeichnet.⁶⁸

Methodische Klarheit lässt sich gewinnen, indem Wolfgang Stegmüllers (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]) Unterscheidung der zwei Methoden betrachtet wird, sich mit einem philosophischen System zu beschäftigen: „die *Methode der Direktinterpretation* und die *Methode der rationalen Rekonstruktion*“.⁶⁹ Bei der Direktinterpretation wird systematisch dargestellt und beschrieben, was der betrachtete Philosoph „wirklich meinte“.⁷⁰ Die Grenze der Direktinterpretation besteht seiner Meinung nach vor allem darin, dass heutige Begriffe und Lösungen bezogen auf die von dem betrachteten (historischen) Philosophen untersuchten Probleme meist klarer und präziser seien als diejenigen des analysierten Philosophen, was zum Verwerfen von

⁶⁰ Vgl. Scholtz (Rekonstruktion, 1992), S. 575.

⁶¹ Dewey (Reconstruction in Philosophy, 2012 [1920]), S. iv (Prefatory Note).

⁶² Dewey (Reconstruction in Philosophy, 2012 [1920]), S. 101.

⁶³ Vgl. Mittelstraß (Rekonstruktion, 2004 [1995]), S. 550; Scholtz (Rekonstruktion, 1992), S. 574.

⁶⁴ Carnap (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]), S. XVII.

⁶⁵ Carnap (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]), S. XVII.

⁶⁶ Carnap (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]), S. 1, § 1.

⁶⁷ Carnap (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]), S. 139, § 100.

⁶⁸ Vgl. Mittelstraß (Flug der Eule, 1997 [1989]), S. 269-271; Scholtz (Rekonstruktion, 1992), S. 574. Mittelstraß (a. a. O.) stellt dort auch die Unterschiede der diesbzgl. wissenschaftstheoretischen Ansätze von Carnap, Reichenbach, Stegmüller und Lakatos vor. Auf eine entsprechende Diskussion dieser Ansätze wird an dieser Stelle verzichtet, da sie hinsichtlich der Präsentation der hier vorgenommenen Methode zu weit führte. Wenngleich sich diese Ansätze auf wissenschaftstheoretische (logische) Rekonstruktionen beziehen und die vorliegende Arbeit eine systematische Rekonstruktion verfolgt, geht es dennoch in dieser Arbeit auch darum aufzuzeigen, welche Gedanken Ayn Rand formuliert hat und wie diese logisch zusammenhängen.

⁶⁹ Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 1.

⁷⁰ Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 1.

dessen Philosophie, bzw. maximal zu einer historischen (nicht philosophischen) Reproduktion derselben führen könnte. Letzteres Ergebnis könne nicht im Interesse des untersuchenden Philosophen sein.⁷¹

Aus diesem Grunde bietet sich die zweite Methode an, die auch im vorliegenden Falle verfolgt wird. Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]) stellt drei Regeln für eine rationale, auf einen systematischen Kontext bezogene Rekonstruktion auf:⁷²

1. Das untersuchte philosophische System muss in Übereinstimmung mit den Grundgedanken des betrachteten Denkers präsentiert werden – auch vor dem Hintergrund des begriffsgeschichtlichen und philosophiehistorischen Zusammenhanges.
2. Die Philosophie muss durch exakte Begriffe vorgestellt werden.
3. Die Rekonstruktion muss sich als eine „*konsistente Theorie*“⁷³ erweisen, dabei aber nicht die gesamte der Untersuchung zugrunde liegende Theorie umfassen.

Wenn alle Kriterien erfüllt sind, lässt sich in Anlehnung an Jürgen Mittelstraß (Flug der Eule, 1997 [1989]) von einer „gelungenen Rekonstruktion“ sprechen:

*„Eine Rekonstruktion liegt vor bzw. gilt als gelungen, d. h. als adäquat, wenn eine Konstruktion K' ... K nicht nur in allen wesentlichen Teilen korrekt wiedergibt, sondern zugleich diejenigen Intentionen, die K zu erfüllen sucht, besser – zumindest nicht schlechter – erfüllt als K.“*⁷⁴

Hierbei geht es um eine genaue und auch klare Darstellung und Analyse von Ayn Rands Philosophie des „Objectivism“, die sich immer auch in Deckung befinden muss mit ihrem Denken, um schließlich darüber hinaus gehen zu können. Eine psychologische Betrachtung tritt daher in den Hintergrund – oder wie Wolfgang Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft – Autobiographische Einleitung, 1979) es formuliert:

*„Dabei heißt ‚eine rationale Rekonstruktion der Relativitätstheorie geben‘ natürlich nicht: ‚schildern, was im Kopf von Einstein vor sich gegangen ist‘, sondern *diese Theorie in möglichst genauer und klarer Weise darstellen.*“*⁷⁵

Wenngleich im Rahmen dieser Arbeit das psychologische Interesse an dem, was in „Ayn Rands Kopf vor sich gegangen ist“, nicht im Vordergrund steht, so hat das, was Ayn Rand erlebt hat, Einfluss auf ihr Denken ausgeübt. Daher vermischt sich in dieser Arbeit die systematische mit einer „biographischen Rekonstruktion“ – in Anlehnung an die

⁷¹ Vgl. Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 1.

⁷² Vgl. Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 2-5.

⁷³ Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 2.

⁷⁴ Mittelstraß (Flug der Eule, 1997 [1989]), S. 272.

⁷⁵ Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft – Autobiographische Einleitung, 1979), S.11.

„Biographische Textdeutung“⁷⁶ der literaturwissenschaftlichen Forschung. Diese Form der Textdeutung geht davon aus, dass eine Verbindung zwischen dem Autor und seinem Werk resultierend aus der Biographie des Autors existiert. Aus der Kenntnis der Biographie heraus lässt sich das Werk besser deuten. Gleichzeitig „interessiert das Werk in erster Linie als Zeugnis einer sozialen, politischen und historischen Verortung und nicht als ästhetisches Produkt“.⁷⁷

Das Ergebnis der Vermischung von systematischer und biographischer Rekonstruktion spiegelt sich im Aufbau der Arbeit wider. Das biographische Element ist vor allem Gegenstand des ersten Teils der Arbeit – „Der intellektuellen Biographie“. Dort werden Ayn Rand und ihr Werk in den historischen, politischen und auch sozialen Kontext ihrer Zeit gesetzt. Aus diesem heraus sind ihre Ideen, ihr Denken und damit ihr philosophisches System – dem Gegenstand des zweiten Teils der Arbeit – nachvollziehbar.⁷⁸

⁷⁶ Metzelaers (Biographismus/Biographische Textdeutung, 2008 [1998]), S. 73.

⁷⁷ Vgl. Metzelaers (Biographismus/Biographische Textdeutung, 2008 [1998]), S. 73.

⁷⁸ Vgl. Schröder (Orwell intellektuelle Biographie, 1988), S. 7-9. Hans-Christoph Schröder (Orwell intellektuelle Biographie, 1988) legt eine intellektuelle Biographie vor, die in der Zielsetzung auch mit vorliegenden vergleichbar ist. Hierbei wird in Anlehnung an die erwähnte biographische Textdeutung eine Verbindung gesehen zwischen den politischen, historischen und sozialen Ereignissen und dem Denken des untersuchten Autors / Denkers. Diese Ereignisse wirkten sich jeweils genauso auf George Orwell und seine Ideen (wie im Falle von Schröders Arbeit) wie auch auf Ayn Rand und ihre Ideen aus (wie im Falle der vorliegenden Arbeit).

1.4 Aufbau der Arbeit

Da Ayn Rand ihr philosophisches System in ihren Romanen „verpackt“ hat und dieses erstmalig zusammenhängend in ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“ präsentiert, bevor sie ihr Denken betreffende „non-fiction“ publizierte, geht es in dieser Arbeit darum, diese zwei Spuren entsprechend rekonstruktiv zu verfolgen. Daher gliedert sich die vorliegende Analyse in zwei interdependente Teile. In beiden geht es – mit unterschiedlichen Schwerpunkten – um die systematische Rekonstruktion von Ayn Rands Denken und ihrem philosophischem System.

In *Teil 1: Intellektuelle Biographie einer libertären Romancier-Philosophin* geht es nicht nur um die Skizze von Ayn Rands Leben und ihrer Werke, sondern primär handelt es sich um den Versuch, Ayn Rand als Philosophin und Schriftstellerin zu untersuchen und zu verorten. Diese Ortsbestimmung ist durchaus räumlich zu verstehen: Während sich ihre Wurzeln in Russland befinden, fühlte sie sich vom Herzen und Verstand vollends zu den Vereinigten Staaten von Amerika hingezogen. Interessanterweise hat sie als anerkannte Amerikanerin niemals das Russische ablegen können – weder persönlich, sprach sie die englische Sprache schließlich mit einem starken russischen Akzent, noch intellektuell mit Blick auf ihr Werk. Gerade ihr Werk spiegelt die Züge der russischen Literatur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wider.

In diesem Zusammenhang werden in *Kapitel 2 Der russische Lebenszweig: Ayn Rands Wurzeln* Parallelen zu russischen Autoren und Denkern aufgezeigt – wie z. B. Turgenjew, Dostojewskij, Tschernyschewskij und Rands philosophischem Lehrer N. O. Lossky. Diese Geistesströmung des auslaufenden russischen Imperiums prägt die literarische Form von Ayn Rands Prosa. Gleichwohl wird damit noch nicht die Radikalität ihres Denkens erklärt, auch wenn die genannten Schriftsteller in ihren Werken ein radikales Freiheitsdenken entwickeln, das sicherlich im Nihilismus Tschernyschewskijs einen besonders deutlichen Ausdruck findet.

Rands radikal liberalistisches (libertäres) Denken konnte sich in den Vereinigten Staaten ungehindert entfalten. Sie steht damit in der Tradition der „Libertarians“ / Libertären der USA. Die Anfänge dieser Denkrichtung sind – wie mit Blick auf Rands „russische Seite“ – auch im 19. Jahrhundert zu sehen. Exemplarisch für diese seien als Vertreter dieser Strömung Thoreau und Spooner (19. Jahrhundert) und im weiteren Verlauf von Mises und Rothbard (20. Jahrhundert) zu nennen. Dieses Feld war schon durch die genannten Denker bestellt. Somit fiel Rands eigenes Denken auf fruchtbaren Boden.

Die Verbindung ihrer russischen Wurzeln mit ihrem libertären Denken zeigt sich in ihren Romanen. Der diesbezüglichen Betrachtung widmet sich *Kapitel 3 Der amerikanische*

Lebenszweig: Ayn Rands Romane. In den hier analysierten vier Romanen – „We the Living“, „Anthem“, „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ – zeigt sich Ayn Rands philosophisches System im Rahmen der jeweiligen Fiktion in unterschiedlichen Ausprägungen. Der deutlichste Ausdruck ihrer Philosophie findet sich in ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“.

Im Rahmen des zweiten Teiles der vorliegenden Arbeit – *Teil 2: Ayn Rands philosophisches System* – werden die verschiedenen Aspekte ihres Systems zusammengefügt und unter folgende Begriffe subsumiert: Epistemologie (Kapitel 4), Ethik (Kapitel 5), Politische und Ökonomische Theorie (Kapitel 6).

Die Analyse im 2. Teil der vorliegenden Arbeit beginnt mit dem umfangreichen Bereich ihrer Erkenntnistheorie in *Kapitel 4 Ayn Rands Epistemologie des „Objectivism“*. Diesem Thema hat Ayn Rand – wie bereits erwähnt – eine eigene Arbeit gewidmet. Hier geht es vor allem um ihre Bezüge zu Aristoteles, Francis Bacon und John Locke. Ihre Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, d. h. vor allem die Ablehnung seines Denkens durch Rand, findet vor allem in der Epistemologie statt. Gerade ihre Kritik an Kants Auffassung vom menschlichen Verstand wird dabei untersucht.

In *Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik* wird zunächst Ayn Rands radikal-individualistische Basis untersucht. Im Fokus steht dabei der rationale Egoist, der sich als „homo oeconomicus“ charakterisieren ließe – allerdings nicht in allen Hinsichten. Ihre Werte- und Tugendlehre wie auch die Frage nach der Gerechtigkeit in ihrem philosophischen System sind weitere Gesichtspunkte der Analyse. Diese dienen der Vorbereitung auf ihr gesellschaftliches, politisches und ökonomisches System.

Das *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System* greift die ethischen Implikationen auf und betrachtet zunächst, inwiefern ein Zusammenleben unter Rands rationalen Egoisten möglich ist. Eine vertragliche Einigung wird als Lösung der Dilemma-Situation für das friedliche Miteinander in der Gemeinschaft notwendig. Ausgangspunkt ist dafür das Modell ihrer politischen und ökonomischen Gesellschaft in dem kapitalistischen Utopia in „Atlas Shrugged“. Aus diesem Modell leitet sich Ayn Rands Auffassung vom Staat und dessen Befugnissen ab. Dabei handelt es sich um ein libertäres Minimalstaatskonzept, dessen Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit anderen libertären Denkern (Spooner, Nozick, Friedman, Buchanan, Rothbard, Hoppe) skizziert werden. Geprägt ist dieses Modell von ökonomischen Erwägungen („Laissez-faire-Kapitalismus“), die schon in ihrer Ethik (Tauschprinzip) festgelegt sind. Die vorliegende Rekonstruktion schließt in *Kapitel 7* mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick.⁷⁹

⁷⁹ Zum Abschluss der Einleitung möge an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass sich in jedem Abschnitt der Arbeit längere und auch kürzere einleitende Worte zu dem jeweiligen Abschnitt finden.

Teil 1: Intellektuelle Biographie einer libertären Romancier-Philosophin

Ayn Rand hat sich selbst als „Romancier-Philosophin“ (engl. novelist-philosopher) bezeichnet: In einem offenen Brief an den russischen Schachweltmeister (1969-1972) Boris Spasskij stellt sie sich als „novelist-philosopher by profession“⁸⁰ vor und diskutiert mit ihm imaginär das Verhältnis von Schachspiel und politischen Umständen in der Sowjetunion der 1970er Jahre. Dabei behauptet sie, dass sich Menschen von der geistigen Größe Spasskijs vor der diktatorischen Realität in der Sowjetunion ins Schachspiel flüchteten. Das Schachspiel sei das intellektuelle Gegengift gegen die Unfreiheit des Denkens in der Sowjetunion. Diese Unfreiheit habe dazu geführt, dass aus diesem Land – Rands Geburtsland – derart viele Schachweltmeister kämen.⁸¹

Dieser offene Brief reflektiert zugleich Rands eigene Biographie: Sie hatte sich 1926 entschlossen, ihrem bereits stalinistischen Vaterland für immer zu entsagen, um in den freiheitlichen Vereinigten Staaten von Amerika zu leben. Nur dort erschien es ihr möglich, in persönlicher und intellektueller Freiheit zu leben.

Mit ihrer Ankunft in den USA laufen zwei zunächst unabhängige intellektuelle Zweige in der Biographie Rands zusammen:

- Der russische Lebensweg von Alissa Rosenbaum (Rands Geburtsname), der seinen literatur- und philosophiegeschichtlichen Anfang in der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem beginnenden 20. Jahrhundert in Russland nimmt.
- Der amerikanische Lebensweg von Ayn Rand (so nannte sie sich bei Ankunft in den USA 1926), dessen literatur- und philosophiegeschichtlicher Ursprung etwa in der gleichen Zeit liegt und sich bis in Rands Gegenwart hineinzieht.

Gewissermaßen wurde Ayn Rand mit einem amerikanischen Geist geboren, der vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Erfahrungen im Russland des beginnenden 20. Jahrhunderts zu reflektieren ist. Ihre melodramatische Kunst steht in der Tradition der (russischen) Roman-Autoren des 19. Jahrhunderts. Als eine solche Schriftstellerin beleuchtet sie die sozialen Konflikte des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika. Damit leistet sie einen entscheidenden Beitrag zur amerikanischen Philosophie,

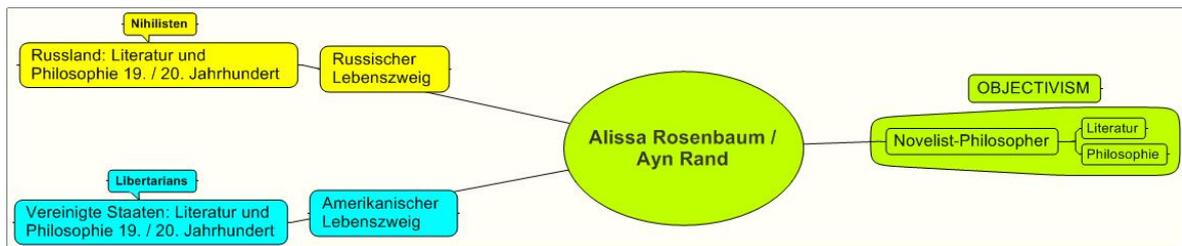
⁸⁰ Rand (Letter To Boris Spassky, 1974), S. 52.

⁸¹ Vgl. Rand (Letter To Boris Spassky, 1974), S. 52-57. Veröffentlicht wurde dieser offene Brief am 11. September 1972 im „Ayn Rand Letter, Vol. 1, No. 25“ kurz nach dem Spiel zwischen Boris Spasskij und Robert (Bobby) Fischer. Siehe dazu The Objectivism Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004). Bobby Fischer ging aus diesem als von Rand (Letter To Boris Spassky, 1974), S. 56 bezeichneten „contest between Russia and America“ als Sieger hervor.

die sich weniger auf eine eigene Tradition berufen kann als vielmehr darauf, von der nach wie vor anhaltenden Welle intellektueller Einwanderung und Widerspiegelung genährt zu sein.⁸²

Die folgende Darstellung fasst den der intellektuellen Biographie zugrunde liegenden Gedankengang zusammen und zeigt zugleich die Blickrichtung der systematischen, biographischen Rekonstruktion („von links nach rechts“):

Darstellung Teil 1: Ayn Rands intellektuelle Biographie



Quelle: Eigene Darstellung.

Diese „Verzweigung“ wirkt zunächst anachronistisch. Während Alissa Rosenbaum 1905 in St. Petersburg geboren wird und in Russland bis zu ihrer Abreise 1926 bleibt, „entsteht“ Ayn Rand erst in den Vereinigten Staaten von Amerika. Die Betrachtung beider Lebenswege drängt sich nicht nur rein geographisch auf, sondern auch im Hinblick auf Rands intellektuelle Prägung und Wirkung. Im Rahmen der hier präsentierten intellektuellen Biographie wird der mögliche Vorwurf einer „unzeitgemäßen Betrachtung“ durch die Konzentration auf Ayn Rands intellektuelle Vita relativiert. Darin vereinigen sich diese beiden biographischen sowie intellektuellen Zweige und münden in Rands Philosophie des „Objectivism“.

Wie im Verlaufe des *Kapitel 2 Der russische Lebenszweig* dargestellt wird, setzt sich in Ayn Rand das freiheitliche, russische Denken des auslaufenden russischen Imperiums fort. Sie steht damit in der Denktradition, z. B. von Tschernyschewskij, Turgenjew und Dostojewskij. In ihr findet sich das radikale Denken der russischen Nihilisten, deren Beginn in der Mitte des 19. Jahrhunderts liegt. In Rands Romanen, vor allem in ihren Hauptwerken „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“, lässt sich die für die russische Literatur typische Vermengung von Prosa und Philosophie entdecken. Dieser Zusammenhang von Literatur und Philosophie ist im russischen Denken seit dem 19. Jahrhundert ein konstitutiver, da es nur in den verschiedenen Formen der Literatur möglich war, frei zu philosophieren. Die Entstehung bedeutsamer russischer Philosophie

⁸² Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. xiii; Schneider (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]), S. vii-viii.

ist nur in dieser Form und unter der Voraussetzung eines Mangels an Freiheit zu erklären. Der hier betrachtete russische Lebenszweig ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.⁸³ Der *amerikanische Lebenszweig* in *Kapitel 3* ist zeitlich ähnlich verortet. Die Gemeinsamkeit mit dem russischen Lebenszweig findet sich in der ideengeschichtlichen Betrachtung, die auf das Denken verweist, in dessen Tradition Ayn Rand steht. In den USA wird sie – wie in der Einleitung bereits erwähnt – zu den Libertarians gezählt, deren Anfänge in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Neu-England liegen. Diese intellektuellen Einflüsse wie auch die historischen Umstände werden vor allem in Ayn Rands Romanen deutlich. Daher widmet sich der amerikanische Lebenszweig ihren wichtigsten Romanen – insbesondere den großen Werken „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“. Besonders betrachtet werden die Einflüsse der libertären Denker auf Ayn Rands Philosophie in *Teil 2* dieser Arbeit in den *Kapiteln 5 Ayn Rands normative Ethik* und *6 Kapitalismus als Politisches System*. Insofern findet sich in diesen Kapiteln eine Fortsetzung der intellektuellen Biographie.

⁸³ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 51, 61.

2 Der russische Lebenszweig: Ayn Rands Wurzeln

Rands russische Wurzeln waren sowohl auf ihre Person bezogen, als auch vor dem intellektuellen Hintergrund klar erkennbar: in ihrem mündlichen Ausdruck, in ihrer Haltung und in ihrem Denken. Ihr Status als berühmte nicht-akademische Philosophin entspricht der Tradition in der russischen Philosophie, die überwiegend von nicht an den russischen Universitäten lehrenden Denkern und Schriftstellern geprägt ist. Dieses Kapitel stellt das „Russische“ in / an Ayn Rand in intellektueller Hinsicht dar. Dabei kommt Rands Zeit in Russland eine besondere Rolle zu, da sie die ersten 21 Jahre ihres Lebens dort verbracht hat und entsprechend geprägt wurde.⁸⁴

Die in diesem Kapitel vorgenommene Untersuchung orientiert sich an den wichtigsten Stellen einer Biographie: an den Brüchen. Die „Brüche“ in einer Biographie stellen die Wendepunkte dar, an denen sich das Leben der jeweils betrachteten Person neu „sortiert“ und orientiert. Im Zerbrechen des „Alten“ entsteht etwas Neues, das im Bruch selbst antizipiert ist. Der Bruch spiegelt das Verhältnis von „Altem“ und „Neuem“ wider. Entsprechend verhält es sich in Ayn Rands Lebensweg, dessen Zweige in dem Bruch von 1926 zusammenlaufen, als Alissa Rosenbaum Russland verlässt, um in den Vereinigten Staaten von Amerika als Ayn Rand ein neues Leben zu beginnen.

Mit diesem Bruch trennt sie sich räumlich von dem „Alten“, während es intellektuell in ihr weiterbesteht und sich in ihren großen Romanen ausdrückt – vor dem Hintergrund des „Neuen“, d. h. ihrer neuen Heimat. Ihre Hauptwerke „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ handeln in den Vereinigten Staaten von Amerika. Geschrieben sind sie in einem Stil, der sich in den Werken Dostojewskijs, Turgenjews und Tschernyschewskijs ähnlich wiederfinden lässt. Dieser Stil ist weniger durch die rhetorischen Mittel charakterisiert, sondern vor allem durch die „Charaktere“ der Figuren. Besonders fällt in dem hier im Folgenden aufgezeigten Vergleich die Ausweglosigkeit der beschriebenen Figuren auf, die eher einem „Typus“ gleich in ihren Eigenschaften verwurzelt sind und schlechthin nicht anders handeln können. Gleichzeitig gelingt es dabei dem typisch russischen Autor – und damit auch Rand –, den Leser auch für einen „Negativ-Helden“ wie z. B. Dostojewskijs „Raskolnikow“ in „Schuld und Sühne“ zu gewinnen.

Die Auswahl der hier betrachteten russischen Autoren reflektiert exemplarisch die Bandbreite des russischen Denkens im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Die intellektuelle Entwicklung in Russland zu dieser Zeit übte einen großen Einfluss auf die Revolutionen von 1905 und 1917 aus. Dabei spiegeln die genannten

⁸⁴ Vgl. Stammler (Russian Philosophy, 1960), S. 258-259.

Autoren sowohl intellektuell als auch persönlich die historischen Rahmenbedingungen wider. Während z. B. Turgenjew als wohlhabender Adliger der Oberschicht angehörte und als gemäßiger Liberaler ohne revolutionäre Ambitionen galt, war Tschernyschewskij ein radikaler Revolutionär mit sozialistischen Gedanken, die ihre Ursache in seiner wenig wohlhabenden Herkunft hatten. Dostojewskij nimmt zwischen diesen beiden gewissermaßen eine Mittelstellung ein – im Sinne eines geläuterten Revolutionärs. Diese drei in diesem Kapitel behandelten, als Beispiele für das Denken der Zeit stehende Autoren symbolisieren zugleich den grundsätzlichen Umbruch, der sich im intellektuellen Russland des 19. Jahrhunderts vollzog und über das „Silberne Zeitalter“ (Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert) hinaus in die Zeit der Sowjetunion wirkte.⁸⁵

Der folgende *Abschnitt 2.1* nimmt eine historische Ortsbestimmung des russischen Nihilismus im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vor. Dabei wird der Rahmen aufgespannt, innerhalb dessen sich das russische Denken im Allgemeinen und der hier behandelten Denker im Besonderen entfaltet hat. Die Darstellung konzentriert sich dabei auf die Nihilisten, während andere Richtungen der Zeit, vor allem die „Marxisten“ unter Lenin, nur kurz Erwähnung finden. Die sozialistische Revolution als praktische Implikation der marxistisch-leninistischen Ideologie begründete Ayn Rands Emigration. Wenn im Folgenden der „Historische Ort des Nihilismus“⁸⁶ untersucht wird, geht es zugleich um die Implikationen dieser Denkrichtung für Rands eigenes Denken und damit vor allem um die Frage, inwiefern sich nihilistische Elemente in Rands Philosophie finden lassen.

In *Abschnitt 2.2* wird diese Grundlage weiterentwickelt. Hier handelt es sich zunächst um eine kurze Darstellung der revolutionären Umstände, die Rand als Alissa Rosenbaum persönlich erlebt hat. Die Revolutionen von 1905 und 1917 hatten zum Ziel, das russische Volk zur Freiheit von der zaristischen Autokratie zu führen. Die Folge war eine erneute Abwesenheit von Freiheit in der kommunistischen Diktatur der Sowjetunion. Diesen Auswirkungen versuchte sich die konterrevolutionäre weiße Bewegung zu widersetzen. Eine ähnliche Gegenrevolution ist Gegenstand in Rands „Atlas Shrugged“. Darin bewegen sich die USA in Richtung eines sozialistischen Gemeinwesens. Die fiktive Konterrevolution im Sinne einer Sezession hat das Ziel, das bestehende soziale, politische und wirtschaftliche System der Vereinigten Staaten zu vernichten und durch ein neues zu ersetzen, dessen Entwurf sie in ihrem Hauptwerk vorlegt.

⁸⁵ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 392-393.

⁸⁶ Der Begriff des „historischen Ortes“ ist der Verwendung durch Herrn Prof. Dr. Michael Wolffsohn entnommen, dessen Vorlesungen zu besuchen ich das Glück hatte.

2.1 Der russische Nihilismus und das Nihilistische in Rand

Äußerungen von Ayn Rand zum russischen Nihilismus lassen sich in ihrem Werk nicht unmittelbar finden. In Einzelfällen äußert sie sich mittelbar zum Nihilismus allgemein – so z. B. im Rahmen einer Vorlesung im „Ford Hall Forum“ am 10. April 1966:

„The exponents of modern movements do not seek to convert you to *their* values – they haven't any – but to destroy *yours*. Nihilism and destruction are the almost *explicit* goals of today's trends – and the horror is that these trends move on, unopposed.“⁸⁷

Gewissermaßen setzt sie in diesem Falle „Nihilismus“ mit „Zerstörung“ gleich. Der Nihilismus wird hier allgemein als Ziel eines Trends moderner kultureller Bewegungen (zum Zeitpunkt der Vorlesung) aufgefasst, die selbst ohne Werte die Werte anderer zerstören wollen. Wenngleich dieses Zitat aus dem Zusammenhang genommen wurde, lässt sich daraus ansatzweise ablesen, dass Rand dem Nihilismus nicht positiv gegenüber steht. Aus diesem Grund hätte sie sich selbst nicht als Nihilistin bezeichnet.

Das Nihilistische Element in Ayn Rands Werken und in ihrem philosophischen System ist dagegen klar erkennbar. Die Hauptfigur in „The Fountainhead“, der Architekt Howard Roark, weigert sich, nach der überlieferten Bauweise (des Klassizismus) zu bauen. Dieser Kampf gegen die Tradition und Zerstörung derselben durchzieht den gesamten Roman. Das Thema von Rands erstem großen Erfolg ist der Nihilismus in der Architektur. In ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“ wird dieses Thema ausgeweitet auf den Staat, der zunächst zerstört werden muss, um dann neu aufgebaut zu werden.⁸⁸

Der Nihilist stellt das Urbild des russischen Revolutionärs dar. Sein Ursprung ist literarisch verankert in Turgenjews Roman „Väter und Söhne“. Der Erfolg dieses Revolutionärs-Typus führte dazu, dass die Bezeichnung „Nihilist“ und „Revolutionär“ in Russland auch noch Anfang des 20. Jahrhunderts als identisch empfunden wurden. Die ursprüngliche Auffassung von Nihilisten wie auch die Nihilisten selbst verschmolzen im Zusammenhang mit den russischen Revolutionen mit anderen Richtungen.⁸⁹

In den folgenden Ausführungen werden zunächst die historischen Bedingungen dargestellt, die zum Nihilismus führten. Anschließend werden vor allem zwei radikale Intellektuelle vorgestellt, die den Nihilismus verkörperten und einen Vergleich mit Rand ermöglichen. In Ihrer Schulzeit hat Alissa Rosenbaum, alias Ayn Rand, die klassische russische Literatur kennengelernt und wurde entsprechend von ihr beeinflusst. Dieser

⁸⁷ Rand (Value-Deprivation, 1966), S. 114.

⁸⁸ Siehe dazu die Ausführungen in den Abschnitten 3.3 „The Fountainhead“ und 3.4 Die zweite politische Utopie: „Atlas Shrugged“.

⁸⁹ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 567-568.

auch von den Nihilisten ausgehende Einfluss kommt in Rands Werken deutlich zum Ausdruck.⁹⁰

2.1.1 Historische Rahmenbedingungen des russischen Nihilismus

Die Entstehung des Nihilismus in Russland in den 1860er und 1870er Jahren stellt einen gewaltigen Umbruch im russischen Denken dar. Der Gegenstand des Umbruchs ist umfassend: Nicht nur das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft oder von Mensch und Gott sollte fortschrittlich betrachtet werden, sondern ebenso der bis dahin vorherrschende Idealismus im Denken. Dieses fortschrittliche Denken nicht nur in Russland, sondern in ganz Europa und Amerika, wurde begleitet von zahlreichen Erfindungen, z. B.: Verbrennungsmotor (Carl Benz, Gottlieb Daimler), Fotografie (Louis Jacques M. J. Nicéphore Niépce, Louis Jacques M. J. Nicéphore Niépce, William Fox Talbot), Telefon (Alexander Graham Bell) und Röntgenstrahlen (Wilhelm Röntgen). Mit diesen Entwicklungen wuchs das allgemeine Interesse an den Naturwissenschaften.⁹¹

Aufgrund dieser allgemeinen Tendenz wurden Annahmen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in alle Lebensbereiche übertragen. Dies beeinflusste den Nihilismus, der nichts als naturwissenschaftliche Fakten anerkannte und sich gegen bestehende, dem entgegengesetzte Überzeugungen auflehnte. Die Betonung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch die „junge Intelligenz“ der Nihilisten mündete in der Hinwendung zum deutschen naturwissenschaftlichen Materialismus von Büchner, Haeckel und Moleschott. Nach dem umfangreichen, lange andauernden Einfluss der komplexen, metaphysischen Philosophie deutscher Denker bot dieser Materialismus eine Form oberflächlicher Einfachheit. Das machte ihn für die Nihilisten besonders attraktiv.⁹²

Folgende Aussage von Ludwig (Louis) Büchner (Kraft und Stoff, 1856 [1855]) könnte als Vorlage zum Programm des Nihilismus aufgefasst werden:

„Ausgehend von der Erkenntniß jenes unverrückbaren Verhältnisses von Kraft und Stoff als unzerstörbarer Grundlage muß die empirisch-philosophische Naturbetrachtung zu Resultaten kommen, welche mit Entschiedenheit jede Art von Supranaturalismus und Idealismus aus der Erklärung des natürlichen Geschehens verbannen und sich dieses letztere als gänzlich unabhängig von dem Zuthun irgend welcher äußeren, außer den Dingen stehenden Gewalten vorstellen. Der endliche Sieg dieser real-philosophischen Erkenntnis über ihre Gegner scheint uns nicht zweifelhaft zu sein.“⁹³

⁹⁰ Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. 31; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 71.

⁹¹ Vgl. Goerd (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 392; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 568; Walter (Wirtschaftsgeschichte, 1998), S. 44, 120.

⁹² Vgl. Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 59; Rogers (Nihilism, 1960), S. 10-12.

⁹³ Büchner (Kraft und Stoff, 1856 [1855]), S. vii.

Dieses Programm hatte eine kämpferische Ausrichtung, obwohl sich der Nihilismus zunächst als apolitisch verstand. Das grundsätzliche Ziel war ein Generationenwechsel der Denkart. Die Söhne befreien sich von ihren Vätern und werden selbst zu Vätern, deren Söhne sich wiederum selbst gegen ihre Väter auflehnen. In seinem Roman von 1862 „Väter und Söhne“ schildert Iwan Turgenjew die aus dieser Umbruchphase resultierenden Konflikte. Diese Epoche ist charakterisiert durch große soziale Umwälzungen in Russland im 19. Jahrhundert, die das Fehlen von Freiheit, das die gesamte russische Geschichte wie ein roter Faden durchzieht, beseitigen möchten.⁹⁴

Während das relativ freiheitliche, europäische Denken unter Zar Peter dem Großen (1682-1725) in Russland unter realpolitischen Erwägungen Einzug hielt, waren die Bauern noch bis zur ihrer Befreiung im Jahre 1861 Leibeigene ihrer adligen Herren. Auch nach der offiziellen (de jure) Bauernbefreiung blieben die Bauern de facto „unfrei“: Sie erlangten zwar eine persönliche Freiheit (habeas corpus), doch genossen sie weder eine bürgerliche Freiheit noch Freizügigkeit. Sie waren gesetzlich und praktisch gezwungen, in ihrer Gemeinde zu leben. Diese fungierte als Steuergemeinde und hatte ein Interesse daran, dass sich die Zahl der Steuerzahler nicht durch Abwanderung reduzierte. Darüber hinaus mussten sie die Summe für den Landerwerb des ihnen „überlassenen“ Landes an den Staat zurückzahlen, was die „befreiten“ Bauern ein Leben lang an ihre Scholle band.⁹⁵

Mit der Bauernbefreiung unter Zar Alexander II. beginnt laut sowjetischer Geschichtsschreibung das Zeitalter des „Kapitalismus“ in Russland. Faktisch handelte es sich in dem Russland des ausgehenden 19. Jahrhunderts um ein Agrarland, dessen allmähliche Industrialisierung es um die Jahrhundertwende noch nicht aus dem Status eines riesigen, noch industriell zu erschließenden Entwicklungslandes entthob. Die Bauernbefreiung stellte den Anfang einer Zeit von Reformen dar, die mit Begeisterung aufgenommen wurden. Allgemein wurden die gemeinsamen Reformanstrengungen von Regierung und Gesellschaft als Zeichen der „Aufklärung“ empfunden. Für die Nihilisten waren die Reformen ein Zeichen für die Abkehr vom Althergebrachten. Trotzdem die Bauern de facto unfrei blieben, ist diese Phase ein erstes Anzeichen für die Entwicklung in Richtung einer politischen Freiheit. Das Nachdenken darüber blieb in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Luxusgut, das dem Adel vorbehalten war. Gleichwohl beschränkte sich der Adel nicht allein auf die Theorie, sondern er war auch gewillt, den Wunsch nach einer Liberalisierung in die Praxis umzusetzen. Sowohl die Richtung des westlich orientierten, radikalen Liberalismus als auch die des an der Aufrechterhaltung der ständischen

⁹⁴ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 392; Grasshoff et al. (Russische Literatur, 1974), S. 212-213.

⁹⁵ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 536-543.

Ordnung interessierten Konservatismus im russischen Adel forderte ein Recht auf politische Mitbestimmung.⁹⁶

Eine erste, liberal orientierte Initiative entfaltete der Adel aus dem Gouvernement Tver. Von dort aus wurde 1862 eine Forderung an den Zaren geschickt, die einer Revolution „von unten“ glich: öffentliche Kontrolle der Bürokratie und Abschaffung der Standesunterschiede. In dieser Forderung erklärte der Adel die Regierung für unzuständig in dieser Angelegenheit und verlangte eine Volksvertretung ohne Standesunterschiede.⁹⁷

Aus Staatsräson erfüllte der Zar am 1. Januar 1864 diese Forderungen durch Schaffung der „Zemstvo-Verwaltung“: Unter Vorsitz eines Adligen waren auf drei Jahre gewählte Vertreter aus Adel, Bauern und Stadtbewohnern zuständig für ihre „Zemstvo (Landschaft)“: in den Bereichen Infrastruktur, Post- und Transportwesen, Gesundheitseinrichtungen, Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung (Handel, Landwirtschaft, Industrie) und elementares Schulwesen. Bis zur Jahrhundertwende schlossen sich weitere Reformen an. Unter anderem waren dies die Selbstverwaltung der Städte (1870) und die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht (1874).⁹⁸

Nachdem der reformfreudige Zar Alexander II. durch ein terroristisches Bombenattentat 1881 ums Leben kam, hielt eine allgemeine Reaktion unter seinem Nachfolger Alexander III. Einkehr in Russland. Allerdings darf diese Tatsache nicht über das für die russische Geschichte charakteristische Merkmal hinwegtäuschen, dass sich trotz der Reformen unter Alexander II. und deren teilweisen Rücknahme durch Alexander III. eines nicht verändert hatte: die Autokratie (der Romanovs).⁹⁹

Diese Autokratie hatte ein großes Interesse daran, kritisches, d. h. das System in Frage stellendes, Denken zu unterbinden. Das geschah durch eine umfangreiche Zensur von Schriftstücken jeglicher Art, die kritisches Denken hätten befördern können. Während damit die schriftliche Verbreitung verhindert oder zumindest eingedämmt werden konnte, blieben die liberalen Gedanken bestehen. Durch die Zensur wurden diese zusätzlich verstärkt. Eine Einflussnahme durch den Staat erwies sich vor allem an den Universitäten als möglich. Allerdings riefen die ersten Eingriffe dieser Art starke Unruhen hervor, denen der Zar schließlich nachgab und 1863 ein Universitätsstatut erließ, das den Universitäten weitgehende Autonomie zugestand. Während mit diesem Statut die Universitätsphilosophie „frei“ wurde, blieb die grundsätzliche Spaltung von russischer Philosophie in Universitätsphilosophie und Philosophie in den „Kreisen“ erhalten.

⁹⁶ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 543-544, 561-566; Wolkonskij (Geschichte und Litteratur Rußlands, 1898), S. 264.

⁹⁷ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 544-545.

⁹⁸ Vgl. Kappeler (Russische Geschichte, 2005), S. 29; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 546-547, 551.

⁹⁹ Vgl. Kappeler (Russische Geschichte, 2005), S. 29; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 548, 559.

Allerdings wurde mit dem Statut der Weg für ein freies Philosophieren bis zur Gründung der UdSSR im Jahre 1922 bereitet.¹⁰⁰

Diese Spaltung trat vor allem in den großen Städten zutage, während sich in der Provinz die radikale Intelligenz in den Zemstvos konzentrierte und organisierte. Für die Einstellung der russischen Intellektuellen im 19. und 20. Jahrhundert ist diese Trennung von intellektuellen Zirkeln außerhalb der Universitäten und den Denkern an den Universitäten bezeichnend, auch wenn die herausragenden Repräsentanten der Zirkel an den Universitäten ausgebildet wurden.¹⁰¹

Die Gründe für die Intellektuellen im Allgemeinen, die Nihilisten im Besonderen, sich besonders außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses an den Universitäten in Zirkeln zu organisieren, hingen unmittelbar mit der Autokratie zusammen. Deren Einfluss war trotz des Universitätsstatuts nicht zu unterschätzen. In den Zirkeln konnten die Intellektuellen davon schwärmen, einen Bund zu gründen, der dem der Dekabristen entsprach.¹⁰²

In dieser Atmosphäre entfaltete sich ein Denken, das nach anderen Wegen suchte, das Zusammenleben der Menschen in Russland zu ermöglichen. Ähnlich wie bei Ayn Rand war die Grundlage der Nihilisten eine glorifizierte Vernunft. Diese stellte die Basis einer neuen Ordnung dar, deren konkrete Rahmenbedingungen noch zu spezifizieren waren. Zuerst sollte das alte autokratische System abgeschafft werden. Der Nihilismus, den Turgenjew in seinem Roman „Väter und Söhne“ propagiert, setzte sich zum Ziel, das „Alte“ zu zerstören, um dem „Neuen“ Platz zu machen; doch der Aufbau des „Neuen“ war nicht Aufgabe der Nihilisten.¹⁰³

Neben den Nihilisten strebten zwei sozialistisch geprägte Richtungen danach, die Umwälzung des politischen Systems zu erwirken: die „Freunde des Volkes“ und die Marxisten. Die „Freunde des Volkes (Narodniki)“ verfolgten die Idee einer Revolution durch das Volk, die von der Dorfgemeinde ausgehen sollte. Die Narodniki waren vor allem Anarchisten, deren Leitbild Bakunin in seinem Buch „Staatlichkeit und Anarchie“ (1873) entworfen hatte. Nur in der Abwesenheit jeglicher staatlicher Herrschaft war es möglich, in Freiheit zu leben, da der Staat mit Zwang gleichgesetzt wurde. Dabei kam es vor allem

¹⁰⁰ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 50; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 552-553.

¹⁰¹ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 54; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 548.

¹⁰² Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 55-56. Zu den Dekabristen siehe Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 469-475. Die Dekabristen waren ein Bund von jungen Offizieren, die an der Befreiung Europas (von der Herrschaft Napoleon) mitgewirkt hatten. Sie stammten aus den besten adeligen Familien, hatten viel im Ausland studiert und wollten das dort entdeckte liberale Gedankengut auf den russischen Staat im Sinne einer konstitutionellen Monarchie übertragen. 1825, nach dem Tod Zar Alexanders I. herrschte für kurze Zeit (14 Tage) Unklarheit über die Thronfolge, da dieser keinen Sohn hatte. Diese Phase bot die grundsätzliche Gelegenheit zur Revolution, die letztlich scheiterte. Der Aufstand von ca. 3000 Soldaten wurde schnell niedergeschlagen. Trotz der Niederlage gingen die Dekabristen als Helden in die russische Geschichte ein, denn sie waren revolutionäre Idealisten, die bereit waren, persönliche Härten zu ertragen, um die Befreiung von der Autokratie zu erreichen.

¹⁰³ Vgl. Roucek (Czarist Russia, 1958), S. 42; Turgenjew (Väter und Söhne, 1984 [1862]), S. 79.

auf die Verwirklichung der „Volja“ (Wille, Willkür) an – dem absoluten Freiheitsbegriff in der russischen Sprache, der von der relativen Freiheit „Svoboda“ zu unterscheiden ist. Aus diesem Grunde lehnten die Narodniki den Marxismus ab, da dieser letztlich in einen staatlichen Zustand mündete und nicht die „Volja“ ermöglichte. Die „Freunde des Volkes“ entwickelten sich rasch zu einer terroristischen Vereinigung, deren Ende mit dem Attentat auf Zar Alexander II. 1881 besiegelt wurde.¹⁰⁴

Dagegen entwickelte sich der Marxismus erst spät in Russland. Der Grund dafür war, dass die sozialistischen Revolutionäre den Ausgangspunkt und das Ziel ihrer Mission in der Dorfgemeinde sahen. Daher betrachteten sie das von Marx entworfene Durchschreiten der verschiedenen Entwicklungsstufen bis hin zur „freien Gesellschaft“ als nicht anwendbar auf die russische Situation. Zunächst noch in Russland, aber besonders im Exil in der Schweiz beschäftigte sich ein Kreis um den Adligen Plechanov mit der Anwendbarkeit des Marxismus auf die russische Situation. Allerdings blieben diese theoretischen Gedanken aus der Ferne ohne praktischen Einfluss. Als 1891 eine Hungersnot in Russland ausbrach, und die Petersburger Studenten erkannten, dass der Kapitalismus in Russland seine Schwächen offenlegte, bildeten sich marxistische Zirkel, die ihre Ideen auch in Arbeiterkreisen verbreiteten.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vgl. Bakunin (Staatlichkeit und Anarchie, 1983 [1873]), S. 439ff.; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 574-582. Die Ablehnung von Marx Kommunismus seitens der Narodniki zeigt sich u. a. in folgender Äußerung Bakunins (Staatlichkeit und Anarchie, 1983 [1873]), 617-618: „Wie alle Theoretiker ist auch Marx in der Praxis ein unverbesserlicher Träumer. Das hat er mit seiner unglücklichen Kampagne in der Internationalen Assoziation bewiesen, die er mit dem Ziel unternommen hat, seine Diktatur über die Internationale und durch die Internationale über alle revolutionären Bewegungen des Proletariats in Europa und Amerika zu erreichen. Man muß schon entweder den Verstand verloren haben oder ein ganz weltfremder Gelehrter sein, wenn man sich ein solches Ziel setzt.“

¹⁰⁵ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 582-591. Es gibt trotz sehr großer philosophischer Unterschiede einige Parallelen zwischen Ayn Rand und dem Marxismus. Siehe dazu u. a. die umfangreichen Ausführungen von Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 135-136, 247-248, 276-280, 291-292, 359-363, 380-382.

2.1.2 Die geistige Haltung der Nihilisten

Im Russland gab es im 19. Jahrhundert allgemein gesprochen zwei Arten von radikalen Intellektuellen: Einerseits handelte es sich um den Adligen, der sich ob seines Wohlstandes in Anbetracht der ihn umgebenden Armut schuldig fühlte und Buße tun wollte. Andererseits gehörten zur radikalen Intelligenz einfache Bürger, die sich mit Blick auf die ihnen widerfahrene Unterdrückung wehren wollten.¹⁰⁶

Anhand von zwei Beispielen sollen diese unterschiedlichen Arten in den nachfolgenden Ausführungen skizziert werden.

2.1.2.1 Gemäßigter literarischer Nihilismus: Turgenjew

Wenn Turgenjew sich mit den Problemen seiner Zeit auseinandersetzt, geschieht dies sicherlich aus seiner Zugehörigkeit zu der erst genannten Art heraus. Er beschreibt die Tendenz seiner Zeit, die sich von der Ästhetik in der Kunst im Allgemeinen und in der Literatur im Besonderen abwandte und einen praktischen Nutzen in jedweder Kunst einforderte. Der Nihilist Basarow in seinem Roman „Väter und Söhne“ repräsentiert diese neu entstandene Gattung der jungen Generation, die im Extrem das Althergebrachte abschaffen wollte. Diese Figur gilt als literarischer Archetyp für die radikale, nihilistische Tendenz der 1860er Jahre in Russland.¹⁰⁷

Diese von Turgenjew beschriebene junge Generation bestand – wie er selbst – aus realistischen Söhnen von romantischen Vätern. Als Mitglieder der russischen Oberschicht konnten diese Söhne auf den Landgütern der Väter ihren Gedanken über die Abschaffung der Tradition nachhängen. Symbol dieser Tradition war nicht zuletzt der Familienvater, der einem Sultan gleich als Despot über die Familie herrschte. Die Despotie in der Familie korrespondierte mit der Despotie im Staate.¹⁰⁸

Auch wenn Turgenjew – von außen betrachtet – den wohlhabenden russischen Adel verkörperte, der es sich leisten konnte, aus sicherer Distanz über die schlechten Verhältnisse in Russland nachzudenken, spiegelte sein Denken und Schreiben – ebenso wie jenes bei Tschernyschewskij und Dostojewskij – den Wandel der Zeit wider. Trotzdem er finanziell behütet aufwuchs, war er Opfer der Despotie seiner Mutter, die z. B. ihn und

¹⁰⁶ Vgl. Barghoorn (Russian Nihilism, 1948), S. 191-192.

¹⁰⁷ Vgl. Brumfield (Romantic Archetype in Russian Nihilism, 1977), S. 495; Wolkonskij (Geschichte und Litteratur Rußlands, 1898), S. 282-283.

¹⁰⁸ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 396-397. Siehe auch Goerdts Ausführungen auf S. 405: „Die romantischen Väter haben den realistischen Söhnen ihren Skeptizismus und Egoismus, ja Zynismus mit auf den Weg gegeben. Aber die Söhne sind keine Träumer, Phantasten oder Schönredner, sie sind Empiriker, Rationalisten, Menschen der Tat.“

seinen Bruder in jungen Jahren mehrmals am Tag verprügeln ließ. In seinem Elternhaus herrschte die Diktatur, die er auch im russischen Staat erkannte. Das bewog ihn, in seiner Funktion als Schriftsteller die Seite der Unterdrückten und Benachteiligten zu unterstützen und sich gegen jedwede Art von Despotismus zu wenden.¹⁰⁹

Im Gegensatz zu Tschernyschewskij und Dostojewskij war Turgenjew kein Revolutionär, der sich aktiv für die Veränderung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Russland einsetzte. Die Figur des Basarow stellt seine literarische Auseinandersetzung mit dem radikalen Geist seiner Zeit dar. Gleichwohl unterhielt er regen Kontakt zu den Revolutionären seiner Zeit, was auch den staatlichen Behörden nicht entging. Seine Freundschaft mit dem im Londoner Exil lebenden kritischen Schriftsteller und Politiker Alexander Herzen missfiel der Obrigkeit. Als Turgenjew einen ihm von der Petersburger Zensur untersagten Artikel schließlich in Moskau veröffentlichen ließ, wurde er für einen Monat inhaftiert.¹¹⁰

Politisch war Turgenjews Idee ein republikanisch-demokratischer Staat, der auf die Initiative oppositioneller Adliger und Intellektueller hin entstehen sollte. Mit seinem „liberalistischen“ Ansatz – gleichwohl er selbst kein unmittelbarer Anhänger des Liberalismus war – nahm er eine Position ein, die gegen radikal revolutionäre Demokraten wie z. B. Tschernyschewskij gerichtet war. Als Adliger und Grundbesitzer konnte er radikale Forderungen nach einer Bauernrevolution mit einer Umverteilung des Landes nicht teilen, obwohl er für eine Abschaffung des Absolutismus plädierte und sich auch für die Abschaffung der Leibeigenschaft aussprach. Damit rückte er in den Zwiespalt zwischen den Liberalen auf der einen Seite und den radikal revolutionären Demokraten auf der anderen Seite.¹¹¹

Wenn auch Turgenjew den Terminus „Nihilist“ publik gemacht hat, muss gleichzeitig eingeräumt werden, dass er letztlich selbst kein ausgesprochener Vertreter des Nihilismus war. Die Figur des Basarow stellt dennoch den theoretischen Prototypen des Nihilisten dar. In allen Hinsichten spiegelt diese Figur das Umdenken der Zeit wider. Naturwissenschaftliche Experimente dienen dazu, den Schleier aller, auch der philosophischen Geheimnisse zu lüften.¹¹² Turgenjew gelingt es, diesen Sachverhalt anschaulich darzustellen. So experimentiert Basarow in einer Szene mit Fröschen und antwortet auf die Frage eines Jungen, wozu er die Frösche brauche: „Ich will diesen Frosch aufschneiden und zusehen, wie es in ihm drinnen aussieht, und da wir, du und ich,

¹⁰⁹ Vgl. Fedotov (Russia, 1946), S. 29; Zúniga (Turgenjew, 2001), S. 17-18.

¹¹⁰ Vgl. Brumfield (Romantic Archetype in Russian Nihilism, 1977), S. 503; Zúniga (Turgenjew, 2001), S. 125-126.

¹¹¹ Vgl. Grasshoff et al. (Russische Literatur, 1974), S. 200-201; Zúniga (Turgenjew, 2001), S. 141. Turgenjew arbeitete 1858 in den von der Regierung eingesetzten Gutsbesitzerkomitees an dem Gesetzentwurf mit, der die Abschaffung der Leibeigenschaft vorsah.

¹¹² Vgl. Goerd (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 410.

ebensolche Frösche sind – nur daß wir auf zwei Beinen herumlaufen – so werde ich daraus erfahren, was in uns vorgeht.“¹¹³ Die Interpretation der aus den naturwissenschaftlichen Experimenten gewonnen Erkenntnisse galt den Nihilisten als philosophische Basis. Die herkömmliche Philosophie schien ihren Zwecken nicht zu entsprechen und hatte abzudanken. Basarows Kommentar in der genannten Szene zu der geäußerten Angst eines Jungen gegenüber den Fröschen fasst die Einstellung der Nihilisten gegenüber den herkömmlichen Philosophen humorvoll zusammen: „Nun, aber marsch! Ins Wasser, ihr Philosophen!“¹¹⁴

In der Praxis fand dieser Prototyp seine Entsprechung vor allem in einem Radikalen: Nikolaj Gawrilowitsch Tschernyschewskij.

2.1.2.2 Revolutionärer praktischer Nihilismus: Tschernyschewskij

Der Umbruch im russischen Denken, der sich in den 1860er und 1870er Jahren vollzog, war auch hinsichtlich der Begriffsbestimmungen von „Tradition“ und „Fortschritt“ zwiespältig. Das Verständnis von „Neuem“ und „Altem“ in den entsprechenden Diskussionen der „Intelligenzija“, die in Nihilisten, Agrarsozialisten und marxistischen Sozialdemokraten aufgespalten war, divergierte stark. Zu den Nihilisten der ersten Stunde zählte vor allem N. G. Tschernyschewskij, der seinen sozialutopischen Roman „Was tun?“ 1863 im Gefängnis geschrieben hatte und dessen Untertitel zugleich sein Programm preisgibt: „Aus Erzählungen von neuen Menschen“¹¹⁵.

Von den hier erwähnten russischen Schriftstellern und Denkern kann Tschernyschewskij zweifelsfrei als der vielseitigste und radikalste bezeichnet werden. So war er nicht nur Schriftsteller, sondern auch Literaturkritiker, Kunsttheoretiker, Volkswirtschaftler und vor allem Philosoph. Durch seine sozialistischen Gedanken erfuhr er große Anerkennung von Marx. Später wurde er auch von Lenin entsprechend gewürdigt, als dessen Wegbereiter er allgemein gilt. Wie Tschernyschewskij vertritt auch Ayn Rand einen romantischen Realismus, in dem der Künstler Kritik an der sozialen Ordnung übt.¹¹⁶

Tschernyschewskij symbolisiert sowohl in seiner Person als auch in seinem Werk diesen Umbruch der Zeit. Er „ist Revolutionär, und in seinem Leben, seinen Werken ist alles der Revolution untergeordnet“¹¹⁷. Der Feind dieses revolutionären Demokraten ist klar

¹¹³ Turgenjew (Väter und Söhne, 1984 [1862]), S. 30.

¹¹⁴ Turgenjew (Väter und Söhne, 1984 [1862]), S. 31.

¹¹⁵ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 392-393; Kappeler (Russische Geschichte, 2005), S. 30-31; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 567-573.

¹¹⁶ Vgl. Beltschikow (Tschernyschewskij, 1948 [1946]), S. 6-8; Sciabarra (Was war russisch an Rand, 2003), S. 23.

¹¹⁷ Lukács (Was tun – Einleitung, 1952), S. 6.

definiert: die Autokratie des Zaren, dessen Bürokratie sowie die Großgrundbesitzer. Die wirkliche Befreiung der Bauern konnte demnach nur über die radikale Abschaffung der Großgrundbesitzer und einer gerechten Verteilung des russischen Bodens erfolgen. Seine Ideen verbreitete der vor seiner Verhaftung als Publizist arbeitende Tschernyschewskij ab 1856 in der Zeitschrift „Der Zeitgenosse“. In literaturkritischen Aufsätzen verhüllte er seine revolutionären Gedanken, bis er schließlich 1862 verhaftet wurde, weil die Monarchie in ihm einen erklärten Feind sah. Er wurde zu zwei Jahren Kerkerhaft in der Peter-Pauls-Festung und anschließend zu 14 Jahren Zwangsarbeit in Sibirien verurteilt, die später auf 7 Jahre reduziert wurden. Erst nach seiner Verhaftung und damit im Gefängnis begann er, Romane zu schreiben.¹¹⁸

In der Auffassung von Ästhetik und in dem Zusammenhang in der Bestimmung der Aufgabe der Künste zeigen sich der Wandel der Zeit und die Hinwendung zum Neuen in einer das Leben im Allgemeinen betreffenden Weise.¹¹⁹ So behandelt Tschernyschewskij 1854 in seiner Dissertation „Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit“. Dort geht es ihm um das Aufzeigen einer Ästhetik, die frei ist von der Metaphysik des deutschen Idealismus mit der Betonung eines Absoluten. Vor allem gegen Hegel argumentierend betont er: „Das Schöne ist das Leben“.¹²⁰ Damit kehrt er die Hegelsche Vorherrschaft des „Kunstschönen“ gegenüber dem „Naturschönen“ um. Hegels idealistisches Verständnis, dass das Kunstwerk Ausdruck der absoluten Idee sei im Sinne einer vollkommenen Übereinstimmung von „Idee“ und „Bild“, wie auch Hegels Forderung, dass die empirische Erscheinung dem Begriff des betrachteten Gegenstandes entsprechen müsse, werden von Tschernyschewskij realistisch korrigiert.¹²¹

In seiner Autorezension zu „Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit“ von 1855 nimmt er eine Interpretation des eigenen Werkes vor. Die vor ihm dominierende Theorie ging davon aus, dass das Schöne in der Wirklichkeit immer mit einem Mangel behaftet sei und nie das Absolute seiner selbst erreichen könne. Ferner könne nur die Kunst das absolut Schöne kreieren, indem sie um die Mängel wisse und diese in ihren Werken ausbessere. Insofern könne ein Gemälde oder auch ein Werk der Dichtung das absolut Schöne darstellen. Damit stünde „das in der Kunst geschaffene Schöne bedeutend höher als das, was in der Wirklichkeit schön erscheint (und nur erscheint)“.¹²² Er vertritt dagegen die Auffassung, dass das Schöne in der Wirklichkeit dem künstlich geschaffenen Schönen überlegen ist. Indem Tschernyschewskij das Primat der

¹¹⁸ Vgl. Grasshoff et al. (Russische Literatur, 1974), S. 188-189; Lukács (Was tun – Einleitung, 1952), S. 7-10.

¹¹⁹ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 399-400;

¹²⁰ Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit, 1953 [1854]), S. 369.

¹²¹ Vgl. Cobben et al. (Hegel, 2006), S. 264-269, 396-397; Hegel (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1999 [1830]), §§ 236-244 (Die absolute Idee), §§ 556-560 (Die Kunst); Schnädelbach (Hegel, 2007), S. 103; Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit, 1953 [1854]), S. 365.

¹²² Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit – Autorezension, 1953 [1855]), S. 514.

Wirklichkeit vor der künstlerischen Schöpfung behauptet, kehrt er sich von dem tradierten ästhetischen Idealismus ab.¹²³

Tschernyschewskij nimmt eine „Apologie der Wirklichkeit gegenüber der Phantasie“¹²⁴ vor mit dem Ergebnis, dass es die Aufgabe der Kunst sei, die Wirklichkeit nachzubilden.¹²⁵ Dieser Vorrang der Wirklichkeit gegenüber der Phantasie bzw. der Idee gehört zum Programm der Nihilisten. Das erklärt auch das bereits erwähnte ausdrückliche Interesse an den Naturwissenschaften. Nur dort – so die Auffassung – könnten Antworten auf die Fragen der Existenz gefunden werden, da diese als frei von Subjektivität erachtet wurden. Das implizierte eine imaginäre Zerstörung all dessen, was nicht der Messbarkeit durch die Naturwissenschaften unterzogen werden konnte. Damit wurde die Erfahrung zur Quelle der Erkenntnis. Gleichzeitig verwirft Tschernyschewskij die abstrakte Einstellung des Idealismus mit Blick auf (natur-)wissenschaftliche Fragestellungen.¹²⁶

Tschernyschewskij (Das anthropologische Prinzip, 1860) fordert dazu auf, „einen Übergang von der Chemie zu den gesellschaftlichen Institutionen zu finden“.¹²⁷ Er möchte das Erkenntnisprinzip der Naturwissenschaften, das an Fakten und nicht an abstrakten Definitionen orientierte Forschen und Entwickeln auf den gesellschaftlichen Bereich übertragen. Die Methoden dazu leiten sich aus den Naturwissenschaften ab. Allein die Praxis könne zeigen, ob die Konklusionen der Gesellschaftswissenschaften oder moralischen Wissenschaften mit deren Prämissen übereinstimmen.¹²⁸

Besonders einflussreich war in dieser Zeit Charles Darwins Buch „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ (1859), das in russischer Übersetzung bereits 1864 erschien. Mit Darwins Buch und der daraus für sie abgeleiteten Philosophie sahen die Nihilisten die Möglichkeit, die Lücken zu schließen, die aus ihrer Sicht noch der Materialismus von Büchner aufwies, zur letztendlichen Erklärung organischen Lebens.¹²⁹

Aus Darwins Evolutionstheorie vom „Kampf ums Dasein“ (*engl. struggle for existence*) und „Überleben des Passendsten“ (*engl. survival of the fittest*) leiteten die Nihilisten ihre Gedanken vom „rationalen Egoismus“ ab. Den „Kampf ums Dasein“ beschreibt Darwin (Entstehung der Arten, 2009 [1859]) als wildesten zwischen Individuen einer Art. Das daraus resultierende „Überleben des Passendsten“ führt dazu, dass derjenige überlebt und sich vermehrt, der am kräftigsten, am „gesündesten“ und am glücklichsten ist. Der

¹²³ Vgl. Beltschikow (Tschernyschewskij, 1948 [1946]), S. 70; Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit – Autorezension, 1953 [1855]), S. 512-515.

¹²⁴ Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit, 1953 [1854]), S. 489.

¹²⁵ Vgl. Tschernyschewskij (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit, 1953 [1854]), S. 471.

¹²⁶ Vgl. Beltschikow (Tschernyschewskij, 1948 [1946]), S. 56-58.

¹²⁷ Tschernyschewskij (Das anthropologische Prinzip, 1953 [1860]), S. 100.

¹²⁸ Vgl. Beltschikow (Tschernyschewskij, 1948 [1946]), S. 58-59; Tschernyschewskij (Das anthropologische Prinzip, 1953 [1860]), S. 103-104, 118-119.

¹²⁹ Vgl. Rogers (Nihilism, 1960), S. 10-16.

„rationale Egoismus“ extrahiert dieses ethische Element und fungiert dabei selbst als ethisches Prinzip – so auch bei Tschernyschewskij. In seinem Roman „Was tun?“ entwickelt er in einem umfangreichen Dialog zwischen der weiblichen Hauptfigur Wera Pawlowna und Lopuchow – einem ihrer männlichen Pendants – den Gedanken vom „rationalen Egoismus“: Die Menschen seien Egoisten, die in allen Handlungen bedenken sollten, was für sie von größerem Vorteil sei. Der Mensch werde von Natur aus von dem Motiv gelenkt, diejenige Handlung auszuführen, die das größte Vergnügen bereite, d. h. den größten Nutzen stifte. Dieses utilitaristische, egoistische Moment gehöre zur Natur des Menschen und trage zum Gemeinwohl bei.¹³⁰

Dieses Nutzenprinzip findet sich auch bei Darwin (Entstehung der Arten, 2009 [1859]) bezogen auf die natürliche Zuchtwahl. Dabei wähle der Mensch nur zu seinem eigenen Nutzen im Unterschied zur Natur, die den Nutzen des von ihr aufgezogenen Wesens berücksichtige. Der Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham (Principles of Morals and Legislation, 2007 [1789]), hat dieses Prinzip erstmalig ausformuliert. Basierend auf der deterministischen Feststellung, der Mensch werde allein durch Freude und Leid gelenkt, formuliert er das Nützlichkeitsprinzip. Dieses besteht darin, solche Handlungen zu verfolgen, die die Freude / das Glück vermehrten und das Leid minderten. Vor diesem Hintergrund ist es auch Aufgabe des Staates, das Glück der Gesellschaft zu befördern. Dabei handelt es sich um das praktische Motiv, das einer jeden menschlichen Handlung zugrunde liegt. Demnach entspricht eine Handlung dem utilitaristischen Prinzip, wenn sie dazu geeignet ist, das Glück der menschlichen Gemeinschaft zu erhöhen statt dieses zu vermindern. Das Ziel des Utilitarismus besteht im größten Glück der größten Zahl von Menschen.¹³¹

Dieses utilitaristische Ziel entspricht auch Tschernyschewskijs Credo, wenngleich Tschernyschewskijs Ansatz sich eher mit demjenigen von John Stuart Mill vergleichen lässt. Mills Essay „Utilitarismus“ aus dem Jahre 1861 markiert ganz klar seinen Bruch mit Benthams Utilitarismus (und dem seines Vaters James Mill). Mit der Dichotomie von „Lust und Leid“ hat Bentham aus Sicht John Stuart Mills nur einen Teil der Motive dargestellt, die den menschlichen Handlungen zugrundeliegen. Wenngleich auch für ihn der moralische Maßstab (a priori) zur Beurteilung einer Handlung in deren möglichen Folgen – größeres Glück versus Unglück / größere Lust versus Leid – für die von der Handlung Betroffenen besteht, fügt er diesem quantitativen Kriterium noch ein qualitatives hinzu.

¹³⁰ Vgl. Darwin (Entstehung der Arten, 2009 [1859]), S. 403-404, 412-415; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 61; Rogers (Nihilism, 1960), S. 17; Tschernyschewskij (Das anthropologische Prinzip, 1953 [1860]), S. 159; Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 154-159.

¹³¹ Vgl. Bentham (Principles of Morals and Legislation, 2007 [1789]), S. 1-7, 70, 98; Darwin (Entstehung der Arten, 2009 [1859]), S. 416.

Das „größte Glück“ gilt ihm als Endzweck menschlichen Handelns und damit als ein Modus der Existenz und nicht einfach als ein Gefühl wie im Falle Benthams.¹³²

Die gedankliche Nähe von Tschernyschewskij und John Stuart Mill wird mit Blick auf das Thema der „Freiheit“ noch deutlicher. Mill (Über die Freiheit, 2010 [1859]) geht es bei seinen diesbezüglichen Überlegungen nicht um die philosophische Willensfreiheit, bzw. um einen philosophischen Begriff der „Freiheit“, sondern um die gesellschaftliche, bürgerliche Freiheit des Individuums. Die Bedrohung der individuellen Freiheit durch die Tyrannei einer Monarchie / Aristokratie wurde abgelöst durch die Bedrohung derselben durch die Tyrannei einer demokratischen Mehrheit. Der Einzelne wird in einer demokratischen Republik durch die Meinung der Mehrheit regiert. Insofern stellt hierbei die Gesellschaft den Tyrannen dar, dessen Regierungsgewalt zu begrenzen ist. Das Problem besteht grundsätzlich darin, die individuelle Freiheit mit sozialer Kontrolle in Übereinstimmung zu bringen. Mill präsentiert sein Prinzip der Freiheit als ein Prinzip der öffentlichen Vernunft, die die Menschheit in einer Gesellschaft leiten möge. Alleiniger Grund für den Eingriff der Gesellschaft in die Handlungsfreiheit eines einzelnen Mitgliedes darf nach Mill nur der Selbstschutz im Sinne der Schadensprävention sein. Auch hier gelte das von ihm formulierte Nützlichkeitsprinzip bezogen auf die Interessen der Menschheit.¹³³

Bei Tschernyschewskij vermischt sich der (utilitaristische) Nihilismus mit einem utopischen Denken. In dem utopischen Entwurf „Was tun?“ entwickelt er auf Basis des rationalen Egoismus die Vorstellung einer gerechten Ökonomie. Die Hauptfigur seines Romans, Wera Pawlowna, gründet mit ihrem Kapital eine Nähwerkstatt und stellt zunächst drei Näherinnen ein. Nach kurzer Zeit wählen diese weitere Mitarbeiterinnen aus, die den Kriterien der Inhaberin entsprechen. Der vereinbarte Lohn ist überdurchschnittlich hoch. Der Gewinn des Unternehmens wird unter allen Mitarbeitern aufgeteilt, da für die Gründerin das Geld nur Mittel zum Zweck ist. Der Zweck der Unternehmung besteht für Wera darin, ihre Liebhaberei zu befriedigen und nicht darin, damit Geld zu verdienen. Damit zählt sie zu den neuen, außergewöhnlichen Menschen. Neben der Einrichtung eines neben ihr gleichberechtigten Aufsichts- und Betriebsrates,

¹³² Vgl. Birnbacher (Mill, 1995), S. 139-140; Forschner (Mills „Utilitarismus“, 2008), S. 4-7; Freeman (Rawls Lectures Political Philosophy, 2007), S. 254-259; Mill (Utilitarismus, 2008 [1861]), S. 11-15, 21-29, 37-39, 105-111. Gegen den Utilitarismus wird allgemein der Einwand erhoben, dass er dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit keine allzu große Bedeutung beimesse. Dieser Sachverhalt kann an dieser Stelle nicht vertieft werden. Siehe zur Vereinbarkeit des Utilitarismus mit der Verteilungsgerechtigkeit, z. B. Schroth (Utilitarismus, 2006), S. 37-58. Dort zeigt Jörg Schroth auf, dass und in welchen Hinsichten die drei Komponenten des Utilitarismus (Welfarismus, Maximierungsprinzip, Konsequentialismus) mit dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit vereinbar sind.

¹³³ Vgl. Birnbacher (Mill, 1995), S. 146-148; Freeman (Rawls Lectures Political Philosophy, 2007), S. 284-186; Lüddecke (Better to be a Pericles, 2011), S. 18-23; Mill (Über die Freiheit, 2010 [1859]), S. 7-13, 17-23. Dirk Lüddecke (a. a. O.) macht bei Mill drei Hinsichten des Individualismus aus: einen ethischen, einen konstitutiven und einen methodischen Individualismus. Die ethische „Version“ stellt den Individualismus als das Modell für das praktische Leben dar. Die zweite Hinsicht betrachtet die politische, soziale und auch die kulturelle Sphäre als Ergebnis individueller Handlungen. Schließlich geht jede Erklärung methodisch auf das Individuum zurück.

eines Konsumvereins zur kostengünstigen Deckung des Lebensmittelbedarfs, der Gründung von Wohngemeinschaften wie auch eines internen Lyzeums etabliert Wera Pawlowna auch eine unternehmenseigene Bank, um bedürftigen Mitarbeiterinnen finanziell helfen zu können.¹³⁴

Dieses unternehmerische Modell einer Gesellschaft von gleichberechtigten und selbstbestimmten Bürgern, emanzipierten Frauen, rational egoistisch und trotzdem gemeinwohlorientiert handelnden Menschen möchte Tschernyschewskij auf den russischen Staat übertragen. Der Gesellschaftsvertrag, den Wera Pawlowna mit ihren Näherinnen schließt, fungiert als Rahmen für die neue Ordnung. In dieser „Aktiengesellschaft“ verfügt jeder Gesellschafter über gleiche Anteile. Die Übertragung dieses „contrat social“ auf die staatliche Gesellschaft mittels einer Revolution erfordert die Unterstützung einer intellektuellen Elite, zu der neben Wera Pawlowna vor allem die Figur des Rachmetow gehört. Dieser intellektuelle Revolutionär, Sohn eines Gutsbesitzers, gilt Tschernyschewskij als „das Salz des Salzes der Erde“¹³⁵. Nur mit dessen Hilfe ist der Umschwung zu ermöglichen. Wie Mill (Über die Freiheit, 2010 [1859]) erkennt Tschernyschewskij die Notwendigkeit an, dass es freier, selbstbewusster, kreativer und genialer Individuen bedarf, um die allgemeine Wohlfahrt zu befördern.¹³⁶

Das Ziel dieser Gesellschaft freier Individuen in „Neu-Russland“¹³⁷ hat zwar den Charakter eines sozialistischen Systems und ist damit ausdrücklich antiliberalistisch. Dennoch ging es dem „Sozialismus“ Tschernyschewskijs nicht um ein Herrschaftssystem, wie es in der Diktatur der Sowjetunion seinen Ausdruck fand. Dazu galt es zunächst, der Bevölkerungsmehrheit zur Freiheit in Form der Zusicherung von bürgerlichen Rechten zu verhelfen. Allerdings war ihm bewusst, dass die ungebildete Bevölkerungsmehrheit keine politische Vernunft besaß. Insofern konnte von den Massen, die er befreit wissen wollte, keine Herrschaft ausgehen. Dazu bedurfte es einer intellektuellen Elite von „neuen Menschen“ (Wera, Rachmetow), zu denen er selbst gehörte. Die „gewöhnlichen, anständigen Menschen“¹³⁸, wie er einige der Hauptfiguren in seinem Roman „Was tun?“ bezeichnet, stehen viel höher als die große Mehrzahl der russischen Bevölkerung, die zunächst der Bildung bedarf, um so wie diese Hauptfiguren ein glückliches Leben zu führen.¹³⁹

¹³⁴ Vgl. Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 265-282.

¹³⁵ Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 408.

¹³⁶ Vgl. Beltschikow (Tschernyschewskij, 1948 [1946]), S. 98; Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 413-418; Mill (Über die Freiheit, 2010 [1859]), S. 81-84, 92-98; Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 382-408, 505-516.

¹³⁷ Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 520.

¹³⁸ Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 437.

¹³⁹ Vgl. Barghoorn (Russian Nihilism, 1948), S. 192-196; Pereira (Chernyshevsky, 1973), S. 270-274; Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 437-438.

2.1.2.3 Nihilistische Ansätze bei Ayn Rand

Ayn Rand möchte wie die Figur des Basarow bei Turgenjew (Väter und Söhne, 1984 [1862]) die herkömmlichen Philosophen „ins Wasser schicken“. Sie erkennt bis auf Aristoteles und Thomas von Aquin keinen Philosophen an – letzteren auch nur mit Blick auf seinen Beitrag zur „Wiederbelebung“ von Aristoteles. Den christlichen Teil von Thomas' Lehre klammert sie aus. Den Hegelschen Idealismus lehnt Rand aus ähnlichen Gründen ab wie die Nihilisten. Ihre Erkenntnistheorie hat einen naturwissenschaftlichen Rahmen (empirische Erkenntnis), bei dem z. B. die Mathematik eine wichtige Rolle spielt. Allerdings stellen für Rand die Naturwissenschaften sowohl das Ergebnis als auch die Konsequenz der Philosophie dar, die die Basis für alle Naturwissenschaften bildet. Insofern handelt es sich im Vergleich zu den russischen Nihilisten um ein umgekehrtes Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften.¹⁴⁰

Der „rationale Egoismus“ – ganz im Sinne Tschernyschewskijs – ist auch die Basis für Ayn Rands praktische Philosophie: In „The Fountainhead“ hält Howard Roark – die Hauptfigur des Romans – als Angeklagter vor Gericht sein Plädoyer, das als erste zusammenhängende Darstellung von Rands „Objectivism“ angesehen werden kann. Darin betont er, dass das Recht des Egos das erste Recht auf Erden sei, und dass des Menschen erste Pflicht sich selbst gegenüber bestünde.¹⁴¹

Indem jedes Individuum danach strebt, das jeweils für sich selbst Beste zu erreichen, wird der Gesellschaft als Ganzes auch das Beste zugeführt. Dies entspricht in dieser Form dem rationalen (utilitaristischen) Egoismus Tschernyschewskijs und Rands „Objectivism“. Allerdings lehnt Ayn Rand die Forderung des Utilitarismus ab, das allgemeine Glück („das größte Glück der größten Zahl“) zu befördern. Ihr geht es ausschließlich um die individuelle Glückseligkeit. Die Ursache für das Einfordern des Rechts auf „freie Entfaltung der Persönlichkeit“ und das Verfolgen der je eigenen Glückseligkeit ist sowohl in Rands „Objectivism“ als auch im russischen Nihilismus – repräsentiert durch Tschernyschewskij – die gleiche: die Unterdrückung durch den Staat. Das verfolgte Ziel bei Beseitigung dieser Unterdrückung unterscheidet sich bei beiden. Während es sich bei Tschernyschewskij um einen gerechten Sozialismus handelt, möchte Ayn Rand den Kapitalismus als politisches System etablieren.¹⁴²

¹⁴⁰ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 148-149; Rand (New Intellectual, 1961), S. 33, 44. Ayn Rand lehnt die Philosophie von Immanuel Kant kategorisch ab. In diesem Fall begründet Rand ihre Ablehnung ausführlicher als in Bezug zu den anderen Denkern, die sie meist ohne Begründung verwirft. Ayn Rands Verhältnis zur Philosophie Kants wird in *Abschnitt 4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant* behandelt.

¹⁴¹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 682: „The first right on earth is the right of the ego. Man's first duty is to himself. His moral law is never to place his prime goal within the persons of others. His moral obligation is to do what he wishes, provided his wish does not depend *primarily* upon other men'.”

¹⁴² Vgl. Binswanger (Ayn Rand Lexicon, 1988 [1986]), S. 518-519; Dalrymphe (Ayn Rand, 2010), S. 28, 31. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System*.

Das zu modifizierende System im Falle Rands stellt das politische System der USA dar, dessen Entwicklung in Richtung des Sozialismus sie kritisch reflektiert. Diese Reflexion hängt unmittelbar mit ihren Erfahrungen des kommunistischen Russlands zusammen. Grundsätzlich geht es ihr um die Sicherung des Privateigentums und das freie Spiel der (Wirtschafts-)Kräfte in der Marktwirtschaft. Dabei verbleibt dem Staat ein Residuum an Aufgaben: Polizei (gegen Gewalt von innen), Militär (gegen Gewalt von außen) und Gerichtswesen.¹⁴³

Die Notwendigkeit einer intellektuellen Elite, wie sie sich in der dargestellten Form bei Tschernyschewskij findet, diskutiert auch Ayn Rand. Um die nach ihrer Ansicht bankrotte amerikanische Kultur der 1960er Jahre zu retten, sind „New Intellectuals“¹⁴⁴ erforderlich. Rands „neue Menschen“, die „New Intellectuals“, sind diejenigen, die bereit sind, sich ihres Verstandes zu bedienen. Dabei handelt es sich um die versteckten „Vermögenswerte“ in Amerika. Sie stellen die Wiedervereinigung der Zwillinge dar, die als Geschäftsmann und Intellektueller getrennt wurden. Insofern handelt es sich bei den „New Intellectuals“ um den integrierten Menschen, der als Denker gleichzeitig ein handlungsorientierter Mensch ist. Das Ziel ihrer Handlung ist der als moralisch zu begreifende Kampf für den Kapitalismus.¹⁴⁵

Der politische Unterschied zu Tschernyschewskij wird hieraus deutlich. Beide Denker vereint, dass sie in ihrer jeweiligen Situation einen Zustand der intellektuellen Unfreiheit ausmachen, den sie mit radikalen Mitteln bekämpfen möchten. Während Rand die „intellektuellen Vermögenswerte“ Amerikas aktivieren will, geht es Tschernyschewskij um die breite Bildung der bisher ungebildeten Bevölkerungsmehrheit. Sowohl der Nihilismus als auch Rands „Objectivism“ entwerfen ein utopisches Modell des Zusammenlebens der Menschen untereinander. Beide Modelle erkennen die Revolution als Mittel zum Zweck zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse an.¹⁴⁶

¹⁴³ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 977.

¹⁴⁴ Rand (New Intellectual, 1961), S. 50.

¹⁴⁵ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 50-51: „Who are to be the New Intellectuals? Any man or woman who is willing to think. All those who know that man's life must be guided by reason, ... Those who could become the New Intellectuals are America's hidden assets; ... He will be the *integrated man*, that is: a thinker who is a man of action. ... The New Intellectual will be a reunion of the twins who should never have been separated: the intellectual and the businessman.“ Siehe auch Rand (New Intellectual, 1961), S. 54: „The New Intellectuals must fight for capitalism, not as a 'practical' issue, not as an economic issue, but, with the most righteous pride, as a *moral* issue.“ Aufschlussreich sind in diesem Kontext auch die Ausführungen in *Abschnitt 6.2 Ayn Rands kapitalistischer Kontraktualismus*, insbesondere: 6.2.1 „Galt's Gulch als kapitalistisches Utopia“ und 6.2.3 *Ayn Rands libertäres Minimalstaatskonzept* (6.2.3.1.3 *Freies Unternehmertum*).

¹⁴⁶ Siehe zu Ayn Rands utopischen Entwürfen die Ausführungen in den *Abschnitten 3.2 Die erste politische Utopie: „Anthem“* und *3.4 Die zweite politische Utopie: „Atlas Shrugged“*.

2.2 Die russischen Revolutionen und das Revolutionäre bei Ayn Rand

Als unausweichlich für die Änderung des bestehenden politischen Systems sahen die Nihilisten die Revolution durch die Bevölkerungsteile, die für das Überleben des Landes die Verantwortung trugen: Das waren letztlich die Bauern, deren Befreiung auch durch die Unterstützung adliger Gutsbesitzer geschah. Zu Beginn kam zu diesen noch die Klasse der Industriearbeiter hinzu, die durch ihre Streiks zum Zusammenbruch der zaristischen Autokratie beitrugen. Bei Ayn Rand findet in „Atlas Shrugged“ ein ähnlicher Streik statt, nur dass es sich dabei nicht um streikende Arbeiter handelt, sondern um Industrielle und Intellektuelle. Der Streik der „führenden Köpfe“ der Nation soll den Zusammenbruch des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systems herbeiführen, um anschließend den Staat und das gesamte System neu aufzubauen. Keine andere Intention hegten die Nihilisten im Russland des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Diese Revolution „qua Streik“ ist ein Mittel, das Ayn Rand schon in ihrer Jugend persönlich erlebt hat.

2.2.1 Die russischen Revolutionen und ihr Einfluss auf Ayn Rands Denken

Als Alissa Rosenbaum in Sankt Petersburg am 2. Februar 1905 (nach dem zu der Zeit in Russland noch geltenden julianischen Kalender war es der 20. Januar 1905) geboren wurde, befand sich Russland in einer sehr turbulenten Phase seiner Geschichte. Der aufgezeigte Umbruch im Denken mit den unterschiedlichsten Implikationen war vollzogen, bzw., schritt weiter voran. Das Ende der zaristischen Autokratie zeichnete sich allmählich ab.

In kultureller Hinsicht wurde Alissa Rosenbaum in das „Silberne Zeitalter“ hineingeboren, in dem sich die russische Kultur auf allen Ebenen von der „Diktatur des Realismus“¹⁴⁷ der Nihilisten zu befreien suchte und eine vorher nicht dagewesene Vielfalt anstrebte und präsentierte. Der persönliche und intellektuelle Reifeprozess der jungen Alissa blieb davon nicht unberührt. Dieser war dominiert durch die politischen Umstände, unter denen sie heranwuchs.¹⁴⁸

Die revolutionäre Bewegung, die kurz vor Rands Geburt begann, konnte Zar Nikolaus II. nicht mehr unter seine Kontrolle bringen. Am Sonntag, den 22. Januar 1905 (unseres gregorianischen Kalenders) versammelte sich eine große Anzahl der Petersburger Arbeiterschaft zu einer friedlichen Demonstration vor dem Winterpalais des Zaren. Diese

¹⁴⁷ Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 622.

¹⁴⁸ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 31.

Demonstration wurde von den zum zusätzlichen Schutz des Palais hinzugezogenen Truppen blutig niedergeschlagen („Blutiger Sonntag“). Es war der Beginn einer Folge von weiteren Demonstrationen in Form von Streikbewegungen, die u. a. das gesamte Eisenbahnsystem zum Erliegen brachten. Aus Zusammenschlüssen verschiedener Streikbewegungen (Streikkomitees) entstanden in verschiedenen Städten Russlands „Räte“ (Sowjets) von Arbeitervertretern. Neben den städtischen Arbeiteraufständen entflammten auf dem Land in den Zemstvos Aufstände der Bauern, und auf den Schiffen der russischen Flotte kam es zu Rebellionen der Matrosen. Die revolutionäre Bewegung mit dem allgemeinen Bestreben einer politischen Autonomie war dennoch zu uneinheitlich und zu spontan, um eine Umwälzung der bestehenden Verhältnisse herbeizuführen.¹⁴⁹

Insgesamt wurde die Herrschaft des Zaren gegen Ende 1905 durch diese innenpolitischen Unruhen und den diesen vorangegangenen verlorenen Krieg gegen Japan stark geschwächt. Daher war der Zar notgedrungen bereit, den Revolutionären Zugeständnisse zu machen. So wurde im Oktober 1905 ein Manifest beschlossen, das eine Versammlung (Duma) gewählter Vertreter aus allen Ständen vorsah und den Untertanen bürgerliche Grundrechte gewährte. Die Unruhen blieben trotzdem vorerst zwischen den politisch „Linken“ und „Rechten“ bestehen. Die von der zaristischen Bürokratie tolerierte Rechte inszenierte in dieser Zeit grausame Judenprogrome, in denen mehrere Hundert Juden getötet wurden.¹⁵⁰

Wie in vielen Ländern Europas war auch im damaligen Russland der Antisemitismus im Alltag weit verbreitet. Das spiegelte sich auch in den beruflichen Möglichkeiten wider, die für die Menschen jüdischen Glaubens bestanden. Diese Lage verschlimmerte sich, nachdem der Zar die erste Duma 1906 aufgelöst hatte und Stolypin neuer Ministerpräsident wurde. Dieser fiel 1911 einem Attentat zum Opfer, das von einem Juden (Bogrov) verübt wurde und damit der politisch Rechten die angeblich revolutionären Gedanken der jüdischen Bevölkerung bestätigte.¹⁵¹

Alissa Rosenbaum wuchs zwar als Jüdin unter diesen Umständen auf, doch finden sich keine Schilderungen, wie sie den Antisemitismus empfand. In Sankt Petersburg fanden im Vergleich zum restlichen Russland verhältnismäßig wenige Juden-Pogrome statt, gleichwohl der Zar zahlreiche gesetzliche Auflagen erlassen hatte, die das Leben der Bürger jüdischen Glaubens stark reglementierten. Religion im Allgemeinen und jüdischer Glaube im Besonderen spielten im Hause der Rosenbaums keine bedeutende Rolle. Auch wurde nicht über die Probleme gesprochen, denen Juden in Russland tagtäglich

¹⁴⁹ Vgl. Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 595-599.

¹⁵⁰ Vgl. Kappeler (Russische Geschichte, 2005), S. 31-32; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 599-601.

¹⁵¹ Vgl. Orbach (Jewish People's Group, 1990), S. 12; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 602-608. Stolypins großes Verdienst bestand in der von ihm angestoßenen Agrarreform, die die Stellung der Bauern dahingehend zu verbessern suchte, sie von der Zwangszugehörigkeit zur Dorfgemeinde zu befreien und ihnen den Kauf wirklich eigenen Landes – wenn auch gegen Kredite – zu ermöglichen.

ausgesetzt waren. Das Fehlen von Religiosität in ihrer Kindheit hat sicherlich den in ihrer Jugend bereits im Alter von 13 Jahren beschlossenen Atheismus befördert.¹⁵²

Viel einschneidender und für ihr gesamtes Denken prägender waren die Erlebnisse im Zusammenhang mit den Revolutionen – vor allem der Bolschewistischen Revolution von 1917. Im zaristischen Russland erging es ihrer bürgerlichen Familie – ihr Vater besaß eine Apotheke im Erdgeschoß des Wohnhauses – trotz der Reglementierungen verhältnismäßig gut. Dieser Zustand war durch die voranschreitende Schwächung der Autokratie gefährdet.¹⁵³

Die sechs Monate vor dem Kriegseintritt Russlands (30.07.1914 – Generalmobilmachung; 01.08.1914 – Deutsche Kriegserklärung an Russland) waren dominiert von der Frage, ob die mittlerweile herangereifte interne Krise zu einer Revolution umschlagen könnte. Für die russische Gesellschaft war zunächst die interne politische und soziale Situation von größerer Bedeutung als die später hinzutretende externe Bedrohung durch den ersten Weltkrieg.¹⁵⁴

Politisch hatte sich die Lage nach dem Attentat auf Stolypin dramatisch zugespitzt. Durch verschiedene personelle Verschiebungen hatten die reaktionären Kräfte an Einfluss hinzugewonnen, der auf eine Einschränkung der Befugnisse der Legislative zielte. Der sich verschärfende Konflikt zwischen der Regierung und der von der Gesellschaft getragenen Opposition wurde begleitet von einer umfassenden sozialen Krise. Die Massenstreiks hatten am 1. Mai 1914 ein derartiges Ausmaß erreicht, dass die Arbeit in fast allen Betrieben St. Petersburgs ruhte. Ihren Höhepunkt erreichten die Streiks und gewaltvollen Unruhen im Juli. Der Gewalt seitens der Arbeiterschaft wurde mit noch größerer Gewalt seitens der Polizei begegnet. Das Explosionspotential resultierend aus der sozialen Krise war ungleich größer als jenes der politischen. Charakteristisch war, dass der Großteil der russischen Bevölkerung nicht im politischen Sinne, sondern vielmehr instinktiv unbewusst sozialistisch eingestellt war. Durnovo, ehemaliger Innenminister und reaktionäres Mitglied des Staatsrates, warnte vor einer sozialen Revolution im Falle des Krieges.¹⁵⁵

Diese Warnung trat mit dem Kriegseintritt Russlands nicht ein. Das Gegenteil war der Fall. Von allen Seiten – auch den Kritikern jeglicher Couleur – wurde der Kriegsfall mit einem unerwartet hohen Ausmaß an Patriotismus begrüßt. Der innerstaatliche „Brandherd“ war durch die Konzentration auf die außenpolitischen Rahmenbedingungen zunächst

¹⁵² Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 6, 35-36; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 10; Gotthelf (Ayn Rand, 2000), S. 13; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 2-4, 10-11.

¹⁵³ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 4; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 3.

¹⁵⁴ Vgl. Rogger (Russia 1914, 1966), S. 95.

¹⁵⁵ Vgl. Kerenski (Memoiren, 1966), S. 122-123; Rogger (Russia 1914, 1966), S. 96-100.

„gelöscht“. Allerdings war Russland weder wirtschaftlich noch politisch und auch nicht militärisch auf einen Krieg vorbereitet und erlitt gerade zu Beginn erhebliche Verluste. Die innerstaatliche Ruhe, hervorgerufen durch die Kriegseuphorie, blieb dennoch nur von kurzer Dauer. Dazu trug die umfangreiche Rekrutierung von Bauern und Industriearbeitern zur Deckung der Verluste bei, die durch die Rangunterschiede von einfachen Soldaten und Offizieren den (alten) Unterschied von „Bauer“ und „Herr“ spürten. Darüber hinaus sahen sich auch die Reihen der Offiziere großen Verlusten ausgesetzt, die durch Mitglieder der radikalen „Intelligenzija“ ausgeglichen wurden. Diese Gesamtlage beförderte erneut die nur für kurze Zeit ausgesetzte Unzufriedenheit.¹⁵⁶

Von diesen Eindrücken blieb auch die neunjährige Alissa Rosenbaum nicht verschont. Bei Kriegsausbruch befand sie sich mit ihrer Familie auf einer Reise von der Schweiz nach Paris. Der Weg zurück nach Petrograd¹⁵⁷ führte über London und den noch offenen Seeweg um Skagen. Wenn Alissa Rosenbaum auch die Auswirkungen des Krieges – Verwundete in der Stadt, et cetera – erlebte, beschäftigte sie sich zunehmend mit dem Schreiben kleinerer Geschichten.¹⁵⁸

Die zweieinhalb Jahre Krieg mit schweren Verlusten und einer zunehmenden Nahrungsmittelknappheit verschlimmerten die Situation für die russische Bevölkerung. Somit war der Weg zur „Februarrevolution“¹⁵⁹ 1917 gewissermaßen vorgezeichnet, doch geschah der Ausbruch ungeplant. Der Frauendemonstration anlässlich des sozialistischen Frauentages schlossen sich zahlreiche Petrograder Arbeiter an. Dem Befehl des Zaren zur Niederschlagung der sich anschließend ausbreitenden Unruhen wurde zwar überwiegend von den eingesetzten Truppen Folge geleistet, doch meuterte die Petrograder Garnison und schloss sich mit den demonstrierenden Arbeitern zusammen. Am 27. Februar 1917 geschah vor diesem Hintergrund der revolutionäre Umschwung ohne eine klare politische Führung. Nach der Abdankung des Zaren wenige Tage später existierte ein Nebeneinander einer provisorischen Regierung der Duma und eines Rates (Sowjet) von Deputierten der Arbeiter und Soldaten. Die daraus resultierende Instabilität nutzte der im April 1917 aus dem Exil zurückgekehrte Lenin, um seine Ideen einer Sowjetrepublik zu verkünden. Nach einem ersten Scheitern im Juli gelang es den Bolschewisten unter Führung Trotzki im Oktober, die provisorische Regierung unter dem Ministerpräsidenten Kerenskij zu besiegen und damit die Macht zu ergreifen. Damit wurde der Weg frei für Lenins kommunistische Herrschaft.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Vgl. Rogger (Russia 1914, 1966), S 104-105; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 627-631.

¹⁵⁷ 1914 wurde St. Petersburg in das slawische klingende „Petrograd“ umbenannt. Das änderte sich erneut 1924 mit der Namensänderung in „Leningrad“.

¹⁵⁸ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 14-16; Schah (Ayn Rand, 2008), S. 22-23.

¹⁵⁹ Die Februarrevolution fand im Februar gemäß dem julianischen Kalender statt. Nach unserem gregorianischen Kalender war es der März 1917.

¹⁶⁰ Vgl. Kappeler (Russische Geschichte, 2005), S 33-36; Kerenski (Memoiren, 1966), S. 215ff.; Stökl (Russische Geschichte, 1997), S. 635-650.

Nachhaltig geprägt wurde Alissa Rosenbaum / Ayn Rand durch diese Revolution von 1917, als sich in Russland die politisch-soziale Wende zum Sozialismus vollzog. Ihr späterer Philosophieprofessor N. O. Lossky war als Zeitgenosse und Leidtragender der Revolution der Meinung, dass die Revolution nicht stattgefunden hätte, wenn es den ersten Weltkrieg und Russlands Beteiligung daran nicht gegeben hätte. Vielmehr hätte der natürliche (historische) Entwicklungsprozess die Gründe für die Revolution letztlich überwunden. Insofern trugen die besonderen Umstände in Russland in Verbindung mit den Kriegserlebnissen dazu bei, die sozialistische Revolution zu befördern, während sich zugleich der Anti-Kommunismus noch stärker herausbildete. Dieser hatte sich auch bei Rand früh herausgebildet. Bei ihrem Vater fand sie einen Gleichgesinnten, der wie sie für den Individualismus plädierte.¹⁶¹

Ayn Rands radikaler Kapitalismus und in Verbindung damit die Betonung des Egoismus sowie die kategorische Ablehnung des Altruismus haben ihre Ursache in ihren frühen Erfahrungen mit dem sozialistischen System in Russland. Infolge des sozialistischen Umbruchs nach der Oktoberrevolution und der Verstaatlichung der Wirtschaft war es ihrem beruflich selbständigen Vater nicht mehr gestattet, sein Geschäft zu führen. Der damit verbundene Verdienstaustausfall und das Aufzehren der letzten finanziellen Ressourcen führten schließlich dazu, dass die Familie Rosenbaum an den Rand ihrer Existenz gebracht wurde. Die Ablehnung des Kommunismus und die Hoffnung auf eine schnelle Wende zur Herstellung einer neuen Ordnung, z. B. in Form einer konstitutionellen Monarchie, brachten die Familie 1918 dazu, auf die Krim zu flüchten. Dort herrschten noch die „Weißgardisten“, die überwiegend aus zaristischen Offizieren, aber auch aus bürgerlichen Anhängern der Monarchie bestanden und sich durch ihre Sezession gegen die kommunistische Herrschaft auflehnten. Die Hoffnung auf ein schnelles Ende der kommunistischen Herrschaft durch einen Sieg der Weißgardisten wurde am Ende des Bürgerkrieges enttäuscht. 1921 kehrte die Familie Rosenbaum in das sozialistische Petrograd zurück.¹⁶²

In dieser Revolution wurde ein Umdenken des russischen Volkes verlangt. Um die politische Macht zu konsolidieren, war es erforderlich, die Bevölkerung mit Blick auf die neue Ideologie zu erziehen und eine Revolution des Bewusstseins zu erreichen. Insofern wurde die Erziehung von Schülern und Studenten auf die marxistische Linie ausgerichtet. Somit wurde auch Alissa Rosenbaums schulische und universitäre Ausbildung entsprechend gefärbt. So wie die Weißgardisten „ihr“ Territorium gegen den Einfluss der Kommunisten verteidigten, bewahrte sich auch Ayn Rand ihr persönliches, intellektuelles Territorium vor dem Einfluss der Ideologie, die sie am meisten verachtete. Die

¹⁶¹ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 12-13; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 28-32; Lossky (Russian Revolution, 1951), S. 293-296; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 71-77.

¹⁶² Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 16-17, 21-28, 41; Schah (Ayn Rand, 2008), S. 30-31; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 71-72.

intellektuelle Sezession von dem „offiziellen Denken“ ihrer Zeit in Russland prägte sie nachhaltig.¹⁶³

Die Sezession als Mittel zur Befreiung von einer Diktatur des Denkens und Handels, sowie die Folgen dieser Form der Revolution exemplifiziert Ayn Rand in ihrem großen utopischen Entwurf „Atlas Shrugged“. Ihr Hauptwerk vereint vor dem Hintergrund ihres russischen Lebenszweiges das nihilistische mit dem revolutionären Element in Rands Philosophie.

Dieses Hauptwerk wie auch dessen „Vorläufer“ „The Fountainhead“ zeigen Ayn Rand insgesamt als typisch russische Schriftstellerin. In dieser Hinsicht prägend war ihre literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Dostojewskij.

2.2.2 Literarische Revolution: Der Einfluss von Dostojewskij

Mit ihrem Studienbeginn an der Universität von Petrograd im Jahre 1921 (ihre Hochschulreife hatte sie noch auf der Krim erworben) begann ihre nachhaltige intellektuelle, vor allem literaturwissenschaftliche und philosophische Entwicklung. In ihrer Jugend hatte sich Alissa Rosenbaum intensiv mit den Werken Viktor Hugos auseinandergesetzt. In der russischen Literatur konnte sie zunächst keine Übereinstimmung mit ihrer persönlichen Einstellung entdecken und empfand die Lektüre dieser eher als Qual. Eine wichtige Ausnahme stellte für sie Dostojewskij dar, der sie literarisch beeinflusste. Um sich das notwendige Fundament für ihre damals schon fixierte schriftstellerische Tätigkeit zu erwerben, hatte sich Alissa Rosenbaum für das Studium der Geschichte eingeschrieben. Daneben beschäftigte sie sich intensiv mit philosophischen Studien, um ihre subjektiven Wertvorstellungen objektiven Maßstäben unterziehen zu können.¹⁶⁴

Die Tatsache, dass sie sich für Dostojewskij interessierte, wenn auch aus rein literaturwissenschaftlichen Erwägungen, verdient an dieser Stelle besondere Beachtung. In den einleitenden Bemerkungen zu Ayn Rands russischem Lebenszweig ist davon die Rede, dass Dostojewskij eine Mittelstellung zwischen Turgenjew und Tschernyschewskij einnimmt: Einerseits war er Adliger wie Turgenjew, wenn auch aus einem verarmten Hause. Andererseits hatte er die Folgen seines revolutionären Handelns als Häftling – und somit vergleichbar mit Tschernyschewskij – zu verantworten.

¹⁶³ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 15-16; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 32-33; Husband (Russian Strategies of Resistance, 1998), S. 74-76; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 73, 78-79.

¹⁶⁴ Vgl. Britting (Ayn Rand, 2004), S. 20-22; Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 24-25; Gotthelf (Ayn Rand, 2000), S. 13-14; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 38-41; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 207-208.

Sein plötzlicher Ruhm als Schriftsteller, den er seinem Roman „Arme Leute“ (1845) zu verdanken hatte, wurde befördert durch den einflussreichen Literaturkritiker Belinskij. Dieser brachte ihn in Kontakt mit der radikal revolutionären Geheimgesellschaft der „Petraschéwzen“, deren Gründer und Namensgeber ein junger Beamter des Außenministeriums war. Nachdem diese Gruppe verraten worden war, wurden Dostojewskij sowie vierzehn weitere Mitglieder zum Tode verurteilt. Bereits auf dem Exekutionsplatz stehend ereilte die Verurteilten die Nachricht, dass der Zar sie begnadigt hatte. Das Strafmaß sah vier Jahre Zwangsarbeit und anschließend einen vierjährigen Militärdienst in Sibirien vor. Die dort gemachten Erfahrungen verwandelten Dostojewskij vollkommen und prägten auch sein in den Romanfiguren dargestelltes Bild vom Menschen. Dessen böses, irrationales Wesen kann jederzeit die Oberhand gewinnen. Vor diesem Hintergrund suchte er Halt im christlichen Glauben, der immer wieder von Selbstzweifeln und inneren Kämpfen geprägt war.¹⁶⁵

Fürst Sergei Wolkonskij (Geschichte und Litteratur Rußlands, 1898) schreibt über diese christliche Seite Dostojewskijs:

„Dostojewskij war in der Litteratur ein thätiger, unermüdlicher Verbreiter der christlichen Prinzipien der Liebe, Demut und Selbstverleugnung. Seine ganze Ethik erschöpft sich in den wenigen Worten: ein jeder ist des anderen Schuldner.“¹⁶⁶

Dostojewskijs Hinwendung zu christlichen Werten nach dem Verbüßen der ihm auferlegten Strafe Anfang der 1860er Jahre war bereits zu einem Zeitpunkt vollzogen, als sich der große Umbruch im russischen Denken erst herauszukristallisieren begann. Dostojewskijs Werke spiegeln immer einen Teil des von ihm persönlich erlebten Bruchs wider. So kann er in jungen Jahren durchaus als „Nihilist“ bezeichnet werden. Nach seiner „Wandlung“ findet sich die nihilistische Haltung in seinen Romanfiguren wieder, die sich primär selbst zerstören, um dann durch andere – so im Falle Raskolnikows in „Schuld und Sühne“ – gerettet, bzw. wiederaufgebaut zu werden.

Ayn Rands Auseinandersetzung mit Dostojewskij ist von einem Wohlwollen geprägt, das sie nur wenigen Autoren entgegenbringt. In „The Romantic Manifesto“ legt sie ihre philosophische Auffassung von „Ästhetik“ in Literatur und Kunst dar.¹⁶⁷ In dem Essay „Art

¹⁶⁵ Vgl. Lavrin (Dostojewskij, 2006 [1963]), S. 7-30.

¹⁶⁶ Wolkonskij (Geschichte und Litteratur Rußlands, 1898), S. 289.

¹⁶⁷ Ayn Rands in dem Zusammenhang gemachten Ausführungen zur „Ästhetik“ – ihrer Kunstphilosophie / -theorie, bzw. allgemein ihre dort vorgenommene Betrachtung der Rolle der Kunst (insbesondere von Literatur) – werden im Rahmen dieser Arbeit keine gesonderten Untersuchungen gewidmet. Ihre „Ästhetik“ betreffende Gedanken finden sich neben den hier zum Teil geäußerten vor allem in *Abschnitt 3.3 „The Fountainhead“* (besonders in *Abschnitt 3.3.6 Ayn Rands radikaler Romantik-Begriff*). Darüber hinaus fließen diesbezügliche Anschauungen an verschiedenen Stellen dieser Arbeit ein. „Ästhetik“ bestimmt Rand (Philosophy, 1974), S. 4 allgemein als „study of art, which is based on metaphysics, epistemology and ethics“. „Kunst“ definiert sie (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 19 wie folgt: „Art is a selective re-creation of reality according to an artist's metaphysical value-judgments.“ Die Kunst diene dazu, ein moralisches Ideal zu kommunizieren, d. h. dieses Ideal zu zeigen, aber nicht, es zu unterrichten (Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 21-22). In ihren Romanen entfaltet sich dieses Ideal entsprechend ihrer „Philosophie der Ästhetik“. Siehe zu Ayn

and Sense of Life“ macht Rand zwei Elemente aus, die aus ihrer Sicht ein (literarisches) Kunstwerk charakterisieren: Sujet und Stil. Aus ihren Ausführungen lässt sich schließen, dass sie weniger mit Dostojewskijs Sujet als mit seinem Stil übereinstimmt. Man könne ein großes Kunstwerk anerkennen, es aber gleichzeitig nicht mögen. Bei Dostojewskij bewundere sie vor allem seine meisterhafte Plot-Struktur sowie seine Sektion der Psychologie des Bösen, während sie mit seiner Philosophie und dem in seinen Werken vermittelten, überwiegend christlichen Lebenssinn – als Atheistin – nicht übereinstimme. Die moralische Welt von Dostojewskij ist derjenigen von Ayn Rand nahezu entgegengesetzt. Rand betrachtet den Menschen als durch den Verstand aufgeklärt, frei von jeglichem christlichen Mystizismus und nur sich selbst gegenüber Rechenschaft schuldig. Dagegen muss nach Dostojewskij der Verstand durch den christlichen Glauben unterstützt werden, um den Menschen nicht zu korrumpieren. Da der christliche Mensch als Sünder geboren wird, ist sein Leben von einem Leiden geprägt, das ihn mit Blick auf die Sünde reinigt. Dieses Leiden drückt sich in den Figuren von Dostojewskijs Romanen aus. Sie sind allgemein charakterisiert durch eine christliche Demut und Selbstaufopferung. Rands tugendhafter Egoist ist dagegen geprägt von einem stolzen rationalen Selbstinteresse. Dieses findet sich z. B. auch in der Figur des Raskolnikow in Dostojewskijs „Schuld und Sühne“. Raskolnikows Stolz endet allerdings mit dem Mord, den er begeht und der ihn gewissermaßen aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt.¹⁶⁸

Ayn Rands literaturwissenschaftliche Bewunderung Dostojewskijs bleibt von dessen religiösen Ambitionen unberührt. In ihrem Essay „Basic Principles of Literature“ beschäftigt sich Rand mit den vier Eigenschaften eines Romans: Thema, Plot, Charakterisierung der Figuren und Stil. Der Roman sei die literarische Hauptform, da er sich gegenüber anderen Literaturformen durch ein beinahe unendliches Maß an Freiheit auszeichne. Einen guten Roman kennzeichne die Integration von Thema (theme) und Plot (plot): Diese nennt sie das „plot-theme“¹⁶⁹. Das „plot-theme“ bestimme als Mischform den Kern der Ereignisse, nicht nur die im Thema zum Ausdruck kommende abstrakte Bedeutung des Romans und auch nicht nur den im Plot fixierten Handlungsablauf. Dieser Integration eines wichtigen Themas und eines komplexen Handlungsablaufs sei für einen Schriftsteller sehr schwierig zu erreichen. Die Meister dieser Kunst seien Victor Hugo und Dostojewskij.¹⁷⁰

Rands „Ästhetik“ z. B. die Ausführungen von Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 413-450 und Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 204-210.

¹⁶⁸ Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. viii-ix, 40-43; Rudicina (Three Novels of Dostoevsky, 1972), S. 1065-1067; Schneider (Roman-Analyse, 2006), S. 28-29; Strem (Dostoevsky, 1957), S. 15-20. Siehe zu Ayn Rands „moralischer Welt“ die Ausführungen in *Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik*.

¹⁶⁹ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 85.

¹⁷⁰ Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 80-86; Schneider (Roman-Analyse, 2006), S. 31-32. Zum „plot-theme“ und der Wertschätzung Hugos und Dostojewskijs schreibt Rand (a. a. O.), S. 85-86: „*The theme of a novel is the core of its abstract meaning – the plot-theme is the core of its events. ... The integration of an important theme with a complex plot structure is the most difficult achievement possible to a writer, and the rarest. Its great masters are Victor Hugo and Dostoevsky.*“ Ayn Rand hat auch Victor Hugos

Wenn Rand sich rein literaturwissenschaftlich / methodisch zu Dostojewskij äußert und seine dahingehende Leistung anerkennt, bleibt dabei eine inhaltsanalytische Tatsache unberücksichtigt: Beide Autoren kreieren in ihren Romanen Heldenfiguren, die ihren je eigenen Prinzipien folgen und daher die sie umgebende soziale Ordnung nicht anerkennen können. So betrachtet sich die Figur des „Raskolnikow“ in Dostojewskijs Roman „Schuld und Sühne“ als einen „außergewöhnlichen Menschen“, der das Recht habe, seinem Gewissen und einer der Menschheit übergeordneten Idee folgend den gesetzlichen Rahmen zu durchbrechen.¹⁷¹

Ähnlich verhält es sich auch mit Rands Helden aus „Atlas Shrugged“, z. B. mit „Ragnar Daneskjöld“. Dieser besegelt als Pirat die Weltmeere und unterbindet jegliche Hilfslieferungen an bedürftige Staaten, indem er z. B. die Schiffe, die diese Hilfslieferungen transportieren, versenkt. Den Hintergrund für diese Taten bildet Ayn Rands Ablehnung von jeglichem Altruismus und wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen. Dieser Ablehnung folgend geht es diesem Piraten darum, die letzten Überreste des Gedenkens an „Robin Hood“ auszurotten:

„He was the man who robbed the rich and gave to the poor. Well, I'm the man who robs the poor and gives to the rich – or, to be exact, the man who robs the thieving poor and gives back to the productive rich.“¹⁷²

Ein literaturwissenschaftlicher Unterschied mit Blick auf die Romanfiguren Rands und Dostojewskijs zeigt sich in deren Persönlichkeitsstruktur. Während Ayn Rands Figuren einem Typus gleich in ihrem persönlichen Muster verbleiben, handelt es sich bei Dostojewskij eindeutig um Charaktere, die sich im Verlauf der Handlung verändern (können). Dostojewskijs Charaktere unterliegen in ihrer persönlichen Ausprägung Schattierungen, die er mittels zahlreicher Kontraste erreicht. Diese Kontraste ereignen sich auf mehreren Ebenen: in den Figuren selbst, in den Dialogen der handelnden Personen und in der Anordnung der Kapitel. Den Kontrast in der Dialog- und Kapitelstruktur nutzt auch Ayn Rand, um die einzelnen Typen zueinander in Kontrast zu

Werke in ihrer Jugend gelesen. Ihn betrachtet sie als ihr literarisch nahe stehend. Da hier primär Rands russische Wurzeln sowie ihre philosophische Prägung betrachtet werden, findet im Rahmen der vorliegenden Arbeit keine weitere Auseinandersetzung mit den möglichen Einflussfaktoren resultierend aus Rands Lektüre von Hugos Werken statt.

¹⁷¹ Vgl. Dostojewskij (Schuld und Sühne, 1996 [1866]), S. 431-435. Zweifelsfrei handelt es sich bei „Raskolnikow“ um einen negativen Helden, der zunächst kein Beispiel zum Nacheifern geben soll, da er vor dem Hintergrund seiner Theorie zwei Morde begeht. Allerdings erfährt er im Epilog des Romans eine Läuterung durch die Liebe zu Sonja, einer von christlicher Nächstenliebe durchdrungenen Frau. Diese Läuterung, in Dostojewskijs Worten „stufenweise Wiedergeburt“, ist der Zweck seines Romans. Aufgrund der Tatsache, dass Rand Dostojewskijs Version eines derartigen Negativ-Helden nicht teilt, äußert sie sich auf die Frage, ob sie ihn für einen Naturalisten oder für einen Romantiker halte, wie folgt in Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 197: „He's in between – though essentially he's a romanticist. He's 'in between' only in this sense: what he presents is the evil; he never successfully presented a hero. ... His whole approach is: this kind of depravity that man should not become. There is always a 'should'; in that sense he's a romantic.“

¹⁷² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 534.

setzen und ihre Hauptfiguren wie auch ihre Kritik an den bestehenden (oder möglichen) politischen Verhältnissen herauszustellen.¹⁷³

In „Atlas Shrugged“ findet eine Revolution gegen die bestehenden Verhältnisse statt, die von den Elementen gekennzeichnet sind, die Alissa Rosenbaum in ihrer Jugend in Russland selbst erlebt hat. Die Hauptfiguren in diesem Roman wenden sich gegen eine zunehmende Verstaatlichung, die versucht, an einen Altruismus zu appellieren. Eine gewaltsame Revolution – bei gleichzeitiger Vermeidung von menschlichen Opfern – ist Mittel zum Zweck der Veränderung, um anschließend auf dieser „Tabula rasa“ ein neues System mit „neuen Menschen“ zu erschaffen. Diese wenigen neuen, ganz im Sinne Dostojewskijs außergewöhnlichen Menschen stehen höher als die Masse der gewöhnlichen Menschen, die im staatlichen und gesellschaftlichen System „mitschwimmen“ oder „Trittbrett fahren“. Letztere Kategorie bezeichnet Ayn Rand als „Second-Hander“¹⁷⁴. Die Helden (Hauptfiguren) haben bei Dostojewskij und Rand das Recht, sich revolutionär-zerstörerisch gegen diese schwache Kategorie von Mitmenschen und ihre Ideen durchzusetzen. Geleitet werden diese außergewöhnlichen Menschen von der Überzeugung, das Bestehende vor dem Hintergrund des von ihnen verfolgten Besseren zu zerstören. Bei Rand und Dostojewskij wird die Menschheit in diese zwei Kategorien gespalten.¹⁷⁵

Die Figur Raskolnikow (*russ. Raskol = Spaltung*) ist in seiner Persönlichkeit gespalten. Einerseits leitet ihn das rationale, aufgeklärte „Ich“ Westeuropas im 19. Jahrhundert. Diese Seite überzeugt ihn, zu den außergewöhnlichen Menschen zu gehören mit dem „Recht zum Verbrechen“. Andererseits sehnt sich sein russisch-romantisches Unterbewusstsein nach Schutz und Liebe. Dieses „Ich“ zeigt sich in seinem massiven Schuldgefühl und seiner späteren Läuterung. Diese persönliche Spaltung wird auf die gesellschaftliche Ebene übertragen und auch bei Rand anhand verschiedener Figuren aufgezeigt. Die Spaltung der Menschheit in außergewöhnliche Menschen von „New Intellectuals“, die die Zukunft bestimmen, und in gewöhnliche Menschen, die Kategorie der „Second-Hander“, führt dazu, dass sich letztere in Richtung der ersteren orientieren und entwickeln müssen.¹⁷⁶

Rands Anlehnung an Nietzsches Idee des „Übermenschen“ wird vor diesem Hintergrund offensichtlich. Dostojewskij hat Nietzsches Idee des „Übermenschen“ in seinen Werken gewissermaßen „vorausgesagt“. Der Einfluss von Nietzsches Philosophie begann in

¹⁷³ Vgl. Tynjanov (Dostoevskij, 1994 [1969]), S. 323-327.

¹⁷⁴ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 605.

¹⁷⁵ Vgl. Dostojewskij (Schuld und Sühne, 1996 [1866]), S. 434-435; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 605-608. Zu diesen außergewöhnlichen Menschen zählt Rand in ihrem politischen System des Kapitalismus die Produzenten und Geschäftsleute. Siehe dazu die Ausführungen in *Abschnitt 6.2.3.1.3 Freies Unternehmertum*.

¹⁷⁶ Vgl. Busch (Schuld und Sühne – Nachwort, 1996), S. 927-928; Sloterdijk (Weltinnenraum des Kapitals, 2005), S. 117-120.

Russland erst um 1890, so dass Dostojewskij (gestorben 1881) von diesem deutschen Denker mit großer Sicherheit nichts vernommen hat. Ayn Rands Auseinandersetzung mit Nietzsche fand in ihrer Studienzeit statt, etwa zu dem Zeitpunkt, an dem sie sich auch mit Dostojewskij befasste. Sie las zunächst „Also sprach Zarathustra“ und empfand sehr große Bewunderung für Nietzsches Gedanken des „Heroischen“ im Menschen und dessen Verteidigung des Individualismus. Diese Bewunderung endete mit der Lektüre von „Die Geburt der Tragödie“, die sie als gegen den Verstand gerichtet empfand. Damit brach ihre intellektuelle Auseinandersetzung mit Nietzsche ab, dessen Mystik und Verehrung des „Dionysischen“ sie ablehnte.¹⁷⁷

Wie Nietzsche teilte Dostojewskij die Menschheit in eine Elite von starken Menschen ein, die, wie erwähnt, ihren eigenen Gesetzen unterliegen, und in die große Masse von Menschen, die, einer Herde gleich, dieser Elite zu gehorchen habe. Eine derartige Unterordnung von Menschen lehnt Rand moralisch ab, da Menschen nicht Opfer anderer Menschen sind, bzw. sein sollten. Dennoch erweckt der in ihren Romanen propagierte rationale Egoismus der Hauptfiguren den Eindruck, als stünde dieser moralisch höher als der weniger rationale Lebensansatz der „gewöhnlichen Menschen“, die z. B. christlichen Idealen folgen. Dieser Eindruck trifft ebenso auf Dostojewskij zu, dessen Figur Raskolnikow seinem rationalen Imperativ folgend einen Mord begeht.¹⁷⁸

Abschließend möge an dieser Stelle noch kurz auf einen epistemologischen Aspekt hingewiesen werden, der Rand und Dostojewskij vereint. Ayn Rands Auffassung von „Realität“ als dem Primat der Existenz entspricht ganz dem Sinnbild von der „Mauer“, das Dostojewskij in seinen „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ (1864) zeichnet. Diese Mauer der Realität besteht für den (symbolisch) „im Kellerloch sitzenden“ Ich-Erzähler aus den massiven Steinen naturwissenschaftlicher und mathematischer Erkenntnis. Damit ist diese Mauer sowohl für den menschlichen Verstand als auch für den „freien Willen“ unhintergebar, gleichwohl der Ich-Erzähler daran Kritik übt. Rand fasst diese Tatsache dergestalt auf, dass die den Menschen umgebende Natur als Realität gefasst

¹⁷⁷ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 45; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 41-42; Lavrin (Nietzsche and Dostoevsky, 1969), S. 160-162; Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 162; Müller (Nietzsche, 1947), S. 500-501; Rosenthal (Nietzsche in Russia, 1974), S. 430-431. Das Verhältnis von Ayn Rand zu Nietzsches Philosophie wird im Zusammenhang mit „The Fountainhead“ in den Abschnitten 3.3.2 *Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark* und 3.3.3 *Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* untersucht.

¹⁷⁸ Vgl. Girard (Superman in the Underground, 1976), S. 1169-1170; Lavrin (Nietzsche and Dostoevsky, 1969), S. 164; Rudicina (Three Novels of Dostoevsky, 1972), S. 1065. Siehe in diesem Zusammenhang auch Rands Äußerung in Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 162-163: „Nietzsche never defines a proper morality of selfishness. In fact, he said that the superman is ‘beyond good and evil.’ But selfishness doesn’t consist of sacrificing others to yourself; and I reject altruism, which is sacrificing yourself to others. Man is not a sacrificial animal. My morality begins by dropping the idea that men are, by nature, enemies of each other. The interests of rational men do not clash, so I disagree with Nietzsche about a superman versus the inferior men.“ Gleichwohl Rand an dieser Stelle zum Ausdruck bringt, dass sie Nietzsches Idee des „Übermenschen“ nicht zustimme, möchte sie, dass ihre Hauptfiguren ein Beispiel geben für die gesamte Menschheit, wie z. B. im Falle der Figur des John Galt in „Atlas Shrugged“. Siehe in diesem Zusammenhang u. a. auch die Ausführungen in den Abschnitten 3.3.2 *Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark* und 3.3.3 *Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken*.

(„*metaphyscially given*“¹⁷⁹) jenseits des Einflusses der Willensfreiheit – als einer Eigenschaft des rationalen Bewusstseins – liegt. Wie Dostojewskij betrachtet auch Rand die Willensfreiheit („*volition*“¹⁸⁰) als die Freiheit, die überhaupt „Leben“ erst als Leben offenbart.¹⁸¹

¹⁷⁹ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25 [kursiv im Original].

¹⁸⁰ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25 [nicht kursiv im Original].

¹⁸¹ Vgl. Dostojewskij (Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, 2007 [1864]), S. 14-15, 18, 34-35; Girard (Superman in the Underground, 1976), S. 1179-1180; Hollinger (Ayn Rand's Epistemology, 1986), S. 47-48; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 934-935; Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 24-25, 27, 33. Siehe zu Ayn Rands Erkenntnistheorie die Ausführungen in *Kapitel 4*.

2.3 Das Lossky-Puzzle – Der mögliche Einfluss von Ayn Rands Lehrer

Als „Lossky-Puzzle“¹⁸² bezeichnet Sciabarra (Rand Transcript, 1999) die Untersuchung der Frage, ob die sechszehnjährige Alissa Rosenbaum in ihrer Studienzeit von dem renommierten Philosophen und Philosophieprofessor Nicolay Onufrievich Lossky (1870-1965) tatsächlich – wie von Rand behauptet – unterrichtet wurde. Ayn Rand hat sich mit formaler Philosophie, wie z. B. mit den Werken Nietzsches überwiegend in der Zeit an der Universität von Petrograd auseinandergesetzt. Insofern ist der Einfluss ihrer philosophischen Lehrer von einer großen Relevanz, vor allem, da sie nur einen Professor aus ihrer Studienzeit namentlich erwähnt: N. O. Lossky.¹⁸³

2.3.1 Ayn Rands Begegnung mit N. O. Lossky

Die Begegnung Ayn Rands (Alissa Rosenbaums) mit N. O. Lossky beschreibt Barbara Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]). In dieser auf persönlichen Interviews und eigenen Erfahrungen basierenden Biographie gibt sie eine Aussage Rands wieder, die von einer mündlichen Prüfung in Losskys Haus berichtet. Sehr detailliert werden – wie nachfolgend wiedergegeben – die Umstände und das stattgefundene Gespräch zwischen Rand und Lossky beschrieben.

„In the spring, his [Lossky's; C. W.] students went to his home for their oral examination; a long line of them stood outside his study, nervously awaiting their turn. Alice [Alissa Rosenbaum; C. W.] hoped that she would be questioned on Aristotle. But when she entered his study, he questioned her only about Plato. ... After a while, although she had not stated any estimate, Professor Losky [sic!] said sardonically: 'You don't agree with Plato, do you?' 'No, I don't,' she answered. 'Tell me why,' he demanded. She replied, 'My philosophical views are not part of the history of philosophy yet. But they will be.' 'Give me your examination book,' he ordered. He wrote in the book and handed it back to her. 'Next student,' he said. He had written: Perfect.“¹⁸⁴

Diese Beschreibung der Begegnung ist ursächlich für das „Puzzle“, da sich die grundsätzliche Frage stellt, ob es überhaupt einen Kontakt zwischen den beiden gegeben haben kann. Da Alissa Rosenbaum erst im Herbst 1921 das Studium begonnen hatte, Lossky aber bereits im August desselben Jahres aufgrund seiner Einstufung als Regimegegner von der Lehrtätigkeit ausgeschlossen wurde, ist diese Frage berechtigt. Dennoch kommt Sciabarra (Russian Radical, 1995) zu dem vorläufigen Ergebnis, dass er unter Berücksichtigung gewisser Zweifel Rands Aussagen grundsätzlich Glauben

¹⁸² Sciabarra (Rand Transcript, 1999), S. 1.

¹⁸³ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 19, 84; Sciabarra (Rand Transcript, 1999), S. 1-26.

¹⁸⁴ Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 42.

schenke. Trotz seiner umfangreichen Recherchen konnte er allerdings zunächst keinen endgültigen Beweis dafür auffinden.¹⁸⁵

Erst die Entdeckung von Rands Studienbuch mit dem Verzeichnis von sechsundzwanzig Kursen, die Rand während ihrer Studienzeit belegte, ermöglichte es Sciabarra (Rand Transcript, 1999), seine anfänglichen Schlussfolgerungen zu untermauern. Während durch diese Aufzeichnungen auch nicht belegt werden kann, dass Alissa Rosenbaum Lossky tatsächlich zu einer Prüfung in dessen Haus getroffen hat, kann durch dieses Dokument – „The Rand Transcript“¹⁸⁶ – nahezu nachgewiesen werden, dass Rand im Frühjahr 1922 ein Seminar zum Thema „Geschichte der Weltanschauungen“ bei Lossky besucht hat. Lossky war zwar von der Lehre an der (Haupt-) Universität ausgeschlossen, doch wurde es ihm gestattet, nicht-obligatorische Seminare in einem Nebengebäude der Universität zu geben.¹⁸⁷

Die Frage, wie die junge Studentin Alissa Rosenbaum auf einen derartigen, vermutlich nicht öffentlich angekündigten und freiwilligen Kurs stoßen konnte, der gar nicht direkt an der Universität abgehalten wurde, beantwortet Sciabarra (Rand Transcript, 1999) in einem Umkehrschluss. In der Branden-Biographie findet sich der Hinweis, dass Rand nicht viele Freundschaften geschlossen hatte. Daher ist die Erwähnung einer ihr im Gedächtnis gebliebenen von besonderem Interesse. Bei dieser Freundin handelte es sich um Olga Vladimirovna, einer von zwei Schwestern des Autors Vladimir Nabokov. Diese hatte Alissa Rosenbaum kurz nach der Februar-Revolution 1917 kennengelernt. Beide Nabokov-Schwwestern besuchten das „Stoiunin Gymnasium“, das von Maria Stoiunina und ihrem Mann Vladimir Stoiunin gegründet worden war, um Mädchen auf ein Universitätsstudium vorzubereiten. Die beiden Gründer waren die Eltern von Losskys Frau. Lossky unterrichtete an der Schule seiner Schwiegereltern von 1898 bis 1922. Wenn auch Rand selbst nicht erwähnt hatte, welches Gymnasium sie besuchte, kann aus der genannten Freundschaft auf das „Stoiunin Gymnasium“ geschlossen werden. Daraus ergibt sich für Sciabarra (Rand Transcript, 1999) die Schlussfolgerung, dass die junge Alissa Rosenbaum N. O. Lossky bereits dort als Lehrer kennengelernt und aus dieser Kenntnis heraus auch dessen außeruniversitären Kurs in ihrer Studienzeit besucht hatte. Diese Konklusion bestätigt die umfangreiche Monographie von Anne C. Heller (Ayn Rand, 2009), die auf zahlreiche Dokumente aus dem Archiven der russischen Regierung zurückgreift.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 84-91.

¹⁸⁶ Sciabarra (Rand Transcript, 1999), S. 1.

¹⁸⁷ Vgl. Sciabarra (Rand Transcript, 1999), S. 1-26.

¹⁸⁸ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 27; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 17-20, 41, 46-47; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 69-71; Sciabarra (Rand Transcript, 1999), S. 1-26. Der Vater der Nabokov-Schwwestern war ein Kabinettsminister beim Ministerpräsidenten Kerenski, der in der Oktoberrevolution 1917 gestürzt wurde. In der Folge verließ auch die Familie von Alissa Rosenbaums Freundin zunächst Petrograd und 1919 schließlich Russland.

Allerdings ist es nicht möglich zu beurteilen, inwiefern Alissa Rosenbaum oder später Rand wirklich Werke von Lossky gelesen hat. Es kann angenommen werden, dass Losskys eigene philosophische Anschauungen in seine Vorlesungen eingeflossen sind. Daher soll im Folgenden ein knapper Überblick über Losskys philosophisches System gegeben werden mit dem Ziel, Anknüpfungspunkte zu Ayn Rands System aufzuzeigen.¹⁸⁹

2.3.2 Losskys systematische Philosophie

N. O. Lossky gehört zu den Philosophen in Russland, die nach einer Phase „publizistischer Philosophie“ Ende des 19. Jahrhunderts eine systematische Philosophie vorgelegt haben. Er zählt neben S. Frank, A. Losev, D. Boldyrev, S. Levitsky und V. Kozhevnikov zu den russischen Intuitivisten. Eine Zusammenfassung seiner eigenen Philosophie präsentiert Lossky vor allem in seiner „History of Russian Philosophy“ (1952) und in dem in den „Kant-Studien“ veröffentlichten Aufsatz „Personalistischer Idealrealismus“ (1959/1960). In den folgenden Ausführungen werden seine epistemologischen, metaphysischen und ethischen Ansätze skizziert.¹⁹⁰

Seine Erkenntnistheorie bezeichnet Lossky als „Intuitivismus“, der ohne Metaphysik auskommen will und vielmehr der Rechtfertigung derselben dient. Seine Theorie der Intuition geht davon aus, dass das wahrgenommene Objekt direkt in das Bewusstsein des betrachtenden Subjekts gelangt und unabhängig von dem Wissensakt existiert. Dadurch wird der Gegenstand unmittelbar angeschaut – im Original, nicht als Kopie. Die Anschauung eines Gegenstandes im Original, d. h., wie er in sich selbst ist, wird möglich durch Losskys philosophischen Grundgedanken, der die Welt als ein organisch Ganzes betrachtet, in dem „alles allem immanent ist“¹⁹¹. Durch eine epistemologische Koordination ist der Mensch intuitiv mit allen anderen Einheiten in der Welt verbunden. In dieser Relation gibt es zwei Hinsichten der Immanenz zu berücksichtigen: „Immanenz als Für-mich-Sein und Immanenz als Für-andere-Sein“¹⁹². Während das „Für-mich-Sein“ auf das sich äußernde Ich gerichtet ist, meint das „Für-andere-Sein“ die Beziehung zu allen anderen Wesen im organischen Ganzen der Welt. In diesem Bezug zu sich selbst und zu anderen geht das Individuum in der Wahrnehmung intentional vor.¹⁹³

Diese Intentionalität hat mit Blick auf die Funktion der Sinnesorgane folgende Implikationen: In Anlehnung an Bergson (Materie und Gedächtnis, 1991 [1896]) sind z. B.

¹⁸⁹ Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. 41; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 41-42.

¹⁹⁰ Vgl. Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 604-605; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 251-252.

¹⁹¹ Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 389.

¹⁹² Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 389.

¹⁹³ Vgl. Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 251-252; Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 387-389.

Lichtstrahlen, die auf das Auge treffen, nicht die Ursache für die intentionale Ausrichtung der Sinnesorgane auf diesen spezifischen Reiz, sondern lediglich der Anlass für die Sinnesorgane, sich dahingehend auszurichten. Für Bergson ist die sinnliche Wahrnehmung nicht mit dem Erkennen gleichzusetzen. Der Mensch ist im Universum umgeben von interdependenten „Bildern“ (Gesamtheit der Bilder = Materie), die von ihm wahrgenommen werden, wenn dessen Sinne „geöffnet“ sind und nicht wahrgenommen werden, wenn diese „verschlossen“ sind. Die Funktion des Gehirns gleicht dabei derjenigen einer „Telefonzentrale“, die einmal angerufen, zunächst die Aufgabe besitzt, die richtigen Verbindungen zu den Wahrnehmungsorganen herzustellen. Den empfangenen Reizen fügt das Gehirn als ein Werkzeug der Analyse und Bewegung nichts mit Blick auf die eigentliche Erkenntnis hinzu. Es gewährleistet lediglich die motorische Reaktion der involvierten Organe. Erst in einem zweiten Schritt werden der sinnlichen Wahrnehmung und der darauf bezogenen Reaktion Erinnerungen (im Sinne von Erfahrungen) beigemischt, die dann zusammen mit der Wahrnehmung zur subjektiven Erkenntnis beitragen. Mittels der „Intuition“ als wissenschaftlicher Methode wird den Bedingungen der Erfahrungen nachgegangen mit dem Ergebnis, dass diese selbst durch Perzepte verursacht sind.¹⁹⁴

Losskys enge Anlehnung an Bergsons Epistemologie verknüpft sich begrifflich mit Kants Ausdruck. Das kann ursächlich damit zusammenhängen, dass Lossky nach seinen Forschungsaufenthalten im deutschsprachigen Ausland (u. a. bei Windelband und Wundt) zahlreiche Werke Immanuel Kants sowie Friedrich Paulsens Kant-Monographie (Immanuel Kant, 1898) ins Russische übersetzt hat und durch den Neukantianismus seiner „Lehrer“ geprägt wurde.¹⁹⁵ So spricht Lossky z. B. von einem „synthetischen Urteil“ in der Form von „S ist P“¹⁹⁶, um die Beziehungen zwischen den wahrgenommenen Elementen auszudrücken. Dabei stelle das Subjekt „S“ den Grund für die Folge – das Prädikat „P“ – dar. In einem Urteil der Form „Die Wurzeln dieser Eiche sind ausgetrocknet“ ist es in Losskys Intuitivismus möglich, das „Ding an sich“ zu erkennen, während es bei Kant bekanntlich nicht möglich ist, das „Ding an sich“ überhaupt zu erfahren. Der Mensch bleibt nach Kant diesbezüglich in der Welt der Erscheinungen verhaftet. Lossky begründet seine Ansicht, alles Wissen sei immer auch schon Wissen vom „Ding an sich“, wiederum in Anlehnung an Bergson (Materie und Gedächtnis, 1991 [1896]), damit, dass die ganze Welt durch eine umfassende Interdependenz aller Einheiten gekennzeichnet sei. Diese gegenseitige Abhängigkeit ermögliche es jeder Einheit, jedes außerhalb von ihm liegende Sein zu betrachten.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Vgl. Bergson (Materie und Gedächtnis, 1991 [1896]), S. 1-6, 13-35, 66-67, 94-98, 165-166, 218-219; Deleuze (Bergson, 2007 [1966]), S. 24, 40-43, 70-76; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 252-253.

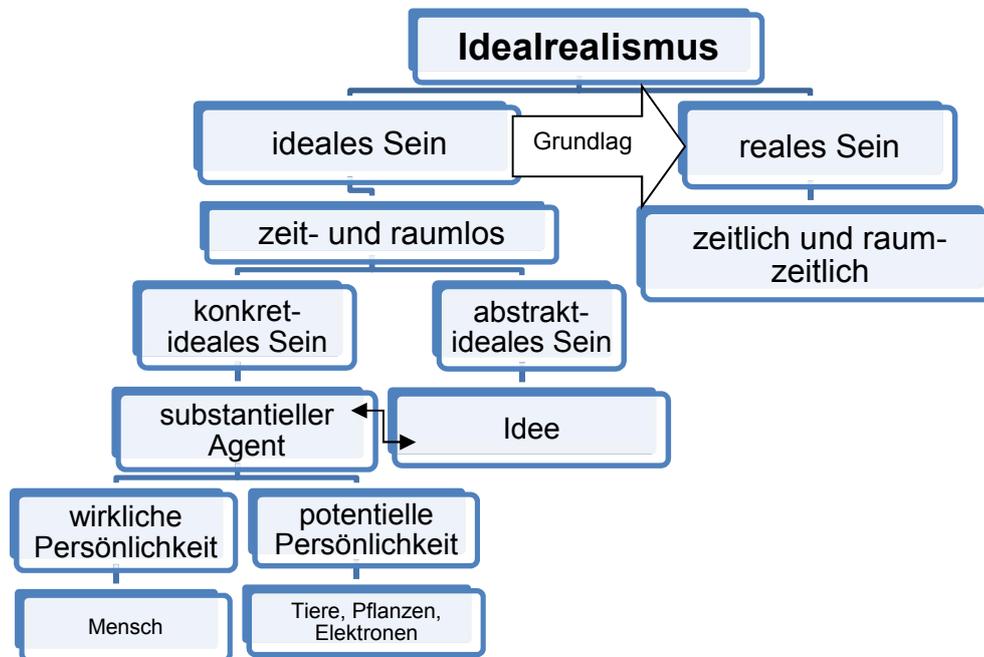
¹⁹⁵ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 42-45; Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 605-606 (Fn. 4).

¹⁹⁶ Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 390.

¹⁹⁷ Vgl. Bergson (Materie und Gedächtnis, 1991 [1896]), S. 22-25; Lossky (Absolute Criterion, 1948/1949), S. 56; Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 390-391. Lossky (Absolute Criterion,

Seine Metaphysik bezeichnet Lossky als „Idealrealismus“¹⁹⁸. Die folgende Graphik veranschaulicht die wesentlichen Zusammenhänge:

Darstellung 2-1: Losskys Philosophie des Idealrealismus



Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Lossky (Freedom of Will, 1932), S. 59-60; Lossky (Absolute Criterion, 1948/1949), S. 50-52; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 253; Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 397-398.

Die Basis für den „Idealrealismus“ stellt die Unterscheidung von idealem und realem Sein dar. Letzteres kennzeichnet Prozesse und Ereignisse, die zeitlich und raumzeitlich eingeordnet werden können. Insofern handelt es sich hierbei um ein Sein im materiellen Sinne. Zeitlichkeit und Räumlichkeit sind im realen Sein durch eine „Zerstückelung“ gekennzeichnet. Dennoch besteht zwischen den einzelnen Stücken eine Beziehung, z. B. mit Blick auf die Bedeutung, die Vergangenheit und Zukunft für die Gegenwart haben. Auch wenn sie voneinander getrennt „existieren“, besteht dennoch zwischen ihnen eine Verbindung, die in diesem Falle durch die Gegenwart hergestellt wird. Von dem Gedanken dieser Beziehung leitet er die Existenz des „idealen Seins“ ab, das weder zeitlich noch räumlich ist und die Grundlage für das reale Sein darstellt. Ereignisse haben grundsätzlich immer eine zeitliche Ursache. Die Ursache stellen Wesen dar, die „überzeitlich“ und „überräumlich“ sind wie etwa das „menschliche Ich“. Wenn man z. B.

1948/1949), S. 56 äußert sich zu dem „Ding an sich“ wie folgt: „The intentional acts of attending etc., directed upon an object, do not alter anything in it; therefore we cognise objects as they are in themselves, i.e. as they exist apart from our self and our cognitive activities. Kant called things existing independently of our knowledge of them ‘things in themselves’ (Dinge an Sich) [sic!] and regarded them as absolutely unknowable. For Intuitivism, on the contrary, all knowledge is knowledge about ‘things in themselves’. That means that the world is a system of entities so intimately interconnected that every self may peer into the very depths of another’s being.”

¹⁹⁸ Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 401.

mehrere Dinge hintereinander erledigt – Hören von Musik, anschließend Verfassen von Korrespondenz –, dann unterliegen diese Ereignisse der zeitlichen Vergänglichkeit, während das „menschliche Ich“ unabhängig von einem Entstehen oder Vergehen existiert und damit über der Zeit steht. Das Ich legt auch die Zeitmenge fest, die für jedes Ereignis aufzuwenden ist. Der Schöpfer dieser Zeit ist zugleich ihre Substanz, was Lossky veranlasst, dieses Wesen auf der Ebene des „konkret-idealen Seins“ als „substantiellen Agenten“ zu bezeichnen.¹⁹⁹

Den durch die „substantiellen Agenten“ kreierte Ereignissen als realem Sein wohnt eine dynamische Kausalität inne, die immer auf ein Ziel ausgerichtet ist. Diese Ereignisse selbst basieren auch auf einem zeit- und raumlosen Sein im Sinne der Platonschen Ideenlehre. Dabei unterscheidet Lossky formale (mathematische) Ideen, z. B. die Idee der Zahl „Vier“, von materiellen Ideen, wie sie z. B. im Begriff vom „Menschsein“ ausgedrückt werden. In den Handlungen, bzw. in der Schaffung von Ereignissen, orientieren sich die „substantiellen Agenten“ an diesen zwei Arten von Ideen. Dabei unterliegen die ausgeführten Aktionen dem freien Willen der Agenten. Dieser freie Wille kommt allerdings nur den „wirklichen Persönlichkeiten“ und damit den menschlichen Wesen zu, die sich bewusst verhalten können bezogen auf ein sittliches Verhalten. Die „potentiellen Persönlichkeiten“, die „tiefer“ als der Mensch stehen, wie z. B. Tiere oder Pflanzen, verhalten sich unbewusst und besitzen keinen freien Willen.²⁰⁰

Losskys Konzept der Willensfreiheit öffnet den Bereich zur Ethik. In diesem Konzept unterscheidet er zwischen einer „formalen Freiheit“ und einer „materialen Freiheit“. Die „formale Freiheit“ des menschlichen Selbst ist eine negative Freiheit in dem Sinne, dass sie die „Freiheit von“ der äußeren Welt, von speziellen Motiven, von der Vergangenheit und auch von Gott meint, wenn auch der Mensch bei Lossky von der „göttlichen Idee“ geleitet wird. Diese Form der Freiheit überträgt dem Menschen die Eigenverantwortung für die von ihm kreierte Ereignisse. Allerdings weist die positive Kraft der formalen Freiheit noch nicht auf den Inhalt der Handlungen hin. Damit ist die „materiale Freiheit“ befasst. In ihr betrachtet Lossky den Wertebereich der Ausführung von Handlungen, die hinsichtlich ihrer Form und ihres Inhaltes in zwei Richtungen verlaufen können: in Richtung des Guten und in Richtung des Bösen. Das Verfolgen der falschen Werte schafft einen Egoismus, der zum Bösen führt – dem „Königreich der Feindschaft“. Das „Königreich Gottes“ ist das Gute, das erreicht wird durch ein Leben in Übereinstimmung mit und der Liebe zu Gott, die die christliche Nächstenliebe impliziert. Dadurch verliert der Mensch nicht seine „formale Freiheit“, vielmehr könnten sie nach wie vor von Gott

¹⁹⁹ Vgl. Lossky (Freedom of Will, 1932), S. 59-60; Lossky (Absolute Criterion, 1948/1949), S. 50-52; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 253; Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 397-398.

²⁰⁰ Vgl. Lossky (Absolute Criterion, 1948/1949), S. 53-55, 77-78; Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 254; Lossky (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960), S. 399-401, 404.

abfallen, allerdings wünschten sich die Gott liebenden Agenten das niemals. Als Bürger im „Königreich Gottes“ sind sie als Individuen mit allen anderen Individuen verbunden.²⁰¹

2.3.3 Einflussfaktoren von Losskys Philosophie in Ayn Rands „Objectivism“

Nahezu zweifelsfrei steht fest, dass Alissa Rosenbaum alias Ayn Rand durch Lossky unterrichtet wurde. In dessen Vorlesungen werden vermutlich seine Auffassungen, z. B. zu Aristoteles und Kant, eingeflossen sein. Direkte Aussagen Rands zu Losskys Philosophie lassen sich nicht auffinden. Die Frage, ob sie durch seine eigene Philosophie – in Vorlesungen, durch Lesen seiner Werke et cetera – beeinflusst wurde, ist ambivalent und auch nur spekulativ zu beantworten. Ayn Rands sehr kritische (positive wie negative) Äußerungen zu einer Vielzahl von Philosophen lassen darauf schließen, dass sie sich auch zu Lossky geäußert hätte, wenn sie sein System tatsächlich kennengelernt hätte.

Ayn Rands mögliche negative Beurteilung von Losskys Denken hängt mit seiner gedanklichen Verwurzelung im Platonismus und seiner begrifflichen Bezugnahme auf den Kantianismus zusammen. Dieser Ansatz ist inhaltlich und auch bezogen auf die Begriffe Rands „Objectivism“ entgegengesetzt. Losskys Annahme des „substantiellen Agenten“ wäre ihr zu mystisch erschienen. Darüber hinaus hätte sie Losskys theologisch fundierte Ethik (bereits in ihrer Jugend) abgelehnt. Sein Denken müsste für sie die negativen Implikationen des traditionellen Realismus dargestellt haben, in dem Gott das allumfassende, organisch Ganze bedeutete.²⁰²

Positiv hätte sich Ayn Rand zu Losskys Kritik an Immanuel Kants Philosophie geäußert. Losskys und auch Rands Epistemologie sind derjenigen Kants genau entgegengesetzt. Diesbezüglich äußern sich beide explizit. Sciabarra (Russian Radical, 1995) geht davon aus, dass Rand mit Blick auf ihre Ablehnung von Kants metaphysischen Dichotomien in der Tradition russischer Denker zu sehen ist. Einer der einflussreichsten Kant-Interpreten und -Kritiker war N. O. Lossky. Er verwarf Kants Subjektivismus, der die Realität dem Wissen und die Existenz dem Bewusstsein unterordnet. Zusätzlich lehnte er Kants Gedanken des für den Menschen nicht erkennbaren „Dinges an sich“ ab. Vor diesem Hintergrund lehnt sich Rands Argumentation gegen die Unterscheidungen innerhalb der rationalistisch-empiristischen Tradition eng an Losskys dahingehende Ablehnung an.²⁰³

²⁰¹ Vgl. Lossky (Freedom of Will, 1932), S. 120-135; Lossky / Marshall (Value and Existence, 1935), S. 75-78.

²⁰² Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 155-156.

²⁰³ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 152-153, 221-222.

Abschließend bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass davon ausgegangen werden kann, dass Ayn Rand von Losskys Denken beeinflusst wurde. Der Umfang dieses Einflusses lässt sich kaum abschätzen. Implizit wird sich diese „Prägung“ vermutlich auf Rands Auseinandersetzung mit Aristoteles ausgewirkt haben. Explizit, d. h. aufgrund vergleichbarer Äußerungen beider Denker nachvollziehbar, wurde sie durch die Interpretation ihres Professors von Immanuel Kants Philosophie nachhaltig beeinflusst.

3 Der amerikanische Lebenszweig: Ayn Rands Romane

Vor dem Hintergrund der biographischen Rekonstruktion und im Rahmen der intellektuellen Biographie lässt sich festhalten, dass der amerikanische Lebenszweig durch den Bruch entsteht, den Alissa Rosenbaum mit ihrer russischen Vergangenheit vollzieht. Im Herbst 1925 erhält sie die Erlaubnis, ihre Verwandten in Amerika zu besuchen. Mitte Februar 1926 erreicht sie New York und ist tief beeindruckt von der Skyline. Den Gebäuden, die symbolisieren, was der Mensch zu schaffen in der Lage ist, widmet sie später ihren Roman „The Fountainhead“. In den Vereinigten Staaten ändert sie kurz nach ihrer Ankunft ihren Namen. Barbara Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]) berichtet auf Basis ihrer Gespräche mit Ayn Rand, dass sie bereits vor Verlassen des Schiffes in New York ihren Vornamen in „Ayn“ geändert hätte, da ihr dieser bei einer finnischen Autorin gefallen hatte. Während sie bei ihren Verwandten in Chicago weilte, komplettierte sie ihr Pseudonym, indem sie den zweiten Teil des Markennamens ihrer Schreibmaschine, einer *Remington-Rand*, annahm. Als „Ayn Rand“ reiste sie nach Los Angeles, um dort in der Filmindustrie eine Anstellung als Drehbuchautorin zu finden. In dem von ihr favorisierten „Cecil B. DeMille Studio“ lernte sie den Besitzer selbst kennen, was ihr den Einstieg in die Filmindustrie erleichterte. Als Drehbuchautorin arbeitete Rand allerdings nur kurze Zeit, um sich später ganz ihrer schriftstellerischen Tätigkeit zu widmen.²⁰⁴

Rand hat immer wieder verschiedene Erklärungen zu ihrer Namensänderung gegeben. Zweifelsfrei steht fest, dass der Nachname „Rand“ 1926 nicht von der Schreibmaschine *Remington-Rand* abgeleitet werden konnte, da das Unternehmen *Remington-Rand* (heute *Unisys*) erst 1927 durch eine Fusion entstanden ist. Die neueren Arbeiten von Burns (Ayn Rand, 2009) und Heller (Ayn Rand, 2009) stimmen dahingehend überein, dass „Ayn“ ein aus dem Hebräischen abgeleiteter Kosenamenname ist. Die Änderung des Nachnamens in „Rand“ lässt sich nicht eindeutig begründen. Allerdings waren Namensänderungen von jüdischen Immigranten in den USA in den 1920er und 1930er Jahren gängig, um etwaigen Benachteiligungen nicht ausgesetzt sein zu müssen.²⁰⁵

Im Folgenden werden zunächst Ayn Rands Romane dargestellt, die ihren Bruch symbolisieren: Während es in ihrem ersten Roman „We the Living“ und „Anthem“ um die Verarbeitung der russischen Vergangenheit geht, setzen sich „The Fountainhead“ und ihr

²⁰⁴ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 59-79; Britting (Ayn Rand, 2004), S. 29-46; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 94-95.

²⁰⁵ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 19, 301 Anm. 22; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 55-57; Unisys (Company History): <http://www.unisys.com/unisys/about/company/history> [03.03.2013].

Hauptwerk „Atlas Shrugged“ im gewissen Sinne mit dem Leben in den USA auseinander. Mit diesen beiden „großen“ Romanen – „groß“ im Sinne der Komplexität des Plots und des generellen Umfangs – ist ihre Entwicklung als „Novelist-Philosoph“ mit Blick auf das Verfassen von Romanen und ihrer darin zum Ausdruck gebrachten Philosophie abgeschlossen. Anschließend verfasst Ayn Rand nicht-fiktive Texte zu ihrer Philosophie des „Objectivism“. Darin wird die systematische philosophische Grundstruktur ihrer Romane systematisch aufgearbeitet. Die Auseinandersetzung mit Rands „non-fiction“ findet im Rahmen der Analyse in den nachfolgenden Kapiteln statt.

Die vier Romane, die Ayn Rand veröffentlicht hat, unterliegen der folgenden Zweiteilung: Zum einen beschäftigen sich der Roman „We the Living“ und die Novelle „Anthem“ mit Rands Erfahrungen mit der russischen Diktatur. Zum anderen thematisieren die großen Werke „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ die amerikanische Freiheit. Die Verbindung zwischen diesen beiden „Zweigen“ besteht darin, dass Rand aufgrund ihrer Erfahrungen in Russland nach der Oktoberrevolution immer von einer Bedrohung der Freiheit des Individuums durch den Staat ausgeht. Dabei ist das Individuum nicht nur physisch bedroht, sondern die das Individuum erst als solches kennzeichnende (geistige) Freiheit ist ständig bedroht – auch in den USA. Bei Ayn Rand geht es immer und zugleich darum, dass nicht nur das „habeas corpus“, sondern vor allem die „freie Entfaltung der Persönlichkeit“ zu schützen ist. Der Einzige in seiner Einzigartigkeit ist durch jegliche Form des Kollektivismus gefährdet, weshalb Ayn Rand diesen kategorisch ablehnt.

Diese Gefährdung des Einzelnen wird besonders deutlich in den beiden Werken, die sich mit den Implikationen diktatorischer Regime auseinandersetzen. Aus ihnen entspringt gleichzeitig eine Warnung an vermeintlich freiheitliche politische Systeme, wie sie z. B. in den Vereinigten Staaten von Amerika zum Ausdruck kommen. Diese Warnung, bzw., die konkrete Gefährdung der individuellen Freiheit greift Rand schließlich in „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ auf.

3.1 Der autobiographische Roman „We the Living“

Die Implikationen des persönlich erfahrenen Kollektivismus der russischen Diktatur beschreibt Ayn Rand in dem autobiographisch geprägten Roman „We the Living“, der erstmals 1936 erschien. 1930 begann sie Notizen für dieses Werk zu verfassen, dessen Plot sie aufgrund ihrer persönlichen Erfahrung mit der jungen Sowjetunion entwarf. Allerdings verfolgte Ayn Rand nicht die Absicht, eine reine Autobiographie vorzulegen. Insofern bezeichnet sie den Roman „We the Living“ als eine Autobiographie im intellektuellen Sinne. Die der Hauptfigur Kira widerfahrenen Ereignisse seien nicht die ihren, während ihre Werte und Überzeugungen ihren eigenen entsprächen.²⁰⁶

Der Beweggrund für diesen Roman war vor allem die mögliche Entwicklung der USA in Richtung eines Sozialismus in den 1930er Jahren. Unter dem Eindruck der Depression von 1929 und dem daraus resultierenden Heer von Arbeitslosen (1930 mehr als vier Millionen; 1933 waren es bereits ca. 14 Millionen), dem Existenzverlust Tausender Familien und der steigenden Zahl von Obdachlosen gab es Tendenzen unter einigen amerikanischen Intellektuellen, dem Untergang des Laissez-Faire-Kapitalismus mit kommunistischem Gedankengut zu begegnen. Allerdings fanden diese Bestrebungen keine weite Verbreitung. Auch wenn der Roman in der Sowjetunion spielt, behandelt er die Auswirkungen einer Diktatur allgemein – auch als Warnung vor einem sozialistischen Amerika. Den Grundtenor ihres ersten Romans wie auch der folgenden formuliert Rand wie folgt: „It is a novel about Man against the State.“²⁰⁷ Vor diesem Hintergrund wählte sie „Airtight“ als ursprünglichen Titel, um zu betonen, dass Menschen in einer Diktatur keine Luft bekommen und daher darin nicht überleben können.²⁰⁸

Der Roman gliedert sich in zwei Teile, dessen erster mit der Rückkehr von der Krim von Kiras ehemals gutbürgerlicher Familie in die Stadt Petrograd beginnt. Dieser Rahmen könnte in etwa dem entsprechen, was Rand selbst erlebt hat, als sie und ihre Familie von der Krim zurückkehrten. Von dem ursprünglichen Wohlstand der Familie ist in der von der Revolution geprägten Stadt nichts geblieben. Obwohl durch die Herrschaft des Kommunismus jegliche Standesunterschiede abgeschafft sein sollten, werden die Familien, die vor der Revolution Grundbesitz hatten immer noch als solche „Besitzenden“ behandelt, gleichwohl ihnen sämtliches Eigentum von Staats wegen genommen wurde. Diese daraus resultierenden schwierigen Lebensumstände bestimmen den Alltag von Kira und ihrer Familie und deren Bestreben, ohne Parteibuch zu überleben. Kira verliebt sich in

²⁰⁶ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 49; Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. xvii: „For those readers who have expressed a personal curiosity about me, I want to say that *We the Living* is as near to an autobiography as I will ever write. It is not an autobiography in the literal, but only in the intellectual sense. ... The specific events of Kira's life were not mine; her ideas, her convictions, her values were and are.“

²⁰⁷ Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. xiii.

²⁰⁸ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 95-96; Peikoff (We the Living – Introduction, 1996), S. vi; Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. xv; Sautter (Geschichte Amerika, 2006), S. 381-382, 384.

den Gegenrevolutionär Leo, der – wie Rand in ihren Tagebüchern schreibt – so sehr ihrer Sicht vom Sinn des Lebens entspricht, dass sie anderen gegenüber indifferent auftritt. Diese Indifferenz bewegt sie auch, sich auf eine intime Freundschaft mit Andrei, einem sehr einflussreichen Mitglied der kommunistischen Partei, einzulassen. Dessen Einfluss und Geld nutzt sie, um Leo zur Genesung von seiner Tuberkulose-Erkrankung in ein Sanatorium im Süden schicken zu können.²⁰⁹

Im zweiten Teil des Buches erwächst aus der Freundschaft mit Andrei eine geheime Liebesbeziehung, derweil Kira mit Leo ein gemeinsames Leben führt, das für Leo nach seiner Genesung keinen Reiz (mehr) besitzt. So ist er in Affären und illegale Geschäfte verwickelt, aus denen Kira ihn vergeblich zu befreien sucht. Kiras Liebe zu Leo bleibt trotzdem intensiv, derweil ihre Liebe zu Andrei stetig wächst. Letzterer wird von ihr hinsichtlich ihrer antikommunistischen Überzeugungen stark beeinflusst. Dieser Einfluss erfährt auch dann keine Beeinträchtigung, als Kira ihm ihre ursprünglichen Motive der Zuneigung zu ihm gesteht und ihm damit das Beziehungsgeflecht dieses „sowjetischen Dreiecks“²¹⁰ offenlegt. Schließlich erkennt Andrei die negativen Implikationen des kommunistischen Systems und kehrt sich gegen das Regime. In einer kurzen, aber sehr emotionalen Rede, in einem mit den langen Plädoyers Rands späterer Werke vergleichbaren Stil spricht er vor seinen Parteimitgliedern über den Wert der eigenen Überzeugungen und den Vorrang des menschlichen Ichs vor dem Kollektiv. Jeder ehrliche Mensch lebe für sich, weil das sein Menschsein ausmache; der Mensch sei vollkommen genau so, wie er geboren wurde und habe damit einen Selbstzweck.²¹¹

Andreis Flucht aus dem sowjetischen System ist der Suizid. Leo gibt sich der Affäre mit einer anderen Frau hin, mit der er die Stadt, aber nicht die Diktatur verlässt. Kira beschließt hingegen, illegal über die lettische Grenze ins Ausland zu flüchten. Das Motiv der Flucht ist Ayn Rands Unterscheidung von „living“ und „existing“²¹². Während letzterer Begriff die rein physische Existenz meint, handelt es sich bei „living“ um die geistige Freiheit des Menschen, die ihn als Individuum auszeichnet und erst ein Leben im engeren

²⁰⁹ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 50-51; Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. 19ff. Die Figur des Leo und seine heroische Beschreibung korrespondieren mit Rands eigenem Erlebnis. 1922 hatte sie sich in einen jungen Mann namens Lev verliebt, der ihrem Heldenbild so sehr entsprach, dass dessen Charakterzüge sowohl in die Figur des Leo in „We the Living“ als auch in eine Figur (Francisco d’Anconia) in „Atlas Shrugged“ einfließen. Siehe dazu z. B. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 47-49.

²¹⁰ Strauss (Soviet Triangle, 1936). „Soviet Triangle“ lautet die Überschrift von Harold Strauss Rezension zu „We the Living“ in „The New York Times“ vom 19. April 1936. Dabei übt er negative Kritik an Rands „... blind fervor with which she has dedicated herself to the annihilation of the Soviet Union that has led her to blunder into palpable improbabilities.“

²¹¹ Vgl. Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. 238ff., 408.

²¹² Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. 223: „Why, we’re just existing, from hand to mouth, living by my own toil like proletarians one would say, barely existing, as one would say – that’s it – from hand to mouth.“ Während in diesem Zitat das „Existieren“ zum Ausdruck kommt, zeigt sich u. a. im folgenden Dialogauszug die Bedeutung des „Lebens“, Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. 404: „Why do you think I’m alive? Because I have a stomach and eat and digest the food? Because I breathe and work and produce more food to digest? Or because I know what I want, and that something which knows how to want – isn’t that life itself? And who – in this damned universe – who can tell me why I should live for anything but for that which I want?“

Sinne ermöglicht. Das Verbleiben in der Diktatur bedeutete ein physisches Existieren ohne geistige Freiheit, d. h. kein „living“. Im Gegensatz zu „ihrer“ Autorin gelingt es der Figur Kira nicht, nach der Flucht ein freies Leben im Ausland zu führen. Sie stirbt auf der dramatisch geschilderten Flucht. Dieses Ende symbolisiert noch ganz Rands russische Herkunft: Die von ihr geschilderte Dramatik findet sich letztlich z. B. immer auch bei Dostojewskij, dessen Figuren ihrem eigenen roten Faden schicksalhaft programmiert folgen. So kann Rands Hauptfigur Kira nicht anders handeln, als die Flucht zu wagen, wenn sie nicht Gefahr laufen will, sich der Diktatur zu ergeben. Der Tod für die Möglichkeit des „living“ wird dem Verbleiben in der Notwendigkeit des „existing“ vorgezogen. Das „happy end“ zu diesem Roman stellt Rands eigene „genehmigte Flucht“ dar.²¹³

In diesem ersten Roman von Ayn Rand finden sich Elemente, die stark an Nietzsches Philosophie erinnern. Wie bereits in *Abschnitt 2.2.2 Literarische Revolution: Der Einfluss von Dostojewskij* beschrieben, hat sich Rand mit Nietzsches Philosophie in ihrer Zeit in Russland auseinandergesetzt. Der daraus resultierende Einfluss wird in „We the Living“ deutlich. Vor allem in der Figur Kira findet sich der heroische, ideale Mensch wieder. Das Individuum in seiner Unteilbarkeit wird kontrastiert vor dem Hintergrund der kommunistischen Diktatur. Die Betonung des Individuums und dessen Loyalität zu den eigenen Wertvorstellungen tritt durch diesen Kontrast besonders stark hervor. Merrill (*Ideas of Rand*, 2003 [1991]) und Sciabarra (*Russian Radical*, 1995) weisen nach, dass Rand in späteren Ausgaben versucht hat, den erkennbaren Einfluss von Nietzsches Philosophie durch Überarbeiten einiger Dialoge der Erstausgabe weniger offensichtlicher werden zu lassen.²¹⁴

²¹³ Vgl. Rand (*We the Living*, 1996 [1936]), S. 223, 404, 426ff; Wright (*Rand's Early Ethical Thought*, 2005), S. 196-198, 202-204. Die Unterscheidung von „existing“ und „living“ hat Wright (a. a. O.) besonders herausgearbeitet. Er zeigt in seinem Aufsatz „systematisch rekonstruierend“ die Anfänge von Ayn Rands Ethik auf.

²¹⁴ Vgl. Merrill (*Ideas of Rand*, 2003 [1991]), S. 33-40; Sciabarra (*Russian Radical*, 1995), S. 100-106. Das Verhältnis von Ayn Rand zu Nietzsches Philosophie wird im Zusammenhang mit „The Fountainhead“ in *Abschnitt 3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark* untersucht.

3.2 Die erste politische Utopie: „Anthem“

Die Novelle „Anthem“ verfasste Ayn Rand im Sommer 1937, als sie das Schreiben an „The Fountainhead“ kurz unterbrach. Nach der Lektüre von Stephen Vincent Benéts Science-Fiction-Kurzgeschichte „The Place of the Gods“ in *The Saturday Evening Post* fühlte sie sich zu einer eigenen kurzen Science-Fiction-Geschichte angeregt. Die Erstausgabe von „Anthem“ erschien 1938 zunächst in England, da es in den 1930er Jahren in den Vereinigten Staaten von Amerika, insbesondere in New York, schwierig war, einen Verlag zu finden, der ein Buch veröffentlichte, das sich kritisch zum Kollektivismus äußerte. Nachdem „The Fountainhead“ 1943 erschienen und für Rand zu einem sehr großen Erfolg geworden war, hatten nahezu alle Verlage ein großes Interesse daran, Werke von Ayn Rand herauszugeben. So wurde 1946 eine überarbeitete Fassung dieses Werkes in den USA publiziert.²¹⁵

Ayn Rand galt diese Novelle als intellektuelle Quelle für „The Fountainhead“ und für einen unveröffentlichten Essay „The Individualist Manifesto“. Diesen Essay verfasste sie 1941, d. h. zwischen der Veröffentlichung von „Anthem“ und „The Fountainhead“. Gegenstand dieser Schrift ist die politische Philosophie, die Rand in „Anthem“ präsentiert. Die Essenz ihrer Philosophie formuliert sie erstmalig in ihrer futuristischen Novelle. Vor allem in den beiden letzten Kapiteln (XI, XII) von „Anthem“ kommt Ayn Rands Ethik zum Ausdruck. Der in „Anthem“ thematisierte heroische Egoismus durchzieht das gesamte Werk Rands. Wenn der „Egoismus .. oft nur das verruchte Pseudonym der besten menschlichen Möglichkeiten“²¹⁶ ist, dann geht es ihr darum, diesen philosophisch und begrifflich zu manifestieren. Stilistisch zeigt sich vor allem in den letzten beiden Kapiteln der Einfluss von Nietzsches philosophisch-literarischer Leistung („Also sprach Zarathustra“). Wenngleich die zeitliche Nähe zu „The Fountainhead“ zugleich die inhaltliche Nähe erklärt, findet sich der in „Anthem“ formulierte Grundgedanke des vom (kollektivistischen) Staat bedrohten Individuums auch in ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“. Insofern bilden Rands Romane nicht nur literaturwissenschaftlich, sondern auch inhaltlich und damit philosophisch eine Gruppe.²¹⁷

Ayn Rands Arbeit an dieser politischen Utopie fällt in einen zeitlichen Kontext mit anderen Utopien, wie z. B. Huxleys „Brave New World“ (1932). Wie Huxleys negative Utopie – und zeitlich später auch Orwells „1984“ (1948) – wurde auch Rands schwarze Utopie von Samjatsins „Wir“ beeinflusst. Diese erste negative Utopie erschien 1920 in ihrer Zeit in

²¹⁵ Merrill (Ideas of Rand, 2003 [1991]), S. 56; Ralston (Publishing Anthem, 2005), S. 24-25. Die möglichen Einflüsse von Benéts Kurzgeschichte diskutiert z. B. Milgram (Anthem Context of Related Works, 2005), S. 120-125.

²¹⁶ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 378.

²¹⁷ Vgl. Britting (Anthem, 2005), S. 70-75; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 277-278; Merrill (Ideas of Rand, 2003 [1991]), S. 56.

Russland und weist starke Parallelen zu „Anthem“ auf. Diesen wird nach einem Vergleich von „Anthem“ und „Brave New World“ nachgegangen.²¹⁸

Im folgenden Abschnitt soll der Verlauf des Romans kurz dargestellt werden, um diesen anschließend unter die Kategorie der Utopien, insbesondere die der politischen Utopie zu subsumieren. Die daran anschließenden Abschnitte nehmen systematisch rekonstruierend Vergleiche vor mit den utopischen Werken Huxleys und Samjatins.

3.2.1 Plot-Skizze und utopie-theoretischer Kontext

In diesem Roman entwirft Ayn Rand das düstere Bild einer diktatorischen Welt, die die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und technischen Errungenschaften der Menschheitsgeschichte zerstört hat. Das etablierte kollektivistische System wird von Räten allumfassend kontrolliert. Das Individuum wurde in diesem Staat in seiner Individualität selbst vernichtet.

Während Rand in „We the Living“ eine einem Kriminalroman entsprechende Plot-Struktur entwirft, hat „Anthem“ ihrer Meinung nach gar kein Plot.²¹⁹ Der Arbeitstitel dieser „Geschichte“ lautete zunächst „Ego“ und zeigt damit zugleich den Telos dieses Romans: die Wiederentdeckung des „Ichs“. Der veröffentlichte Titel „Anthem“ meint damit eine Hymne an das „Ego“, die in den letzten beiden Kapiteln des Buches erklingt. Diese Hymne dient der Vorbereitung der in „The Fountainhead“ zum Ausdruck kommenden Metaphysik des Individualismus.²²⁰

Dieser utopische Roman handelt von einer kollektivistischen Welt, in der jeglicher Individualismus abgeschafft worden ist. Dieser Kollektivismus erstreckt nicht nur darauf, dass der Einzelne von seinen Einzelinteressen zugunsten der Gemeinschaft abzusehen hat, sondern drückt sich auch im Sprachgebrauch aus. Im Wortschatz und damit auch in der Grammatik sind nur Formulierungen im Plural möglich. Der einzelne Mensch spricht von „Wir“, wenn er über eine Handlung seinerseits redet.

In dieser Welt ist das Wort „Ich“ semantisch unbekannt, da es nicht (mehr) zur Sprache der Menschen gehört, aber dennoch einmal gehörte. Die Menschen in „Anthem“ haben keinen Begriff vom „Ich“. Unabhängig davon geschehe es, dass ein Mensch auf der Welt

²¹⁸ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 50, 306 (Note 32); Heller (Ayn Rand, 2009), S. 103; Saage (Politische Utopien, 1991), S. 265. Auf Orwells „1984“ wird in dieser Arbeit nicht eingegangen. Da es hier um die möglichen Einflüsse auf Ayn Rands Werk geht, wäre dieser Vergleich anachronistisch. Andererseits besteht die Möglichkeit, dass Orwell von Rands „Anthem“ beeinflusst wurde. „1984“ ist in weiten Zügen „näher“ an „Anthem“ als an Samjatins „Wir“. Siehe dazu die Ausführungen von Shoshana Milgram (Anthem Context of Related Works, 2005), S. 151-154.

²¹⁹ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 189.

²²⁰ Vgl. Peikoff (Anthem – Introduction, 1995), S. v-vii; Salmieri (Individualism in Anthem, 2005), S. 255-262.

dieses unaussprechliche und für die Bewohner begriffsleere Wort doch gelegentlich entdecke, wenn er es in Dokumenten aus den „Unmentionable Times“²²¹, dem Status quo ante der Handlung, lese. Der Gebrauch dieses entdeckten Wortes „Ich“ unterliegt der Todesstrafe.²²²

Die Figuren haben keine Namen, die sie als Persönlichkeit charakterisieren könnten, sondern eine Nominal-Zahlenkombination, die die Figuren verdinglichen. So „heißt“ die Hauptfigur „Equality 7-2521“, die die Geschichte zunächst als „Wir-Erzählung“ wiedergibt. Für jeden Bereich des Lebens gibt es einen Rat, der das Leben organisiert. Diese Räte-Organisation mit einem Welt-Rat als oberstem Organ erstreckt sich bis auf die Fortpflanzung, die zentral geregelt ist. Alle jungen Frauen älter als achtzehn und alle Männer über zwanzig Jahre werden in den städtischen Paarungspalast für eine Nacht im Frühjahr geschickt, um einen Mann / eine Frau vom Rat für Eugenik zugewiesen zu bekommen. Im Winter werden planmäßig Kinder geboren, die allerdings nicht bei ihren leiblichen Müttern verbleiben, sondern in einem Kinderheim heranwachsen. Anschließend gelangen sie in ein Heim für Schüler; später bekommen sie einen Beruf zugeteilt. Im Alter von vierzig Jahren werden sie an das „Home of the Useless“ überwiesen, bis sie mit circa fünfundvierzig Jahren sterben.²²³

Früh merkt der Erzähler, dass etwas an und mit ihm anders ist als bei den anderen „Wir“, die mit der Konformität zurechtkommen. Sein Traum, als Wissenschaftler zu arbeiten, wird durch das staatliche Räte-System zerschlagen. Der zuständige Rat für die Berufszuteilung sieht ihn für den Beruf des Straßenkehrers vor – ungeachtet der Befähigung und Leistungsfähigkeit von „Equality 7-2521“. Zusammen mit seinem „Freund“²²⁴ „International 4-8818“ entdeckt das erzählende „Wir“ einen U-Bahnschacht aus den „Unmentionable Times“, als die Welt vor der „Großen Wiedergeburt (Great Rebirth)“ noch Elektrizität, Licht, Verkehrssysteme et cetera besaß. Dort machen sie naturwissenschaftliche Experimente und entdecken das elektrische Licht (wieder). Darüber hinaus verliebt sich „Equality 7-2521“ in die von ihm „the Golden One“ genannte Frau „Liberty 5-3000“. Beides – die Liebe und die Namensgebung – sind in diesem kollektivistischen System verboten.²²⁵

²²¹ Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 49.

²²² Vgl. Boeckmann (Anthem, 2005), S. 93-97; Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 49: „The words of the Unmentionable Times ... There is some word, one single word which is not in the language of men, but which had been. And this is the Unspeakable Word, which no men may speak nor hear. But sometimes, and it is rare, sometimes, somewhere, one among men find that word. They find it upon scraps of old manuscripts or cut into the fragments of ancient stones. But when they speak it they are put to death. There is no crime punished by death in this world, save this one crime of speaking the Unspeakable Word.”

²²³ Vgl. Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 20-25, 28, 41.

²²⁴ Da Freundschaft bedeutet, dass man einen Menschen anderen vorzieht, ist auch diese in dem kollektivistischen System der Novelle verboten. Siehe dazu Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 30: „International 4-8818 and we are friends. This is an evil thing to say, for it is a transgression, the great Transgression of Preference, to love any among men better than the others, since we must love all men and all men are our friends.”

²²⁵ Vgl. Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 19, 26, 30-33, 38-45.

Trotzdem es einem Straßenkehrer und auch allen anderen Berufsgruppen grundsätzlich verboten ist, sich mit anderen Dingen, als den ihm zugewiesenen zu beschäftigen, beschließt der Wir-Erzähler, seine Wieder-Erfindung des Lichts den Gelehrten des Systems zu präsentieren. Diese lehnen seine „Erfindung“ aber als Individualleistung ab mit der Konsequenz, ihn für sein egoistisches Vorgehen zu bestrafen. Daraufhin flieht er in den „Uncharted Forest“, der die Geheimnisse aus den „Unmentionable Times“ birgt und den Menschen bisher kaum betreten haben oder nach Betreten nie aus diesem zurückgekehrt sind. In diesen Wald folgt ihm „the Golden One“. Zusammen entdecken sie ein Haus aus der alten Zeit mit all den „Wundern“, die sie nie kannten.²²⁶

Die Wir-Erzählung wechselt in die Ich-Perspektive, nachdem der Erzähler in dem Haus Bücher aus der Vergangenheit studiert hat, die das verbotene Wort „Ich“ zum Gegenstand haben. Dem monströsen „We“ schwört der Erzähler ab zugunsten des göttlichen „I“.²²⁷ Damit erklingt bereits die Hymne des „Egos“. Prometheus und Gaia, so die neuen Namen der beiden, die sie sich aus der griechischen Mythologie gegeben haben, gründen in dieser neuen alten Welt eine Familie. Diese bildet die Basis für das neue Zentrum der freien Welt. Diese Welt steht unter dem Banner des Wortes „Ego“.²²⁸

In diesem Roman findet sich – wie in „We the Living“ – die Unterscheidung von „living“ und „existing“. Ayn Rand verteidigt darin den Individualismus, der das menschliche Leben überhaupt erst als solches charakterisiert. Die erzählende Figur kann in diesem fiktiven kollektivistischen System nur passiv existieren. Erst nach der Flucht ist ein aktives, individuelles Leben möglich. Bis dahin korrumpiert die kollektivistische Diktatur das menschliche Denken und Handeln. Der Mensch, der im kollektivistischen System existiert, hat keine Vorstellung von Moral. Moralisches Verhalten geht vom Individuum aus, das sich selbst regiert und für die eigenen Handlungen gegenüber anderen verantwortlich fühlt. Diese Verantwortung wird dem Menschen in der Diktatur genommen.²²⁹

Mit dem Entwurf dieses fiktiven diktatorischen Szenarios in „Anthem“ legt Ayn Rand eine gewissermaßen „klassische“ politische Utopie vor. Der allgemeine Begriff der Utopie

²²⁶ Vgl. Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 47-48, 68-93.

²²⁷ Siehe dazu Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 97: „I am done with the monster of 'We', the word of serfdom, of plunder, of misery, falsehood and shame. And now I see the face of god, and I raise this god over the earth, this god whom men have sought since men came into being, this god who will grant them joy and peace and pride. This god, this one word: 'I.'“

²²⁸ Vgl. Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 94-105. Die Erzählung schließt mit folgenden Worten auf S. 104-105: „And here, over the portals of my fort, I shall cut in stone the word which is to be my beacon and my banner. The word which will not die, should we all perish in battle. The word which can never die on this earth, for it is the heart of it and the meaning and the glory. The sacred word: EGO.“ Mit Blick auf die Namensgebung bezieht sich Ayn Rand ausdrücklich auf die griechische Mythologie. Ähnliche Bezugnahmen – explizit wie im Titel ihres Hauptwerkes „Atlas Shrugged“ oder implizit in mythisch narrativen „Bildern“ wie dem nackt auf dem Kliff stehenden Howard Roark in „The Fountainhead“ – finden sich in ihren gesamten Romanen. Dies rechtfertigte eine eigene Untersuchung, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht unternommen wird.

²²⁹ Vgl. Ghate (Free Will and Determinism in Anthem, 2005), S. 226-229; Wright (Rand's Early Ethical Thought, 2005), S. 213-215.

bezeichnet das „Nirgendwo“, den „Nicht-Ort“ (von griechisch „ou = nicht“ und „tópos = Ort“). In Thomas Morus 1516 erschienenem und seither diese Gattung begrifflich kennzeichnendem Werk „Utopia“ ist dieses „Nirgendwo“ durch den gleichnamigen Inselstaat dargestellt. In Thomas Morus Werk handelt es sich beispielsweise um eine „Raumutopie“ dergestalt, dass die Insel Utopia den ersehnten, räumlich entfernten Gegenentwurf zu den damals in England bestehenden Verhältnissen darstellt. Demgegenüber entwirft eine „Zeitutopie“ allgemein eine teleologische Zukunft, deren Eintritt erwünscht (positive Utopie) oder abgelehnt (negative Utopie, Dystopie) und damit als abschreckendes Ergebnis einer aktuellen historischen Entwicklung aufgezeigt wird.²³⁰

Bei „Anthem“ handelt es sich um eine Zeitutopie in der Form einer Dystopie, die vor den Folgen warnen will, die aus diktatorischen Regimen für das Individuum resultieren. Rands erster utopischer Roman kann als ein Gegenentwurf zu Morus „Utopia“ aufgefasst werden. Gegenstand von Ayn Rands Kritik ist ein kollektivistischer, bürokratischer Staat, der alle Bereiche des menschlichen Lebens zentral plant – wie es bei Morus im Sinne des „ersehnten Zustandes“ der Fall ist.²³¹

Die Veröffentlichung dieses utopischen Werkes Ende der 1930er Jahre fällt – wie erwähnt – in eine Zeit, in der auch andere utopische Romane erschienen sind, die ein entsprechendes schwarzes Bild von einer diktatorischen Zukunft aufzeigen. Insofern trifft Ulrich Weiß' (Politische Utopie, 2001) Feststellung zu, dass politische Utopien immer auch „Kinder ihrer Zeit“²³² sind. Diese zeitliche Verortung von „Anthem“ ist eng verknüpft mit Ayn Rands eigenen Erfahrungen der politischen Umstände in den Anfängen der Sowjetunion, die sie zweifach verarbeitet hat: autobiographisch in „We the Living“ und philosophisch in dem hier behandelten utopischen Entwurf.

Dieser utopische Entwurf entspringt wie alle entsprechenden Entwürfe aus der Wahrnehmung heraus, dass das eigene, d. h., Rands Bewusstsein „sich mit dem es umgebenden ‚Sein‘ nicht in Deckung befindet“.²³³ Karl Mannheim (Ideologie und Utopie, 1995 [1929]) führt ein Unterscheidungskriterium für das utopische Bewusstsein (im Sinne einer wirklichkeitstranszendenten Orientierung) in Abgrenzung von dem ideologischen Bewusstsein ein: Zum Utopischen gehöre notwendig ein am Handeln orientiertes, „die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz“²³⁴ sprengendes Element. Diese „Sprengung“ liegt durchaus im Interesse Rands, wenn sie in „Anthem“ aufzeigt, wie ein politisches System aussähe, wenn jegliche Individualität abgeschafft worden wäre.

²³⁰ Vgl. Saage (Ende der politischen Utopie, 1990), S. 16-18; Saage (Politische Utopien, 1991), S. 2; Waschkuhn (Politische Utopien, 2003), S. 3, 10, 12; Weiß (Politische Utopie, 2001), S. 402.

²³¹ Vgl. Lewis (More's Utopia and Anthem's Radical Alternative, 2005), S. 172-181.

²³² Weiß (Politische Utopie, 2001), S. 402. Diese Feststellung trifft in einem noch größeren Maße auf Rands zweite politische Utopie zu. Siehe dazu *Abschnitt 3.4.1 Der politisch-historische Kontext der zweiten politischen Utopie*.

²³³ Mannheim (Ideologie und Utopie, 1995 [1929]), S. 169.

²³⁴ Mannheim (Ideologie und Utopie, 1995 [1929]), S. 169.

3.2.2 Rands „Anthem“ und Huxleys „Brave New World“

Rands negative Utopie (Dystopie) spricht eine Warnung aus ähnlich derjenigen, wie sie von Aldous Huxley in „Brave New World“ oder auch von George Orwell in „Nineteen Eighty-Four“ formuliert wurde. Wie Huxley und Orwell warnt sie vor den grundsätzlichen Folgen einer Diktatur – unabhängig davon, ob sie politisch dem linken oder rechten Lager zuzuordnen ist. Ayn Rands „Anthem“ war daher nicht ausdrücklich gegen die Diktatur der Sowjetunion geschrieben. Die Implikationen von Diktaturen sind unabhängig von der jeweiligen Couleur immer gleich: Eine (vermeintliche) superiore Klasse von Menschen herrscht über eine breite Masse von „Geringwürdigen“. Mittels omnipotenter, omnipräsenter und omnidirektionaler Zwangs- und Kontrollmechanismen wird eine Atmosphäre der Angst kreiert, die den Aufstand gegen das herrschende System verhindern soll.²³⁵

Rands „Anthem“ wurde – wie einleitend erwähnt – 1938 zuerst in England veröffentlicht und damit nur einige Jahre nach Huxleys „Brave New World“ (1932), mit dem Rands utopischer Roman einige Gemeinsamkeiten aufweist. Diese Feststellung mag dem Zufall zuzuschreiben sein, da nicht bekannt ist, ob Rand diesen Roman oder überhaupt Texte von Huxley gelesen hat. Es soll an dieser Stelle nicht bewertet werden, ob sich Rand an Huxley orientiert hat oder nicht, sondern hier geht es im Rahmen der systematischen Rekonstruktion um das Aufzeigen von Parallelen zwischen diesen beiden politischen Utopien.²³⁶

Wie in Huxleys Roman wird auch in Rands „Anthem“ eine Welt ohne jegliche Individualität beschrieben – eine Welt des Anti-Individualismus.²³⁷ Im Gegensatz zu Rands Figuren in „Anthem“ sind sich Huxleys Figuren ihrer Individualität bewusst. Da es ihnen an nichts fehlt in diesem „Schlaraffenland“, haben sie kein Interesse daran, ihre Identität gegen das Kollektiv auszuleben. Der Besitz aller an allen („everyone belongs to everyone else“²³⁸) beseitigt das letzte aller Grundbedürfnisse – das der Sexualität. Jegliche Bedürfnisse werden umfassend befriedigt. Damit wird der Verzicht auf die Individualität belohnt. Falls sich doch jemand seiner Einzigartigkeit bewusst werden sollte, wird diese Person auf eine Insel verbannt wie im Falle des Bernhard Marx oder Helmholtz Watson. Wenn es einmal

²³⁵ Vgl. Peikoff (Anthem – Introduction, 1995), S. viii-ix; Waschkuhn (Politische Utopien, 2003), S. 5, 9.

²³⁶ Vgl. Milgram (Anthem Context of Related Works, 2005), S. 148-149; Objectivism Reference Center (What Rand Read, 2005): In der Aufstellung „What Ayn Rand Read“, die auf entsprechende Erwähnungen in Rands Werken, Aufsätzen, Briefen et cetera verweist, findet sich kein Hinweis auf „Huxley“. In Rand (Value-Deprivation, 1966), S. 112 findet sich eine Erwähnung von Huxleys Namen – allerdings lediglich in der Wiedergabe eines Artikels aus der „New York Times“. Insofern kann nicht nachgewiesen werden, dass sie Huxley wirklich gelesen / nicht gelesen hat. An dieser Stelle wird davon ausgegangen, dass Rands Nicht-Erwähnung darauf schließen lässt, dass sie es nicht tat.

²³⁷ Vgl. Saage (Politische Utopien, 1991), S. 271. Der Anti-Individualismus ist ein Charakteristikum der „archaischen Sozialutopie“ (Saage (a. a. O.)), um die es sich bei Huxley – und auch bei Rand – handelt. Siehe dazu auch die an den Vergleich mit Huxley anschließenden Ausführungen zu Samjatsins „Wir“ im nachfolgenden Abschnitt.

²³⁸ Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 37.

dazu kommen sollte, dass eine Befriedigung ausbleibt oder sich der Mensch aus unerfindlichen Gründen unglücklich fühlt, kann man sich mit der Droge Soma von der Welt beurlauben. Diese Droge beseitigt die Möglichkeit eines Residuums an Instabilität, die die größte Gefahr für das System der „schönen neuen Welt“ im Ford-Zeitalter darstellt.²³⁹

Wie bei Rand wurde das Equilibrium der „Schönen neuen Welt“, in dem sich die Welt des Romans befindet, durch einen großen Krieg ermöglicht, mit dem ein neues Zeitalter beginnt. Nach dem „Great Rebirth“ in „Anthem“ und nach dem neunjährigen Krieg in „Brave New World“ werden alle Spuren der Vergangenheit (Bücher, Worte, ...) ausgelöscht, da diese als bedrohlich für die Gegenwart und Zukunft des Systems angesehen werden. Diese historische Reinigung führt bei beiden Romanen dazu, dass nach wie vor Worte existieren, deren Gebrauch als „störend“ empfunden wird, und sie daher unaussprechlich sind. Bei Rand erinnern sich die Menschen nicht mehr an diese Worte. Darüber hinaus steht der (mögliche) Gebrauch unter Strafe – wie im Falle des „I“. Bei Huxley dürfen Worte wie „father“ oder „mother“ zwar benutzt werden, doch gelten diese Worte aus der alten Zeit als obszön und werden nur in einem wissenschaftlichen Zusammenhang toleriert.²⁴⁰

In diesen beiden politischen Utopien existiert ein Kastensystem, das jedem Menschen einen festen Platz zuweist. Bei Huxley geschieht diese Zuordnung durch die Menschengzucht im Reagenzglas. Ohne natürlichen Zeugungsakt und damit ohne Abstammung entstehen die hohen Kasten „Alpha“ und „Beta“ nach voller Reifezeit, und mittels des „Bokanovsky-Prozesses“ durch eine Verkürzung der Entwicklungsphase die niedrigeren Kasten der „Gammas“, „Deltas“ und „Epsilons“. Der Bedarf an Menschen der jeweiligen Kaste wird im Labor entwickelt.²⁴¹ In Rands utopischem Roman entstehen die Menschen zwar durch einen natürlichen Zeugungsakt, werden aber von ihren Eltern entfremdet aufgezogen ganz ähnlich wie in Huxleys Säuglings- und Kinderheimen. Im Unterschied zu Huxley wird die Kastenzugehörigkeit in „Anthem“ nicht schon pränatal bestimmt, sondern erst nach Ende der Schulzeit von einem Rat.²⁴²

Auch wenn die Menschen in „Anthem“ kaserniert leben, derweil die Bewohner der „schönen neuen Welt“ Wohnungen besitzen, stellt sich deren Tagesablauf doch als vergleichbar dar. Die Anzahl an Arbeitsstunden ist in beiden Welten genau festgelegt wie auch das Leben jenseits der Arbeit: Es ist geprägt durch Gemeinschaftsaktivitäten, wie z. B. die einem Gottesdienst ähnelnden Andachten im Namen „Fords“ in der „Fordson

²³⁹ Vgl. Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 194, 199-202; Waschkuhn (Politische Utopien, 2003), S. 150-151.

²⁴⁰ Vgl. Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 19, 30.

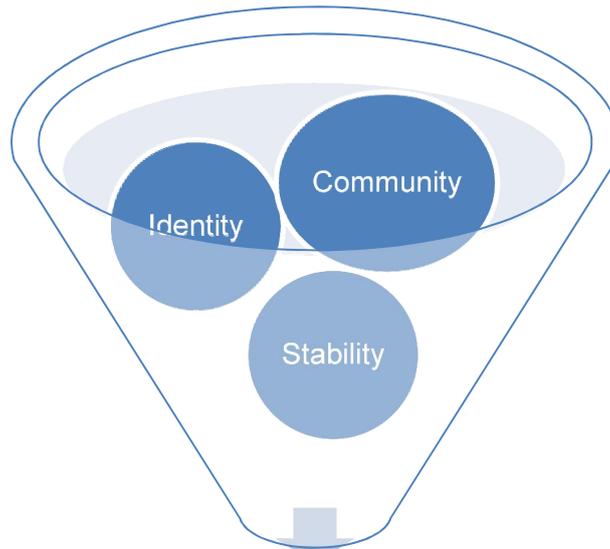
²⁴¹ Vgl. Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 3-4.

²⁴² Siehe dazu die Ausführungen im vorherigen Abschnitt.

Community Singery“ in Huxleys Roman oder die „Social Meetings“ mit dem Singen der die Staats-Prinzipien lobenden Hymnen in „Anthem“. ²⁴³

Auch die dem System zugrundeliegenden Prinzipien sind durchaus vergleichbar. Diesen Zusammenhang veranschaulicht die nachfolgende Darstellung.

Darstellung 3-1: Die System-Prinzipien in „Brave New World“ und „Anthem“



ANTHEM: *"We are one in all and all in one.
There are no men but only the great WE,
One, indivisible and forever."*

Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 1; Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 19.

Wie aus der Darstellung hervorgeht, finden sich die Prinzipien der „Brave New World“ „Identity“, „Community“ und „Stability“ in Rands Formulierung wieder. Ayn Rands Aussage kann als das Kondensat der Moleküle aufgefasst werden, die „Huxley“ in dem angedeuteten Trichter bereitstellt. Diese identitätsstiftenden Moleküle garantieren eine „immer währende“ Stabilität des Ganzen in dem kollektivistischen System.

In beiden Romanen wird darüber hinaus ein Überbleibsel der alten Zeit, dem Status quo ante, präsentiert. In „Anthem“ handelt es sich um den „Uncharted Forest“; in „Brave New World“ um die „Reservation“. In beiden „Wäldern“ existieren Relikte aus der Vergangenheit, die überwunden wurde. Beide Räume stellen ein Zufluchtsgebiet dar. In „Brave New World“ können sich die Neugierigen aus der neuen Welt für einen Urlaub in die alte Welt flüchten und anschließend in ihre eigene Welt zurückkehren, um sich der damit verbundenen Annehmlichkeiten bewusst zu sein. In „Anthem“ stellt die Flucht einen Aufbruch ohne Wiederkehr dar – ohne „Rückflugticket“ in die neue Welt, die bei Rand

²⁴³ Vgl. Huxley (Brave New World, 2004 [1932]), S. 67-74; Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 27-28.

nicht nur technisch weit hinter die alte Welt zurückfällt. Die Funktionen dieser Relikte sind bei Rand und Huxley höchst verschieden: Während es Huxley um das Aufzeigen der ein wenig verzerrten Gegenwart zu gehen scheint, die auf dieser Basis weiterentwickelt werden muss mit der Grenze, die die „schöne neue Welt“ aufzeigt und insofern darin den warnenden Charakter dieser negativen Utopie ausdrückt, geht es Rand mit dem „Uncharted Forest“ darum, das zu Bewahrende darzustellen, das von dem jenseits des Waldes gelegenen Kollektivismus im Sinne des Anti-Individualismus bedroht ist.

3.2.3 Rands „Anthem“ und Samjatin's „Wir“

In der Ayn-Rand-Forschung hat Barbara Branden (*Passion of Rand*, 1987 [1986]) als eine der Ersten auf einen Zusammenhang von Rands „Anthem“ und Samjatin's „Wir“ hingewiesen. In ihrem kurzen Vergleich zwischen den beiden utopischen Werken notiert sie, dass ein großer Unterschied zwischen den beiden darin bestehe, dass in „Wir“ die Herrschaft der Vernunft der Feind der Freiheit sei, während bei Rand genau das Gegenteil zutreffe.²⁴⁴

Wie im weiteren Verlauf noch gezeigt wird, geht es Samjatin darum, die Irrationalität und Brutalität einer Diktatur aufzuzeigen, die sich des Siegels der Vernunft bedient, um ihre Taten zu rechtfertigen. Ihm geht es nicht – wie Branden meint – um das Aufzeigen der negativen Folgen des Vernunftsgebrauchs. Sein Anliegen besteht darin, die katastrophalen Folgen für eine Gesellschaft aufzuzeigen, wenn es dem Menschen verwehrt ist, von seiner individuellen Vernunft Gebrauch zu machen.

Der in „Anthem“ thematisierte Anti-Individualismus des kollektivistischen Systems wird bei Rand wesentlich schärfer gezeichnet als in Huxleys Roman „Brave New World“. Bei Huxley basiert der Anti-Individualismus auf ökonomischen Prämissen, die zu einem Verschmelzen von Wirtschaftsunternehmen und staatlicher Herrschaft führen. Hingegen verschmelzen bei Rand und Samjatin Technik und staatliche Herrschaft. Letztere bedarf der Technik („Wir“: Entwicklung von Technik; „Anthem“: Entzug von Technik) zur Durchsetzung und Absicherung ihres Herrschaftsanspruches. Samjatin hatte seine politische Utopie „Wir“ bereits 1920 verfasst. Die darin zum Ausdruck kommende Kritik an der kommunistischen Diktatur führte dazu, dass er als Konterrevolutionär eingestuft und die Veröffentlichung seines Buches in der Sowjetunion untersagt wurde. Allerdings gelang es ihm, das Manuskript des Buches über die Grenze zu schmuggeln, so dass z. B. bereits 1924 / 1925 eine englischsprachige Version im Ausland erschien. In privaten Kreisen kursierte diese politische Utopie in der jungen Sowjetunion, so dass davon ausgegangen

²⁴⁴ Vgl. Branden (*Passion of Rand*, 1987 [1986]), S. 143.

werden kann, dass auch Ayn Rand noch vor ihrer Abreise nach Amerika damit in Kontakt kam. Dieser Umstand erklärt die offensichtlichen Parallelen von „Anthem“ und „Wir“.²⁴⁵

Der „entindividualisierte“ Mensch funktioniert bei Samjatin wie ein Uhrwerk, das von der technisierten Herrschaft aufgezogen wird. Die dem Ganzen zugrundeliegende Ethik bleibt davon nicht unberührt. Die als mathematische Ethik aufzufassende Ethik ist „... ein System wissenschaftlicher Ethik ..., einer Ethik nämlich, die auf Substraktion [sic], Addition, Division und Multiplikation beruht“.²⁴⁶ Der technisierte Mensch im Sinne eines Uhrwerks bildet auch den Gegenstand in Rands „Anthem“ – mit dem Unterschied, dass die Gesellschaft nach dem „Great Rebirth“ sämtliche technischen Errungenschaften „verloren“ hat.

Ein Vergleich zwischen Rand und Samjatin drängt sich allerdings nicht nur aufgrund des in dem jeweiligen Roman thematisierten Anti-Individualismus auf, sondern vor allem aufgrund der starken Ähnlichkeit der Figurennamen, der Erzählsituation und zahlreicher Elemente des Plots. In Samjatins „Wir“ schildert die männliche Hauptfigur „D-503“ in Tagebuchform seine Erlebnisse als Ich-Erzählung. Dieser „Name“ ist zwar keine Nominal-Zahlenkombination wie bei Rands Figuren, doch ähnelt diese Buchstaben-Zahlenkombination des russischen Schriftstellers sehr dem zeitlich späteren Werk Rands.

Wie in dem von Rand kritisierten Kollektivismus steht auch in dem von Samjatin angeprangerten politischen System das Wort „Wir“ über allem, wenngleich der Erzähler das „Ich“ kennt und benutzt:

„Ich, Nr. D-503, der Konstrukteur des *Integral*, ich bin nur einer der vielen Mathematiker des Einzigen Staates. Meine an Zahlen gewöhnte Feder vermag keine Musik aus Assonanzen und Rhythmen zu schaffen. Ich kann nur das wiedergeben, was ich sehe, was ich denke, genauer gesagt, was WIR denken. WIR – das ist das richtige Wort, und deshalb sollen meine Aufzeichnungen den Titel WIR tragen.“²⁴⁷

Der „Einzige Staat“ wird von dem „Wohltäter“ regiert und entstand nach einem zweihundertjährigen Krieg, dessen Relikte jenseits einer „Grünen Mauer“ liegen. Jenseits der „Grünen Mauer“ – ganz ähnlich Rands „Uncharted Forest“ – ist kein Mensch seit dem alles reinigenden Krieg gewesen. Dieser Krieg hat die Menschen von der individuellen Freiheit befreit und ihnen die einem Fahrplan gleichende Gesetzestafel geschenkt, die jede Minute des Tages regelt. Dieser gipfelt in den „Taylor-Exerzitien“²⁴⁸, um dem Ahnherrn der Rationalisierung zu huldigen, dessen betriebswirtschaftliches System auf

²⁴⁵ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 50; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 103; Milgram (Anthem Context of Related Works, 2005), S. 135; Rühle (Wir – Nachwort, 2006), S. 213, 217, 223; Saage (Politische Utopien, 1991), S. 272-275; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 39-40, 111-112.

²⁴⁶ Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 17.

²⁴⁷ Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 6. Siehe zum Verhältnis von „Ich“, „Du“ und „Wir“ in der russischen Philosophie die Ausführungen von Goerdts (Russische Philosophie, 2002 [1984]), S. 650-658.

²⁴⁸ Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 15.

den „Einzigsten Staat“ übertragen wurde. Dieses System regelt / sichert nicht nur die Nahrungsaufnahme, den Arbeitsablauf und den Inhalt der zwei „Persönlichen Stunden“²⁴⁹, die u. a. mit Märschen verbracht werden, sondern auch das Sexualleben. Die Sexualgesetzgebung räumt jeder Nummer das Recht ein, eine andere Nummer zum Geschlechtspartner zu nehmen. Damit entsteht nicht gleichzeitig ein Recht auf Fortpflanzung. Auch die Fortpflanzung ist genormt und bedarf der Genehmigung. Die zur Bedürfnisbefriedigung erforderlichen „Geschlechtstage“ werden im Labor ermittelt. Brotmarken gleich erhält jede Nummer rosafarbene Billets, die dem Geschlechtspartner am Geschlechtstage auszuhändigen sind. Die Organisation des Sexuallebens im „Einzigsten Staat“ Samjatin nimmt gewissermaßen eine Mittelstellung ein zwischen der Promiskuität in Huxleys „Brave New World“ und der alljährlichen einmaligen Paarung in Rands „Anthem“. Mit der Regelung der Sexualität ist die letzte Ursache vom Neid beseitigt worden, der vor dem Krieg zu zahlreichen Problemen geführt hatte.²⁵⁰

In „Wir“ leben die Menschen in gläsernen Gebäuden, die jedem Leben eine gleiche Transparenz einräumen. Das Ausschalten der Privatsphäre erleichtert den als „Beschützer“ bezeichneten Spitzeln ihre Überwachungsaufgabe. Lediglich an den Geschlechtstagen ist es gestattet, die Vorhänge zuzuziehen. Der Unterschied zu der Wohnsituation in Rands Roman ist dabei marginal: Alle Menschen übernachten in den Schlafräumen ihrer Berufsgruppenhäuser, zu denen sie wie bei Samjatin marschieren. In beiden Romanen leben die Menschen nach einem zentral eingespielten Takt, aus dem sich die Hauptfiguren schließlich losreißen. In „Anthem“ gelingt es den Hauptfiguren, während es sich in „Wir“ anders verhält.²⁵¹

„D-503“, der Chef-Ingenieur der Rakete „Integral“, die zu neuen Planeten aufbrechen soll, verliebt sich in die Revolutionärin „I-330“ und verfällt ihr bis zum Ausbruch der Revolution, die von jenseits der „Grünen Mauer“ geplant und organisiert wird. „D-503“, der seine Systemtreue immer wieder vor dem Hintergrund der Revolution spiegelt und sich dieser zu beugen beginnt, wendet sich nach einem Gespräch mit dem „Wohltäter“ gegen die Revolution, unterzieht sich einer Gehirnoperation, um von der Krankheit „Seele“ geheilt zu werden. Er verrät schließlich „I-330“, die in seinem Beisein in der Gaskammer des „Wohltäters“ durch die „Gasglocke“ hingerichtet wird. Die allmähliche Kontrolle über die Revolution wird als Sieg der Vernunft dargestellt.²⁵²

²⁴⁹ Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 16. Für diese „Persönlichen Stunden“ hat sich noch keine endgültige Lösung finden lassen in dem Sinne, dass auch sie im Kollektiv gelebt werden können. Der Ich-Erzähler hält diese „freien“ Stunden nur für eine vorläufige Lösung für das als Problem aufgefasste „Glück“. In Rands „Anthem“ gibt es derartige Freiräume im Prinzip nicht mehr – außer wenn sich die Hauptfigur von der zu verrichtenden Tätigkeit heimlich entfernt.

²⁵⁰ Vgl. Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 7, 13-18, 24-25, 37, 106-107.

²⁵¹ Vgl. Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. 28; Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 22.

²⁵² Vgl. Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 170ff.

Samjatins „Wir“ geht in seiner Brutalität und Radikalität weiter als Rands „Anthem“, zumal es in „Anthem“ – wie in den noch zu behandelnden Romanen „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ – ein „Happy End“ gibt. Dieses fehlt in Samjatins Werk und ist insofern charakteristisch für einen russischen Autor. Auch wenn Samjatin ein offiziell von der Vernunft durchdrungenes brutales Staatssystem zum Thema macht, geht es ihm nicht darum, die Negativität des Vernunftgebrauches aufzuzeigen. Seine Intention besteht darin, die grundsätzliche Perversion einer kollektivistischen Diktatur aufzuzeigen, die die individuelle Vernunft abschafft, um eine staatlich verordnete Vernunft als Siegel unter alle staatlichen Handlungen zu setzen.

3.3 „The Fountainhead“

Eine der ersten Rezensionen spricht kurz nach Erscheinen von „The Fountainhead“ im Mai 1943 in schwärmerischem Ton davon, dass Ayn Rand damit eine Lobeshymne auf den Individualismus geschrieben und für die damalige Zeit wichtige Dinge angesprochen habe – das antithetische Verhältnis von „Altruismus“ und „Egoismus“. ²⁵³ Wenn auch „The Fountainhead“ im Gegensatz zu „Atlas Shrugged“ keine explizite politische Botschaft enthält, ist eine Interpretation des Werkes nicht möglich ohne einen Verweis auf den historischen und auch politischen Kontext, in dem es entstanden ist. Diesem Zusammenhang widmet sich der erste Abschnitt. ²⁵⁴

Im zweiten Abschnitt wird die Hauptfigur des Romans präsentiert und die Bezüge zu der Philosophie Friedrich Nietzsches hergestellt. Dessen Einfluss wird gerade in der Figur „Howard Roarks“ besonders deutlich. In dieser Figur zeigt sich Ayn Rands Anthropologie, die durch einen Dualismus charakterisiert ist, der sich in dieser Form in ihrem gesamten Werk zeigt. Dieses Thema wird in *Abschnitt 3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* vertieft. Daran schließt sich in *Abschnitt 3.3.4* die Betrachtung der realen Personen an, die sich in Rands Figuren widerspiegeln. Dabei liegt der Fokus auf den Vorbildern für die Architekten, die sie in ihrem Roman behandelt. Diese Vorbilder in Denken und Handeln finden sich in Frank Lloyd Wright und Louis Sullivan. Der *Abschnitt 3.3.5 Libertäre Ansichten in „The Fountainhead“* skizziert die Parallele von libertärem und Rands objektivistischem Denken. Die hier präsentierte Untersuchung von „The Fountainhead“ schließt in *Abschnitt 3.3.6* mit Ayn Rands radikalem Romantik-Begriff, der in diesem ersten großen Erfolgsroman besonders deutlich zutage tritt und in „Atlas Shrugged“ in dieser Form fortgeführt wird.

3.3.1 Der politisch-historische Kontext von „The Fountainhead“

Die ersten Notizen zu Rands erstem großen Erfolg „The Fountainhead“, der nur noch von dem des letzten Romans „Atlas Shrugged“ übertroffen wurde, datieren vom 4. Dezember 1935. Dieser umfangreiche Roman nimmt das Thema auf, das schon „Anthem“ behandelt:

²⁵³ Vgl. Pruette (Battle Against Evil, 1943), S. 7: „Ayn Rand is a writer of great power. ... This is the only novel of ideas written by an American woman that I can recall. ... She has written a hymn in praise of the individual and has said things worth saying in these days. Whether her antithesis between altruism and selfishness is logically correct or not, she has written a powerful indictment.“ Für diese Rezension hat sich Ayn Rand in einem Brief an Lorine Pruette vom 18. Mai 1943 persönlich bedankt. Siehe dazu Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 74-75.

²⁵⁴ Vgl. Gatzemeier (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973), S. 293. Hierbei handelt es sich um den Anspruch, ein „adäquates Textverständnis“ zu erlangen. Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen zur Methode der Arbeit in *Abschnitt 1.3* der *Einleitung*. Entsprechendes gilt für den *Abschnitt 3.4 Die zweite politische Utopie: „Atlas Shrugged“*.

die Hymne des „Ichs“. Insofern drehen sich Rands Tagebuchaufzeichnungen – wie auch das Grundthema ihrer Philosophie – um das Wort „I“, genauer gesagt um den „Egoismus“ in einem von ihr ausgeführten positiven Sinne des „niemandem zu schaden“. Mit diesem Roman legt Ayn Rand ihr Plädoyer für einen Egoismus in seiner wahren Bedeutung ab. Diese „Metaphysik des Individualismus“ weist dem Egoismus die Rolle eines neuen nicht-religiösen Glaubens zu. In diesem Zusammenhang ist der von Rand gewählte Arbeitstitel „Second-Hand Lives“²⁵⁵ als Negativ-Abgrenzung zu ihrem Thema zu sehen. Ein „second-hand life“ führt allgemein gesprochen derjenige, der sein eigenes Ego aufgibt, um zugunsten der bestimmenden Meinung anderer zu leben. Dabei handelt es sich um einen „Trittbrettfahrer“ – nicht nur im ökonomischen, sondern vor allem im anthropologischen und ethischen Sinne. Aus diesem Gedanken formt sie den Begriff des „second-hander“²⁵⁶, den die Hauptfigur im späteren Verlauf des Romans einführen wird.²⁵⁷

Dieser Roman wurde in der Phase entworfen, geschrieben und veröffentlicht, als Franklin Delano Roosevelt Präsident der USA (1933-1945) war. Als der Präsidentschaftswahlkampf 1932 begann, war Ayn Rand bereits US-Bürgerin und begann sich zunehmend für die Politik zu interessieren. Die von Roosevelt versprochene Aufhebung der Prohibition und seine Kritik an der Bürokratie Hoovers machten auf sie zunächst den Eindruck, dass er liberale / libertäre Ansichten verträte. Nach seinem Sieg über Hoover mit 57 Prozent der Stimmen änderte sich ihre Meinung, als die Implikationen des „New Deal“ sichtbar wurden: Eine umfassende staatliche Kontrolle umfangreicher Bereiche der Wirtschaft zur Beseitigung der Depression war die Folge. Die von Roosevelts Regierung eingeleiteten Maßnahmen wurden hinsichtlich ihrer Effektivität kritisch betrachtet und brachten insgesamt nicht die erhoffte Verbesserung. Skepsis und scharfe Kritik gab es vor allem von konservativen Politikern und Geschäftsleuten, die in diesem staatlichen Dirigismus eine Abkehr von der freiheitlichen Tradition der USA und eine Hinwendung zum Sozialismus sahen. Ayn Rands Eindrücke von Roosevelts Maßnahmen waren verbunden mit der Erinnerung an ihre persönlichen Erfahrungen der sowjetischen Diktatur und zeichneten ein düsteres Bild von der damaligen Wirklichkeit in den USA. Sie entdeckte einen Verrat an den ursprünglichen Werten der USA und eine Hinwendung ihrer neuen Heimat zum Kollektivismus und Altruismus.²⁵⁸

Hinsichtlich ihres Urteils befindet sie sich in einer Linie mit der libertären Meinung zu Roosevelts Politik. So setzt z. B. Milton Friedman (*Capitalism and Freedom*, 2002 [1962]) den 1933 und Anfang 1934 durchgeführten staatlichen Einzug von Gold aus privater Hand und Entschädigung der Enteigneten lediglich zum Kaufpreis und nicht zum Kurs des

²⁵⁵ Harriman (*Journals of Rand*, 1999 [1997]), S. 77.

²⁵⁶ Rand (*Fountainhead*, 1993 [1943]), S. 605.

²⁵⁷ Vgl. Harriman (*Journals of Rand*, 1999 [1997]), S. 77, 79, 82; Salmieri (*Individualism in Anthem*, 2005), S. 259-260.

²⁵⁸ Vgl. Burns (*Ayn Rand*, 2009), S. 48-49; Branden (*Passion of Rand*, 1987 [1986]), S. 158-160; Dippel (*Geschichte USA*, 2005), S. 91- 96; Sautter (*Geschichte Amerika*, 2006), S. 387-409.

Goldes, der zum Zeitpunkt der Enteignung über dem ursprünglichen Kaufpreis lag, prinzipiell gleich mit der Verstaatlichung von Fabriken und Land im Regime Fidel Castros.²⁵⁹ Ayn Rands Hoffnung lag wie die vieler Liberalisten und Libertärer auf den Präsidentschaftswahlen von 1940 (Roosevelt war auch 1936 wiedergewählt worden.). Wendell Willkie – ein ehemaliger Demokrat – war der Kandidat der Republikaner und trat für eine wirtschaftliche Freiheit ein, ohne dabei allerdings den „New Deal“ Roosevelts in seiner Zielsetzung zu kritisieren, wenngleich er auch gegen dessen Methoden war. Rand beschloss – zusammen mit ihrem Mann Frank O’ Connor, mit dem sie seit 1929 verheiratet war –, die Arbeit an „The Fountainhead“ zu unterbrechen, um für die Willkie-Kampagne zu arbeiten. Die Kampagne – für Rand vor allem der Kandidat selbst – war eine große Enttäuschung, auch wenn ihr auch die Arbeit als Wahlkampfrednerin viel Freude bereitetete. Roosevelt wurde in seinem Amt bestätigt und trat seine dritte Präsidentschaft an. Durch ihre Mitarbeit an der Kampagne entwickelte Rand Kontakte zu vielen einflussreichen libertären (konservativen) Denkern und Schriftstellern. Darunter waren z. B. Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane und Isabel Paterson. Der Einfluss dieser und auch anderer Libertärer emanzipierte Rand von Nietzsches Denken, das sich in ihren frühen Werken, auch in „The Fountainhead“, widerspiegelt.²⁶⁰

Anne C. Heller (Ayn Rand, 2009) weist darauf hin, dass sich Ayn Rand bei ihrer Dichotomie von „Second-Hander“ (Parasit) und „Creator“ (Held) an Albert Jay Nocks Unterscheidung von „political versus economic man“ orientierte.²⁶¹ In seinem umfangreichen Essay „Our Enemy, The State“ aus dem Jahre 1935 stellt Nock die Auswirkungen auf die Gesellschaft und ihre Möglichkeiten der Machtausübung dar, wenn die staatliche Macht ausgeweitet wird. Vor dem Hintergrund der sich beim Verfassen des Buches bereits abzeichnenden negativen Auswirkungen der Roosevelt-Politik zeigt er auf, dass staatliche Interventionen allgemein mit dem Argument begründet werden, die den Staatsbürger bedrohende Kontingenz (Arbeitslosigkeit, Inflation, etc.) beseitigen zu wollen. Aufbauend auf Franz Oppenheimers Differenzierung in dessen soziologischer Studie „Der Staat“ von 1908 nennt Nock (Enemy The State, 1950 [1935]) zwei mögliche Mittel / Wege, wie die menschlichen Bedürfnisse befriedigt werden können: durch eigene Produktion und Austausch (*economic means*) oder durch widerrechtliche Aneignung fremder Güter (*political means*).²⁶²

²⁵⁹ Vgl. Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 59-60.

²⁶⁰ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 53-57, 71-72, 119-123, 132; Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 93, 160-163; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 132-133; Sautter (Geschichte Amerika, 2006), S. 421. Die Kontakte Rands zu den genannten Denkern waren recht unterschiedlicher Natur. Während Ayn Rand mit Isabel Paterson eine langjährige persönliche Freundschaft pflegte, die später aufgrund intellektueller Differenzen endete, unterhielten Rand und Rose Wilder Lane eine intensive Korrespondenz ohne persönlichen Kontakt. Von Albert Jay Nocks Schriften, weniger von seiner Person und dem persönlichen Austausch, war Ayn Rand sehr beeindruckt.

²⁶¹ Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. 120.

²⁶² Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 56-57; Nock (Enemy The State, 1950 [1935]), S. 4-5, 8-10, 59-60; Oppenheimer (The State, 1926 [1908]), S. xii-xiv, 1-3, 24-27.

Entsprechende zwei Möglichkeiten betrachtet auch Ayn Rand (Fountainhead, 1993 [1943]) in ihrer Dichotomie von „Creator“ und „Second-Hander“. Dieser Zusammenhang wird in *Abschnitt 3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* näher untersucht.

3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark

Die Hauptfigur – der Architekt „Howard Roark“ – führt kein „second-hand life“, sondern ein revolutionäres Dasein gegen althergebrachte Werte. Seine Haltung ähnelt derjenigen der bereits behandelten russischen Nihilisten: Wie ihnen geht es ihm darum, das Alte abzuschaffen. Sein eigentlicher Zweck ist ein Leben strikt nach den eigenen Maßstäben. Diese Maßstäbe drücken sich in seiner persönlichen Haltung aus wie auch in den von ihm kreierten Gebäuden.²⁶³

Der erste Teil des Romans liefert zu Beginn eine Beschreibung der Physiognomie Howard Roarks. Er steht nackt auf der Kante eines Kliffs, zu seinen Füßen liegt weit unter ihm ein See, in den er mit seinem gerade geschnitten, muskulösen Körper eintauchen wird. Er ist sich seines Körpers vollends bewusst, integriert in die ihn umgebende Natur als ein Teil davon.²⁶⁴ Diese Beschreibung des Helden spiegelt Rands ästhetische Auffassung vom Wesen des Mannes wieder, das in der Verfilmung des Romans im Jahre 1949 Gary Cooper verkörpert. Der amerikanische Künstler Nick Gaetano hat diese Ästhetik im Art-déco-Stil auf dem Cover der Jubiläumsausgabe von 1993 festgehalten. Dort hält der nackte Held, äußerlich dem von Rand beschriebenen Typus gleichend, in der rechten Hand das Sonnenlicht als Urquell (*engl. fountainhead*) allen Seins.²⁶⁵

Die von Rand beschriebene und von Gaetano kunstmalerisch festgehaltene Szene erinnert wie auch das gesamte Wesen der Figur Roark stark an das Bild, das Nietzsche in „Also sprach Zarathustra“ zeichnet: Nach zehn Jahren steigt Zarathustra vom Berg ins Tal herab, um den Menschen die Lehre vom „Übermenschen“ zu überliefern, der nach dem Tode Gottes den Sinn des Lebens darstellen soll. Auf dem Weg ins Tal begegnet

²⁶³ Siehe zum Nihilismus die Ausführungen in *Abschnitt 2.1 Der russische Nihilismus und das Nihilistische in Rand*.

²⁶⁴ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 15-16: „He stood naked at the edge of a cliff. The lake lay far below him. ... His body leaned back against the sky. It was a body of long straight lines and angles, each curve broken into planes. He stood, rigid, his hands hanging at his sides, palms out. He felt his shoulder blades drawn tight together, the curve of his neck, and the weight of the blood in his hands. He felt the wind behind him, in the hollow of his spine. ... He stepped to the edge, raised his arms, and dived down into the sky below.“

²⁶⁵ Nick Gaetano hat auch die Cover der folgenden, in dieser Arbeit verwendeten Jubiläumsausgaben gestaltet: „We the Living“, „Anthem“, „Atlas Shrugged“, „For the New Intellectual“, „The Virtue of Selfishness“, „Capitalism: The Unknown Ideal“, „The Romantic Manifesto“, „Philosophy: Who needs it“. Siehe zu den Werken von Nick Gaetano die folgenden Seiten im Internet: www.nickgaetano.com und www.cordair.com/gaetano [03.03.2013]. Letztere ist eine Galerie, die Werke von Gaetano vertreibt.

Zarathustra einem Greis, der ihn fragt, ob er nun sein Feuer in die Täler tragen wolle. Diese Metapher findet ihre Entsprechung in dem Bild, das zu Beginn der Vorrede geschaffen wird. So wie er in den letzten zehn Jahren das Sonnenlicht aufgenommen und in gewissem Sinne gespeichert hat, so hat sich Zarathustra auch in dieser Zeit einen Speicher an „Weisheit“ angelegt, der nun über die Ränder steigt. Dieses Überlaufen bewegt ihn, seine Weisheit – das Feuer – unter die Menschen zu bringen.²⁶⁶

Wie Nietzsches Zarathustra steigt Rands Hauptfigur Howard Roark zu den Menschen herab. Damit beginnt auch sein „Untergang“. Wenngleich sie vermutlich eine Parallele ihrer Anfangsszene zu der Anfangsszene im „Zarathustra“ nicht intendierte, so ist der Einfluss von Nietzsches Denken in „The Fountainhead“ doch offensichtlich. Diesen räumt Ayn Rand auch in der „Introduction to the Twenty-fifth Anniversary Edition“ zu „The Fountainhead“ ein. Darin nimmt sie Bezug zu einem Nietzsche-Zitat aus „Jenseits von Gut und Böse“, das in ihrem ursprünglichen Manuskript dem Roman vorangestellt ist, aber aus der Endfassung entfernt wurde, um nicht in Verbindung mit Nietzsches Philosophie gebracht zu werden. In der ursprünglichen Form findet es sich bereits in dem Tagebucheintrag vom 4. Dezember 1935.²⁶⁷ Während Rand Nietzsche zwar als Philosophen ablehnt, erkennt sie ihn zugleich als einen Dichter an, der es versteht, die menschliche Größe in emotionale Begriffe zu fassen. Dieses Zitat vermittelt aus ihrer Sicht den inneren Zustand einer erhabenen Selbstachtung und fasst dabei die emotionale Konsequenz dessen zusammen, wofür sie in „The Fountainhead“ die philosophische und rationale Basis bereitet hat.²⁶⁸

Die erwähnte, von Rand aus der Endfassung entfernte Textstelle lautet in Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]):

„Es sind nicht die Werke, es ist der *Glaube*, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgendeine Grundgewißheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren läßt. – *Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.*“²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 277-279.

²⁶⁷ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 77.

²⁶⁸ Vgl. Milgram (Rand's First Ideal Man, 2007), S. 13-14; Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 277; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. x. Wie in *Abschnitt 2.2.2 Literarische Revolution: Der Einfluss von Dostojewskij* bereits erwähnt, hat sich Rand während ihrer Studienzeit mit Nietzsche intensiv auseinandergesetzt und ihn schließlich als „Philosophen“ abgelehnt. In den unveröffentlichten, in den *Ayn Rand Archives* verwahrten, nicht öffentlich zugänglichen Notizbüchern zu „The Fountainhead“ befindet sich laut Milgram (Rand's First Ideal Man, 2007), S. 15-17 jedem Kapitel vorangestellt ein Nietzsche-Zitat als Epigraph, das in der Endfassung des Romans auch jeweils entfernt wurde. Wenngleich dieser Spur hier nicht nachgegangen werden kann, genügt für den Zweck der vorliegenden Arbeit die daraus abzuleitende Konklusion, dass „The Fountainhead“ unter dem Einfluss einer von Rand vollzogenen Nietzsche-Reflexion entstanden ist.

²⁶⁹ Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 750 (§ 287).

Rands Hauptfigur stellt die von Nietzsche beschriebene „vornehme Seele“ – die „noble soul par excellence“²⁷⁰ – dar. Howard Roark wurde ein Jahr vor dem Examen von der Universität verwiesen, weil er während des ganzen Studiums im Fach „Architektur-Design“ nicht den Anweisungen seines Dozenten gefolgt ist. In der Abschlussaufgabe des Jahres – dem Entwurf einer Renaissance-Villa – ist er nicht der vorgeschriebenen, d. h. den gelehrten Traditionsansätzen entsprechenden Form nachgekommen: Er hatte statt einer Renaissance-Villa ein modernes Gebäude aus Glas und Beton entworfen. In dem letzten Gespräch mit dem Dekan der Universität kommt die Unnachgiebigkeit von Rands Hauptfigur gleich zu Beginn des Buches zum Ausdruck. Er wolle kein Archäologe sondern Architekt sein. Er sehe keinen Zweck darin, eine Renaissance-Villa zu entwerfen, wenn er doch niemals eine solche bauen werde. Er werde sich nicht daran hindern lassen, in der ihm vorschwebenden Form zu bauen, geschweige denn sich nach der Tradition richten. Vielmehr entspreche es seinen eigenen Regeln, dass jede Substanz einzeln zu betrachten sei, und keine Bausubstanz entsprechend einer anderen behandelt, d. h. bearbeitet werden könne. Jede Form habe ihre eigene Bedeutung. Jeder Mensch schaffe seine eigene Bedeutung, seine eigene Form und sein eigenes Ziel. Daher werde er sich auch nicht nach den Wünschen der Kunden richten, sondern die Kunden, die seine Bauweise schätzten, werden ihn schließlich beauftragen.²⁷¹

Diese Form des radikalen Individualismus, der sich gegen Konformismus und Kollektivismus stellte, wurde in den 1940er Jahren in den USA zum Teil wohlwollend aufgenommen. In „The Fountainhead“ nimmt Rand gewissermaßen – ganz im Sinne Nietzsches – eine „Umwertung“ der bestehenden Werte vor. Dieses erste große Werk von Ayn Rand stellt ihre Antwort an Nietzsche dar. Wie Nietzsche fordert sie die altruistische christliche Tradition heraus und stellt dieser eine radikal individualistische, nicht-christliche Ethik entgegen. In diesem Zusammenhang wird auch der Einfluss des nihilistischen und revolutionären Denkens ersichtlich, das Rand in ihrer Jugend in Russland erfahren hat.²⁷²

²⁷⁰ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 88.

²⁷¹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 21-26. Zur Veranschaulichung siehe folgende Auszüge aus dem erwähnten Dialog zwischen „Roark“ und dem „Dean“ [Klammerzusätze durch C. W.] bei Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 23-26: „[Dean:] We can only choose from the great masters. Who are we to improve upon them? We can only attempt, respectfully, to repeat.’ ‘Why?’ asked Howard Roark. ... ‘Look,’ said Roark evenly, and pointed at the window. ‘Can you see the campus and the town? Do you see how many men are walking and living down there? Well, I don’t give a damn what any or all of them think about architecture – or about anything else, for that matter. Why should I consider what their grandfathers thought of it?’ ... ‘Rules?’ said Roark. ‘Here are my rules: what can be done with one substance must never be done with another. No two materials are alike. No two sites on earth are alike. No two buildings have the same purpose. The purpose, the site, the material determine the shape. ...’ [Roark:] ... Every form has its own meaning. Every man creates his meaning and form and goal. Why is it so important – what others have done?’ ... [Roark:] ... Because I don’t intend to build in order to serve or help anyone. I don’t intend to build in order to have clients. I intend to have clients in order to build’.”

²⁷² Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 41-43; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 81. Siehe zu dem Einfluss der russischen Philosophie auf Ayn Rand die Ausführungen in *Kapitel 2 Der russische Lebenszweig*.

Vor diesem Hintergrund ist die in der Figur des Howard Roark personifizierte „Umwertung“ zu sehen. Es geht ihm nicht darum, neue Werte zu schaffen, sondern einen „Krieg“ gegen die vorherrschenden Werte zu führen. Roark / Rand wollen wie Nietzsche das Unmoralische der etablierten Moralvorstellung entdecken: den in der christlichen Lehre verherrlichten Altruismus. Daher gilt es, die zu vollziehende „Umwertung“ als „Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“²⁷³ zu begreifen. Diese Selbstbesinnung des Menschen soll ihn von der (ihm auferlegten) Nächstenliebe entfernen, die aus dem (geforderten) Altruismus entspringt. Die Selbstlosigkeit verschleiert den Egoismus eines jeden Menschen. Die Flucht zum Nächsten in der Nächstenliebe stellt zugleich die Flucht vor dem eigenen Selbst dar.²⁷⁴

Aus Rands / Roarks Sicht stellt sich die „Scheinheiligkeit“ des Altruismus wie folgt dar:

„It's not altruism. But I'll tell you this: most people say they're concerned with the suffering of others. I'm not. And yet there's one thing I can't understand. Most of them would not pass by if they saw a man bleeding in the road, mangled by a hit-and-run driver.“²⁷⁵

Roarks Aussage deckt den Schein der Nächstenliebe auf. Nietzsches Zarathustra formuliert diesen Zusammenhang wie folgt:

„Ihr ladet Euch einen Zeugen ein, wenn ihr von euch gut reden wollt; und wenn ihr ihn verführt habt, gut von euch zu denken, denkt ihr selber gut von euch.“²⁷⁶

Beide Aussagen verweisen darauf, dass letztlich jeder Mensch auch in der Nächstenliebe / dem Mitleid selbstsüchtig ist und sich dabei zumeist selbst sucht. Bei dem Altruisten tritt diese Ureigenschaft des Menschen lediglich verdeckt auf in einer Art der „Selbsttäuschung“. Diese Täuschung basiert auf der Vorstellung, dass die eigene Existenz nur gerechtfertigt sei durch die Hingabe an andere Menschen. Nietzsche und Rand wollen diese tradierte christlich-religiöse Moralvorstellung umwerten, bzw. „umdrehen“. Ganz im Sinne der Aufklärung geht es ihnen um die Befreiung des Menschen aus dieser überlieferten „Unmündigkeit“. Der Ausgangspunkt dieser Aufklärung ist der „Tod Gottes“, der den Menschen aus seiner demütigen, knieenden Haltung wieder aufrichtet. Dieses Aufrichten befreit den Menschen zugleich aus dem Mystizismus der Religion, die Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]) als eine „primitive form of philosophy“²⁷⁷ auffasst. Aus diesem Grunde stellen die Gebäude der Figur Howard Roark

²⁷³ Nietzsche (Ecce Homo, 1997 [1908]), S. 1152.

²⁷⁴ Vgl. Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 129-132; Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 324-325.

²⁷⁵ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 387-388.

²⁷⁶ Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 324.

²⁷⁷ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 25.

einen Angriff auf die Religion dar. Sie entbehren jeglichen Mystizismus und zeichnen sich durch klare, funktionale Linien aus.²⁷⁸

Eine ähnliche Auffassung vertritt Nietzsche (Ecce Homo, 1997 [1908]), wenn er den Glauben an Gott / die Religion als eine „faustgrobe Antwort, eine Undelikatesse gegen uns Denker“²⁷⁹ beschreibt. Ihm geht es um die Überprüfung der Prämissen der menschlichen Existenz. Diese Überprüfung gipfelt in der Formulierung von Nietzsches Zarathustra: „*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll.“²⁸⁰ Mit dem „Übermenschen“ ist die Überwindung der bisherigen, christlichen Auffassung vom Menschen gemeint, die den Menschen als Mittel des Glaubens und nicht als (Selbst-)Zweck betrachtete und ihn damit von sich selbst entfremdete. Nietzsche hebt mit dem Begriff des „Übermenschen“ die büßerische Haltung und die damit verbundene Orientierung des Lebens in Richtung des Jenseits auf.²⁸¹

Als „Superman“ (dt. Übermensch) wird die Figur Howard Roark von seinem Widersacher, dem Architekturkritiker Ellsworth Toohey, bezeichnet. Wie Nietzsches Zarathustra überwindet Howard Roark die bisherige Auffassung vom Menschen, der sich anderen (Gott, Mitmenschen, Traditionen) unterzuordnen habe. Dabei stellt der „Übermensch“ / „Superman“ den „Typus höchster Wohlgeratenheit“²⁸² dar. Diesen Typus entwirft Rand auch in ihrem Roman. Ihr geht es darum, in Howard Roark das menschliche Ideal darzustellen.²⁸³

Nach Wegfall des religiös-göttlichen Überbaus geht es darum, den Menschen wieder aufzurichten. Peter Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]) spricht in diesem Zusammenhang von „Nietzsches Sorge um die Rettung der Vertikalspannung nach dem Tod Gottes“²⁸⁴. Die Spannung des Menschen in dem Entwerfen seiner Existenz besteht darin, sich vertikal auszurichten, d. h., sich an einer Richtgröße zu orientieren – dem „Attraktor“²⁸⁵. In dem Gegensatzpaar „gut versus schlecht“ wäre „gut“ der Attraktor. Vor dem Hintergrund einer religiösen Orientierung dient als Attraktor letztlich „Gott“. Nach dem „Tode Gottes“ bleibt diese Vertikalspannung des Menschen grundsätzlich erhalten. In der

²⁷⁸ Vgl. Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 129, 133-134; Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 279, 325; Nietzsche (Antichrist, 1997 [1895]), S. 1168-1169; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 339-340; Toffler (Playboy Interview with Rand, 1998 [1964]), S. 167. Im Rahmen dieser Untersuchung wird nicht gesondert auf Nietzsches Begriff des „Mitleids“ eingegangen. Siehe dazu u. a. die diesbezügliche ausführliche Behandlung in Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 423-432; Nussbaum (Nietzsches Stoizismus, 1993), S. 831-858.

²⁷⁹ Nietzsche (Ecce Homo, 1997 [1908]), S. 1082.

²⁸⁰ Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 279.

²⁸¹ Vgl. Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 117-119; Nietzsche (Antichrist, 1997 [1895]), S. 1205-1206, 1221; Ries (Nietzsche, 2001 [1990]), S. 70; Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 58.

²⁸² Nietzsche (Ecce Homo, 1997 [1908]), S. 1100.

²⁸³ Vgl. Milgram (Rand's First Ideal Man, 2007), S. 17; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 342; Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 163. Milgram (Rand's First Ideal Man, 2007), S. 16, 24-27 diskutiert weitere (mögliche) indirekte Anspielungen auf Nietzsche in „The Fountainhead“, denen hier nicht nachgegangen wird.

²⁸⁴ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 67.

²⁸⁵ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 29.

Ausrichtung seines Lebens begibt er sich dabei auf die „Suche“ nach einem neuen Richtwert. Dieser neue Wert bezieht sich auf die „innere Senkrechte“²⁸⁶ eines jeden Menschen. Dabei wird die Aus- und Aufrichtung des Menschen verursacht durch „das aufkeimende Bewusstsein des inneren Gefälles“²⁸⁷. Der post-religiöse Übermensch überwindet dieses Gefälle durch eine Beherrschung und Ausbildung des eigenen Selbst.²⁸⁸

Ayn Rands „Superman“ Howard Roark wie auch Nietzsches Zarathustra sind vor diesem Hintergrund „Schaffende“ / „Creators“. Der Schaffende wendet sich gegen die christliche Lehre, in der ein besseres moralisches „Jenseits“ in Abgrenzung zum schlechten unmoralischen „Diesseits“ des menschlichen Lebens angeboten wird. Die Orientierung am „Jenseits“ wird zugunsten des realen diesseitigen Lebens aufgegeben. Dabei begibt sich der Mensch auf den Weg zu sich selbst. Die dafür erforderliche Einsamkeit – ganz im Sinne von Rands rationalem Egoismus – führt den Menschen nach Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]) weg von der Herde der anderen Menschen. Dadurch erlangt der „Creator“ die für seine Tätigkeit notwendige Unabhängigkeit von anderen Menschen.²⁸⁹

Mit Blick auf Nietzsches schöpferische, schaffende Menschen schreibt Rüdiger Safranski (Nietzsche, 2002 [2000]):

„Diese Heroen des Schöpferischen sind gerechtfertigt nicht durch ihre soziale Nützlichkeit, sondern durch ihr besseres Sein. Sie verbessern nicht die Menschheit, sondern verkörpern ihre besseren Möglichkeiten und bringen sie zur Anschauung.“²⁹⁰

In dieser Art und Weise betrachtet auch Ayn Rand den „Creator“ Howard Roark. Er wird in seinem Schaffensprozess nicht durch das Bedürfnis geleitet, seinen Mitmenschen einen Dienst zu erweisen. Den Antrieb, außergewöhnliche Dinge zu leisten, generiert Roark aus sich selbst heraus. Die Schaffenden, die Übermenschlichen, sind die erste Ursache, der „Erste Beweger“, „Prime Mover“²⁹¹ oder, mit Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883])

²⁸⁶ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 99.

²⁸⁷ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 99.

²⁸⁸ Vgl. Nussbaum (Nietzsches Stoizismus, 1993), S. 832-833; Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 47-48, 67-68, 98-99.

²⁸⁹ Vgl. Nietzsche (Geburt der Tragödie, 1997 [1872]), S. 14-15; Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 325-328; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 678-680; Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 58-59. Die sich daraus abzuleitende, auf Rands Denken bezogene Dichotomie wird im nächsten *Abschnitt* 3.3.3 *Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* behandelt. Insgesamt erliegt Ayn Rand in Anlehnung an eine Formulierung von Steven E. Aschheim (Nietzsche und die Deutschen, 2000 [1992]), S. 6 „dem libertären Zauber Nietzsches“. Insofern ignoriert sie alle Negativimplikationen, die aus ihrer Anlehnung an Nietzsches Philosophie resultieren (müssen). Zugleich führt ihr Dualismus in der Figurenstruktur zur Annahme von zwei verschiedenen Klassen von Menschen, was als sehr kritisch anzusehen ist und Rands Intention letztlich widerspricht. Diesen impliziten Widerspruch hebt sie allerdings nicht auf.

²⁹⁰ Safranski (Nietzsche, 2002 [2000]), S. 66-67.

²⁹¹ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 678.

gesprachen, ein „aus sich rollendes Rad“²⁹². Zur Erreichung dieses Zustandes ist die Überwindung des bisherigen Menschseins erforderlich. Der „Wille zur Macht“²⁹³ dient dem Menschen dazu, sich selbst zu überwinden und „Alleinherrscher“ über sich selbst zu werden. Der Weg dahin ist durch „drei Verwandlungen ... des Geistes“²⁹⁴ (Kamel – Löwe – Kind) gekennzeichnet. Im höchsten Stadium, dem des „Kindes“, kommt der menschliche Geist zu sich selbst. Damit erlangt er rational, emotional und moralisch Macht über das eigene Denken und Handeln.²⁹⁵

Diesen Zustand bezeichnet Ayn Rand als „integrity“²⁹⁶. Darunter versteht sie das Vermögen und den Zweck eines Menschen, im Kontext der Architektur auch den Sinn und Zweck eines Gebäudes, seiner eigenen Wahrheit zu folgen ohne Rücksichtnahme auf die Zwecke anderer. „The noble on earth was only that which kept its integrity“²⁹⁷ – zusammengesetzt aus einem Stück. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Nietzsche (Menschliches Allzumenschliches, 1997 [1878]) mit dem Anspruch an das Individuum, man müsse „aus sich eine ganze *Person* machen und in allem, was man tut, deren *höchstes Wohl* ins Auge .. fassen“.²⁹⁸ Das Ziel Nietzsches und Rands ist der freie Mensch, der selbstverantwortlich handelt.²⁹⁹

Die Selbstverantwortlichkeit des Architekten Howard Roark drückt sich auch in seinen Bauten aus. Die von ihm entworfenen Gebäude sind ohne Abweichung vom Entwurf aufzurichten.³⁰⁰ Der Bau von Wolkenkratzern folgt dabei dem Credo von Nietzsches Zarathustra, dass es gelte, „etwas über sich hinaus“³⁰¹ zu schaffen. Die fertigen Häuser / Hochhäuser von Howard Roark stellen dessen „Kinder“ dar. Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]) appelliert an seinen Leser: „Über dich sollst du hinausbauen ... Nicht nur fort sollst

²⁹² Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 326. Siehe zu Ayn Rands Verständnis des „Ersten Bewegers“ (*engl. prime mover*) die Ausführungen bezogen auf „Atlas Shrugged“ in *Abschnitt 3.4.3 Der Streik der „Prime Movers“*.

²⁹³ Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 369. Nach Margot Fleischer (Entzauberung des Übermenschen, 1993), S. 5 stellt dieser Begriff den „ontologischen Grundgedanken“ Nietzsches dar.

²⁹⁴ Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 293.

²⁹⁵ Vgl. Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 213-215; Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 293-294, 369-372; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 678-679; Ries (Nietzsche, 2001 [1990]), S. 72-73; Safranski (Nietzsche, 2002 [2000]), S. 187-188.

²⁹⁶ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 24. Eine umfangreiche Definition ihrer Auffassung von „integrity“ präsentiert Ayn Rand in der „Galt's Speech“ (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936-937: „Integrity is the recognition of the fact that you cannot fake your consciousness, just as honesty is the recognition of the fact that you cannot fake existence – that man is an indivisible entity, an integrated unit of two attributes: of matter and consciousness, and that he may permit no breach between body and mind, between action and thought, between his life and his convictions – that, like a judge impervious to public opinion, he may not sacrifice his convictions to the wishes of others, be it the whole of mankind shouting pleas or threats against him – that courage and confidence are practical necessities, that courage is the practical form of being true to existence, of being true to truth, and confidence is the practical form of being true to one's own consciousness.“

²⁹⁷ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 196.

²⁹⁸ Nietzsche (Menschliches Allzumenschliches, 1997 [1878]), S. 503 (§ 95).

²⁹⁹ Vgl. Gordon (Extroreflective Hero, 1977), S. 704; Guay (Nietzsche, 2002), S. 304, 306, 309; Nietzsche (Götzen-Dämmerung, 1997 [1889]), S. 1014-1015 (§ 38); Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 24-25, 196-197; Safranski (Nietzsche, 2002 [2000]), S. 188.

³⁰⁰ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 580.

³⁰¹ Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 279.

du dich pflanzen, sondern hinauf!“³⁰² Wenngleich dieser Ausspruch des Zarathustra evolutionär zu deuten ist, findet sich bezogen auf Ayn Rands „The Fountainhead“ – als ihre Nietzsche-Reflexion – und der „Verherrlichung“ des Wolkenkratzers als Zeugnis dessen, wozu der Mensch fähig ist, eine vergleichbare Analogie. Der Architekt Howard Roark schafft etwas über sich hinaus, thront über / auf seiner Schöpfung dem „Wynand Building“ am Ende des Romans. Die Szene im Roman wie im Film spiegelt des Heroische und Schöpferische im Menschenbild Ayn Rands wider. Dem eigenen Wolkenkratzer bleibt der Architekt Roark überlegen, wenn er sich an dem höchsten Punkt des Gebäudes mit Blick über New York festhält. Zu jedem Zeitpunkt kann er – einem mit Bauklötzen spielendem Kinde gleich – sein eigenes Werk dekonstruieren, um seine Überlegenheit über die eigene Schöpfung zu demonstrieren.³⁰³

Aus diesem Blickwinkel heraus erklärt sich der im nachfolgenden Abschnitt thematisierte Dualismus. Dieser findet sich sowohl in der Figurenstruktur als auch in Ayn Rands Denken wieder.

3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken

Wie in *Abschnitt 3.3.1 Der politisch-historische Kontext von „The Fountainhead“* bereits erwähnt, unterscheidet Ayn Rand aufbauend auf Albert Jay Nocks (Enemy The State, 1950 [1935]) Dichotomie von „economic versus political means“ zwei mögliche Weisen, wie der Mensch sein Überleben sichern kann:

„‘Nothing is given to man on earth. Everything he needs has to be produced. And here man faces his basic alternative: he can survive in only one of two ways – by the independent work of his own mind or as a parasite fed by the minds of others. The creator originates. The parasite borrows. The creator faces nature alone. The parasite faces nature through an intermediary’“³⁰⁴

Diese anthropologische Unterscheidung von „creator“ und „parasite“, bzw. „second-hand“³⁰⁵ als Bezeichnung für den Parasiten, findet sich in den Figuren von „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ wie auch in Ayn Rands Denken allgemein wieder. Wenngleich sich Rand an Nocks Begrifflichkeit orientiert, wird in ihrem Dualismus erneut der Einfluss von Nietzsches Denken offensichtlich. Auch er bezeichnet einen Menschen als „Parasiten“, der aus zweiter Hand lebt, der durch „einen völligen Mangel an vornehmer

³⁰² Nietzsche (Zarathustra, 1997 [1883]), S. 332.

³⁰³ Vgl. Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 176-181; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S.692-694.

³⁰⁴ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 679.

³⁰⁵ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 605.

Gesinnung, ... in Abhängigkeit, auf anderer Kosten leben will, ... gewöhnlich mit einer heimlichen Erbitterung gegen die, von denen er abhängt“.³⁰⁶

Diese Erbitterung zeigt Ayn Rand auch in den Figuren der „Parasiten“ / „Second-Hander“ in „The Fountainhead“. Die dualistische Struktur der Figurenanordnung des Romans spiegelt das diesbezügliche Denken Rands wider: Parasiten (Altruisten) versus Schöpfer (Egoisten). Diese Gegensätzlichkeit dient ihr dazu, den Schöpfer / „Creator“ / „Übermenschen“ als den moralisch überlegenen Menschen herauszustellen. Sie möchte aufzeigen, dass es diesem rational-egoistischen Menschen zwar möglich ist, sich – wie der Altruist – anderen Menschen zuzuwenden. Doch liebt, bzw., respektiert der „Creator“ andere Menschen und hilft diesen nur, weil er selbst dabei Freude empfindet. Dieses egoistische Motiv unterscheidet ihn von dem Altruisten, der Mitleid mit anderen Menschen empfindet und ihnen aus diesem Grunde beisteht. Ayn Rand begreift Freundschaft und Liebe als rein egoistische Werte. Damit entbindet sie – ähnlich wie Nietzsche – den Menschen von der christlich-religiösen Pflicht der Nächstenliebe, die aus ihrer Sicht vom Menschen verlange, sich für andere aufzuopfern.³⁰⁷

Die Selbstaufopferung von Menschen, wie auch die Dominanz über andere Menschen haben eine wechselseitige Abhängigkeit zur Folge, gegen die sich Rand wendet. Egoismus und Unabhängigkeit bedingen einander. Ihr „Creator“ ist im Gegensatz zum parasitären „Second-Hander“ der unabhängige Mensch, der weder über andere regieren noch sich anderen Menschen fügen möchte. Der „Second-Hander“ macht sich in seinem Dienst für andere dagegen von den Menschen abhängig, denen er dient. Nach Rand (Fountainhead, 1993 [1943]) entspricht diese Haltung derjenigen eines „Sklaven“ in geistiger Hinsicht. Deren „Herren“ stellen z. B. der Glaube an Gott, der Vorrang des (kommunistischen) Kollektivs vor dem Individuum oder allgemein die staatliche Herrschaft dar.³⁰⁸

Im Rahmen einer ähnlich motivierten soziologischen Unterscheidung von „Herr und Sklave“ leitet Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]) zwei Moral-Typen ab: Herren-Moral versus Sklaven-Moral. Dieser Gegensatz dient ihm dazu, zwischen zwei Gruppen von Menschen – „Herren“ und „Sklaven“ – zu unterscheiden, ohne einer von ihnen direkt einen Vorzug einzuräumen. Beide haben das Ziel der Selbständigkeit in Form eines auf sich selbst bezogenen Individualismus noch nicht erreicht. Beide Formen stehen noch in

³⁰⁶ Nietzsche (Menschliches Allzumenschliches, 1997 [1878]), S. 636-637 (§ 356).

³⁰⁷ Vgl. Rand (Ethics of Emergencies, 1963), S. 49-51. Bei anderen Philosophen, insbesondere bei Immanuel Kant, kritisiert Ayn Rand das Denken in Dualismen und Dichotomien. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in *Abschnitt 4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*.

³⁰⁸ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 680-681; Rand (Ethics of Emergencies, 1963), S. 52-53; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 232; Smith (Independence and Egoism, 2007), S. 285-286. Rands „Creator“ stellt die wünschenswerte Form des Individuums bei ihr dar. Sie bedenkt dabei nicht, welche Konsequenzen es für ihr Modell hätte, wenn alle Menschen dieser Form entsprächen, und es nur Schöpfer gäbe, der Dualismus dadurch aufgehoben wäre – verbunden mit der Frage, wer schließlich die Häuser bauen sollte. Ihr Modell lebt davon, dass es Schöpfer auf der einen und „Ausführende“ auf der anderen Seite gibt.

einem Bezug zu anderen Menschen. Der Bezug drückt sich durch das Maß der Macht aus, dass jemand über andere Menschen ausüben kann. Die „Sklaven“ haben keine Macht über andere Menschen. Sie stellen den schwachen Menschen dar, der sein „Schwachsein“ als „gut“ und das „Starksein“ anderer als „böse“ erachtet. Hierin zeigt sich Nietzsches „Umwertung aller Werte«, eine *leibhafte* Kriegs- und Siegs-Erklärung an alle alten Begriffe von »wahr« und »unwahr«. ³⁰⁹ Diese Kriegserklärung wendet sich gegen die anti-heroische Nomenklatur der christlichen, altruistischen, passiven, d. h. rein reagierenden Sklaven-Moral. ³¹⁰

Auch wenn Nietzsche der „Herren-Moral“ keinen direkten Vorrang zugesteht, erweist sich diese als die ursprünglichste und erstrebenswerteste Form. Der „vornehme Mensch“ ³¹¹ der „Herren-Moral“ stellt den tapferen und glücklichen Menschen dar, der sich selbst erhält, bevor er anderen hilft. Diese anderen sind die Menschen der „Herde“, die „Massen-Menschen“, die dem Credo des „Sollens“ folgen und sich aus diesem Grunde wohlwollend, rücksichtsvoll, bescheiden und mitleidsvoll ihren Mitmenschen gegenüber zeigen. Der Sklave wird in seiner „Sollen-Moral“ mit Blick auf ein tugendhaftes Verhalten getäuscht und bleibt darin immer auf den regulativen Kontext seines Kollektivs, der „Herde“, bezogen. Von dieser Masse, auch von einer Verehrung derselben möchte Nietzsche den auf sich selbst bezogenen Menschen befreien. Rands Hauptfiguren – Howard Roark in „The Fountainhead“ und John Galt in „Atlas Shrugged“ – stellen das von der „Herde“, der „Menschen-Masse“ befreite rational-egoistische Individuum dar. ³¹²

Das nachfolgende Schaubild greift Ayn Rands Dualismus im Denken auf und ordnet die wichtigsten Figuren in „The Fountainhead“ den beiden anthropologischen Ausprägungen „Creator“ und „Second-Hander“ zu. ³¹³ Auf der linken Seite (blauer, moderner Bau) mit Howard Roark als Protagonisten befinden sich diejenigen, die kein Interesse an althergebrachten Werten haben und insofern als „modern“ einzustufen sind. Auf der rechten Seite (roter Tempel) sind die Anhänger der altruistisch-christlich-religiösen Tradition um Ellsworth Toohey platziert. Die anderen Figuren können unter diese „Ideale“ subsumiert werden und sind daher nicht zentraler Gegenstand der hier vorgenommenen Betrachtung.

³⁰⁹ Nietzsche (Antichrist, 1997 [1895]), S. 1173.

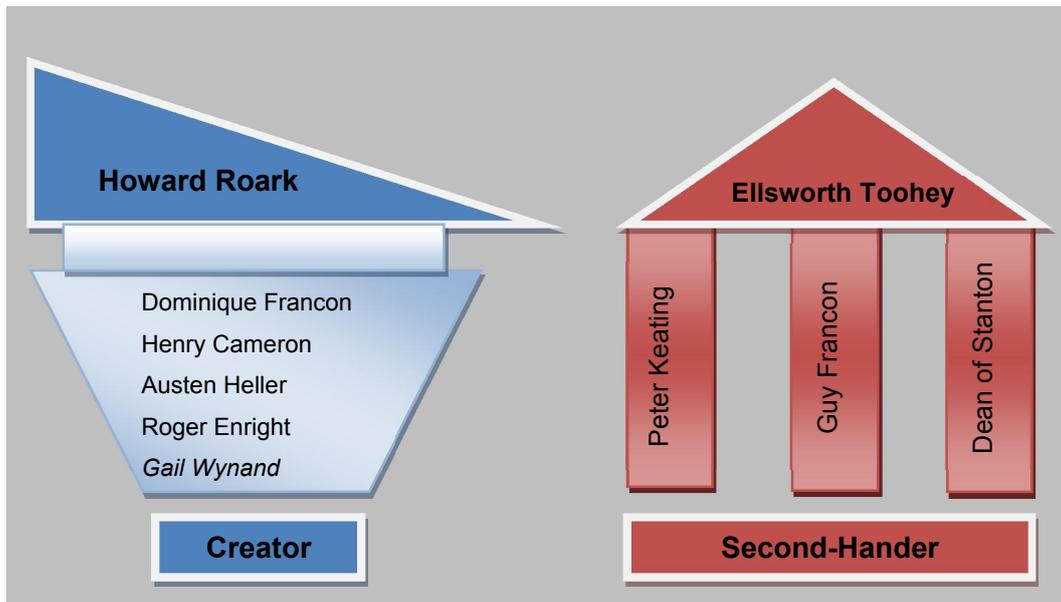
³¹⁰ Vgl. Fleischer (Entzauberung des Übermenschen, 1993), S. 211-213; Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 214, 346-347; Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 729-733 (§ 260); Nietzsche (Genealogie der Moral, 1997 [1887]), S. 782-783 (§ 10); Thiele (Twilight of Modernity, 1994), S. 471.

³¹¹ Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 730 (§ 260);

³¹² Vgl. Cain (They'd Rather Be Right, 1963), S. 46; Ghate (Creators and Masses in The Fountainhead, 2007), S. 243-244; Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S.655-656 (§199); Nietzsche (Menschliches Allzumenschliches, 1997 [1878]), S. 622-623 (§ 291); Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 233-235; Schröder (Moralischer Nihilismus, 2005), S. 35, 38-40.

³¹³ Eine ähnliche Übersicht ließe sich für alle Romane Ayn Rands erstellen. Insofern hat die vorliegende Darstellung einen exemplarischen Charakter.

Darstellung 3-2: Dualismus in der Figurenstruktur in „The Fountainhead“



Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 92ff.; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 15ff.

Die Figur Ellsworth Toohey betrachtet Roark als Kontrahenten, derweil Roark gegenüber Toohey indifferent ist.³¹⁴ Toohey ist die Personifikation des „second-hander“, desjenigen, der ein „second-hand life“ führt. Seine Moral-Auffassung entspricht der „Sklaven-Moral“: Menschliche Größe ist zu verachten und begrifflich aus den Köpfen der Menschen zu verbannen. Toohey ist ein anerkannter Architekturkritiker im „New York Banner“, einer auf die Masse abzielenden Zeitung, die Gail Wynand herausgibt. Wynand kann als eine Figur des „Übergangs“ angesehen werden. Aus diesem Grunde ist er in der Darstellung kursiv gedruckt. Zum „Creator“ fehlt ihm die notwendige Unabhängigkeit, gleichwohl er egoistisch handelt. Sein persönliches Handeln als Verleger ist auf den Machtausbau und Machterhalt ausgerichtet und belässt ihn damit in Relation zu anderen Menschen.³¹⁵

Toohey widmet sein ganzes Tun einem kommunistisch geprägten Kollektivismus, als dessen Sprecher er sich sieht. Vor diesem Hintergrund schreibt er auch seine Kritiken, die ein neues Gebäude wertschätzen, wenn es dem traditionellen klassischen Stil und damit dem Geschmack der Masse entspreche. So bewertet er ein Gebäude des Architekten Guy Francon, in dessen Büro Roarks ehemaliger Kommilitone Peter Keating arbeitet, überaus positiv: Die architektonischen Linien reflektierten diejenigen des Volkes und

³¹⁴ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 389. In Roarks Antwort auf die Frage Tooheys, was er (Roark) von ihm denke, wird die Indifferenz des „Creator“ gegenüber den Bezügen zu anderen Menschen besonders deutlich: „But I don't think of you“.

³¹⁵ Vgl. Ghate (Creators and Masses in The Fountainhead, 2007), S. 248-249, 270; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 102; Smith (Independence and Egoism, 2007), S. 292-293.

symbolisierten, dass kein Mensch jemals zu hoch – über die durch das allgemein menschliche Niveau auferlegten Beschränkungen – aufsteigen sollte.³¹⁶

In der Figur des Toohey konvergieren alle anderen Personen, die seinem „Lager“ zuzuordnen sind. Er stellt ihren „Anführer“ dar. Bei einem Staatsstreich wäre er der an der Spitze stehende Diktator, der im Erscheinungsbild sogar Adolf Hitler gliche. In ihrem Tagebucheintrag vom 22. Februar 1937 beschreibt Rand den Charakter und das Aussehen dieser Figur sehr detailliert, z. B. mit „Hitler-like small black mustache – carefully trimmed“³¹⁷. Als „humanitärem Intellektuellen“³¹⁸ geht es ihm um die Gleichheit aller Menschen, die sich auch in der Architektur auszudrücken habe. So „schreibt er“ in seinem Buch „Sermons in Stone“³¹⁹ mit dem Untertitel „Architecture for Everybody“³²⁰: In der Architektur dürfe es keinen individuellen Geschmack geben. Dieser sei durch den Egoismus des Privatbesitzes erst entstanden und habe die gemeinschaftlichen Gedanken des Mittelalters verdrängt. Der Architekt solle sich in seinen Gebäuden nicht selbst verwirklichen, sondern müsse sich als Diener der Masse betrachten, der nicht befehle, sondern dem man Befehle erteile.³²¹

Toohey „besitzt“ ein Pendant in der Realität: den englischen Politikwissenschaftler Harold Laski, der die sozialistische Pluralismustheorie prägte. Rand besuchte zusammen mit ihrem Mann 1937 zwei Vorlesungen Laskis, nachdem sie bereits Tooheys Charakterbeschreibung vorgenommen hatte und entdeckte in Laski die Seele Tooheys.³²² Mit der Radikalität des Toohey schlägt Rand den Bogen zu ihren Erfahrungen mit dem Kommunismus in der Sowjetunion. Toohey stünde an der Spitze derjenigen, die das Individuum allein als Diener der Masse betrachteten und damit das Individuum als solches ablehnten.³²³ Vor diesem Hintergrund ist Tooheys gesamtes Handeln in dem Roman darauf ausgerichtet, seinen Kontrahenten zu vernichten, der seinem Ego folgt. Das Ego des Menschen stellt für Toohey dasjenige dar, das zuerst zu zerstören sei. Menschen

³¹⁶ Vgl. Bernstein (Fountainhead, 2000), S. 96-97; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 89; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 51: „They are the lines of the earth, of the people, of the great masses. They seem to tell us that none may rise too high above the restraint of the common human level, that all is held and shall be checked, even as this proud edifice, by the stringcourses of men’s brotherhood ...“

³¹⁷ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 102.

³¹⁸ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 307: „Of all the many titles bestowed upon him, he preferred on: Ellsworth Toohey, the Humanitarian.“

³¹⁹ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 77.

³²⁰ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 77.

³²¹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 78: „He explained that the decadence of architecture had come when private property replaced the communal spirit of the Middle Ages, and that the selfishness of individual owners – who built for no purpose save to satisfy their own bad taste, ‘all claim to an individual taste is bad taste’ – had ruined the planned effect of cities. ... ‘Architects are servants, not leaders. ... They are not to follow the delusions of their personal fancy, but to seek the common denominator, which will bring their work close to the heart of the masses. ... Theirs is not to command, but to be commanded’.“

³²² Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 45; Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 139; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 113-115.

³²³ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 105-106: „Toohey is a ‘humanitarian’ and a ‘radical.’ ... Communism is, above all, a spiritual theory which denies the individual, *not merely as an economic power*, but in every respect. It demands spiritual subordination to the mass in every way conceivable – economic, intellectual, artistic; it allows individuals to rise only as *servants of the masses*, only as mouthpieces for the great average. It places Ellsworth Monkton Toohey at the top of the human pyramid.“

sein nur in Relation zu anderen Menschen von Bedeutung. Die menschliche Identität sei nur eine Illusion – entsprungen aus der Sprache des Individualismus. Die Menschen seien durch den Aberglauben an das „Ego“ vergiftet worden.³²⁴

Rands Hauptfigur Howard Roark folgt demgegenüber seinen Idealen, die seinem Ego entspringen. Ihn zeichnet eine uneingeschränkte Loyalität gegenüber seinen eigenen Werten aus. Diese Integrität gegenüber sich selbst führt zu Beginn des Romans zu seinem erwähnten Ausschluss von der Universität. Danach beginnt Roark, bei dem von ihm bewunderten Architekten Henry Cameron zu arbeiten. Die Bewunderung resultiert aus der Ähnlichkeit zwischen den beiden, was dazu führt, dass Henry Cameron Roarks Mentor wird. Cameron wird beschrieben als der zum Ende des 19. Jahrhunderts erfolgreichste Architekt, der durch seinen individuellen, sich nicht den Kunden unterwerfenden Stil hervorstach. Er zählte zu den ersten Architekten, die Wolkenkratzer in ihrer unverfälschten, vertikalen Form entwarfen und dabei das Stahlgerüst und die Höhe der Gebäude offen zeigten. Als sich allerdings mit der „Columbian Exposition“ in Chicago 1893 der architektonische Wandel in den USA vollzog in Rückbesinnung auf den Klassizismus der Vergangenheit, weigerte sich Cameron für diese Ausstellung zu arbeiten. Damit fand sein Erfolg ein schnelles Ende. Nun war es nicht mehr erforderlich, Gebäude zu entwerfen, sondern lediglich bestehende zu fotografieren. Der beste Architekt wäre demnach derjenige, der die beste Bibliothek für die anzufertigenden Gebäude-Kopien besäße. Dagegen forderte er, dass die Form eines Gebäudes seiner Funktion zu folgen habe („form follows function“-Prinzip). Die Schönheit eines Gebäudes leite sich aus dessen Struktur ab, wobei neue Konstruktionsmethoden neue Formen erforderten.³²⁵

Den Architekten, die für Ayn Rand als Vorlage für die hier erwähnten Figuren und deren architektonische Philosophie dienten, widmet sich der folgende Abschnitt.

³²⁴ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 364-365. In dem dort beschriebenen Gespräch mit seiner Nichte Catherine kritisiert Toohey ihren „Egoismus“: „Men are important only in relation to other men, in their usefulness, in the service they render. ... One can't jump from a state of animal brutality into a state of spiritual living without certain transitions. ... All growth means destruction. You can't make an omelet without breaking eggs. You must be willing to suffer, to be cruel, to be dishonest, ... anything to kill the most stubborn roots, the ego. ...' ... 'Now you see how difficult it is to discuss these things when our entire language is the language of individualism, with all its terms and superstitions. 'Identity' – it's an illusion, you know. ... We are poisoned by the superstition of the ego'.“

³²⁵ Vgl. Ghate (Creators and Masses in The Fountainhead, 2007), S. 250-253; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 44-45; Schein (Roark's Integrity, 2007), S. 305-307.

3.3.4 Die Architekten Frank Lloyd Wright und Louis Sullivan als Vorbilder

Ayn Rands Recherche für „The Fountainhead“ verlangte eine intensive Auseinandersetzung mit der Architektur der Vereinigten Staaten von Amerika. Sie arbeitete sechs Monate (ab Herbst 1937) bei dem renommierten New Yorker Architekten Ely Jacques Kahn, der sie mit Blick auf das Architektur-Umfeld in ihrem Roman sehr inspirierte und sich teilweise in der Figur Guy Francon widerspiegelt. Während ihrer Forschungsphase setzte sie sich besonders mit dem Leben und Werk von Frank Lloyd Wright auseinander, den sie später auch persönlich kennenlernte. In der Werkinterpretation von „The Fountainhead“ wird in dem Zusammenhang eine Parallele aufgezeigt zwischen dem Figurenpaar „Howard Roark / Henry Cameron“ und den „realen“ Architekten aus Chicago „Frank Lloyd Wright / Louis Sullivan“. Bei beiden Paaren handelt es sich um eine vergleichbare Schüler-Mentor-Relation, die nachfolgend rekonstruiert und reflektiert werden soll.³²⁶

3.3.4.1 Frank Lloyd Wright als Vorbild für die Figur Howard Roark

Peter Reidy (Wright and Rand, 2010 [1999]) gibt einen knappen Überblick über die Gemeinsamkeiten vor allem von Roark und Frank Lloyd Wright (1867-1959), erwähnt aber auch die Rolle der Mentoren für Roark und Wright in der Figur „Cameron“ und der Person „Sullivan“. Darüber hinaus zeigt er die Ähnlichkeiten der architektonischen Entwürfe im Roman und der Realität auf. Vor allem ähnelt die Figur Roark der Person Wright als Architekt, obwohl Ayn Rand die „Persönlichkeit“ von Howard Roark radikaler zeichnet, als es Frank Lloyd Wright tatsächlich war. Philosophisch sind die Gemeinsamkeiten zwischen Roark und Wright nach Reidy (Wright and Rand, 2010 [1999]) eher gering.³²⁷

Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002) nimmt als Ausgangspunkt seiner Untersuchung die Verfilmung des Romans im Jahre 1949. Das Drehbuch zu dem Film hatte Rand selbst geschrieben mit der Auflage, dass nichts verändert werde. Entsprechend fordert auch die Figur Howard Roark in dem Gespräch mit Peter Keating, der sich selbst als „Parasiten“ bezeichnet, dass das Bauprojekt „Cortlandt Homes“ exakt in der von Roark entworfenen Form gebaut werden soll. In dem Roman wird Peter Keating sich gemäß der Vereinbarung mit Roark als Urheber dieses Baus ausgeben dürfen, gleichzeitig aber – entgegen der Vereinbarung – den von den Auftraggebern erwarteten Anpassungen der Baupläne nachgeben. Diesem fiktiven Vertragsbruch sah

³²⁶ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 143-144; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 44, 51-52; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 143; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 58-59, 114, 118-119, 168.

³²⁷ Vgl. Reidy (Wright and Rand, 2010 [1999]).

sich Ayn Rand in der Realität nicht ausgesetzt. „Warner Brothers“ akzeptierte ihre Forderung und produzierte den Film mit dem Regisseur King Vidor.³²⁸

Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002) präsentiert recht umfassend die Relation von Roman-Figuren und deren realen Vorbildern. Während Louis Sullivan aus seiner Sicht Modell stand für die Figur Cameron, diente Frank Lloyd Wright als Inspiration für die Figur Roark. Darüber hinaus erkennt er auch Einflussfaktoren „von“ Sullivan auf die Figur Roark: „Sullivan's gendered rhetoric and his conflation of the male body and the functionalist building were absorbed into the persona of Roark.“³²⁹ Diese Prägung der physischen Erscheinung Roarks wird ergänzt durch eine psychische Formung von Rands Hauptfigur mittels Wrights Ästhetik.³³⁰

Ross Miller (Myth of the Heroic Architect, 1988) nimmt dagegen eine andere Position ein. Er betrachtet den – wie dessen Zeitgenossen Sullivan und Wright – in Chicago tätigen und sehr erfolgreichen Architekten Daniel Burnham (1846-1912) als Rands Vorbild für die Figur Howard Roark. So schreibt er:

„While visionaries like Louis Sullivan (1856-1924) and Frank Lloyd Wright (1867-1959) were thought to be Rand's models for Roark, it was Daniel Burnham whose career and attitude toward the profession completed a century-long process of myth-making that put the architect at the center of critical and social attention. The uneasy mix of petulance and solid entrepreneurial savvy in Howard Roark's character was an acknowledgement of Burnham's role in creating an enduring professional identity.“³³¹

Ein Vergleich von Burnham und Roark erscheint vor allem aufgrund der beide kennzeichnenden, entschieden nicht-akademischen Architektur möglich.³³² Dennoch kann dieser Ansatz von Ross Miller mit Blick auf Rands ablehnende Position zum Architekten Daniel Burnham nahezu verworfen werden. Ayn Rand zeigte sich nach ihrer Lektüre von Wrights Autobiographie bezogen auf Burnham sehr kritisch, was sich aus ihrem Tagebucheintrag vom 13. März 1936 herauslesen lässt: „Incident with [Daniel H.] Burnham. Attempt to bribe [Wright] into submission to prevailing styles and commercial success – on the very basis of the originality of his talent.“³³³

Die in diesem Kontext aktuellste Veröffentlichung hat Michael S. Berliner (Roark and Wright, 2007) verfasst. Darin setzt er sich intensiv mit der Frage auseinander, ob Frank Lloyd Wright Modell stand für Rands Figur Howard Roark. In Beantwortung dieser Fragestellung berücksichtigt er Ayn Rands eigene Persönlichkeit, die durch eine

³²⁸ Vgl. Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 310-312; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 575-580.

³²⁹ Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 319.

³³⁰ Vgl. Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 317-319.

³³¹ Miller (Myth of the Heroic Architect, 1988), S. 87.

³³² Vgl. Miller (Myth of the Heroic Architect, 1988), S. 95.

³³³ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 118 [Eckige Klammern so im Original].

Verehrung des Heldenhaften im Menschen charakterisiert ist. Dieses nicht-religiöse Aufblicken zu Menschen, die „Großes“ geschaffen haben, bezieht sich auch auf den Architekten Frank Lloyd Wright. Seine Gebäude verehrte Rand. Gleichwohl eine entsprechende Verehrung in der und für die Figur Howard Roark nicht zu leugnen ist, sind Parallelen zu Wright mit Blick auf den Lebensweg, die Persönlichkeit und dessen Philosophie kaum auszumachen. Vor diesem Hintergrund kann festgehalten werden, dass Ayn Rand durch die Auseinandersetzung mit Frank Lloyd Wright in der Kreation ihrer Figur Roark inspiriert wurde. Als Modell diente Wright für Roark laut Michael S. Berliner (Roark and Wright, 2007) allerdings nicht.³³⁴

Ayn Rand war diese Grenzziehung wichtig. Sie räumte zwar einen Vergleich zwischen Wrights realer und Roarks fiktiver Karriere ein. Dennoch betonte Rand, dass die Person Roarks und dessen Philosophie von Frank Lloyd Wrights verschieden sei. So antwortete sie auf die Frage, ob ihre Figur Roark auf der Person Wright basiere:

„Absolutely not. Some of his *architectural* ideas were, as was the pattern of his career. I admire Wright as an architect; but as a person – as a character – Roark’s philosophy is almost the opposite of Wright’s.“³³⁵

Der Unterschied im philosophischen Bereich mag damit zusammenhängen, dass Wright vor allem durch die Transzendentalisten des 19. Jahrhunderts, wie z. B. Henry David Thoreau, Walt Whitman und Ralph Waldo Emerson geprägt wurde. Deren Philosophie übte einen Einfluss sowohl auf seine Persönlichkeit als auch auf die von ihm kreierten Gebäude aus. Vor diesem Hintergrund fügen sich seine Gebäude, insbesondere die „Präriehäuser“, in die sie umgebende Landschaft ein.³³⁶

Ayn Rands intensive Auseinandersetzung mit Frank Lloyd Wright dokumentiert sie in ihren Tagebuchaufzeichnungen von März 1936 bis Februar 1938. Darin finden sich umfangreiche Notizen zu seiner Person, seinen Büchern und seiner Architektur.³³⁷ Diese umfangreiche Beschäftigung mit dem von ihr verehrten Architekten mündete in eine Korrespondenz, die sich mit zum Teil großen Unterbrechungen über insgesamt zwanzig Jahre erstreckte (1937 bis 1957).³³⁸

In ihrem ersten Brief an Wright vom 12. Dezember 1937 stellt sie sich und ihr Anliegen – ein Interview mit ihm mit Blick auf ihren Roman – kurz vor und bringt ihre Bewunderung

³³⁴ Vgl. Berliner (Roark and Wright, 2007), S. 50-56, 59-60.

³³⁵ Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 190. Ayn Rand konkretisiert diese Aussage in Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 191 wie folgt: „My research material for the psychology of Roark was *myself*, and how I feel about my profession.“ Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Berliner (Roark and Wright, 2007), S. 48-50.

³³⁶ Vgl. Pfeiffer (Frank Lloyd Wright, 2006), S 8-11.

³³⁷ Siehe zu den Wright-Notizen Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 118-122, 143, 144-145, 147-148, 156, 162.

³³⁸ Siehe dazu Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 108-119.

seiner Person und Arbeit zum Ausdruck. Dabei betont sie, dass Wright nicht Rands Held sei. Allerdings finde sich sein Geist in ihrer Hauptfigur wieder. Er sei als lebendiges Wunder ein Beispiel für die menschliche Integrität, die in der damaligen Zeit nicht mehr aufzufinden gewesen sei. Damit spielt sie auf den empfundenen Mangel an Individualismus in der Phase der Roosevelt-Administration ihrer Zeit an.³³⁹

Die anfängliche Kontaktaufnahme seitens Rand wurde von Wright nicht in der von ihr erhofften Form erwidert. Nachdem sie Frank Lloyd Wright im Zusammenhang mit ihrem „Praktikum“ bei Ely Jacques Kahn kurz kennengelernt hatte, schickt sie Wright am 7. November 1938 neben einer Ausgabe von „We the Living“ die ersten drei Kapitel von „The Fountainhead“.³⁴⁰ Wrights Antwort vom 18. November 1938 fällt sehr negativ aus:

„No man named ‘Roark’ with ‘flaming red hair’ could be a genius that could lick the contracting confraternity. Both items obtrude themselves disagreeably on the imagination, and he is not very convincing anyway. Will try to sometime see you in New York and say why if you want me to do so’.”³⁴¹

Die erste positive Antwort Wrights erhält Rand, nachdem er mit Begeisterung „The Fountainhead“ gelesen hatte. Am 23. April 1944 schildert er ihr seine Begeisterung ob der Lektüre mit einem besonderen Lob ihres Architektursachverständnisses und ihrer Individualismusthese.³⁴²

Daraufhin nahm die Frequenz der Korrespondenz erheblich zu. Es entwickelte sich ein (brief-)freundschaftliches Verhältnis zwischen den beiden, das Ayn Rand vermutlich eher als ein solches betrachtete denn Frank Lloyd Wright.³⁴³ Rand bat Wright am 14. Mai 1944, für sie und ihren Mann ein Haus im Osten der USA zu entwerfen. Etwa einen Monat später, am 22. Juni 1944, fragte sie ihn, ob er für die Verfilmung von „The Fountainhead“ als architektonischer Berater, bzw. Designer für die Roark-Gebäude zur Verfügung

³³⁹ Vgl. Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 109: „My hero is not you. I do not intend to follow in the novel the events of your life and career. His life will not be yours, nor his work, perhaps not even his artistic ideals. But his spirit is yours – I think. His story is the story of human integrity. That is what I am writing. That is what you have lived. And to my knowledge, you are the only one among the men of this century who has lived it. I am writing about a thing impossible these days. You are the only man in whom it is possible and real. It is not anything definite or tangible that I want from an interview with you. It is only the inspiration of seeing before me a living miracle – because the man I am writing about is a miracle whom I want to make alive. I think I can do it alone. I know I will do it better after having seen you.”

³⁴⁰ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 52; Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 189; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 115.

³⁴¹ Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 111. Wrights Antworten werden aus Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]) zitiert, da sich in seinen von Bruce Brooks Pfeiffer (Wright Letters, 1986) veröffentlichten Briefen keine Korrespondenz mit Ayn Rand finden lässt.

³⁴² Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 115. Wrights positive Reaktion findet sich in: Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 112: „I’ve read every word of *The Fountainhead*. Your thesis is *the* great one. Especially at this time. ... Your grasp of the architectural ins and outs of a degenerate profession astonishes me. ... The Individual is the Fountainhead of any Society worthwhile. The Freedom of the Individual is the only legitimate object of government: the Individual Conscience is the great inviolable.”

³⁴³ Vgl. Berliner (Roark and Wright, 2007), S. 47; Huxtable (Frank Lloyd Wright, 2008 [2004]), S. 226-227. Die Wright-Biographin Ada Louise Huxtable (a. a. O.) sieht das Verhältnis von Wright zu Rand sehr kritisch. Demnach verspürte Frank Lloyd Wright eher eine Abneigung gegenüber Ayn Rand. Da sich in dieser Biographie keine Quellenangaben finden lassen, wie Berliner (Roark and Wright, 2007), S. 47 auch anmerkt, ist diese Deutung zu relativieren.

stünde. Diese Kooperation kam allerdings nicht zustande, da Wrights Honorar dem Produzenten des Films Henry Blanke als zu hoch erschien. Darüber hinaus verlangte er, ganz im Stile Howard Roarks, dass seine architektonischen Entwürfe für das Set in keiner Weise verändert werden dürften. Vor diesem Hintergrund entschied sich Blanke für einen jungen „Art Director“, dessen Entwürfe Karikaturen Wrightscher Werke glichen. Bei Betrachtung des Filmes und der dort präsentierten Skizzen und Häuser Roarks wird die Ähnlichkeit zu Gebäuden Wrights sehr deutlich. So ähnelt die von Roark für Wynand entworfene Residenz sehr stark Wrights „Fallingwater“. Seitens der US-amerikanischen „Architekten-Gemeinde“ wurde der Film stark kritisiert. In der Folge distanzierte sich Wright von Ayn Rands Roman und ihrer Person.³⁴⁴

Mit Blick auf das Verhältnis der Figur Howard Roark und dem realen Architekten Frank Lloyd Wright bleibt festzuhalten, dass Wright für die Figur Roark – trotz Rands „Dementi“ – als Paradigma angesehen werden kann. Roarks hartnäckiger Kampf zur Durchsetzung seiner Ideen mit letztlichem Erfolg spiegelt nicht nur den Geist – wie Rand behauptet –, sondern auch in gewissen Teilen den Lebensweg von Frank Lloyd Wright wider, wenn auch nicht im streng biographischen Sinne. Beide verlassen ohne Abschluss die Universität. Beide haben einen Mentor, der als Vorreiter der zeitgenössischen Architektur gilt – gerade weil die Person Louis Sullivan und die Figur Henry Cameron Wolkenkratzer bau(t)en und Sullivan als der „geistige Vater“ des modernen Wolkenkratzers angesehen werden kann.³⁴⁵

3.3.4.2 Louis Sullivan als Mentor in der Realität und in Rands Fiktion

Louis Sullivan (1856-1924) kann wie Frank Lloyd Wright als Paradigma für Ayn Rands Figurenkreation angesehen werden. Seine architektonisch-philosophische Haltung spiegelt sich nicht nur in Howard Roarks Mentor Henry Cameron, sondern auch in Roark selbst wider. Im Besonderen hat Merrill Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002) diese Relationen untersucht. Dabei zeigt er auf, dass sich Sullivans Ablehnung des Eklektizismus seiner Zeit in der entsprechenden Position der Figur Camerons wiederfindet. Sullivans funktionalistischen Leitgedanken „form follows function“ legt Ayn

³⁴⁴ Vgl. Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 113-115; Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 191; Hines (Frank Lloyd Wright, 1995), S. 468; Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 320-321. Das Haus wurde nie gebaut. Ayn Rand staunte bereits über den hohen Preis für die ersten Entwürfe. Es kann gemutmaßt werden, dass Rand auch der Bau des Hauses zu teuer gewesen wäre. Nach dem Erfolg von „Atlas Shrugged“, der den von „The Fountainhead“ weit übertraf, hätte sie gewiss die finanziellen Mittel dazu gehabt. Ab 1951 lebte Rand bis zu ihrem Tode in New York. Vielleicht hatte sie auch das Interesse an dem Haus verloren, dessen Bau sie in Connecticut vorsah (Brief an Wright vom 10. Oktober 1946, siehe dazu Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 118). In einem Brief Rands vom 30. Dezember 1946 findet sich die letzte Erwähnung des Hauses. Siehe dazu Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 118.

³⁴⁵ Vgl. Berliner (Roark and Wright, 2007), S. 51; Dupré (Wolkenkratzer, 2005), S. 23-25, 49; Huxtable (Frank Lloyd Wright, 2008 [2004]), S. 51, 55-58; Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 317-319.

Rand den architektonischen Auffassungen Camerons und Roarks zugrunde. Diesem Leitgedanken folgt Sullivans Ästhetik, die ein Gebäude als ein organisches Ganzes begreife, dem ein einziges das Ganze vereinigendes Prinzip zugrundeliege.³⁴⁶

Louis Sullivan schreibt in seinen – an Platons sokratische Dialoge erinnernden – „Kindergarten Chats“³⁴⁷ (1918 erstmals in Buchform erschienen), dass jedes Gebäude, das man sehe, immer das Bild eines Mannes sei, den man nicht sehe. Dieser Mann – der Architekt – sei die Realität, während das von ihm entworfene Gebäude sein Nachkomme sei.³⁴⁸ Die interne Ursache des Gebäudes liege in dem Geist dieses Mannes, des Architekten, dessen geistige Struktur sich in dem Gebäude ausdrücke. Ein normaler Geist bringe daher ein normales Gebäude hervor, so wie ein „krummer“ Geist ein krummes Gebäude produziere.³⁴⁹ Dabei unterliege ein Gebäude dem Grundprinzip von „form follows function“, das für ihn das Grundprinzip der ganzen Natur darstellt. Die wechselseitige Bezogenheit von „Form“ und „Funktion“ habe weder Anfang noch Ende. Vielmehr sei diese Beziehung unmessbar.³⁵⁰

Hinter der bei einem Gebäude sichtbaren Form stehe nach Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]) immer das zwar nicht unmittelbar sichtbare Prinzip, das sich allerdings in der Form zeige. So gelte im Naturzustand, dass die Form aufgrund der ihr zugrundeliegenden Funktion existiere, die als der unendlich kreative Geist aufgefasst werden könne. Bezogen auf die Architektur meine die „Funktion“ den Existenzgrund des Gebäudes, der sich aufgrund des „form follows function“-Prinzips auch in den Gebäudeteilen ausdrücken müsse. Deren Funktionsqualität und ihre Identität entsprechen derjenigen des Ganzen.³⁵¹

Diese funktionalistische Auffassung von Architektur entsprechend der Philosophie von Louis Sullivan drückt Rand in den Figuren „Cameron“ und „Roark“ aus. Beide verlangen von einem Gebäude das, was Sullivan in seiner „Ästhetik“ formuliert: einen Bau ohne funktionslose „Schnörkel“. In diesem Zusammenhang spricht Sullivan (What is

³⁴⁶ Vgl. Dupré (Wolkenkratzer, 2005), S. 21; Schleier (Rand and King Vidor's Film, 2002), S. 317-320: „Sullivan was the model for the talented but impotent architect Henry Cameron, while Wright's indomitable spirit was the inspiration for Roark's. ... If Sullivan's functionalist discourse formed the basis of Roark's physical appearance, Wright's life and aesthetic philosophy defined the parameters of Roark's soul. ... Rand also adopted Wright's aesthetic, which derived from Sullivan's belief that a building is an organic entity with a single unifying principle.“

³⁴⁷ Siehe dazu Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 15: Die „Kindergarten Chats“ erschienen zunächst 1901 in einer Architekturzeitschrift. Sullivan schreibt in seinem Vorwort zu der Buchausgabe, dass das „Plot“ recht einfach sei: Ein Architektur-Absolvent käme zu ihm für einen Postgraduierten-Kurs. Der Zweck der Unterhaltung sei es, den Absolventen von allen Zwängen der ursprünglichen traditionellen Lehre zu befreien und seine kreativen Kräfte freizusetzen. Da die hinter den Gesprächen stehenden Ideen recht einfach seien, habe Sullivan diese Unterhaltungen „Kindergarten Chats“ genannt.

³⁴⁸ Vgl. Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 24: „*That every building you see is the image of a man whom you do not see. That the man is the reality, the building its offspring.*“

³⁴⁹ Vgl. Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 32: „For the true cause of a building is not external, but internal. It lies, proximately, in the mind of one man, and that man the architect. If that mind is normal, the building will be normal; if the mind is awry, the building will be awry.“

³⁵⁰ Vgl. Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 43: „The interrelation of function and form. It has no beginning, no ending. It is immeasurably small, immeasurably vast; ... intimately complex yet simple.“

³⁵¹ Vgl. Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 46-48.

Architecture, 1944 [1906]) von einer Vereinfachung (engl. simplification), die er nicht nur bezogen auf die Architektur, sondern als generellen intellektuellen Trend des 20. Jahrhunderts begreift.³⁵² Bei Roark findet sich darüber hinaus die Übereinstimmung von menschlicher Grundhaltung und architektonischem Bauprinzip. Roark spricht davon, dass ein Haus wie eine Person Integrität besitzen könne und jedes Teil eines Hauses genau an seinem Platz sei, weil das Haus eben dieses Teil benötige und nicht zu anderen Zwecken, wie z. B. der reinen Verzierung.³⁵³

Die inhaltliche Ähnlichkeit zu Sullivans Auffassung wird durch die zum Teil wörtliche / begriffliche Überstimmung von Ayn Rands und Louis Sullivans Formulierungen noch klarer.³⁵⁴ So schreibt Rand (Fountainhead, 1993 [1943]) über Henry Camerons Verständnis von Architektur:

“He said only that the form of a building must follow its function; that the structure of a building is the key to its beauty; that new methods of construction demand new forms.”³⁵⁵

Diese Formulierung entspricht Sullivans „form follows function“-Prinzip, das er z. B. in den „Kindergarten Chats“ wie folgt formuliert:

„Behind every form we see there is a vital something or other which we do not see, yet which makes itself visible to us in that very form. In other words, in a state of nature the form exists *because* of the function, ... every form contains its function, and exists by virtue of it.”³⁵⁶

Jedes Gebäude entsteht zu einem besonderen Zweck. Die damit verbundene Funktion stellt zugleich die Begründung für die Existenz eines Gebäudes dar. Ayn Rand lässt Howard Roark diesen funktionalistischen Zusammenhang in folgender Weise zum Ausdruck bringen:

„Every piece of it is there because the house needs it – and for no other reason. You see it from here as it is inside. The rooms in which you’ll live made the shape. The relation of masses was determined by the distribution of space within. The ornament was determined by the method of construction, an emphasis of the principle that makes it stand. You can see each stress, each support that meets it.”³⁵⁷

Louis Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]) verfasst einen ähnlichen Gedanken in seiner Behandlung des Zusammenhangs von „Funktion“ und „Form“:

³⁵² Vgl. Sullivan (What is Architecture, 1944 [1906]), S. 13.

³⁵³ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 136.

³⁵⁴ Vgl. Schleier (Rand and King Vidor’s Film, 2002), S. 319.

³⁵⁵ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 45.

³⁵⁶ Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 46.

³⁵⁷ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 136.

„I suppose if we call a building a form, then there should be a function, a purpose, a reason for each building, a definite explainable relation between the form, ... and the causes that bring it into that particular shape; ... one should be able with a little attention, to read *through* that building to the *reason* for that building. ... Consequently each part must so clearly express its function that the function can be read through the part. ... and the parts ... must have the quality of the mass; must partake of its identity.“³⁵⁸

Sowohl Sullivan als auch Roark verlangen von einem Gebäude, dass sich der Zweck des „Ganzen“ auch in seinen „Teilen“ zeigen müsse. Ornamente, die diesem Zweck nicht zuzuordnen sind, haben bei beiden keinen Platz.

Diese Beispiele mögen ausreichen, um zu zeigen, dass sich Ayn Rand in ihrer Recherche für ihren ersten großen Erfolgsroman „The Fountainhead“ intensiv mit der zeitgenössischen Geschichte und Philosophie der Architektur auseinandergesetzt hat. Ihr Fokus lag dabei auf Frank Lloyd Wright und Louis H. Sullivan. Beide haben eindrucksvoll ihre eigene Philosophie in den von ihnen kreierten Gebäuden zum Ausdruck gebracht. Diese diesbezügliche Reflektion zeichnet Ayn Rand vor allem in den Äußerungen der zentralen Figuren des Romans und den im Film gezeigten Gebäuden nach.

Mit einer ähnlich motivierten Reflektion befasst sich der nachfolgende Abschnitt. Dabei wird den libertären Spuren nachgegangen, die Ayn Rand explizit in „The Fountainhead“ legt. Implizit zeigt sich in dem gesamten Roman eine libertäre Grundhaltung, die Ayn Rand zum Teil (radikalisiert) objektivistisch ausformuliert – so z. B. in der bereits dargestellten Weise der Hauptfigur Howard Roark.

³⁵⁸ Sullivan (Kindergarten Chats, 1979 [1918]), S. 46-47.

3.3.5 Libertäre Ansichten in „The Fountainhead“

In Ayn Rands Romanen vor „The Fountainhead“ findet sich bereits libertäres Gedankengut. Dieses bezieht sich vor allem auf die Kritik an staatlicher (totalitärer) Herrschaft und dem Plädoyer für ein freies Individuum. Die Forderung nach einem freien, d. h. selbstbestimmten, Individuum markiert auch den Ausgangspunkt für „The Fountainhead“ – explizit in der Figur Howard Roark. Dessen libertäres Wirken wie auch Rands grundsätzlich libertäres Denken spiegelt sich in zwei Zusammenhängen besonders wider: in der Figur des Austen Heller und in der Kritik am sozialen Wohnungsbau.

3.3.5.1 H. L. Mencken und die Figur Austen Heller

Als Roark Austen Heller, einen berühmten Journalisten der dem „Banner“ von Gail Wynand entgegengesetzten Zeitung „Chronicle“, kennenlernt, erhält er seinen ersten Auftrag als selbständiger Architekt. Austen Heller wird als umfassend gebildeter Individualist eingeführt, der aufgrund seiner Äußerungen als typischer Vertreter der Libertarians angesehen werden kann.³⁵⁹

In Rands Aufzeichnungen findet sich laut Anne C. Heller (Ayn Rand, 2009) ein Hinweis darauf, dass die Roman-Figur Austen Heller dem libertären Denker, erfolgreichen Journalisten und berühmten Literaturkritiker zahlreicher US-amerikanischer Zeitungen Henry Louis Mencken (1880-1956) entspricht.³⁶⁰ In der ersten Hälfte der 1930er Jahre setzte sich Ayn Rand intensiv mit der Literatur von Denkern auseinander, die der Demokratie kritisch gegenüber standen. Darunter waren u. a. Texte des schon erwähnten Albert Jay Nocks und auch H. L. Menckens. Dabei stellte Mencken nach Burns (Ayn Rand, 2009) Ayn Rands Favoriten dar, vor allem aufgrund ihres mit ihm übereinstimmenden Interesses an Nietzsches Philosophie. Er hatte Auszüge von „We the Living“ gelesen und sich darüber sehr positiv geäußert.³⁶¹

In Reaktion auf Menckens positive Äußerungen über „We the Living“ bezeichnet Rand ihn in einem Brief vom 28. Juli 1934 als „the greatest representative of a philosophy to which I want to dedicate my whole life“.³⁶² Die Parallele von H. L. Mencken und der Figur Austen Hellers mag möglicherweise eine Reminiszenz an diese Aussage darstellen. Gleichwohl die Figur Heller mit dem Menschen Mencken einige Übereinstimmung mit Blick auf

³⁵⁹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 107, 127.

³⁶⁰ Vgl. Heller (Ayn Rand, 2009), S. 115. Darauf weist bereits Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 182 hin.

³⁶¹ Vgl. Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 10; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 33, 43, 48; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 83-84.

³⁶² Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 13.

dessen Rolle als sehr bekannter, kritischer Journalist aufweist, stellt sich ein unmittelbarer Vergleich beider „Denker“ als schwierig dar. Das hängt vor allem mit den wenigen umfangreichen Äußerungen zu libertären Themen der Figur Heller zusammen.

Im Rahmen einer Streikveranstaltung präsentiert Ayn Rand das Denken der Figur Heller wie folgt:

„‘... and we must consider,’ Austen Heller was saying unemotionally, ‘that since – unfortunately – we are forced to live together, the most important thing for us to remember is that the only way in which we can have any law at all is to have as little of it as possible. I see no ethical standard to which to measure the whole unethical conception of a State, except in the amount of time, of thought, of money, of effort and of obedience, which a society extorts from its every member. Its value and its civilization are in inverse ratio to that extortion. There is no conceivable law by which a man can be forced to work on any terms except those he chooses to set’.”³⁶³

Diese Aussage repräsentiert die libertäre Forderung eines Minimalstaates, der so wenig wie möglich in die Belange seiner Bürger eingreift. Ayn Rands Anforderung an die eingeschränkte Existenz des Staates spiegelt sich in den Funktionen wider, die sie dem Staat zuweist: Polizei (innere Sicherheit), Militär (äußere Sicherheit) und Gerichtswesen (Beilegung von Streitigkeiten zwischen Bürgern).³⁶⁴

Wie Ayn Rand unterscheidet auch Mencken zwischen zwei verschiedenen Typen von Menschen: dem „superior man“³⁶⁵ und dem „average man“³⁶⁶. Diese Differenzierung resultiert aus Menckens intensiver Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie. 1907 veröffentlichte er „The Philosophy of Friedrich Nietzsche“, ein einführendes Werk in das Denken des Anfang des 20. Jahrhunderts in Amerika noch unbekanntem deutschen Philosophen. 1920 wurde seine Übersetzung von Nietzsches „Antichrist“ publiziert.³⁶⁷

Im Gegensatz zu Ayn Rand stellt sich Mencken gegen jegliche Form staatlicher Herrschaft. Besonders bedrohlich wirkt sie sich für seinen „Übermenschen“ – den „superior man“ – aus. So schreibt er: „All government ... is a conspiracy against the superior man: its one permanent object is to oppress him and cripple him.“³⁶⁸ Für diesen denkenden Menschen wäre die ideale Regierung diejenige, die aufhörte zu regieren, indem sie ihn in seiner Verantwortung gegenüber sich und den Mitmenschen allein ließe.³⁶⁹

³⁶³ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 108.

³⁶⁴ Vgl. Rand (Nature of Government, 1963), S. 131. Siehe zur Rolle des Staates bei Ayn Rand die Ausführungen in Kapitel 6 *Kapitalismus als Politisches System*.

³⁶⁵ Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 145.

³⁶⁶ Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 146.

³⁶⁷ Vgl. Teachout (The Skeptic, 2003 [2002]), S. 10, 80-82, 123.

³⁶⁸ Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 145.

³⁶⁹ Vgl. Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 146.

Im Gegensatz zu dem unabhängigen, selbstverantwortlichen „superior man“ befindet sich der „average man“ grundsätzlich in einer Beziehung zur Regierung / zum Staat. Der „Durchschnittsmensch“ erwarte, z. B. in schwierigen Zeiten, dass der Staat Wunder vollbringe, um ihm zu helfen. Den Staat betrachtet Mencken als „Räuber“, dessen ausbeuterische Tätigkeit durch die behauptete Notwendigkeit von Polizei und Militär erleichtert werde. Der Annahme, dass die Demokratie die Regierungsform sei, die die Freiheit des Individuums vor diesem Hintergrund schütze und bewahre, widersetzt sich Mencken. Seiner Meinung nach führe die Demokratie zu einer Verringerung und letztlich Zerstörung von Freiheit.³⁷⁰

Nach Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]) stellt die Demokratie eine „self-limiting disease“³⁷¹ dar. Diese Krankheit zeichne sich dadurch aus, dass die Schwächen im Denken und Handeln der Masse von Menschen als Stärken dargestellt werden. Es werde in Anlehnung an den christlichen Glauben unterstellt, dass alle Menschen ein unveräußerliches Recht hätten, sich selbst zu regieren und dazu auch in der Lage seien. Dem christlichen Altruismus entsprechend denke der demokratische Mensch von sich nicht als einem freien Individuum, sondern als einem Mitglied der Gruppe / der Masse von Menschen, die eines „Führers“ bedarf, zu dem das demokratische Volk aufblicken könne. Zur Heilung benötige die Demokratie eine liberale / libertäre Partei, die es verstehe, das theoretisch Gute der Demokratie zu entdecken.³⁷²

Eine ähnliche, d. h. kritische Auffassung zur „Demokratie“, vertritt auch Ayn Rand. Für sie stellt die Demokratie den Ausdruck einer altruistischen Ethik des Kollektivismus dar. Dabei handelt es sich ihrer Meinung nach um die unbegrenzte Herrschaft der Mehrheit – „the unlimited majority rule or *democracy*“.³⁷³ In „The Fountainhead“ verteidigt sie das Individuum gegen die Ansprüche der Mehrheit. Nach demokratischer Auffassung gebe es keine Eigentumsrechte an Ideen, so dass auch die Kunst, bzw., ein einzelnes Kunstwerk allen Menschen gehörte.³⁷⁴ Gegen diese Auffassung wendet sich Rand in der Figur Howard Roark.

Zwischen den Figuren Roark und Heller entwickelt sich eine Freundschaft als Beziehung zweier Ebenbürtiger. Aufgrund seines Egoismus – unabhängig von anderen Motiven – kann Roark Austen Heller um seiner selbst willen schätzen.³⁷⁵ Die Freundschaft unterliegt wie alle menschlichen Beziehungen nach Rand (Objectivist Ethics, 1961) dem

³⁷⁰ Vgl. Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 146-147, 152-153.

³⁷¹ Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 157.

³⁷² Vgl. Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 154-168; Teachout (The Skeptic, 2003 [2002]), S. 124-125.

³⁷³ Rand (Man's Rights, 1963), S. 109.

³⁷⁴ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 621.

³⁷⁵ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 192; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 135.

Handelsprinzip, d. h., die Menschen stehen in freien Austauschbeziehungen zueinander, von denen jeder aufgrund seines unabhängigen Urteils profitiert.³⁷⁶

Diese Freundschaft zwischen Ayn Rands Helden Roark und dem Libertarian Heller verdient besondere Aufmerksamkeit, da Ayn Rand den Libertarians kritisch gegenüberstand. So bezeichnet sie diese 1972 als „Hippies“, die die Vernunft den Launen unterordneten und den Kapitalismus durch Anarchismus ersetzten.³⁷⁷ Gleichwohl diese Aussage in keinem zeitlichen Zusammenhang zu „The Fountainhead“ steht, verweist diese auf einen Widerspruch in Rands Haltung zu den Libertarians, die an ähnlichen Themen arbeiten wie Rand. Jennifer Burns (Ayn Rand, 2009) verweist darauf, dass die Libertarians Ayn Rand ihrem intellektuellen Erbe zuordnen.³⁷⁸

Wenngleich H. L. Mencken vor allem als biographisches Vorbild für die Figur Austen Heller diene, muss an dieser Stelle eingeräumt werden, dass die zitierte Text-Passage dem Wortlaut nach mehr demjenigen von Henry David Thoreau (1817-1862) und Lysander Spooner (1808-1887) entspricht. Mit dem Denken dieser beiden Philosophen und demjenigen anderer Libertarians setzt sich *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System* auseinander.

Der nachfolgende Abschnitt behandelt den hier im Zusammenhang mit Rands Haltung zum demokratischen System angedeuteten Verhältnis vom Recht am geistigen und künstlerischen Eigentum und den diesbezüglichen Anforderungen der Gesellschaft. In ihrer in „The Fountainhead“ geäußerten Kritik am „sozialen Wohnungsbau“ verfolgt sie erneut ein klassisch libertäres Thema.

³⁷⁶ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34-35. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in den Abschnitten 5.3.1.3 Rands „Principle of Trade“ und Aristoteles’ Tauschgerechtigkeit und 6.1 Kooperation unter rationalen Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz.

³⁷⁷ Vgl. Rand (What Can One Do, 1972), S. 202: „Or the ‘libertarian’ hippies, who subordinate reason to whims, and substitute anarchism for capitalism.”

³⁷⁸ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 258.

3.3.5.2 Freiheit des Architekten versus sozialer Wohnungsbau

Die weibliche Hauptfigur Dominique Francon unterstützt Howard Roark bei der Sprengung der „Cortlandt Homes“, einem sozialen (öffentlichen) Wohnungsbauprojekt („public housing project“) der Regierung. Roark hatte einem Hilfesuchen Peter Keatings entsprochen, für ihn den Bau zu entwerfen, derweil Keating seinen Namen unter die Zeichnungen setzen und auch das Honorar erhalten dürfe. Roarks einzige Bedingung war, dass das Gebäude exakt seinen Plänen entsprechend gebaut werden müsse ohne jegliche Änderung. Im Verlaufe des Projektes gab Keating dem Ersuchen der Bauherren bezüglich einiger Änderungen nach und brach damit den Vertrag mit Roark. Daraufhin beschließt dieser, den Gebäudekomplex – mit Unterstützung Dominiques – zu sprengen.³⁷⁹

Das anschließende Gerichtsverfahren läuft zu Roarks Gunsten, der sich selbst verteidigt und in einem langen Plädoyer den Individualismus des Schöpfers darstellt.³⁸⁰ Dieser lange Monolog behandelt Rands „Virtue of Selfishness“, die in *Abschnitt 5.2 Werte und Tugenden in Rands Ethik* weiter betrachtet wird. Im Vergleich zu der „Galt’s Speech“ in „Atlas Shrugged“ nimmt sich dieser Monolog mit acht Seiten eher bescheiden aus. Die „Galt’s Speech“ umfasst circa sechzig Seiten und präsentiert Ayn Rands Zusammenfassung ihrer Philosophie des „Objectivism“.

Die Rechtfertigung einer derartigen Sprengung eines öffentlichen Projektes hat Rand vor allem nach der Verfilmung scharfe Kritik eingebracht. So stellt Bosley Crowther, langjähriger Filmkritiker der „New York Times“, in seiner einige Tage nach der Premiere des Filmes (am 2. Juli 1949) veröffentlichten Kritik die Frage, wie es moralisch zu rechtfertigen sei, dass ein Mann öffentliches Eigentum zerstöre, weil er verärgert über die Änderungen seiner Entwürfe sei.³⁸¹ In Roarks Plädoyer findet sich Ayn Rands Rechtfertigung dieses Vorwurfes: „I wished to come here and say that the integrity of man’s creative work is of greater importance than any charitable endeavor.“³⁸²

In der Zerstörung dieses öffentlichen Wohnungsbauprojektes kommt Rands eigene grundsätzliche Ablehnung solcher wohlfahrtsstaatlicher Projekte zum Ausdruck. Sie lehnt die durch staatliche Subvention derartiger Projekte entstandenen Arbeitsplätze und Wohnungen für Bedürftige ab.³⁸³ Ayn Rand räumt in diesem Zusammenhang dem Privateigentum, damit auch demjenigen des Künstlers an seiner Schöpfung, den Vorrang

³⁷⁹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 580, 611-616. Diese Bedingung hatte Rand – wie vorher schon erwähnt – auch mit Blick auf die Verfilmung ihres Drehbuches erhoben.

³⁸⁰ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 677-685.

³⁸¹ Vgl. Crowther (Fountainhead Screen Review, 1949): „Dismissing the first consideration that he has willfully destroyed property, we ask by what moral reasoning his act can be justified?“

³⁸² Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 684.

³⁸³ Vgl. Schleier (Rand and King Vidor’s Film, 2002), S. 325.

vor öffentlichen Bedürfnissen ein. So äußert sie sich z. B. in einem Antwortschreiben an Sylvia Austin (29. Juli 1946), eine Leserin von „The Fountainhead“, klassisch libertär zum Thema „Privateigentum“:

„Private property is based on the idea of *rights*, not *needs*. A man holds his property because it is *his* ... Anybody who makes a claim upon others on the basis of his *need* is a parasite.“³⁸⁴

Mit Blick auf die Zerstörung des von Roark ursprünglich entworfenen Gebäudes schreibt Ayn Rand an anderer Stelle dieses Briefes:

„Roark did not consider ‘help to his fellows’ as a good motive or a good result, and that he had *CONTEMPT* for those whose aim in life was to help others. Didn’t you understand that it was a *housing project* which he blew up to hell, where it belonged?“³⁸⁵

Im Zusammenhang mit diesen libertären Äußerungen Rands im Roman, oder darauf bezogen wie in diesem Brief, betritt Ayn Rand die politische Bühne. „The Fountainhead“ selbst enthält keine explizit politische Botschaft – die genannten Äußerungen wie auch diejenigen der Figur Toohey ausgenommen. Aus den kollektivistischen Aussagen Tooheys lässt sich Rands Ablehnung dieser Haltung ablesen. In diesen politik-theoretisch motivierten Aussagen bringt sie ihre Ablehnung der Roosevelt’schen Politik des „New Deal“ zum Ausdruck.

Die Förderung des Wohnungswesens lag der Roosevelt-Administration besonders am Herzen, weil eine Wohnung zu den menschlichen Grundbedürfnissen gehört. Elendsviertel stellen aus dieser Sicht heraus ein öffentliches Symbol für Armut dar. Darüber hinaus trug der Wohnungsbau in den 1930er Jahren in den USA ca. ein Zehntel zum Bruttosozialprodukt bei. Mit der Verwendung öffentlicher Gelder für den Wohnungsbau konnte Roosevelt gerade in der Phase der Depression sowohl den sozialen Bedürfnissen als auch der Ankurbelung der Wirtschaft Rechnung tragen. Gerade für den Staat und die Stadt New York – dem Schauplatz von „The Fountainhead“ – hatte die Verwendung staatlicher Mittel zum Schaffen von Wohnraum für Familien geringen Einkommens eine besondere Bedeutung. New York war immer noch der wichtigste Hafen für Immigranten aus Europa, die dort oft mittellos anlandeten. Dieser Akt „sozialer Gerechtigkeit“ wurde in den dreißiger Jahren mit dem Namen Roosevelts gleichgesetzt.³⁸⁶

Ayn Rand steht mit ihrer Verurteilung der Roosevelt-Politik in der Tradition der libertären Denker ihrer Zeit. Beispielsweise wurde H. L. Menckens Ablehnung von Roosevelts Person und seiner Politik öffentlich ausgetragen und betraf nicht nur die sachliche,

³⁸⁴ Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 293-294.

³⁸⁵ Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 295.

³⁸⁶ Vgl. Kristof (Housing, 1974), S. 188-191; Ryan (Roosevelt and Social Justice, 1945), S. 297-300.

sondern auch die persönliche Ebene.³⁸⁷ In dem Verhalten von Franklin D. Roosevelt erkannte er „the perfect pattern of a professional world-saver“.³⁸⁸ Dessen „New Deal“ ginge es aus Menckens Sicht darum, die einfachen Menschen vor der kapitalistischen „Degradierung“ durch harte Arbeit, sparsames Verhalten und finanzielle Selbstverantwortung zu schützen.³⁸⁹

Die in diesem Zusammenhang geäußerte Skepsis bezüglich der Interventionen des Wohlfahrtsstaates in das wirtschaftliche System mit dem Ziel, den (finanziell) schwächeren Mitgliedern zu helfen, hat zwei Implikationen. Erstens wird den Menschen, denen der Staat „hilft“, ihre Selbstverantwortung entzogen, d. h., ihre Handlungsfreiheit wird eingeschränkt. Zweitens haben derartige Eingriffe des Staates politische, ökonomische und gesellschaftliche Konsequenzen, die zum Gegenteil dessen führen können, was der Intention der Intervention zugrundelag.

Mit diesen Konsequenzen bezogen auf den öffentlichen Wohnungsbau für bedürftige Menschen setzt sich z. B. der libertäre Denker, Ökonom und Nobelpreisträger Friedrich August von Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]) auseinander. Im dritten Teil dieses Werks diskutiert er Unternehmungen des Staates, die dazu dienen sollen, die Freiheit der Menschen zu befördern, dabei allerdings die individuelle Freiheit gefährden.³⁹⁰ „Public housing“ führe seiner Meinung nach dazu, dass die bedürftigen Menschen in eine starke Abhängigkeit zu der Autorität gerieten, die ihnen den Wohnraum zur Verfügung gestellt habe. Wenn diese Gruppe von Menschen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung besonders groß sei, hätte das ernst zu nehmende politische Konsequenzen, weil der Staat über diese breite Masse von Menschen Macht ausüben und dabei gleichzeitig seine Akzeptanz stärken könnte.³⁹¹

Die Bereitstellung von günstigem Wohnraum durch den Staat führe nach Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]) aus ökonomischer Sicht dazu, dass der staatliche Anbieter aufgrund der allgemein großen Nachfrage nach diesen günstigen Behausungen für ein entsprechend großes Angebot Sorge tragen müsse. Dieses Engagement hat – ähnlich wie die staatliche Festlegung von maximalen Mietpreisen – einen erheblichen Einfluss auf das allgemeine Preisniveau am Markt für Mietobjekte. Um gesellschaftlichen Problemen zu begegnen, schlägt Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]) vor, dass die staatlich zur Verfügung gestellten Wohnungen für arme Familien nicht günstiger und

³⁸⁷ Vgl. Teachout (The Skeptic, 2003 [2002]), S. 9.

³⁸⁸ Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 427.

³⁸⁹ Vgl. Mencken (Chrestomathy, 1982 [1949]), S. 428.

³⁹⁰ Vgl. Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]), S. 5.

³⁹¹ Vgl. Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]), S. 300.

auch nicht qualitativ besser seien, als diejenigen, die sie vorher bewohnten. Das könnte zu einem Aufstand derjenigen führen, die wirtschaftlich betrachtet besser situiert seien.³⁹²

Ayn Rand differenziert nicht zwischen den verschiedenen Aspekten, die Hayek analysiert mit Blick auf die beiden gemeinsame Ablehnung, bzw. kritische Betrachtung von „public housing“. Sie liefert eine moralische Rechtfertigung für das Verhalten ihrer Hauptfigur, das Hayek sicherlich grundsätzlich verurteilt hätte. Durch die Veränderungen der von Roark entworfenen Baupläne greift der Staat in dessen künstlerische Freiheit ein. Roarks moralisches Recht besteht basierend auf dieser Auffassung darin, die Integrität seiner Arbeit als Architekt zu bewahren.³⁹³

Die hier rekonstruierten libertären Ansätze in „The Fountainhead“ zeigen, dass Ayn Rand die sie umgebenden Eindrücke intellektueller oder auch politischer Natur zum Teil widerspiegelte im Verfassen ihres Romans. Somit erfordert eine Deutung von „The Fountainhead“ das Einbeziehen dieser biographischen Einflüsse. Eine politische Aussage trifft sie in „The Fountainhead“ nicht. Vielmehr handelt es sich um die moralische Rechtfertigung ihres Individualismus.

Der nachfolgende Abschnitt knüpft an ihre Sicht des radikalen Individualismus an. Dabei wird im Zusammenhang mit Ayn Rands Romantik-Begriff die zwischenmenschliche Ebene, in diesem Fall das Verhältnis von „Mann“ und „Frau“ betrachtet.

³⁹² Vgl. Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]), S. 298-299.

³⁹³ Vgl. Peikoff (Moral Dynamiting, 2007), S. 313-314, 319-320.

3.3.6 Ayn Rands radikaler Romantik-Begriff

„The Fountainhead“ als Ayn Rands erster umfangreicher Roman arbeitet – wie bereits erwähnt – das Thema „Hymne des Egos“ auf und erweitert dieses. Darüber hinaus präsentiert sich Ayn Rand hier noch intensiver als eine Autorin, die das Schöne im Menschen herausarbeiten und zeigen will. Diese ästhetische Haltung findet sich in ihrem Romantik-Begriff wieder, dem sie ihre Essay-Sammlung „The Romantic Manifesto“ (1969) gewidmet hat. Im ersten Abschnitt soll vor diesem Hintergrund Rands Romantik-Begriff präsentiert und auch dem „gängigen“ Verständnis von „Romantik“ gegenübergestellt werden. Der zweite Abschnitt zeigt darauf aufbauend die Radikalität ihres romantischen Verständnisses am Beispiel des Verhältnisses von „Mann und Frau“.

3.3.6.1 Rands romantisch-realistische Vision

Unter „Romantik“ versteht Ayn Rand allgemein eine Kunstkategorie, die auf der Anerkennung der menschlichen Willenskraft basiert, während sie die Negation der menschlichen Willenskraft im „Naturalismus“ entdeckt. Der Naturalismus bilde die Realität einer Photographie gleich nur nach. Aus dieser Perspektive heraus könne ein Maler oder Autor auch nicht als Schöpfer betrachtet werden. Dagegen ist der Romantik ihrer Meinung nach daran gelegen, Helden, Tugendhaftigkeit und schöne Körper darzustellen.³⁹⁴

Diese Darstellung konzentriert sich dabei auf den Menschen, wie er sein sollte und nicht wie er wirklich ist, so dass Rand sich als „Romantic Realist“³⁹⁵ bezeichnet. Der romantische Aspekt bezieht sich dabei auf ihre Intentionen, in ihren Romanen den „idealen Menschen“ darzustellen, d. h., dem Menschen seine Möglichkeiten aufzuzeigen. Ihr Realismus spiegelt sich nach Sciabarra (Russian Radical, 1995) in ihrer zeitgemäßen moralischen Vision wider. In diesem Kontext grenzt Rand ihren Begriff der „ästhetischen Romantik“ von dem philosophischen Begriff „Romantik“ ab, den sie z. B. bei Schelling oder Schopenhauer entdeckt. Diese bezeichnet sie als Mystiker, da bei ihnen die Vernunft den Gefühlen untergeordnet sei.³⁹⁶

³⁹⁴ Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 99-102, 163-165.

³⁹⁵ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 167. Der mit Ayn Rand bis zum persönlichen Bruch Ende 1946 im regen Austausch stehende Libertarian Leonard Read hatte 1937 ein Buch mit dem Titel „The Romance of Reality“ veröffentlicht, das Rand gelesen und daraus möglicherweise eine Anregung für ihre eigene Bezeichnung erfahren hat. Siehe dazu Objectivism Reference Center (What Rand Read, 2005). Zum Briefverkehr zwischen Read und Rand siehe Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 168-172, 252ff. Das Verhältnis zwischen Leonard Read und Ayn Rand untersucht u. a. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 101-102, 115-120. Hinsichtlich der Bezeichnung „Romantic Realist“ merkt Harrison (Psyching Out Rand, 1999), S. 71 kritisch an: „Rand ... describes herself as a Romantic Realist. Romantic? Yes – if one's ideas of romance derive from gothic novels and forties movies ... A Realist? ... Rand's knowledge of the real world approximates that of one who has been hermetically sealed in the Chrysler Building since birth.“

³⁹⁶ Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 106, 163; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 207.

Ayn Rand (*Romantic Manifesto*, 1975 [1969]) formuliert das Ziel ihres künstlerischen Schaffens als „Romantic Realist“ nach eigener Aussage bereits in „*The Fountainhead*“.³⁹⁷ Im Dialog von Howard Roark und dem Bildhauer Steven Mallory stellt sie ihre Ansicht wie folgt dar:

„I think you're the best sculptor we've got. I think it, because your figures are not what men are, but what men could be – and should be. Because you've gone beyond the probable and made us see what is possible, but possible only through you.“³⁹⁸

Somit zeigt Rand durch ihre Hauptfiguren das menschliche Potential, d. h., die Möglichkeit des Menschen, sich in die von Rand aufgezeigte Richtung hin zu entwickeln. Dieses Aufzeigen sieht sie als die Aufgabe von romantischer Kunst an. Kunst als „technology of the soul“³⁹⁹ soll den Menschen nicht unterrichten, wie es Aufgabe der Ethik sei, sondern sie soll dem Menschen in einer besonderen Erfahrungsform das zu erreichende Ziel darstellen.⁴⁰⁰

Die von ihr präsentierte romantische Vision bezeichnet Ayn Rand als eine wert-orientierte, d. h. an der ihrer Kunst zugrunde gelegten ethischen Vision. Diese bezieht sich auf das rationale Selbstinteresse eines jeden Menschen, vernunftgesteuert seine eigenen Ziele zu verfolgen. Die erste moralische Pflicht eines jeden Menschen besteht aus Sicht von Rands „Objectivism“ darin, sein eigenes Wohlbefinden zu erreichen und sich und seine Überzeugungen nicht zum Wohlbefinden anderer zu opfern. Aus dieser Auffassung heraus entspringt die im vorherigen Abschnitt dargestellte moralische Rechtfertigung der Sprengung des Gebäudes durch seinen rationalen „Schöpfer“.⁴⁰¹

Ayn Rands Vision dieses moralischen Ideals hat keinen utopischen Charakter. Stattdessen möchte sie ihre Vorstellung vom menschlichen Leben fest in der Realität verankert wissen. Ihre eigene, wie auch die Philosophie ihrer Heldenfiguren gründen ganz rational auf der sie umgebenden Realität.⁴⁰²

„Die Romantik triumphiert über das Realitätsprinzip.“⁴⁰³ Diese Charakterisierung des „Romantischen“ von Rüdiger Safranski (*Romantik*, 2007) bezieht sich auf den Kern dessen, was für diese kunsthistorische Phase gilt.⁴⁰⁴ Ayn Rands Auffassung stellt auf den ersten Blick das exakte Gegenteil dieser Beschreibung dar. In ihrem Idealismus möchte sie, wie in der zitierten Aussage des Bildhauers in „*The Fountainhead*“ präsentiert, dem

³⁹⁷ Vgl. Rand (*Romantic Manifesto*, 1975 [1969]), S. 168.

³⁹⁸ Rand (*Fountainhead*, 1993 [1943]), S. 328.

³⁹⁹ Rand (*Romantic Manifesto*, 1975 [1969]), S. 169.

⁴⁰⁰ Vgl. Rand (*Romantic Manifesto*, 1975 [1969]), S. 168-170.

⁴⁰¹ Vgl. Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 34; Rand (*Romantic Manifesto*, 1975 [1969]), S. 169-172; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 23. Siehe zu Ayn Rands Ethik die Ausführungen in *Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik*.

⁴⁰² Vgl. Machan (*Ayn Rand*, 2008 [1999]), S. 153-154.

⁴⁰³ Safranski (*Romantik*, 2007), S. 13.

⁴⁰⁴ Vgl. Safranski (*Romantik*, 2007), S. 11-13.

Menschen seine realen Möglichkeiten zeigen. Mit Blick auf die allgemeine Kennzeichnung von Safranski (Romantik, 2007) müsste die Formulierung bezogen auf Ayn Rand daher zunächst lauten, dass die Realität über die Romantik triumphiere.

Diese Gegensätzlichkeit lässt sich auf den zweiten Blick relativieren. Den Romantikern ging es – wie Rand – um die Betonung des schöpferischen Individuums. Es handelt sich dabei um eine Besinnung auf das Individuum, das seine eigene Natur schöpferisch selbst realisiert. Einer lebendigen Vernunft entspricht ein lebendiges „Ich“, das absolut aufgefasst wird und sich schöpferisch hervorbringt. Daraus resultiert eine Freiheit, die die Wirklichkeit schafft, indem sie sich von der Notwendigkeit hin zur Möglichkeit ausrichtet. Der einzelne Mensch stellt dabei das „Sinnzentrum“⁴⁰⁵ der pluralistischen Gesellschaft dar. Durch die Französische Revolution wurde die Freiheit des Einzelnen im Zentrum der Gemeinschaft besonders betont. Das revolutionäre Moment mit den Auswirkungen von realisierten Ideen erkannten auch die Romantiker des 18. Jahrhunderts. In den vormals nur schriftlich fixierten Gedanken entdeckten sie eine Sprengkraft, wie sie sich beispielhaft in Frankreich entfaltete.⁴⁰⁶

Welche Möglichkeiten in der Revolution stecken, hatte Ayn Rand in ihrer Jugend in Russland erfahren. Diese negativen Erfahrungen mit einer Revolution, die in den kollektivistischen Sozialismus mündet, liegen ihrem gesamten Denken zugrunde. Die Chancen einer Revolution, die zur Befreiung des Individuums von einem kollektivistischen System führt, zeigt sie in ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“ auf. Die revolutionäre Sprengkraft von Ideen eines Einzelnen wird bereits deutlich in Roarks Zerstörung der „Cortlandt Homes“.⁴⁰⁷

Mit der Sprengung dieses Wohnkomplexes will Roark die ästhetische Befreiung von klassizistischen Standards in der Architektur aufzeigen. Damit verbunden erfolgt eine Befreiung von einem unreflektierten Konformismus, der den Einzelnen zwingt, den tradierten Überzeugungen der ihn umgebenden Gemeinschaft entsprechend zu handeln. In dieser romantischen Haltung Ayn Rands wird der Bezug zum russischen Nihilismus erneut deutlich. Dessen romantische Betonung des Selbstbewusstseins verbunden mit einem revolutionären Moment spiegelt sich in Rands Romantik-Begriff wider.⁴⁰⁸

Die in diesem Zusammenhang bereits anklingende Radikalität ihres Romantik-Begriffs tritt in der Beziehung zwischen „Mann und Frau“ besonders stark hervor.

⁴⁰⁵ Safranski (Romantik, 2007), S. 25.

⁴⁰⁶ Vgl. Safranski (Romantik, 2007), S. 23-31, 73-79.

⁴⁰⁷ Siehe zu dem revolutionären Moment bei Ayn Rand die Ausführungen in *Abschnitt 2.2 Die russischen Revolutionen und das Revolutionäre bei Ayn Rand*.

⁴⁰⁸ Vgl. Boeckmann (Fountainhead as Romantic Novel, 2007), S. 120-123; Uerlings (Romantik – Einleitung 2009 [2000]), S. 22-25.

3.3.6.2 Radikale Romantik zwischen den Geschlechtern: Ayn Rands Feminismus

In Ayn Rands Romanen spielt das Verhältnis von Mann und Frau eine besondere Rolle. Ihre eigene Auffassung dieser Beziehung bringt sie in dem Miteinander der weiblichen und männlichen Hauptfiguren zum Ausdruck. In ihren ersten Romanen „We the Living“ und „Anthem“ wird diese zwischengeschlechtliche Relation noch „verhüllt“ romantisch präsentiert. In „The Fountainhead“ wie auch in „Atlas Shrugged“ enthüllt sie radikal-romantisch vor allem das Sexuelle in der Interaktion der Helden mit den Heldinnen. Diese Enthüllung hat eher eine erotische, denn eine pornographische Dimension und reflektiert Ayn Rands moralische Haltung bezüglich der Mann-Frau-Relation.

Dieser Haltung liegt ihre Auffassung von der Rolle der Frau zugrunde. So schreibt Rand (Woman President, 1968/1969):

„For a woman *qua* woman, the essence of femininity is hero worship – the desire to look up to man. ‘To look up’ does not mean dependence, obedience, or anything implying inferiority. It means an intense kind of admiration ... Hero worship is a demanding virtue: a woman has to be worthy of it and of the hero she worships. Intellectually and morally ... she has to be his equal; then the object of her worship is specifically his *masculinity* ... This does not mean that a feminine woman feels or projects hero worship for any and every individual man ... Her worship is an abstract emotion for the *metaphysical* concept of masculinity as such – which she experiences fully and concretely only for the man she loves, but which colors her attitude toward all men. This does not mean that there is a romantic or sexual intention in her attitude toward all men; quite the contrary ... It means that she never loses the awareness of her own sexual identity and theirs.“⁴⁰⁹

Die Frau hat nach Rands Auffassung das natürliche Bedürfnis, zu dem von ihr geliebten Mann aufzublicken, d. h. ihn als Helden zu verehren. Dabei steht sie in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu ihm. Zwischen den einander Gleichgestellten existiert keine Hierarchie, sondern lediglich eine Bewunderung des Mannes durch seine Frau. Diese Überordnung des Mannes über die Frau entspricht nicht der klassischen feministischen Forderung nach einer Gleichberechtigung von Mann und Frau. Ayn Rand hat sich selbst als „profoundly antifeminist“⁴¹⁰ bezeichnet. Ihre Ablehnung hängt vor allem mit der Bewegung der Feministinnen zusammen. Diese charakterisiert ihrer Meinung nach eine Form des Kollektivismus mit dem Ziel, eine Egalität zwischen Mann und Frau herzustellen und dabei die Unabhängigkeit der Frau und ihre beruflichen Entwicklungsmöglichkeiten durch den Staat (mittels Steuern und Gesetzgebung) zu garantieren und zu fördern. Sie fordert dagegen, dass Frauen ihre Unabhängigkeit und ihren Erfolg selbständig erreichen

⁴⁰⁹ Rand (Woman President, 1968/1969), S. 268.

⁴¹⁰ Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 106.

sollten. Im Gegensatz zu den (konservativen) Feministinnen erhebt Rand das Individuum und dessen Intellekt empor und nicht die Geschlechtszugehörigkeit.⁴¹¹

Die Überlegenheit des Mannes und die daraus von Rand gefolgerte Überordnung über die Frau resultiert aus der größeren physischen Kraft des Mannes. Diese überträgt sie auf den sexuellen Bereich, in dem der Mann die Frau als der „Stärkere“ dominiere. Die Akzeptanz dieser Dominanz ist nach Rand (Woman President, 1968/1969) in der psychologischen Natur der Frau verankert. Intellektuell und moralisch stehen Frau und Mann ansonsten gleichberechtigt neben einander. Die Unterordnung der Frau betrifft zwar nur die sexuelle Sphäre, wirkt sich aber aus mit Blick auf das höchste Staatsamt, z. B. die Präsidentschaft der Vereinigten Staaten von Amerika. Ayn Rand ist der Überzeugung, dass das höchste Amt (Königin, Präsidentin) auch in einem freiheitlichen (libertären) Staatswesen nicht von einer Frau ausgeübt werden könne. Das beträfe nicht die grundsätzliche intellektuelle Fähigkeit der Frau, sondern ihre psychologische Natur und ihr damit verbundenes Wertesystem. Die psychologische Konstitution einer Frau, die sich ihrer Weiblichkeit und sexuellen Identität bewusst sei, lasse es nicht zu, dass sie als politische Führerin auftrete, der keine weitere Autorität mehr vorgesetzt sei. Die Bedingung zur Ermöglichung einer entsprechenden Amtsausübung sei die Aufgabe jeglicher Weiblichkeit und Sexualität mit der Folge eines Matriarchats. In allen anderen beruflichen Bereichen außerhalb der Politik, z. B. als Vorstandsvorsitzende einer Aktiengesellschaft, bestünde diese „Gefahr“ nicht, da die „Amtsbefugnisse“ nicht so umfassend seien wie die einer Staatspräsidentin. In Dagny Taggart (Vizepräsidentin einer transkontinentalen Eisenbahnlinie), der weiblichen Hauptfigur in „Atlas Shrugged“ und Ayn Rands Paradigma für die „Frau“ als solche, kommt diese Überzeugung besonders stark zum Ausdruck.⁴¹²

Grundlage für diese (feministische) Einstellung Ayn Rands ist ihr Verständnis von „romantischer Liebe“, die sie als Übereinstimmung eigener Werte mit denjenigen des anderen begreift. „A community of values ... is a necessity of any successful relationship among living beings.“⁴¹³ Diese Werte drücken sich in dem Charakter der Person aus, die man liebt und bewundert. Das begehrte Individuum reflektiert das eigene Selbstbild. Vor diesem Hintergrund begehren sowohl der Mann als auch die Frau das geliebte Gegenüber in sexueller Hinsicht. In dem sexuellen Akt zelebrieren sich beide Partner in

⁴¹¹ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 263-264; Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 106; Rand (Woman President, 1968/1969), S. 268; Rand (Age of Envy, 1971), S. 140-141, 147-148; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 199.

⁴¹² Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 139; Merrill (Ideas of Rand, 2003 [1991]), S. 68; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 24; Rand (Woman President, 1968/1969), S. 267-269.

⁴¹³ Rand (Age of Envy, 1971), S. 134.

der Liebe zu dem anderen und in ihrer eigenen auf Selbstachtung basierenden Existenz.⁴¹⁴

In einem Dialog zweier zentraler Figuren, Francisco d'Anconia und Hank Rearden, in „Atlas Shrugged“, bringt Ayn Rand ihre Auffassung von „The Meaning of Sex“⁴¹⁵ zum Ausdruck. Sex im Sinne des „Objectivism“ ist nur möglich zwischen zwei Menschen, deren Wertvorstellungen übereinstimmen. Diese Wertvorstellungen basieren auf der eigenen Selbstachtung, dem eigenen Stolz und der Anerkennung der menschlichen Rationalität. Rationales Denken spiegelt sich auch in der Wahl des Sexualpartners wider, dessen Wertvorstellungen mit den eigenen übereinstimmen müssen, um den zwischen ihnen stattfindenden Sex als den höchsten Ausdruck von rational-egoistischem Handeln, romantischer Liebe und stolzer Selbstachtung feiern zu können. Anhand der Wahl des Sexualpartners lässt sich demnach die Philosophie und damit zusammenhängend das gesamte Wertegefüge eines Menschen ablesen. Somit wird sich derjenige, der sich seines eigenen Wertes voller Stolz bewusst ist, für eine „Heldin“ entscheiden, die er bewundern und die ihm das Gefühl einer hart erkämpften Eroberung geben kann.⁴¹⁶

Diese Grundeinstellung Ayn Rands ist zu berücksichtigen, wenn das Verhältnis von weiblicher Hauptfigur und männlicher Hauptfigur in ihren Romanen untersucht wird. Zwischen diesen entfaltet sich eine radikale Romantik, d. h. eine Romantik, die nichts mit Poesie, Blumen oder Candle-Light-Dinner gemeinsam hat. Radikal erscheint diese Romantik insofern, als dass die beiden Figuren (zunächst) gegeneinander kämpfen. Der Held muss beweisen, dass er die Bewunderung der Heldin verdient. Sie erweist sich als der Eroberung wert, indem sie seine diesbezüglichen Bestrebungen erschwert. Dieser Kampf kulminiert im Geschlechtsakt der beiden Figuren.⁴¹⁷

Der in Rands Romanen „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ geschilderte Sex entspringt aus dem Antagonismus der männlichen und weiblichen Hauptfiguren. Die Szenen entsprechen nicht den „gewöhnlichen“ romantischen Liebesgeschichten, sondern stellen eine „strong sex story“⁴¹⁸ dar. Der Rahmen, in denen diese Ausschnitte eingebettet sind, hat – wie die Szenen selbst – den Charakter einer (intellektuellen) sado-masochistischen Liebesbeziehung, die im sexuellen Akt einer Vergewaltigung und intellektuellen Bereich einer Zerstörung der Schöpfung des Helden / der Heldin gleicht.⁴¹⁹

⁴¹⁴ Vgl. Boeckmann (Metaphysics of Values, 2009), S. 163-164; Branden (Psychology of Pleasure, 1964), S. 76-77; Gladstein (Rand and Feminism, 1999), S. 52; Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 32-33.

⁴¹⁵ Unter dieser Überschrift hat Ayn Rand (New Intellectual, 1961), S. 98-101 den Dialog aus „Atlas Shrugged“ wiedergegeben.

⁴¹⁶ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 455-457.

⁴¹⁷ Vgl. Boeckmann (Fountainhead as Romantic Novel, 2007), S. 135.

⁴¹⁸ Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 430.

⁴¹⁹ Vgl. Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 430; Boeckmann (Fountainhead as Romantic Novel, 2007), S. 134; Harrison (Psyching Out Rand, 1999), S. 70; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 283. Ayn Rand zeigt dieses Muster in ihrem beiden großen Romanen „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“. Da die entsprechenden Szenen mit Blick auf Ayn Rands Grundgedanken trotz unterschiedlicher Plots der Romane

In „The Fountainhead“ zeigt sich diese radikale Romantik im Verhältnis von Howard Roark und der weiblichen Hauptfigur Dominique Francon, die eine Architekturkolumne im „Banner“ schreibt. Sie stellt das weibliche Pendant zu Roark und Ayn Rands „Alter Ego“ dar: Dominique Francon sei sie selbst in „schlechter Stimmung“.⁴²⁰ Die beiden begegnen einander, nachdem der große Erfolg im Anschluss an den Bau des Heller-Hauses ausbleibt, und Roark beschließt, in einem Steinbruch in Connecticut zu arbeiten. Dieser gehört Dominiques Vater Guy Francon. Für den damit beginnenden zweiten Teil des Romans wählt Rand einen ähnlichen Anfang wie sie ihn bereits im ersten Teil nutzte: Roarks Physiognomie wird im Zusammenhang mit harter körperlicher Arbeit beschrieben, die seine Männlichkeit und damit seine Attraktivität für das weibliche Geschlecht unterstreicht. Die Szene im Roman wie auch im Film wird aus einer klaren femininen Perspektive heraus gezeigt, die implizit eine Bewunderung des Bildes „Mann gegen Granit / Natur“ meint.⁴²¹

Als Dominique Howard Roark in dem Steinbruch entdeckt, ist sie gefesselt ob des Anblicks. Die Gegenüberstellung von der feingliedrigen, wohl geformten, vornehm feminin gekleideten Dominique Francon und dem schweißgebadeten, kräftigen, rohen Arbeiter, für den sie Roark zunächst hält, zählt zu den klassischen erotischen Phantasien. Während Roarks Blick zu ihr als ein Akt des Besitzes beschrieben wird, bestaunt sie seinen Körper – auch in sexueller Hinsicht.⁴²²

Von Sehnsucht getrieben führt sie erneute Begegnungen zwischen ihnen herbei. So zerstört sie eine Marmorplatte vor dem Kamin ihres Schlafzimmers, um ihn anschließend zu bitten, abends dorthin zu kommen, um das Maß für einen Ersatz aufnehmen zu können. In diesem Zusammenhang präsentiert sie sich in ihrer Haltung und in der imperativen Ausdrucksweise als „Gutsherrin“, die stehend in ihrem Schlafzimmer dem hockenden Arbeiter dabei zuschaut, wie er die zerbrochene Marmorplatte entfernt. Diesen Moment beschreibt Rand mit erotischen Gedanken der weiblichen Hauptfigur, die später wütend reagiert, als Roark zum Einsetzen der neuen Platte einen anderen Arbeiter schickt. Aufgebracht reitet sie einige Tage später zum Steinbruch, um Roark diesbezüglich mit ihrer enttäuschten Erwartung zu konfrontieren. Nachdem sie ihn auf einem Feldweg entdeckt hat, stellt sie ihn zu Rede. Roarks provokative Antwort, dass er

vergleichbar sind, wird an dieser Stelle der Fokus auf „The Fountainhead“ gelegt und auf eine gesonderte Analyse dieser Szenen in „Atlas Shrugged“ verzichtet. Zur diesbezüglichen Vertiefung der Lektüre siehe z. B. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 235-237 (Dagny und Rearden), 251-252 (Dagny und Rearden), 879-881 (Dagny und Galt) sowie mit Blick auf die damit zusammenhängende Diskussion u. a. Brown (Virtuous Sexuality, 2007), S. 279-291; Gotthelf (Dagny's Final Choice, 2009), S. 453-465; Iannolo (Romantic Love, 2007), S. 273-278; Michalsen (Dagny Taggart, 1999), S. 199-219; Wilt (On Atlas Shrugged, 1999), S. 57-62.

⁴²⁰ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 134.

⁴²¹ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 201; Vidor (Fountainhead, 2001 [1949]). Eine detaillierte semiotische Analyse dieser Begegnung von Howard Roark und Dominique Francon nimmt Costa de Beauregard (Étude sémiotique du film The Fountainhead, 1991), S. 309-316 vor. Dabei wird auch das Verhältnis dieser beiden Rollen zueinander auf Basis des ersten Blickkontaktes und der räumlichen Position der jeweiligen Figur untersucht.

⁴²² Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 205; Vidor (Fountainhead, 2001 [1949]).

nicht dachte, dass es für sie einen Unterschied machte, wer die Platte einsetzte, beantwortet sie mit einem Hieb ihrer Reitgerte.⁴²³

Dabei entlädt sich Dominiques sexuelle Anspannung, die sie aufgrund der Anziehung von Roark empfindet. Bis zu diesem Zeitpunkt tritt sie als der „Aggressor“ auf in einer sadomasochistischen Beziehung mit einer damit verbundenen Rollenverteilung von dominanter „Gutsherrin“ und dem ihr unterworfenen Diener. Diese Rollenzuweisung kehrt sich um, als Roark drei Tage später nachts Dominiques Schlafzimmer betritt und sie vergewaltigt.⁴²⁴

Ayn Rand beschreibt die einzelnen Schritte der Vergewaltigung sehr detailliert auf zweieinhalb Seiten des Romans – ausgenommen die sexuelle Handlung selbst. Insofern handelt es sich bei ihr nicht um Pornographie, sondern nach Susan Gubar (Representing Pornography, 1987) um „obscene fiction“⁴²⁵, die dem Leser eigene Bilder entwickeln lässt. Sie stellt anschaulich das gewaltsame Ergreifen von Dominique durch Howard Roark, sowie ihre Abwehrhandlungen und ihren Fluchtversuch dar. Schließlich wirft Roark sie auf das Bett und vergewaltigt sie. Erst in diesem Moment schreit die bis dahin schweigende Dominique auf. Analytisch lässt Rand Dominique im Anschluss feststellen, dass sie diesen Akt in der Form gewollt hat.⁴²⁶

„One gesture of tenderness from him – and she would have remained cold, untouched by the thing done to her body. But the act of a master taking shameful, contemptuous possession of her was the kind of rapture she had wanted.“⁴²⁷

Die Verzückung (engl. rapture), die Dominique in Anbetracht ihrer Vergewaltigung spürt, diese auch später begeistert ausdrückt im Sinne „I’ve been raped“⁴²⁸ (engl. to rape = vergewaltigen), hat Ayn Rand viel Kritik von Seiten konservativer Feministinnen eingebracht. Von dieser Seite wird Ayn Rand grundsätzlich kritisch betrachtet. Die als konsequente Ablehnung von Rands Ansichten aufzufassende Einstellung hat vor allem zwei Gründe: Erstens wird aus dieser Sicht heraus Ayn Rands Verherrlichung des Kapitalismus und des damit verbundenen Rationalismus als unvereinbar mit den Interessen der Frau betrachtet. Zweitens entspricht Rands Rollenverständnis von übergeordnetem Mann und der ihm untergeordneten Frau und den daraus resultierenden, in ihren Romanen dargestellten sexuellen Begegnungen, nicht dem psychologischen und soziologischen Rahmen des auf Gleichberechtigung ausgerichteten Feminismus. Daher

⁴²³ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 207-215.

⁴²⁴ Vgl. Bernstein (Rape Scene in The Fountainhead, 2007), S. 202; Harrison (Psyching Out Rand, 1999), S. 74.

⁴²⁵ Gubar (Representing Pornography, 1987), S. 740.

⁴²⁶ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 215-217.

⁴²⁷ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 217.

⁴²⁸ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 219.

werden die entsprechenden Szenen in Ayn Rands Hauptwerken mit „Vergewaltigung“ gleichgesetzt.⁴²⁹

Die US-amerikanische konservative Feministin Susan Brownmiller (*Traitor to Her Sex*, 1999) bezeichnet Rand in diesem Kontext als „Verräterin an ihrem eigenen Geschlecht“.⁴³⁰ Rands Auffassung von dem sexuellen Verhältnis von Mann und Frau, bzw., von Howard Roark und Dominique Francon fasst sie sarkastisch wie folgt zusammen: „When superman rapes superwoman, superwoman has got to enjoy it.“⁴³¹ Dominiques Denken an Roark, ihre Freude und Sehnsucht im Anschluss an die Vergewaltigung und ihr Verlangen, die dabei empfundene Lust „hinauszuschreien“ („She wanted to scream it to the hearing of all.“⁴³²), stellen nach Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]) „Romantisierungen des Opfers“⁴³³ durch die Autorin Ayn Rand dar.

Susan Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]) räumt trotz aller Kritik ein, dass sie bei erneuter Lektüre dieser „Paarung zweier Helden“⁴³⁴ auch nach zwanzig Jahren die darin zum Ausdruck kommende Leidenschaft spürt. Dass es sich bei der Szene auf den ersten Blick ganz klar um eine Vergewaltigung handelt, d. h. ein gegen den Willen der Frau vom Mann erzwungener Geschlechtsverkehr mit ihr, ist offensichtlich – auch weil Dominique (Ayn Rand) diese Tat entsprechend bezeichnet. Mit dieser Tat bedient Ayn Rand das Klischee von „Welteroberung“ des Mannes und der damit verbundenen Eroberung der Frau (auch unter Anwendung von Gewalt). Ähnlich verhält es sich bei Ian Flemings Figur des James Bond.⁴³⁵

Auf den zweiten Blick, d. h. bezogen auf Dominiques Sehnsucht nach Roark und die Tatsache, dass sie jegliche Zärtlichkeit, wie beschrieben, zurückgewiesen hätte, lässt sich dieser grundsätzlich kriminelle Akt auch anders interpretieren. Die wechselseitigen Provokationen von Roark und Dominique steigern sich bis zum als „Vergewaltigung“ bezeichneten Geschlechtsakt. Implizit ist der Wunsch nach dieser sadomasochistischen Handlung bei beiden enthalten. Insofern ist eine Einwilligung von Dominique in diesen Akt zu unterstellen und damit der Tatbestand der Vergewaltigung zu „relativieren“. So weigert sie sich z. B. danach, ein Bad zu nehmen, um das Gefühl und die Spuren seines Körpers zu bewahren. Das entspricht vielmehr einem romantischen / radikal-romantischen Gefühl

⁴²⁹ Vgl. McElroy (*Through a Paradigm*, 1999), S. 157-158.

⁴³⁰ Vgl. Brownmiller (*Traitor to Her Sex*, 1999), S. 65: „Rand becomes ... a traitor to her own sex.“ Dieser in Gladstein / Sciabarra (Ed.) (*Feminist Interpretations*, 1999), S. 63-65 veröffentlichte Text stellt einen Auszug dar aus Susan Brownmillers 1975 erschienenem Buch „*Against Our Will: Men, Woman and Rape*“ (bei Simon and Schuster, New York). Hier wird neben diesem Text-Auszug der deutschen Ausgabe (erstmalig erschienen 1978 im S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M.) gefolgt: Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]).

⁴³¹ Brownmiller (*Traitor to Her Sex*, 1999), S. 65. Siehe dazu auch die Entsprechung im deutschen Text: Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]), S. 229.

⁴³² Rand (*Fountainhead*, 1993 [1943]), S. 219.

⁴³³ Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]), S. 228. Vgl. dazu die englische Version bei Brownmiller (*Traitor to Her Sex*, 1999), S. 63: „The victim of rape ... is romanticized by Ayn Rand.“

⁴³⁴ Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]), S. 229.

⁴³⁵ Vgl. Brownmiller (*Gegen unseren Willen*, 1990 [1975]), S. 24, 204, 228-229.

einer verliebten Frau, die Sehnsucht nach dem von ihr geliebten Mann verspürt. Aus diesem Grunde kommt der Objectivist Andrew Bernstein (Rape Scene in *The Fountainhead*, 2007) in seiner Untersuchung der Vergewaltigungsszene zu dem Ergebnis, dass es sich bei der Verwendung des Begriffes „Vergewaltigung“ um eine „metaphor for the violence of the sex“⁴³⁶ handelt. „The term ‘rape’ connotes for Dominique the dominant strength of her hero overpowering her ... resistance.“⁴³⁷ Somit umschreibt der Begriff „Vergewaltigung“ bei Ayn Rand ihre radikal-romantische Sicht des sexuellen Kontaktes von Held und Heldin.⁴³⁸

Eine vergleichbare Interpretation nimmt auch die US-amerikanische individualistische Feministin Wendy McElroy (*Through a Paradigm*, 1999) vor. Die Beantwortung der Frage, ob es sich bei der Szene um „Vergewaltigung“ handele, hängt von der Zustimmung Dominiques zu diesem Akt ab. Sie schreibt diesbezüglich: „In every one of Rand’s sex scenes, a clear indication of consent is present either in the revealed thoughts of the characters or in their behavior.“⁴³⁹ Diese Zustimmung hat Dominique bereits vor dem Sex mit Roark erteilt durch ihre in diesem Zusammenhang skizzierten Gedanken und Taten. Ayn Rand wählt nach ihrer Meinung für die sexuellen Begegnungen ihrer Helden und Heldinnen „an aura of rape to these scenes, which are – in fact – depictions of passionate consent and of extreme sexual excitement“.⁴⁴⁰ In dieser „gewaltvollen“ Atmosphäre fehlt jede Form von Zärtlichkeit, der Dominique – wie beschrieben – keine Zustimmung erteilt hätte. Die radikale Romantik setzt sich aus rauem Sex, Selbstbewusstsein und intellektueller Stärke der Akteure zusammen.⁴⁴¹

Wenngleich es sich bei Ayn Rands Darstellungen von Sex zwischen Mann und Frau somit nur dem Anschein nach um Vergewaltigungen im Sinne eines erotischen Spiels handelt, bleibt aus feministischer Perspektive zu fragen, ob es sich dabei um Szenen von sexueller „Verdinglichung“⁴⁴² handelt. Die US-amerikanische Philosophin und liberale Feministin Martha C. Nussbaum (*Verdinglichung*, 1999) versteht darunter, „daß man etwas, was eigentlich gar kein Ding ist, zum Ding macht oder *a/s* Ding behandelt“.⁴⁴³ In diesem negativen Sinne wird ein Mensch zum Werkzeug eines anderen Menschen. Zur Analyse des Vorliegens einer dinghaften Behandlung von Menschen schlägt sie sieben Merkmale vor: „Instrumentalisierung“, „Leugnung der Autonomie“, „Trägheit“, „Austauschbarkeit“,

⁴³⁶ Bernstein (Rape Scene in *The Fountainhead*, 2007), S. 206.

⁴³⁷ Bernstein (Rape Scene in *The Fountainhead*, 2007), S. 206.

⁴³⁸ Vgl. Bernstein (Rape Scene in *The Fountainhead*, 2007), S. 201-206; Rand (*Fountainhead*, 1993 [1943]), S. 217-218.

⁴³⁹ McElroy (*Through a Paradigm*, 1999), S. 161.

⁴⁴⁰ McElroy (*Through a Paradigm*, 1999), S. 162.

⁴⁴¹ Vgl. McElroy (*Through a Paradigm*, 1999), S. 161-169.

⁴⁴² Nussbaum (*Verdinglichung*, 2002 [1999]), S. 90.

⁴⁴³ Nussbaum (*Verdinglichung*, 2002 [1999]), S. 102.

„Verletzbarkeit“, „Besitzverhältnis“ und „Leugnung der Subjektivität“.⁴⁴⁴ Dabei stellt der Begriff der „Autonomie“ die entscheidende Kategorie dar.⁴⁴⁵

Für die vorliegende Analyse der „Vergewaltigungsszene“ – auch vor dem Hintergrund von Ayn Rands dargestellter Auffassung der sexuellen Beziehung zwischen Mann und Frau („Meaning of Sex“⁴⁴⁶) – lässt sich festhalten, dass keine der Kategorien von Ayn Rand in ihren Schilderungen erfüllt wird. Zwar ergreift auch Roark von Dominique Besitz und instrumentalisiert sie gewissermaßen zu seiner Befriedigung, doch akzeptiert er ihre Autonomie und Subjektivität, d. h., Dominiques Gefühle, ihre Hingabe und Erwidern seiner Gefühle spielen eine große Rolle. Basis der sexuellen Beziehung zweier Gleicher sind übereinstimmende Wertvorstellungen. Der zwischen Roark und Dominique stattfindende Sex ist wechselseitiger höchster Ausdruck von rational-egoistischem Handeln. In ihrer radikal-romantischen Liebe feiern beide voller Stolz ihre Selbstachtung.⁴⁴⁷

„Verdinglichung“ auf Ayn Rand bezogen könnte eine „wechselseitige Verdinglichung“ von Mann und Frau zur Selbsterfüllung bedeuten. Insofern ließe sich bei Rand die positive Version des Begriffs „Verdinglichung“ anwenden, der als „wundervoller Bestandteil des Geschlechtslebens“⁴⁴⁸ aufgefasst wird. Martha C. Nussbaum (Verdinglichung, 1999) begreift diesen als eine Form der Bereicherung des Sexuallebens und als Ausdruck der Autonomie. Dabei wird das eigene Selbst letztlich vollkommen, da es eine Ergänzung durch den anderen erfährt.⁴⁴⁹

Auch wenn sich Ayn Rand nie als Feministin bezeichnete, hat sie sich rückblickend auf ihre persönliche Haltung, ihre Karriere und ihr Leben – auch in sexueller Hinsicht – entsprechend feministischer Forderungen „entwickelt“. In ihrer Ehe mit Frank O'Connor war sie die dominante Figur. Die (sexuelle) Subordination des weiblichen Geschlechts unter das männliche stellt vermutlich Rands eigene Präferenz dar und hängt mit ihrer Prägung durch die russische und später auch US-amerikanische Kultur zusammen. Nach Susan Love Brown (Rand Not Be President, 1999) resultierte daraus bei Rand eine kognitive Dissonanz, die sie mittels Projektion ihrer femininen Heldenverehrung in ihren Romanen beseitigen wollte.⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ Nussbaum (Verdinglichung, 2002 [1999]), S. 102 [Der Nachweis bezieht sich auf alle sieben Begriffe].

⁴⁴⁵ Vgl. Nussbaum (Verdinglichung, 2002 [1999]), S. 93, 101-107.

⁴⁴⁶ Siehe dazu die vorherigen Erläuterungen und die entsprechenden Textstellen bei Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 455-457 und Rand (New Intellectual, 1961), S. 98-101.

⁴⁴⁷ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 217-220; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 455-457.

⁴⁴⁸ Nussbaum (Verdinglichung, 2002 [1999]), S. 122.

⁴⁴⁹ Vgl. Nussbaum (Verdinglichung, 2002 [1999]), S. 131-132.

⁴⁵⁰ Vgl. Brickell (Masculinity and Femininity in the Philosophy of Rand, 1999), S. 324; Brown (Rand Not Be President, 1999), S. 276-283; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 265; Sheaffer (Rand on Gender, 1999), S. 302-303.

Abschließend lässt sich feststellen, dass Ayn Rands „Feminismus“ ihrem grundsätzlichen rationalen Egoismus entspricht. In der Form ist er vergleichbar mit dem individualistischen Feminismus von Wendy McElroy (Woman's Right to Pornography, 1995). Dieser umfasst kurz gefasst:

„Individual feminism insists on the principle of self-ownership: a woman's body, a woman's right. It insists that women be free to choose, regardless of the content of their choices.“⁴⁵¹

Ähnlich wie der liberale Feminismus, den Martha C. Nussbaum (Feministische Kritik des Liberalismus, 2002 [1999]; Feminismus, 2002) vertritt, geht es hier um die freie Entscheidungsmöglichkeit der Frau. Diese ist Grundlage jeglicher Handlung – auch in sexueller Hinsicht. Die freie rationale Wahl muss dabei frei sein von gesellschaftlichen Konventionen. Diesen hat sich Ayn Rand gewissermaßen in ihrer eigenen Person und in ihren Romanen entgegengesetzt.⁴⁵²

Ayn Rand geht es um die Bejahung der Weiblichkeit in den von ihr dargestellten Figuren. Den umfassendsten Ausdruck findet diese Einstellung in der Figur Dagny Taggart in „Atlas Shrugged“. Mimi Reisel Gladstein (Rand and Feminism, 1999) schließt ihre diesbezügliche kritische Analyse wie folgt:

„Dagny Taggart is an affirmative role model. She is the head of a railroad. She has sexual relationships with three men and retains their love and respect. She is not demeaned or punished for her emancipation, sexual or professional. ... She is that rarity in American fiction – a heroine who not only survives, but prevails.“⁴⁵³

In „Atlas Shrugged“ kulminiert Ayn Rands Philosophie – auch mit Blick auf ihre „feministische“ Sicht.

⁴⁵¹ McElroy (Woman's Right to Pornography, 1995), Chapter Six [Da es sich um eine Online-Version handelt, kann hier nur das jeweilige Kapitel des ansonsten vollständig verfügbaren Buches angegeben werden.].

⁴⁵² Vgl. Nussbaum (Feministische Kritik des Liberalismus, 2002 [1999]), S. 64; Nussbaum (Feminismus, 2002), S. 7-10.

⁴⁵³ Gladstein (Rand and Feminism, 1999), S. 54.

3.4 Die zweite politische Utopie: „Atlas Shrugged“

Ayn Rand hat an ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“ bis zur Veröffentlichung am 10. Oktober 1957 fast vierzehn Jahre gearbeitet.⁴⁵⁴ Bis in das Jahr 2011 hinein wurden etwa 7,5 Millionen Exemplare (der englischen Ausgabe) verkauft – seit Beginn der Finanzkrise 2008 allein über eine Million Bücher.⁴⁵⁵ Während „The Fountainhead“ die Architektur als Hintergrund hat, dient der Schienenverkehr und die damit zusammenhängende Zulieferindustrie (Schwerindustrie) als Handlungsrahmen für „Atlas Shrugged“. Ihre Forschung für diesen letzten Roman war im Vergleich zu der sehr umfangreichen Vorarbeit zu „The Fountainhead“ relativ gering, so dass an dieser Stelle auf eine eingehende Beschäftigung damit verzichtet werden kann.⁴⁵⁶

Die Veröffentlichung von „Atlas Shrugged“ geschah unter anderen Rahmenbedingungen als sie zur Zeit der Veröffentlichung von „The Fountainhead“ vorherrschten. Bei ihrem ersten großen Roman war Ayn Rand eine relativ unbekannte Autorin, die Schwierigkeiten hatte, einen Verleger für ihr erstes großes Werk zu finden. Nach dem Erfolg von „The Fountainhead“ und der Verfilmung mit Gary Cooper war Ayn Rand berühmt, so dass zahlreiche Verleger auf ihren neuen Roman warteten und ein Wettbewerb zwischen ihnen entstand. Diesen entschied Rand zugunsten von „Random House“.⁴⁵⁷

Drei Tage nach der Veröffentlichung erschien am 13. Oktober 1957 in der „New York Times“ eine Rezension des Literaturkritikers Granville Hicks unter dem Titel „A Parable of Buried Talents“. Seine darin geäußerte Kritik fiel sehr hart aus, indem er den Roman vielmehr als demonstrativen Akt denn als literarisches Werk betrachtete. Zwei Stimmungen kämen seiner Meinung nach darin zum Ausdruck: einerseits eine melodramatische und andererseits eine didaktische. Das Buch sei aus einem Hass gegenüber anders Denkenden geschrieben, den man zunächst nachvollziehen könne, weil sich sicher jeder schon einmal gewünscht hätte, die gesamte Menschheit bis auf sich selbst und seine Nächsten auszulöschen. Ihn wundere es, dass sich diese Stimmung über das gesamte Werk aufrecht erhalten lasse.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 389-390. Demnach begann Rand bereits 1943 mit der Planung des Plots. Ihre ersten Notizen datieren vom 1. Januar 1945.

⁴⁵⁵ Vgl. Gersemann (Eine Kapitalistin schlägt zurück, 2011), S. 41. Siehe mit Blick auf den Zusammenhang „Finanzkrise“ auch die *Darstellung 1-1: Verkaufszahlen „Atlas Shrugged“ und staatliche Interventionen*. Ein Überblick bezogen auf die Veröffentlichung von Atlas Shrugged inkl. Verkaufszahlen findet sich z. B. auch bei Ralston (Publishing Atlas Shrugged, 2009), S. 130-131.

⁴⁵⁶ Bei Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 218 findet sich die folgende Aussage Rands zum Thema „Forschung“ für „Atlas Shrugged“: „I had to do less specific research than for The Fountainhead, ... 'because I did not have to know any profession as thoroughly as I'd had to know architecture.'“ Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Burns (Ayn Rand, 2009), S. 125-125, 134-135.

⁴⁵⁷ Vgl. Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 284, 291; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 271-276; Ralston (Publishing Atlas Shrugged, 2009), S. 123-128.

⁴⁵⁸ Vgl. Hicks (Parable of Buried Talents, 1957), S. 266: „This Gargantuan book comes among us as a demonstrative act rather than as a literary work. ... It has only two moods, the melodramatic and the didactic, and in both it knows no bounds. ... Yet, loudly as Miss Rand proclaims her love of life, it seems clear that the book is written out of hate. ... Perhaps most of us have moments when we feel that it might be a good idea if

Ayn Rands Anhänger betrachteten „Atlas Shrugged“ mit einem anderen Blick. Ein Beispiel dafür liefert Alan Greenspan, der spätere US-Notenbank-Chef. Greenspan gehörte schon früh zu Rands New Yorker Zirkel, der sich selbst-ironisch „The Collective“⁴⁵⁹ nannte. In einem Leserbrief vom 3. November 1957 wendete er sich gegen Hicks Rezension und betonte, dass „Atlas Shrugged“ ein Fest des Lebens und des Glücks sei. Ihn wundere es, dass Hicks die in dem Roman zum Ausdruck kommende unbeugsame Gerechtigkeit als störend empfinde.⁴⁶⁰

Sowohl Hicks Rezension als auch Greenspans Reaktion darauf zeigen exemplarisch das Stimmungsbild, das sich anlässlich Rands damals neuem Roman zeigte. Doch nach kurzer Zeit dominierte „Atlas Shrugged“ die Bestsellerlisten in den USA. Allein in der „New York Times Bestseller List“ blieb Rands Hauptwerk nach der Veröffentlichung 21 Wochen lang.⁴⁶¹

Ayn Rand hatte sich zu Lebzeiten mit der Anpassung des Romans an einen möglichen Film befasst. Zwischen 1972 und 1982 fertigte sie einen Drehbuchentwurf an, den sie allerdings bis zu ihrem Tod nicht fertigstellen konnte. Die Herausforderung für eine Anpassung des circa 1.100 Seiten umfassenden Romans an eine Filmversion besteht nach Jeff Britting (Adapting Atlas Shrugged, 2009) u. a. darin, den philosophischen Inhalt der langen Dialoge dergestalt zu komprimieren, dass diese auf der Leinwand nicht zu lang erscheinen und dabei gleichzeitig die wesentlichen Botschaften nach wie vor beinhalten. Die Länge von „Atlas Shrugged“ und die Komplexität des Romans haben seiner Meinung nach daher „Hollywood“ lange Zeit abgeschreckt. Ayn Rand nahm für ihr Hauptwerk eine neun Stunden umfassende Filmlänge / Serienlänge an – untergliedert in drei Teile wie auch der Roman selbst.⁴⁶²

Am 15. April 2011 kam „Atlas Shrugged Part I“ als erster Teil der von den US-amerikanischen Produzenten Harmon Kaslow und John Aglialoro geplanten Trilogie in eine Auswahl US-amerikanischer Kinos. „Atlas Shrugged Part II“ folgte am 12. Oktober 2012. Der dritte und letzte Teil lief im September 2014 in den US-amerikanischen Kinos an. Seit Oktober 2012 ist der erste Teil auch in Deutschland als DVD erhältlich.⁴⁶³

the whole human race, except for us and the few nice people we know, were wiped out; but one wonders about a person who sustains such a mood through the writing of 1,168 pages and some fourteen years of work.”

⁴⁵⁹ Burns (Ayn Rand, 2009), S. 144. Siehe zu den privaten Beziehungen von Rand und ihrem „Kreis“ u. a. die Ausführungen bei Burns (Ayn Rand, 2009), S. 143ff. und Heller (Ayn Rand, 2009), S. 219ff.

⁴⁶⁰ Vgl. Greenspan (To the Editor, 1957), 283: „‘Atlas Shrugged’ is a celebration of life and happiness. ... Mr. Hicks suspiciously wonders ‘about a person who sustains such a mood through the writing of 1,168 pages and some fourteen years of work.’ This reader wonders about a person who finds unrelenting justice personally disturbing.”

⁴⁶¹ Vgl. Britting (Ayn Rand, 2004), S. 87; Ralston (Publishing Atlas Shrugged, 2009), S. 130.

⁴⁶² Vgl. Britting (Adapting Atlas Shrugged, 2009), S. 195-196, 201-203, 215, 217. Britting bezieht sich dabei auf Ayn Rands Notizen (Ayn Rand Papers) zu einem Drehbuch. Diese sind der Öffentlichkeit nicht frei zugänglich und werden in den Ayn Rand Archives verwahrt.

⁴⁶³ Siehe hierzu die Homepage zum Film: <http://www.atlsshuggedmovie.com/> [26.01.2015].

Die beiden Produzenten haben durch ihren Drehbuchautor Brian O'Toole ein eigenes Drehbuch verfassen lassen. Ihr Ziel ist es, dass sich dieses eng an dem Roman orientiert. Hinsichtlich der Zukunftsausrichtung des Romans lassen die Produzenten die Geschichte in dem Jahr 2016 beginnen.⁴⁶⁴ Ayn Rand selbst hatte den Roman in eine zehn Jahre entfernte Zukunft projiziert (vom Zeitpunkt der Lektüre aus betrachtet, damit relativ von Leser zu Leser).⁴⁶⁵ Im Interview mit Craig Briddle (Interview with Harmon Kaslow, 2011) betont der Produzent Harmon Kaslow die Vorteile der Trilogie: „The three-part approach allows us to do a lot more of the book cinematically and gives us a chance to better develop the characters.“⁴⁶⁶ Damit wird dem von Jeff Britting (Adapting Atlas Shrugged, 2009) dargestellten Vorhaben von Ayn Rand mit Blick auf die „Integrität“ des Romans Rechnung getragen.⁴⁶⁷

Hinsichtlich des weiteren Aufbaus und Verlaufs der vorliegenden Analyse sind entsprechend Umfang und Komplexität von Ayn Rands Hauptwerk zu berücksichtigen. „Atlas Shrugged“ rechtfertigt grundsätzlich eine Diskussion in einer eigenen umfassenden Arbeit. Die jüngsten US-amerikanischen Publikationen z. B. von Robert Mayhew (Editor) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009) und Edward W. Younkings (Editor) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]) nehmen in den verschiedenen Essays eine umfangreiche Analyse von Rands letztem Roman vor.

Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) fasst die Möglichkeit, das Werk „Atlas Shrugged“ zu „packen“ wie folgt zusammen: „No summary of *Atlas Shrugged* could possibly unravel its intricacies.“⁴⁶⁸ Edward W. Younkings (Rand's Masterpiece, 2010 [2007]) schreibt in diesem Zusammenhang: „Atlas Shrugged embodies Rand's Objectivism ... Rand uses the story of Atlas Shrugged as a vehicle for manifesting her ideas, bringing philosophy to life through character and plot.“⁴⁶⁹

Dieses Werk spiegelt Ayn Rands gesamtes philosophisches System in Romanform wider. Insofern werden zentrale Aspekte dieses Systems, die im Roman präsentiert werden, im zweiten Teil dieser Arbeit verarbeitet. Sämtliche von Ayn Rand anschließend verfasste „non-fiction“-Werke stellen „lediglich“ „footnotes to *Atlas Shrugged*“⁴⁷⁰ dar.

Der nachfolgende Abschnitt stellt den Bezug zum politisch-historischen Kontext von „Atlas Shrugged“ her, der für die Ausrichtung des Romans von großer Bedeutung ist. So sah

⁴⁶⁴ Vgl. Briddle (Interview with Harmon Kaslow, 2011), S. 43-45.

⁴⁶⁵ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 55. Siehe dazu auch die Ausführungen im nächsten Abschnitt.

⁴⁶⁶ Briddle (Interview with Harmon Kaslow, 2011), S. 44. Einen ersten Einblick in das Interview mit Harmon Kaslow gewährt der folgende Link: <http://www.atlas-shrugged-movie.com/2011/03/the-objective-standard-interviews-atlas-shrugged-movie-producer-harmon-kaslow/> [03.03.2013].

⁴⁶⁷ Vgl. Britting (Adapting Atlas Shrugged, 2009), S. 195.

⁴⁶⁸ Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 114.

⁴⁶⁹ Younkings (Rand's Masterpiece, 2010 [2007]), S. 9.

⁴⁷⁰ Fletcher (Economics in the Guise of Fiction, 1974), S. 374.

Ayn Rand die Vereinigten Staaten von Amerika in den 1940er / 1950er Jahren auf ein kollektivistisches System zusteuern, vor dessen Folgen sie mit ihrem Hauptwerk und dem darin enthaltenen utopischen Entwurf warnt. Hierin wird erneut der Einfluss der Biographie Rands auf ihr Werk deutlich.

Daran schließt sich die Analyse von Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz an. Mit diesem „Werkzeug“ aus ihrer politischen Theorie analysiert sie in ihrem Roman die staatliche Herrschaft wie auch deren Zusammenbruch. Dieser wird durch den Streik der „Prime Movers“ herbeigeführt, der Gegenstand des letzten Abschnitts ist.

Damit endet schließlich der erste Teil der vorliegenden Arbeit, dessen Interdependenz mit dem zweiten Teil – im Rahmen der hier vorgenommenen systematischen Rekonstruktion von Ayn Rands Denken – bereits herausgearbeitet wurde.

3.4.1 Der politisch-historische Kontext der zweiten politischen Utopie

„Atlas Shrugged“ knüpft thematisch an „The Fountainhead“ an, entwickelt aber den darin thematisierten grundsätzlichen Dualismus Rands „individualism versus collectivism“⁴⁷¹ weiter. So äußert sich Rand dazu wie folgt: „In *Atlas Shrugged*, I do show how to deal with collectivism.“⁴⁷² Der aus diesem Dualismus entspringende Konflikt und den Umgang mit Kollektivismus, der die individuelle Freiheit bedroht, wird auf den ca. 1100 Seiten im politischen und wirtschaftlichen System der Vereinigten Staaten von Amerika ausgetragen.⁴⁷³

Neben der chronologischen Verbindung zu „The Fountainhead“ zeigt sich eine generische Parallele zu „Anthem“: „Atlas Shrugged“ ist vor allem auch eine politische Utopie. Wie in Rands erstem utopischen Roman emigrieren auch hier die Menschen, die sich und ihre Werte der sie umgebenden Gemeinschaft nicht unterordnen wollen. Die Hauptfiguren schaffen sich eine Alternativwelt, in der die von ihnen verfochtenen Werte gelten. In ihrer raum-utopischen Emigration erwarten sie den Untergang des Systems, um schließlich zurückkehren zu können. Wie „Anthem“ ist auch „Atlas Shrugged“ eine negative politische Utopie (Dystopie), die eine Kritik an der politischen Entwicklung üben und vor den Folgen dieser Entwicklung warnen will.⁴⁷⁴

Diese Kritik wird in der Tat, wie Hicks (*Parable of Buried Talents*, 1957) es in der Überschrift zu seiner Rezension festhält, in Form einer „Parabel“ vorgetragen. Die „Parabel von den „Verborgenen / Vergrabenen Talenten (A Parable of Buried Talents)“ nimmt einen moralischen Vergleich mit der von Rand beobachteten US-Realität vor.⁴⁷⁵

Man könnte das „Gleichnis“ dieser „utopischen Parabel“ an diese Begrifflichkeit angelehnt in eigenen Worten etwa wie folgt formulieren:

Wenn die wirklichen Talente als Individuen weiterhin unter den Zwang der Gemeinschaft / des Staates gestellt werden, dann geht das gesamte System der Wirtschaft und damit das der Gemeinschaft und des Staates unter.

⁴⁷¹ Rand (New Intellectual, 1961), S. 68. In ihrer 1964 gehaltenen Vorlesung „Is Atlas Shrugging?“ im „The Ford Hall Forum“ in Boston bezeichnete Ayn Rand (*Is Atlas Shrugging*, 1964), S. 151 das Thema des Romans wie folgt: „The story of *Atlas Shrugged* presents the conflict of two fundamental antagonists, two opposite schools of philosophy, or two opposite attitudes toward life. As a brief means of identification, I shall call them the ‘reason-individualism-capitalism axis’ versus the ‘mysticism-altruism-collectivism axis.’ The story demonstrates that the basic conflict of our age is *not* merely political or economic, but moral and philosophical – that the dominant philosophy of our age is a virulent revolt against reason – that the so-called redistribution of wealth is only a superficial manifestation of the mysticism-altruism-collectivism axis – that the real nature and deepest, ultimate meaning of that axis is *anti-man, anti-mind, anti-life.*“

⁴⁷² Mayhew (*Rand Answers*, 2005), S. 55.

⁴⁷³ Vgl. Younkings (*Rand’s Masterpiece*, 2010 [2007]), S. 9-10.

⁴⁷⁴ Vgl. Long (*Atlas Shrugged*, 2010 [2007]), S. 94; Saage (*Ende der politischen Utopie*, 1990), S. 16; Saage (*Politische Utopien*, 1991), S. 2-3, 269; Waschkuhn (*Politische Utopien*, 2003), S. 4-5, 9-12.

⁴⁷⁵ Vgl. Hicks (*Parable of Buried Talents*, 1957), S. 266.

Ayn Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]) formuliert „ihr Gleichnis“ in einem Dialog zwischen zwei der männlichen (Haupt)-Figuren, Hank Rearden und Francisco d'Anconia, in folgender Form:

„‘Mr. Rearden,’ said Francisco, his voice solemnly calm, ‘if you saw Atlas, the giant who holds the world on his shoulders, if you saw that he stood, blood running down his chest, his knees buckling, his arms trembling but still trying to hold the world aloft with the last of this strength, and the greater his effort the heavier the world bore down on his shoulders – what would you tell him to do?’
 ‘I ... don’t know. What ... could he do? What would *you* tell him?’
 ‘To shrug.’⁴⁷⁶

Rand nahm als gedanklichen Ausgangspunkt für Atlas „Abschütteln“ der für ihn zu schwer gewordenen Welt das politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche System der USA in den 1940er / 1950er Jahren, das sie auf ein kollektivistisches System zusteuern sah.⁴⁷⁷ Karl Mannheims (*Ideologie und Utopie*, 1995 [1929]) Feststellung, „daß *die Utopien von heute zu den Wirklichkeiten von morgen werden können*“⁴⁷⁸, trifft im Kern Rands gedankliche Ausgangslage. Ihre fiktionale Projektion in die Zukunft, basierend auf den Erfahrungen der Truman- und Eisenhower-Administrationen, ist ambivalent zu beurteilen, wenn man bedenkt, dass die Regierung des demokratischen Präsidenten Harry S. Truman (1945-1953) und diejenige seines republikanischen Nachfolgers Dwight D. Eisenhower (1953-1961) höchst unterschiedlich waren.⁴⁷⁹

Der plötzliche Tod Franklin D. Roosevelts und die damit zusammenhängende Übernahme der Regierungsgeschäfte trafen Harry S. Truman unvorbereitet mit Blick auf die umfassenden außen- und innenpolitischen Aufgaben der Nachkriegszeit. Die Fortsetzung des „New Deal“ im Rahmen seines Programms „Fair Deal“ mag für Rand ein erster Anknüpfungspunkt für ihre Ablehnung und damit die Projektion in Richtung „Kollektivismus“ gewesen sein. Der 1949 vorgelegte „Fair Deal“ sollte jedem Einzelne das ihm Zustehende am volkswirtschaftlichen Ganzen zuteilen. In der Folge wurden u. a. Wohnungsbauprogramme, Beschäftigungsprogramme und Maßnahmen zur Integration von Minderheiten angestoßen, die insgesamt nicht in der von Truman gewünschten Form vom Kongress unterstützt wurden. Ein zweiter Anknüpfungspunkt für Rands Wahrnehmung eines herannahenden Kollektivismus mögen die an einen Polizeistaat

⁴⁷⁶ Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 424.

⁴⁷⁷ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 55: „Now, the state of collectivism we have reached today is not yet as bad as what I present in *Atlas Shrugged*. I intended *Atlas Shrugged* to present the society of about ten years ‘ahead,’ in terms of collectivism, than the time you read the book. It’s the immediate future – the next consistent step – *if* the present collectivism tends to continue.“ Die Gefahr des Zusteuerns auf ein kollektivistisches System – national in den USA und international – sah Rand auch sieben Jahre nach Veröffentlichung des Romans. In der schon erwähnten Vorlesung äußerte sie sich (*Is Atlas Shrugging*, 1964), S. 165 diesbezüglich wie folgt: „It is the philosophy of the mysticism-altruism-collectivism axis that has brought us to our present state and is carrying us toward a finale such as that of the society presented in *Atlas Shrugged*. It is only the philosophy of the reason-individualism-capitalism axis that can save us and carry us, instead, toward the Atlantis projected in the last two pages of my novel.“

⁴⁷⁸ Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1995 [1929]), S. 177.

⁴⁷⁹ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 145; Dippel (*Geschichte USA*, 2005), S. 107-108.

erinnernden Maßnahmen gewesen sein, wie sie z. B. im „Smith Act“ von 1940 zum Ausdruck kamen: Regierungsfeindliche, d. h. kommunistische Untergrundtätigkeiten im Innern sollten aufgespürt werden, was zu zahlreichen falschen Denunziationen führte. Der Kalte Krieg schürte die allgemeine Angst vor einer Subversion der USA durch kommunistische Kräfte. Der Hauptakteur im „Kampf“ gegen die Unterwanderung des US-amerikanischen politischen Systems durch den Kommunismus war Senator (Republikaner) Joseph R. McCarthy, nach dem die umstrittenen Maßnahmen in dieser Phase benannt wurden: „McCarthyismus“. Die gegen den Kommunismus gerichteten „vorbeugenden Maßnahmen“ der Truman-Administration mögen Rand an ihre Jugend in Russland erinnert haben.⁴⁸⁰

Die Präsidentschaft Eisenhowers zeichnete sich vor allem außenpolitisch aus: Eisenhower ließ seinem Außenminister John Foster Dulles freie Hand in dem Konzept der „massiven Vergeltung“. Innenpolitisch galt es, der Hysterie des McCarthyismus zu begegnen. In Eisenhowers Regierungszeit wurde die Rassentrennung beseitigt. Eine aktive Bürgerrechtsbewegung entstand, und die amerikanische Mehrheit kam zu einem allgemeinen Wohlstand, der zu einer insgesamt positiven Bewertung dieses Präsidenten führte. Was Rand konkret bewogen hat, mit ihrem zweiten utopischen Roman nicht nur die Tendenz der Truman-Zeit, sondern auch die der Eisenhower-Jahre in Richtung einer zunehmenden Ent-Individualisierung aufzuzeigen, bleibt offen.⁴⁸¹

Dennoch ist Rands utopischer Entwurf in „Atlas Shrugged“ ein – mit Ulrich Weiß (Politische Utopie, 2001) gesprochen – „Kind seiner Zeit“: Es nimmt eine Diagnose der empfundenen realen Missstände vor und zeigt eine ideale Alternative auf.⁴⁸² Wie in den vorangegangenen Ausführungen dargestellt wurde, stellt sich die Frage, inwiefern Rand einen Teil der Realität ausgeblendet hat, da gerade die Präsidentschaft Eisenhowers ihre Befürchtungen nicht widerspiegelte. Dieses „Ausblenden“ ist nach Karl Mannheim (Ideologie und Utopie, 1995 [1929]) ein Charakteristikum des utopischen Denkens:

„Im utopischen Bewußtsein verdeckt das von Wunschvorstellungen und dem Willen zum Handeln beherrschte kollektive Unbewußte bestimmte Aspekte der Realität. Es kehrt sich von allem ab, was den Glauben erschüttern oder den Wunsch nach einer Veränderung der Dinge lähmen würde.“⁴⁸³

Die Abkehr von Tatsachen, die den eigenen Glauben zum Wanken bringen könnten, ist in Ayn Rands radikaler Philosophie nicht zu leugnen. Doch bietet diese Form des „Ausklammerns“ ihr die Möglichkeit, sich auf das Substrat des thematisierten Problems zu

⁴⁸⁰ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 140-141; Sautter (Geschichte Amerika, 2006), S. 451, 456-461.

⁴⁸¹ Vgl. Dippel (Geschichte USA, 2005), S. 108-109; Sautter (Geschichte Amerika, 2006), S. 468-475.

⁴⁸² Vgl. Weiß (Politische Utopie, 2001), S. 402. Wie schon im Kontext mit „Anthem“ in Abschnitt 3.2.1 erwähnt, trifft der Zusammenhang von den konkret erlebten, „real“ existierenden Umständen und dem utopischen Gegenentwurf dazu in Rands zweiter politischen Utopie in einem noch größeren Maße als in der ersten zu. Siehe dazu auch die Ausführungen in Abschnitt 6.2.1 „Galt's Gulch“ als kapitalistisches Utopia.

⁴⁸³ Mannheim (Ideologie und Utopie, 1995 [1929]), S. 36-37.

konzentrieren: das immer wieder von außen in seiner Individualität bedrohte Individuum. Die von Rand in ihrem Hauptwerk aufgezeigte Möglichkeit, diesem Problem zu entgehen, ist vor dem Hintergrund der Bedrohung eine Notwendigkeit: der Streik.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ Siehe dazu Rands Tagebuchaufzeichnungen vom 26. Juni 1945 in Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 398: „The two realistic ways in which prime movers go on strike are: (1) what happens to talented and exceptional men under dictatorships; and (2) how sensitive, talented people stop functioning when they are disgusted by the society around them, as at the present time here in America.”

3.4.2 Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz

Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) weist bereits in seiner ersten umfassenden Analyse nach, dass Ayn Rand im Bereich ihrer politischen Theorie verschiedene Ebenen betrachtet, um staatliche Herrschaft und den Zusammenbruch dieser zu analysieren. In einer neueren Arbeit wendet Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) sein von Rands ursprünglichen Begriffen abgeleitetes Modell auf die Situation in „Atlas Shrugged“ an. Dabei bezieht er sich auf Begriffe, die Ayn Rand selbst in ihren Tagebuchaufzeichnungen verwendet. Seinen dahingehenden Hinweisen folgend ergibt sich eine erste Gegenüberstellung von Rands analytischen Begriffen.⁴⁸⁵

So stellt Ayn Rand in ihren Notizen zu „We the Living“, „The Fountainhead“ und „Atlas Shrugged“ folgende Begriffe nebeneinander:⁴⁸⁶

- Ökonomische und politische Bedingungen (Armut, Arbeitslosigkeit, Propaganda)
- Mentale Bedingungen (Bildung, Kunst)
- Moralische Bedingungen (Angst, Kampf, Hoffnungslosigkeit)
- Künstlerisches und soziologisches Umfeld (Ästhetik, Tradition)
- Persönliche und soziale Konsequenzen (Tugenden)

Daraus leitet Sciabarra (Russian Radical, 1995; Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) sein Drei-Ebenen-Modell ab. Dieses umfasst die folgenden interdependenten Ebenen.⁴⁸⁷

- Ebene 1: Persönliche Ebene (psycho-epistemologisch / ethisch)
- Ebene 2: Kulturelle Ebene (linguistisch / ideologisch)
- Ebene 3: Strukturelle Ebene (ökonomisch / politisch)

Bevor auf die Inhalte der einzelnen Ebenen eingegangen und der Bezug zu „Atlas Shrugged“ hergestellt wird, soll an dieser Stelle eine Anpassung dieses Modells vorgenommen werden. Mit Blick auf eine entsprechende Analyse wird es hier als zweckmäßig erachtet, nicht von „Ebenen“ sondern von „Faktoren“ zu sprechen. Der Begriff „Ebene“ suggeriert eine Hierarchie, die sich auch in Sciabarras (Russian Radical, 1995; Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) Darstellungen zeigt – trotz der von ihm unterstellten Beziehungen zwischen diesen Ebenen.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 297-298; Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 23-24.

⁴⁸⁶ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 56-58, 188-189, 653. Ayn Rands Begriffe wurden für die vorliegende Betrachtung übersetzt und angepasst.

⁴⁸⁷ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 299 (Diagram 1. Ayn Rand's Multilevel Analysis of Power Relations); Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 25 (Figure 2.1 Tri-Level Model of Analysis). Die Begriffe der Abbildungen wurden aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt.

⁴⁸⁸ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 299 (Diagram 1. Ayn Rand's Multilevel Analysis of Power Relations); Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 25 (Figure 2.1 Tri-Level Model of

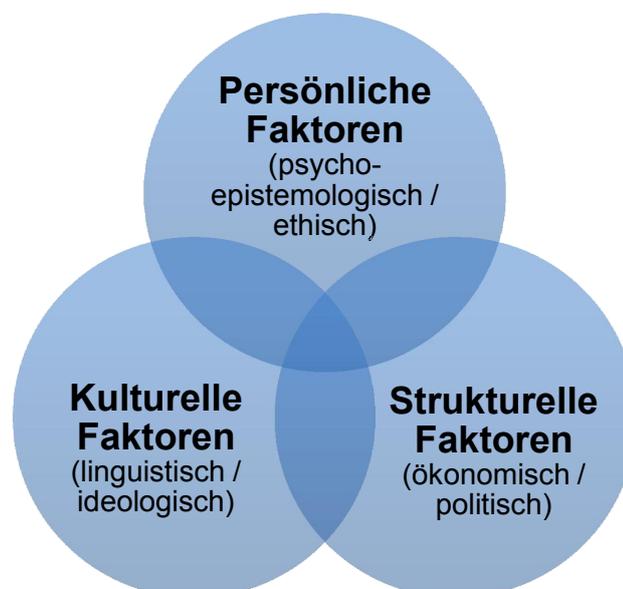
Wie die jüngsten (seit Ende 2010) Umbrüche in Nordafrika und im Nahen Osten zeigen, durchziehen sich die stattfindenden Veränderungen nicht über verschiedene Ebenen, sondern gemäß der hier vertretenen Auffassung aufgrund unterschiedlich starker Faktoren, die miteinander zusammenhängen. Diese führen gemeinsam, da interdependent, mit unterschiedlichem Faktorgewicht zu dem Aufbegehren gegen die und in der Summe zum Untergang der Diktaturen.

Ähnlich verhält es sich bei der Konflikt-Situation zwischen staatlichen (diktatorischen) „Plünderern“ und freiheitlichen „Nicht-Plünderern“ in „Atlas Shrugged“:

„The story is an apocalyptic vision of the last stages of a conflict between two classes of humanity – the looters and the non-looters. The looters are proponents of high taxation, big labor, government ownership, government spending, government planning, regulation, and redistribution. ... The non-looters – the thinkers and doers – are the competent and daring individualists who innovate and create new enterprises.“⁴⁸⁹

In diesem Konflikt tragen die in der nachfolgenden Darstellung präsentierten, an Sciabarras (Russian Radical, 1995; Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) Modell und Begrifflichkeit orientierten Faktoren zum Zusammenbruch des staatlichen Systems in „Atlas Shrugged“ bei.

Darstellung 3-3: Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz



Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 299; Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 25.

Analysis). Sein Modell ist als Stufenmodell konzipiert. In diesen Darstellungen befindet sich ganz unten „Level 1“, darüber „Level 2“ und ganz oben „Level 3“.

⁴⁸⁹ Younkins (Rand's Masterpiece, 2010 [2007]), S. 10.

Die Überschneidungen dieser Faktor-Mengen deuten an, dass diese nicht (immer) trennscharf betrachtet werden können. Vielmehr hängen z. B. ideologische Aspekte mit ethischen und politischen zusammen. Laut Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) sieht Ayn Rand ebenso Verbindungen zwischen diesen einzelnen Faktoren (Ebenen).⁴⁹⁰

Das lässt sich allgemein anhand ihrer Ablehnung der „Körper-Geist-Dichotomie“ (bei Rand: „*mind-body dichotomy*“⁴⁹¹) aufzeigen. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) betrachtet den Menschen als „indivisible entity of matter and consciousness“.⁴⁹² Geist und Körper gehören für sie untrennbar zusammen. Bezogen auf die bereits in Abschnitt 3.3.6.2 *Radikale Romantik zwischen den Geschlechtern: Ayn Rands Feminismus* dargestellte Auffassung von Sex zwischen Mann und Frau, impliziert die Ablehnung einer Trennung von Physis und Psyche, dass es sich bei dem Sex nicht allein um einen physischen Akt, sondern auch um eine philosophische, d. h. das Wertegefüge des Einzelnen betreffende, Tätigkeit handelt.⁴⁹³

Dem staatlichen System in „Atlas Shrugged“ liegt die Akzeptanz der Körper-Geist-Dichotomie zugrunde. Aufbauend auf Rands grundsätzlichem Gedanken kommt Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) in diesem Kontext zu folgender Analogie: „Those who had accepted the dualism of mind and body in the sexual realm shared the same false premise with those who had accepted the dualism of reason and production in the economic realm.“⁴⁹⁴

Das Wechselspiel der Faktoren mit Blick auf den einzelnen Menschen vor dem Hintergrund dieser Analogie wird besonders deutlich anhand von folgender Aussage von Hank Rearden, einer der männlichen Hauptfiguren in „Atlas Shrugged“: „That by accepting the mystics' theory of sex I was accepting the looters' theory of economics.“⁴⁹⁵ Diese Aussage reflektiert explizit den Zusammenhang zwischen den persönlichen und strukturellen Faktoren. Implizit liegt hier auch eine Verknüpfung mit den kulturellen, d. h. ideologischen Faktoren vor. Die einzelnen Faktoren werden nun mit Blick auf ihren Bezug zu „Atlas Shrugged“ erklärt.

Die *persönlichen Faktoren* betreffen die zwischenmenschlichen Beziehungen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den diesen zugrundeliegenden ethischen und psycho-

⁴⁹⁰ Vgl. Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 27.

⁴⁹¹ Rand (Censorship, 1973), S. 186.

⁴⁹² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 947 (Galt's Speech).

⁴⁹³ Vgl. Rand (Censorship, 1973), S. 186.

⁴⁹⁴ Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 27.

⁴⁹⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 791. Auf diese Textstelle bezieht sich auch Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 27.

epistemologischen Prinzipien.⁴⁹⁶ Dabei stellt der Begriff der „Psycho-epistemology“⁴⁹⁷ eine Wortschöpfung Rands (Romantic Manifesto, 1975 [1969]) dar, die sie versteht als „study of man’s cognitive processes from the aspect of the interaction between the conscious mind and the automatic functions of the subconscious“.⁴⁹⁸

Mit Blick auf die Handlung im Roman arbeitet Ayn Rand die staatlichen Einflüsse auf das menschliche Denken heraus. Dabei geht es ihr vor allem um die negativen Auswirkungen der altruistischen Appelle an die Unternehmer und „Schöpfer“ des Romans, sich für die Belange der Gemeinschaft aufzuopfern.⁴⁹⁹ Diesem Gesichtspunkt hat Rand in ihrem Hauptwerk ein eigenes Kapitel unter dem Titel „The Sanction of the Victim“⁵⁰⁰ gewidmet. Dazu erklärt sie in Mayhew (Rand Answers, 2005): „In Atlas Shrugged I describe the sanction of the victim – when the good people help their own destroyers.“⁵⁰¹

Der Unternehmer wird in dieser „psychologischen Masse“⁵⁰² zum Opfer der ihn umgebenden Herde. Die von Rand in „Atlas Shrugged“ als „looter“⁵⁰³ bezeichneten Akteure und Fürsprecher der Diktatur folgen dem „principle of the public good“⁵⁰⁴ zur Rechtfertigung jeglicher Maßnahmen. Unter diesem „Deckmantel“ kann sich nach Gustave Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]) der „Vorgang von Kollektivhalluzinationen“⁵⁰⁵ entfalten:

„Die eingebilddete Vorstellung kann dann zum Kern einer Art Kristallisation werden, welche den Bereich des Verstandes ergreift und allen kritischen Geist lähmt. Der Beobachter sieht dann nicht mehr die Sache selbst, sondern das Bild, das in seiner Seele aufgetaucht ist.“⁵⁰⁶

Aus diesem Grunde präsentiert Rand in „Atlas Shrugged“ eine neue Moral – „the morality of rational self-interest“⁵⁰⁷ als Ausweg. Dabei zeigt sie mit Blick auf alle Faktoren ihres Multi-Faktoren-Ansatzes auf, was passiert, „when the mind goes on strike“⁵⁰⁸, und der Staat den „Plünderern“ überlassen wird.

⁴⁹⁶ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 299.

⁴⁹⁷ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 18.

⁴⁹⁸ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 18. Auf diesen Begriff wird an dieser Stelle nicht weiter eingegangen, da er zu Rands Erkenntnistheorie gehört. Siehe dazu die diesbezüglichen Ausführungen in Kapitel 4.

⁴⁹⁹ Vgl. Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 25-28. Siehe dazu auch die Analyse in Abschnitt 3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken.

⁵⁰⁰ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 429.

⁵⁰¹ Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 55. Siehe dazu auch Machan (Sanction of the Victim, 2010 [2007]), S. 75-88. In diesem Aufsatz setzt er sich intensiv mit diesem Thema auseinander.

⁵⁰² Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 10.

⁵⁰³ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 447.

⁵⁰⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 444.

⁵⁰⁵ Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 23.

⁵⁰⁶ Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 27.

⁵⁰⁷ Rand (New Intellectual, 1961), S. 88.

⁵⁰⁸ Rand (New Intellectual, 1961), S. 88.

Die Halluzinationen innerhalb des kollektivistischen Systems werden durch die *strukturellen* und *kulturellen Faktoren* verstärkt. Die Interventionen des Staates in das wirtschaftliche System erfolgen durch zahlreiche Gesetzgebungen, für die Ayn Rand sehr plakative Namen wählt. So regelt die „Anti-dog-eat-dog-Rule“⁵⁰⁹ den Wettbewerb dahingehend, dass von einer nationalen Behörde vorgeschrieben wird, in welcher Region des Staates welche Eisenbahngesellschaft (eine pro Region) operieren darf.⁵¹⁰ Dieses Gesetz dient dazu, jeglichen Wettbewerb abzuschaffen.⁵¹¹ Die „Equalization of Opportunity Bill“⁵¹² hat eine ähnliche Konnotation. Hinter der beschönigenden Formulierung – jeder möge die gleichen Chancen besitzen – verbirgt sich das Verbot, dass ein Unternehmer mehrere Geschäftsfelder bedient, bzw. mehrere Unternehmen besitzt.⁵¹³

Eine Schnittstelle zwischen den strukturellen und den kulturellen Faktoren bedient schließlich die „Directive 10-289“⁵¹⁴. Mit dieser wird u. a. der Bereich der wissenschaftlichen Forschung reguliert: Das geistige Eigentum in Form von Patenten wird dem Staat überschrieben.⁵¹⁵ Alle Maßnahmen dienen der Ideologie der „public welfare“⁵¹⁶ des Kollektivs. Darunter sind die von Rand in „Atlas Shrugged“ aufgezeigten und von ihr kritisierten, massiven Interventionen des Staates in allen Bereichen des menschlichen Lebens zu subsumieren.

Der von Ayn Rand implizit, hier explizit auf Basis der Überlegungen von Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995; Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]) vollzogene Multi-Faktoren-Ansatz zeigt die Einfluss- und Problembereiche auf, die aus der Übermacht des Staates entstehen. Die einzelnen Faktoren lassen sich nicht voneinander separieren, sondern sind jeweils in den anderen mit enthalten.⁵¹⁷

„What must be emphasized is that for Rand, the goal of all social analysis is emancipation.“⁵¹⁸ Die Hymne derjenigen Figuren, denen Ayn Rand diese Analyse in „Atlas Shrugged“ zuschreibt und die sich emanzipiert gegen den diktatorischen Staat wenden, lautet:

⁵⁰⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 76.

⁵¹⁰ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 76

⁵¹¹ Vgl. Smith (Destructiveness of Non-Objective Law, 2009), S. 344-345.

⁵¹² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 200.

⁵¹³ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 125; Sciabarra (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]), S. 29-30.

⁵¹⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 581.

⁵¹⁵ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 764; Smith (Destructiveness of Non-Objective Law, 2009), S. 345.

⁵¹⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 775.

⁵¹⁷ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 299-300.

⁵¹⁸ Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 300.

„I swear by my life and my love of it that I will never live for the sake of another man, nor ask another man to live for mine.“⁵¹⁹

Diesen Schwur befolgen die Streikenden, die sich durch ihr Denken und ihren Streik in Opposition zu dem diktatorischen Regime begeben.

⁵¹⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 675.

3.4.3 Der Streik der „Prime Movers“

Ayn Rands erste Notizen vom 1. Januar 1945 sind überschrieben mit dem ursprünglichen Titel „The Strike“⁵²⁰ und ergänzt mit dem eigentlichen Thema: „What happens to the world when the prime movers go on strike.“⁵²¹ Auf Basis des im vorherigen Abschnitt dargestellten Multi-Faktoren-Ansatzes führt Rand im Verlauf dieses Romans eine Simulation dessen durch, was in den USA passierte, wenn die intellektuellen und ökonomischen Hauptakteure („Prime Movers“⁵²²) dieser politischen und wirtschaftlichen Gemeinschaft ihre Bereitschaft aufgaben, das System zu unterstützen.

Interessanterweise findet sich der Begriff „Prime Movers“ in dem gesamten Roman nicht ein einziges Mal, obwohl Rand in ihren Tagebuchaufzeichnungen häufig diesen Begriff verwendet.⁵²³ Eine erste Definition von „Prime Movers“ liefert sie dagegen bereits in „The Fountainhead“ im Zusammenhang mit Howard Roarks Plädoyer vor Gericht:

„The creators were not selfless. It is the whole secret of their power – that it was self-sufficient, self-motivated, self-generated. A first cause, a fount of energy, a life force, a Prime Mover. The creator served nothing and no one. He had lived for himself“.⁵²⁴

Aufgrund der grundsätzlichen Verbindung zwischen Rands beiden großen Werken ist diese frühere Begriffsbestimmung hier durchaus anwendbar. Nicht zuletzt unterstreicht Rand in ihren ersten Notizen zu „The Strike“ eben diese grundsätzliche Verbindung beider Werke. In „The Fountainhead“ bewege Roark zwar die Welt, es habe sich dabei aber um Roark selbst und nicht um sein Verhältnis zur Welt gehandelt. Nun soll dieses Verhältnis der „Prime Movers“ zur Welt thematisiert werden. Sie möchte zeigen, inwiefern die Welt durch ihre Schöpfer bewegt wird.⁵²⁵

3.4.3.1 Der Begriff des „Ersten Bewegers“

Rand setzt in dem einleitend genannten Zusammenhang bereits „creator“ mit „Prime Mover“ gleich. Der Begriff des „Ersten Bewegers“ ist ein „belasteter“ Begriff. Er ist „belastet“ insofern, als dass er theologisch auf Gott verweist und philosophisch die Frage nach dem Ursprung des Kosmos impliziert. Dieser „Belastung“ soll in den folgenden Ausführungen kurz nachgegangen werden.

⁵²⁰ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 391.

⁵²¹ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 391.

⁵²² Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 391.

⁵²³ Siehe dazu Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 390ff.

⁵²⁴ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 678.

⁵²⁵ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 392: „In *The Fountainhead* I showed that Roark moves the world ... But the theme was Roark – not Roark’s relation to the world. Now it will be the relation. In other words: I must show in what concrete, specific way the world is moved by the creators.“

Zunächst liefert der „Oxford English Dictionary“ das semantisch mit Rands eigener Auffassung korrespondierende Verständnis. Der „Oxford English Dictionary“ versteht unter „Prime Mover“ allgemein eine „Person“, die etwas verursacht, wie auch speziell Gott als bewegende Kraft des Universums im Sinne des „Ersten Bewegers“.⁵²⁶ Wenn Rand auch in ihrer Begriffsbestimmung als Atheistin nicht an Gott denkt, so enthält doch ihre Verwendung des Begriffs eines „Prime Movers / Ersten Bewegers“ diese Konnotation.

Entsprechend verhält es sich mit einem anderen damit zusammenhängenden Begriff, der in „Atlas Shrugged“ auftaucht. Das Kapitel IV im ersten Teil des Buches ist überschrieben mit „The Immovable Movers“.⁵²⁷ Erstmals verwendet Ayn Rand den Begriff „Immovable Mover“ in der Handlung selbst in einer Aussage von Francisco d’Anconia, der nach John Galt wichtigsten männlichen Figur des Romans. Auf eine Frage seines Vaters hin antwortet er: „While I was writing a thesis on the influence – upon subsequent metaphysical systems – of Aristotle’s theory of the Immovable Mover“.⁵²⁸ Am Ende dieses Kapitels stellt Hank Rearden als eine der zentralen männlichen Figuren gegenüber der weiblichen Hauptfigur Dagny Taggart fest: „Whatever we are, it’s we who move the world and it’s we who’ll pull it through“.⁵²⁹

Der von Rand benutzte Begriff der „unbewegten Bewegter“ ist ein Attribut des „Ersten Bewegers“, bzw. in dem Roman der „Ersten Bewegter“. Diese sind sich ihrer selbst als solche bewusst – wie aus dem Zitat zu ersehen ist. Der „Erste Bewegter“ ist der Ursprung der Bewegung und selbst nicht in Bewegung – ganz in dem ursprünglich von Aristoteles gemeinten Sinne.⁵³⁰

Am Ende von Kapitel 4 in Buch VIII der „Physik“ stellt Aristoteles fest, dass „[alles], was sich bewegt, wird wohl von etwas bewegt werden“.⁵³¹ Diesen Zusammenhang veranschaulicht Aristoteles wie folgt: Wenn ein Stock einen Stein bewegt, dann wird der Stein zwar auf den ersten Blick von diesem Stock bewegt. Bei genauerer Betrachtung ist es jedoch die den Stock festhaltende Hand, die den Stock bewegt. Die Hand wiederum wird von der Person geführt, zu der sie gehört. Der Mensch wird in diesem Zusammenhang von keinem anderen bewegt. Somit wird der Stein zwar von dem Stock

⁵²⁶ Oxford English Dictionary Online (<http://dictionary.oed.com>): Stichwort „prime mover, n.“: „1. A person who instigates or originates something; spec. God regarded as the motive force of the universe (cf. *First Mover* ...).“ [06.01.2009].

⁵²⁷ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 66. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Arbeit von Douglas B. Rasmussen (Aristotelian Significance of the Section Titles of Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 33–45. Dort setzt er sich mit der aufgrund der Überschriften der drei Teile des Romans möglichen Bezugnahme Rands auf Aristoteles auseinander.

⁵²⁸ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 107.

⁵²⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 88.

⁵³⁰ Vgl. Rowe (Prime Mover, 2005), S. 736.

⁵³¹ Aristoteles (Physik), VIII 4, 256a1.

bewegt, dieser stellt aber nicht das unmittelbar Bewegende dar, sondern ist selbst ein Bewegtes, das von dem Bewegenden, letztlich dem Menschen bewegt wird.⁵³²

Dabei unterscheidet Aristoteles drei Hinsichten: „*Bewegtes, Bewegendes* und das ‚*womit-es-bewegt*‘.“⁵³³ Das „Bewegte“, in dem genannten Beispiel der Stein, ist in Bewegung, muss selbst aber nichts Anderes bewegen, während das „Womit-es-bewegt“ – der Stock – sich sowohl selbst in Bewegung (*kínēsis*) befindet als auch etwas anderes, den Stein, bewegt. Das „Bewegende“ – kurz gefasst, der Mensch – ist in diesem Zusammenhang unbeweglich und damit das „Erste Bewegende“ (*prōton kinoun*).⁵³⁴

Dieses Zurückverfolgen der Bewegung bis zu deren Ausgangspunkt kann nicht bis ins Unendliche hinein geschehen, da Aristoteles ein „Erstes“ (*prōton*) der Bewegung annimmt.⁵³⁵ Dieses „Erste“ ist ein „*Durch-sich-selbst-Bewegendes*“⁵³⁶ und muss, um Ursache der Bewegung überhaupt sein zu können, selbst unbewegt und immerwährend sein, d. h. es darf existentiell nicht vergehen.⁵³⁷ Von den vier Ursachen (*aitiai*), die Aristoteles in Buch II der „Physik“ unterscheidet, handelt es sich hierbei um die „Bewegursache“ („Wirkursache“), auch bezeichnet als „*causa efficiens*“ (auch „*causa agens*“), die als „Erstes“ den Anstoß für Ereignisse gibt und damit immer auch eine Veränderung bewirkt.⁵³⁸

Diesen ersten Anstoß gibt der „Erste Beweger“, den Aristoteles in Buch XII seiner „Metaphysik“ näher bestimmt und die dahingehenden Gedanken der „Physik“ konkretisiert. Dieser stellt das notwendig ewig existierende „erste unbewegte Bewegende“ dar, das nicht der Möglichkeit (*dýnamis*), sondern der Wirklichkeit (*enérgeia*) nach ist, da nichts bewegt werden könne, wenn es nicht eine Ursache der Bewegung in der Wirklichkeit gäbe. Der „Erste Beweger“ ist ewig, weil „Bewegung“ immer schon war, nicht vergeht, damit ewig ist und einen entsprechenden Beweger voraussetzt, um überhaupt sein zu können. Mit dem Attribut „Ewigkeit“ wird ein ursprüngliches Entstehen und Vergehen von „Bewegung“ (an sich) ausgeschlossen. Dieses „Erste“ ist selbst unbeweglich (*akínēton*), womit Aristoteles meint, dass es sich zwar selbst bewegen kann, aber keinem äußeren Anstoß zur Bewegung unterliegt. Während „Bewegung“ eine

⁵³² Vgl. Aristoteles (Physik), VIII 5, 256a5-15.

⁵³³ Aristoteles (Physik), VIII 5, 256b15.

⁵³⁴ Vgl. Aristoteles (Physik), VIII 5, 256a16, 256b18; Föllinger (*kinēsis*, 2005), S. 313. Der Mensch ist bei Aristoteles nicht grundsätzlich das „Erste Bewegende“, sondern „lediglich“ in diesem Beispiel.

⁵³⁵ Vgl. Aristoteles (Physik), VIII 5, 256a17, 256a30.

⁵³⁶ Aristoteles (Physik), VIII 5, 256a35.

⁵³⁷ Vgl. Aristoteles (Physik), VIII 6, 258b15-30. Wie Aristoteles am Ende des 5. Kapitels schreibt, handelt es um ein „*ureigentlich Unbewegt-Bewegendes*“.

⁵³⁸ Vgl. Aristoteles (Physik), II 3, 194b 17-32; Phys. II 7, 198a14-16; Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 117; Nortmann (*aitia*, 2005), S. 15. Barnes (Metaphysics, 2005 [1995]), S. 103 bestreitet dieses durchaus im Sinne einer Chronologie zu verstehende Zurückverfolgen auf eine erste Ursache: „First causes are first not in a chronological sense: Aristotle is not interested in tracing the chain of cause back through time; nor indeed does he believe that there are first causes in this sense. Rather, the causes are first in the sense of being ultimate.“ Indem er die ersten Ursachen als „endgültig (ultimate)“ bestimmt, trennt er sich dennoch nicht von einer gewissen Zeitlichkeit, die im Zusammenhang mit der Bewegung die Veränderung im Raum bedeutet.

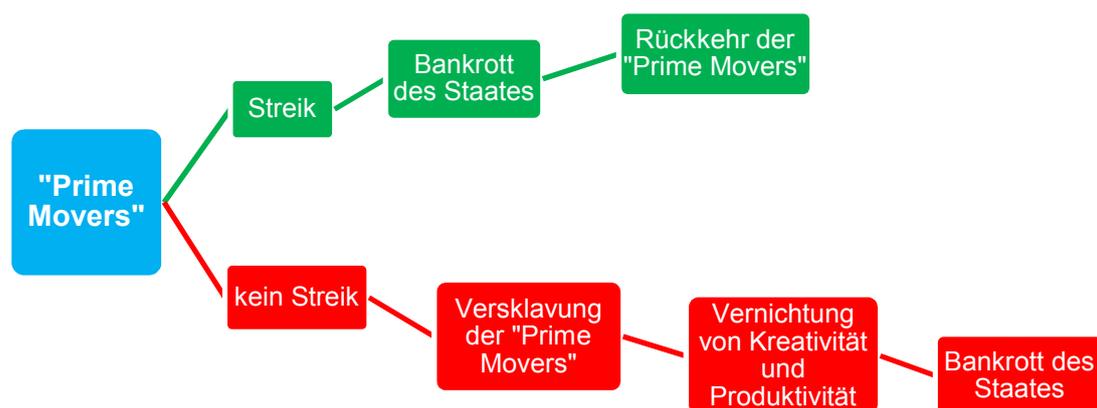
Zustandsbeschreibung einer Substanz / Wesenheit (ousía) darstellt, handelt es sich bei dem „Ersten Beweger“ um eine Wesenheit mit den genannten Charakteristika des Ewigen und Unbewegten (áidios ousía akínētos).⁵³⁹

Wie das Zitat von Howard Roark zu Beginn dieses Abschnittes zeigt, entspricht Ayn Rands Auffassung vom „Prime Mover“ derjenigen von Aristoteles. Ayn Rands „Schöpfer“ bewegt sich aus sich selbst heraus. Ihr in dem Zusammenhang verwendeter Plural „creators“ verweist bereits auf die Akteure, die sich nicht von anderen bewegen lassen. Dieser Gefahr, hervorgerufen durch die sie umgebende Diktatur, begegnend treten sie in den Streik.

3.4.3.2 Der Streik: Motiv und Akteure

Das von Ayn Rand (Objectivist Ethics, 1961) propagierte Prinzip des „rational self-interest“⁵⁴⁰ ist der Beweggrund der „Prime Movers“, in den Streik zu treten.⁵⁴¹ Die nachfolgende Abbildung skizziert Rands gedanklichen Ausgangspunkt mit Blick auf die Möglichkeiten der „Prime Movers“ anhand eines vereinfachten Spielbaums aus der Spieltheorie.

Darstellung 3-4: Das Streikargument in „Atlas Shrugged“



Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 398.

⁵³⁹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), XII 6, 1071b4-7, 1071b21-30; Aristoteles (Metaphysik), XII 7, 1072a25, 1072b6-10; Aristoteles (Metaphysik), XII 8, 1073a24-25; Horn (prōton, 2005), S. 504-505; Oehler (Beweis für den Unbewegten Beweger, 1954/1955), S. 75-80. Aristoteles Begriff der „ousía“ widmet sich vor allem Abschnitt 4.1.2 Rands „entity“ und Aristoteles’ „ousia“.

⁵⁴⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34. Mit Rands Begriff und den daraus resultierenden Konsequenzen des rationalen Selbstinteresses setzt sich Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik auseinander.

⁵⁴¹ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 55.

Der Beweggrund für die Hauptakteure, über einen Streik nachzudenken, ist das staatliche System der USA, das sich in dem Roman zum Kollektivismus / Sozialismus hin entwickelt und einen damit zusammenhängenden diktatorischen Charakter besitzt.⁵⁴² In diesem System bieten sich den Hauptakteuren zwei Möglichkeiten: Eine Möglichkeit bestünde darin, im Status quo zu verbleiben (*roter Zweig* in der Abbildung). Die Folge wäre eine „Versklavung“ ihrer selbst durch das sozialistische System – im Sinne von Friedrich August von Hayeks (Road to Serfdom, 2007 [1944]) Formulierung „socialism means slavery“.⁵⁴³ Damit erfolgte die Vernichtung von Kreativität und Produktivität. Der schließliche Bankrott des Staates wäre mit einer gewissen Verzögerung vorprogrammiert.⁵⁴⁴

In der zweiten Möglichkeit (*grüner Zweig* in der Abbildung) ist der Ausgang der erstgenannten Alternative bereits antizipiert. Dieser Zweig stellt Rands Prämisse für „Atlas Shrugged“ dar.⁵⁴⁵ Der Staatsbankrott wird durch die Entscheidung für den Streik unmittelbar herbeigeführt. Der Staatsbankrott stellt im Roman für die „Prime Movers“ die notwendige und hinreichende Bedingung dafür dar, den Streik zu beenden. Allerdings stellt sich Ayn Rand in ihren Tagebuchaufzeichnungen (26. Juni 1945) die Frage, ob der Zusammenbruch des Staates in all seinen Hinsichten als Grund genüge, die Rückkehr der „Prime Movers“ zu bewirken oder ob ein grundsätzlicher Akt der Reue seitens der Gesellschaft erforderlich sei, um der Gefahr zu entgehen, dass sich das Geschehen wiederhole, nachdem die Hauptakteure die „Welt“ wieder aufgebaut hätten. Die Schwierigkeit mit Blick auf das Reuebekenntnis liege darin, einen alleinigen Büsser auszumachen, der sein Denken und Handeln bereue. Darüber hinaus ist es für Rand fraglich, ob „Second-Hander“ überhaupt dazu fähig seien.⁵⁴⁶

⁵⁴² Vgl. Burns (Godless Capitalism, 2006), S. 278. Ayn Rand benennt in ihren Tagebuchaufzeichnungen (Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 407-408) die Hauptakteure des Streiks. Dabei handelt es sich um die Figuren John Galt, Francisco d'Anconia und Ragnar Danneskjöld. Auf diese zentralen Akteure wird im Folgenden eingegangen. Von diesen sind die „Creators“ zu unterscheiden, zu denen u. a. die Unternehmerin und weibliche Hauptfigur Dagny Taggart und der Stahlunternehmer Hank Rearden zählen. Im Zusammenhang mit der Diskussion über Rands freies Unternehmertum in *6 Kapitalismus als Politisches System* werden diese Figuren thematisiert.

⁵⁴³ Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 67. Rand hatte ein gespaltenes Verhältnis zu Hayeks Denken. In einem Brief an Rose Wilder Lane vom 21. August 1946 bezeichnet sie ihn z. B. als „our most pernicious enemy“ (Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 308). Burns (Ayn Rand, 2009), S. 104 schreibt in diesem Zusammenhang: „Rand's reaction to Hayek illuminates an important difference between her libertarianism and the classical liberal tradition that Hayek represented.“ Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Hayeks und Rands Denken werden im Rahmen der Ausführungen in *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System* aufgezeigt.

⁵⁴⁴ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 398.

⁵⁴⁵ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 392: „I start with *the fantastic premise of the prime movers going on strike*. This is the heart and center of the novel.“

⁵⁴⁶ Vgl. Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 397: „A question to decide here is: whether there should be a concrete act of *repentance* on the part of the society, an act of acknowledgment, the issue understood once and for all – or whether the strikers win merely by default, coming back because their road is cleared. This last is what actually happens historically – but then the implication would be that once the strikers have rebuilt the world, the whole process would begin all over again. The first (the repentance) is difficult to conceive; who is to do the repenting? Are second-handers capable of such an act, of understanding and justice?“

Sie entscheidet sich in dem Roman explizit dafür, den Zusammenbruch des Staates als ausreichenden Grund für die Rückkehr der „Prime Movers“ gelten zu lassen. Indikator sind die erloschenen Lichter von New York, die aufzeigen, dass es den Streikenden gelungen ist, letztlich die Lichter der Welt auszulöschen.⁵⁴⁷ Implizit wird dieser Bedingung ein Hilferuf der verzweifelten Menschen vorgeschaltet.⁵⁴⁸ Der herbeigeführte Zusammenbruch des „Staates der Plünderer“ – wie er in der Rede der Hauptfigur John Galt genannt wird –, führt „zurück“ zum Naturzustand, in dessen Chaos Räuberbanden dominieren. Die Rückkehr der „Prime Movers“ geschieht erst, nachdem die Fürsprecher des „Selbstaufopferungsgedankens“ verschwunden sind.⁵⁴⁹

Der von Rand präsentierte Streik-Modus ist insofern speziell, als dass der Streik nicht auf offener Straße ausgetragen wird, wenn auch die Hauptakteure ihre „Arbeit“ niederlegen. In „Atlas Shrugged“ streikten diejenigen, die in der Geschichte der Menschheit noch nie gestreikt hätten. Es seien nach Aussage des Initiators des Streikes (John Galt) diejenigen, die (bisher) – Atlas gleich – die Welt auf ihren Schultern trügen. Es sei ein Streik der Menschen des Geistes.⁵⁵⁰

Der Streik hat den Charakter einer innerstaatlichen Emigration, bzw., Sezession. Dieses revolutionäre politische Mittel hat Ayn Rand bei ihrem Krim-Aufenthalt selbst kennengelernt, dem Ort der Sezession der Weißgardisten.⁵⁵¹ Die Revolutionäre in „Atlas Shrugged“ flüchten sich in ein neues „Atlantis“⁵⁵² – „Galt’s Gulch“⁵⁵³ –, das in einem grünen Tal in Colorado liegt und mittels einer Lichtbrechungsprojektion als felsiges Gelände vor den Augen der Welt verdeckt wird, so dass der Weg dorthin allein ihnen bekannt ist.⁵⁵⁴ Insofern erinnert dieses Tal durchaus an Thomas Morus Insel „Utopia“, deren Zugänge von See allein den Utopiern bekannt sind. Wie der Eroberer „Utopus“

⁵⁴⁷ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 1065: „She [Dagny; C. W.] remembered the story Francisco had told her: ‘... He [John Galt; C. W.] said that we had to extinguish the lights of the world, and when we would see the lights of New York go out, we would know that our job was done’.”

⁵⁴⁸ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 975: „We – whom you are now calling, but who will not answer any longer – we have lived among you, but you failed to know us, you refused to think and to see what we were’.”

⁵⁴⁹ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 982: „‘When the looters’ state collapses, deprived of the best of its slaves, when it falls to a level of impotent chaos, like the mystic-ridden nations of the Orient, and dissolves into starving robber gangs fighting to rob one another – when the advocates of the morality of sacrifice perish with their final ideal – then and on that day we will return’.”

⁵⁵⁰ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 681: „‘Why should this seem so startling? There is only one kind of men who have never been on strike in human history. Every other kind and class have stopped, when they so wished, and have presented demands to the world, claiming to be indispensable – except the men who have carried the world on their shoulders, have kept it alive, Well, their turn has come. ... This is the strike of the men of mind, ... This is the mind on strike’.”

⁵⁵¹ Siehe dazu *Abschnitt 2.2.1 Die russischen Revolutionen und ihr Einfluss auf Ayn Rands Denken*. Mit der der Sezession und dem libertären Modell des von Rand in „Atlas Shrugged“ präsentierten „neuen Atlantis“ setzt sich *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System* auseinander.

⁵⁵² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 647. So bezeichnet Ayn Rand das erste Kapitel des dritten Teils des Romans. Im weiteren Verlauf des Romans bezeichnet Rand diesen Ort als „Atlantis“ und deren Bewohner als „men of Atlantis“ (Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 739).

⁵⁵³ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 696.

⁵⁵⁴ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 649-650.

dieser Insel den Namen verliehen hat, so fungiert auch Rands Hauptfigur „John Galt“ als Namensgeber für das Tal.⁵⁵⁵

Namentlich erwähnt wird „John Galt“ bereits in der ersten Zeile des Romans in Form der folgenden Frage: „Who is John Galt?“.⁵⁵⁶ Bis die Figur John Galt persönlich in Erscheinung tritt, vergehen fast Zweidrittel der Handlung. Die genannte Frage wird im Sinne einer „unbeantwortbaren Frage“⁵⁵⁷ immer dann gestellt, wenn eine Konversation, bzw., allgemeiner das Denken an einen Punkt angelangt ist, von dem aus es nicht weiter geht. Insofern kommt mit dieser Frage eine Aporie in zweifacher Hinsicht zum Ausdruck: Erstens betrifft sie ganz individuell jeden Menschen in dem Roman mit Blick auf den erwähnten Endpunkt im Denken. Die zweite Hinsicht liegt dem Werk allgemein zugrunde: Rands gedanklicher Ausgangspunkt für den gesamten Roman hat einen aporetischen Charakter: Sie stellt in „Atlas Shrugged“ die Ausweglosigkeit der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung der USA dar, wenn sich diese nicht von dem „eingeschlagenen“ Weg des Kollektivismus verabschiedeten. Beide Aporien werden erst mit dem Erscheinen John Galts und vor allem durch seine umfangreiche – die Philosophie des „Objectivism“ zusammenfassende – Rede („Galt’s Speech“⁵⁵⁸) aufgelöst, da mit seinem persönlichen Auftritt die Frage nach seiner Existenz beantwortet sowie die dahinterstehende Frage damit beantwortbar wird, und er in seiner Rede die „Verwirrungen“ aufklärt, die im Zusammenhang mit dem Streik der „Prime Movers“ und dem Staatsbankrott stehen.

John Galt ist der Initiator des Streiks. Er selbst hat diesen Weg gewählt, nachdem sein Arbeitgeber, die „Twentieth Century Motor Company“, von den Erben des Unternehmensgründers in einen sozialistischen Betrieb verwandelt worden war unter dem „Motto“, dass jeder entsprechend seiner Fähigkeiten arbeiten und entsprechend seiner Bedürfnisse bezahlt werden sollte.⁵⁵⁹ Der Mitarbeiter John Galt verließ die Gründungsveranstaltung dieses sozialistischen Betriebes mit den Worten: „I will stop the motor of the world“.⁵⁶⁰ Diese Aussage hat zwei Implikationen: Einerseits legt Galt als Ingenieur seine Arbeit nieder, die darin gipfelte, einen innovativen Motor entwickelt zu haben, der die Welt verändert (hätte).⁵⁶¹ Dieser Motor ging nie in eine allgemeine Produktion. Allerdings liefert dieser Motor die Energie für das neue Atlantis.⁵⁶² Andererseits verweist die Aussage auf das, was John Galt „tatsächlich“ umsetzte: den

⁵⁵⁵ Vgl. Morus, Thomas (Utopia, 2003 [1516]), S. 58-59.

⁵⁵⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 11. Mit der literarischen Entwicklung der Figur „John Galt“ vor dem Hintergrund von Ayn Rands Vita beschäftigt sich Shoshana Milgram (Creation of Rand’s Ultimate Ideal Man, 2009), S. 53-78.

⁵⁵⁷ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 23: „‘How long do you propose to wait?’ The engineer shrugged. ‘Who is John Galt?’ ‘He means,’ said the fireman, ‘don’t ask questions nobody can answer.’”

⁵⁵⁸ Rand (New Intellectual, 1961), S. vii.

⁵⁵⁹ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 609-618.

⁵⁶⁰ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 619.

⁵⁶¹ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 269-272, 655-656.

⁵⁶² Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 674, 676.

Motor der Welt anzuhalten.⁵⁶³ Diesen Motor stellen die „Prime Movers“ dar, die durch ihn motiviert und animiert in den Streik treten, indem sie die „Welt“ verlassen. Unterstützung erfährt Galt von seinen zwei besten Freunden: Francisco d’Anconia und Ragnar Dannekskjöld. Zusammen haben sie dasselbe philosophische Seminar bei dem väterlichen Professor Hugh Akston besucht, dem (im Roman) berühmtesten lebenden Philosophen, der schließlich auch den Streikenden beitrifft.⁵⁶⁴

Francisco d’Anconia ist aus philosophischer Sicht die zentrale Figur neben John Galt, dessen philosophische Äußerungen erst im letzten Drittel des Romans erscheinen, wenn dann auch in massiver Form. Mit Blick auf diese philosophische Aufgabe löst John Galt die Figur des bis dahin dominierenden Francisco d’Anconias ab. Vor allem d’Anconias Plädoyer „money is the root of all good“⁵⁶⁵ gehört – neben anderen – zu den großen philosophischen Betrachtungen in „Atlas Shrugged“.⁵⁶⁶

Die Figur Francisco d’Anconia ist der Abkömmling aus einer der besten Familien Argentiniens, die die größten Kupfervorkommen der Erde besitzt. Er zählt zu den reichsten Männern der Welt und hat sich den Ruf eines amüsierfreudigen Playboys „erarbeitet“, der an einer der besten Universitäten der USA studiert hat und als überragend intelligent und erfolgreich gilt. Allerdings dient dieser Ruf des Playboys nur dazu, seine Mitgliedschaft in der „Streikbande“ und die damit zusammenhängenden das Weltwirtschaftssystem aus dem Gleichgewicht bringenden Aktivitäten zu kaschieren. Zu diesen Aktivitäten zählt z. B. die Investition in die Kupferförderung im sozialistischen „People’s State of Mexico“⁵⁶⁷: Die damit zusammenhängende Ausgabe von Aktien auf die sogenannten „San Sebastián Mines“⁵⁶⁸ lassen einige Millionen Dollar in ein Projekt fließen, das jeglicher materieller Grundlage entbehrt und damit einem klassischen Finanzskandal entspricht. Nach Enthüllung dieser Fehlinvestition verlieren schließlich alle Großaktionäre, darunter auch die größte Eisenbahngesellschaft „Taggart Transcontinental“, sowie alle anderen Aktionäre ihr gesamtes investiertes Kapital. Darüber hinaus besteht die zu der Kupfermine gehörende Arbeitersiedlung inklusive Schule, Krankenhaus, Kirche und Kino nicht wie angenommen aus Stahl und Beton, sondern aus lackierter Pappe, die bald zum Einsturz der Gebäude führen wird.⁵⁶⁹

Dieses Projekt der „San Sebastián Mines“ zeigt exemplarisch auf, worum es den Streikenden geht: Um das sozialistische System und alle seine Unterstützer zu

⁵⁶³ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 656.

⁵⁶⁴ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 136, 181, 725-730.

⁵⁶⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 387. In *Kapitel 6 Kapitalismus als Politisches System* findet die Betrachtung von Ayn Rands Geldtheorie statt.

⁵⁶⁶ Vgl. Milgram (Spirit of Francisco d’Anconia, 2009), S. 87-89; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 382-387.

⁵⁶⁷ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 52.

⁵⁶⁸ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 52.

⁵⁶⁹ Vgl. Milgram (Spirit of Francisco d’Anconia, 2009), S. 79-83, 96-99; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 52-57, 88, 118-121.

eliminieren, ist es erforderlich, alle das System nährenden Wurzeln zu zerstören. Dazu zählt auch das (freie) Unternehmertum, das unter den Einfluss des Staates gerät, bzw., keine andere Wahl sieht, als das politische System zu unterstützen. Diesen Sachverhalt zeigt Ayn Rand im Verlaufe des Romans auf: das Anheimgelangen fast aller Betriebe in den unmittelbaren Einflussbereich des Staates. Bei den Unternehmern gilt es zu unterscheiden zwischen den kollektivistisch und den freiheitlich denkenden Unternehmern. Erstere unterstützen das System und trachten danach, mittels Korruption zu Erfolg zu gelangen, wie z. B. James Taggart, dem Bruder der weiblichen Hauptfigur Dagny Taggart. Letztere bewegen sich im freien Spiel der Marktkräfte, erlangen dadurch Wettbewerbsvorteile und generieren damit ihren unternehmerischen Vorteil, wie z. B. Hank Rearden, der sich erst spät entschließt, sein Unternehmen aufzugeben, um der Gruppe der Streikenden beizutreten.⁵⁷⁰

Die Streikenden sind zunächst Nihilisten, ganz in dem in Abschnitt 2.1 *Der russische Nihilismus und das Nihilistische in Rand* aufgezeigten Sinne. Ihnen geht es darum, das bestehende politische System und das damit zusammenhängende Denken vollkommen zu zerstören. In Abgrenzung zum klassischen (russischen) Nihilismus sehen sie sich anschließend als Architekten des neuen Systems, das sich wirtschaftlich „dem freien Spiel der Kräfte“ verpflichtet sieht. Rands Radikalismus in „Atlas Shrugged“ besteht nun darin, dass sie ihrer grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Form des Altruismus Ausdruck verleiht – sowohl in den Figuren als auch in den von ihnen begangenen Handlungen. Die im Bau der Arbeitersiedlung der „San Sebastián Mines“ antizipierte (Selbst-) Zerstörung der Bauwerke zeigt erneut Rands Ablehnung von sozialem / öffentlichem Wohnungsbau auf – entsprechend derjenigen in „The Fountainhead“.⁵⁷¹

Darüber hinaus bekämpft sie die allgemein positive (altruistische) Einstellung zur „Entwicklungshilfe“. Diesem Zweck dient die Figur des Philosophen und Piraten Ragnar Daneskjöld. Dieser Pirat⁵⁷² beraubt die mit Hilfslieferungen für die „People’s States“⁵⁷³ beladenen Schiffe. Allerdings verwendet er die erlangte Prise nicht für sich und seine Mannschaft, sondern gibt die Lieferung an diejenigen zurück, die sie produziert haben. Dabei handelt es sich um die freien Unternehmer, die der kollektivistische Staat beraubt hat.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ Vgl. Bostaph (Rand’s Atlantis, 2010 [2007]), S. 208-209; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 424-425, 437-438, 514-515, 545.

⁵⁷¹ Siehe dazu Abschnitt 3.3.5.2 *Freiheit des Architekten versus sozialer Wohnungsbau*.

⁵⁷² Aus völkerrechtlicher Sicht kann in dem vorliegenden Falle nicht von Piraterie gesprochen werden, da das Völkerrecht dem Piraten eine „private Gewinnsucht“ unterstellt. Siehe dazu Seidl-Hohenveldern (Völkerrecht, 1997), Rz. 1269-1270. Im Kontext der Arbeit wird der Begriff „Pirat“ allerdings weiterhin verwendet in Anlehnung an Ayn Rand vor dem Hintergrund der eigentlichen Handlung.

⁵⁷³ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 145. In „Atlas Shrugged“ sind alle Länder außer den USA in einen „People’s State“ verwandelt worden. So spricht Rand (a. a. O.) z. B. von einem „People’s State of Norway“ oder einem „People’s State of England“.

⁵⁷⁴ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 145-146.

Insofern handelt es bei Danneskjöld um einen „Räuber für die Beraubten“, einen negativen „Robin Hood“, der die Armen (auf Hilfslieferungen angewiesenen Menschen) beraubt, um die erlangte Ware den Reichen, d. h. den Produzenten zurückzugeben. Das Bild, das Ayn Rand hier kreiert, entspricht demjenigen aus „The Fountainhead“: das Recht des Schöpfers (Produzenten) auf seine Schöpfung (Gewinn durch die Produkte). Das Handeln dieses Piraten dient der Zerstörung des altruistischen Motivs mit allen Mitteln. So zerstört er beispielsweise von See aus eine Fabrikanlage, die unter staatliche Hoheit gestellt wurde. Dabei grenzt er sein Handeln von der rohen Gewalt wie folgt ab: Seine Kraft sei durch den Verstand gelenkt. Ihm gehe es um die Zerstörung der Produkte des menschlichen Geistes, der Entwässerung der Körpers der Welt und der Beraubung von Wohlstand, während John Galt die Menschheit um ihren Geist, ihren Verstand und ihre Seele beraube.⁵⁷⁵

Peter Sloterdijk (Weltinnenraum des Kapitals, 2005) bezeichnet diese Form des „Anarcho-Maritimen“ – des Piraten, des Seeräubers – als die schlimmste:

„Der Anarcho-Maritime wird an Land im günstigsten Fall zu einem Raskolnikow (der tut, was er will, es aber bereut), im weniger günstigen zu einem de Sade (der tut, was er will, und die Reue negiert), im schlimmsten Fall zu einem Neoliberalen (der tut, was er will, und sich dafür, Ayn Rand zitierend, selber zum Mann der Zukunft ausruft).“⁵⁷⁶

Die anthropologische Zukunftsorientierung ist Rands Menschenbild immanent und für ihre Hauptfiguren (Helden) vollends zutreffend. In Sloterdijks (Weltinnenraum des Kapitals, 2005) Ausführungen zur Piraterie findet sich ein weiteres Attribut, das als Motiv für Rands Einführung eines Piraten in ihrem Roman aufgefasst werden könnte. So bezeichnet er die im bürgerlichen Denken verhaftete Auffassung der Piraterie als einer „libertären Gegenwelt“⁵⁷⁷ mit allen ersehnten Möglichkeiten (ohne Notwendigkeiten).⁵⁷⁸

In der von Rand entworfenen „libertären Gegenwelt“ existiert kein staatliches Gewaltmonopol mehr, bzw., das noch existierende Staatsgebilde mit entsprechendem Monopol wird von den Streikenden nicht anerkannt. In der Konsequenz sind die Handlungen der drei „Anarcho-Philosophen“ – John Galt, Francisco d’Anconia und Ragnar Danneskjöld – identisch: Ziel ist die Zerstörung des (sozialistischen) Staates. Während das Vorgehen der zwei Erstgenannten subtiler erscheint, wirken die Aktionen des Piraten sehr viel direkter und gewaltvoller.⁵⁷⁹

Alle vereint ein Handeln im Rahmen von Ayn Rands philosophischem System des Objektivismus – dem Thema des zweiten Teils dieser systematischen Rekonstruktion.

⁵⁷⁵ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 698-699.

⁵⁷⁶ Sloterdijk (Weltinnenraum des Kapitals, 2005), S. 181-182.

⁵⁷⁷ Sloterdijk (Weltinnenraum des Kapitals, 2005), S. 182.

⁵⁷⁸ Vgl. Sloterdijk (Weltinnenraum des Kapitals, 2005), S. 182.

⁵⁷⁹ Vgl. Sechrest (Atlas Ayn Anarchy, 2010 [2007]), S. 189-191.

Teil 2: Ayn Rands philosophisches System

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit hängt eng mit dem ersten zusammen. Ayn Rand entwickelt ihre philosophischen Gedanken systematisch über die literarischen Werke. Diese sind sozusagen Schauplatz ihrer (dann romanhaft-praktischen) Philosophie. Dort werden die Konsequenzen des Handelns durchgespielt und aufgezeigt, die sie als „wünschenswert“ erachtet.

Im Folgenden geht es darum, die „Puzzle-Teile“ der Romane zu einem philosophischen System zusammenzusetzen – systematisch zu rekonstruieren. Den ersten „systematischen“ Überblick präsentiert Rand, wie erwähnt, in der „Galt’s Speech“ in „Atlas Shrugged“. Daraus ist viel, allerdings nicht alles zu entnehmen, was ihr System kennzeichnet. *Kapitel 4* greift mit Blick auf Ayn Rands Erkenntnistheorie dort bereits vorhandene Aspekte auf. Diesem Themenkomplex hat sie eine eigene umfangreiche Arbeit gewidmet. Die Epistemologie ist zugleich der Ausgangspunkt für alle weiteren Felder – der Ethik und der politischen Theorie. Den Zusammenhang zwischen diesen drei Bereichen hat Rand selbst immer wieder betont.

Die erkenntnistheoretische Rationalität strahlt sowohl in die Ethik (*Kapitel 5*) als auch in das politische System des Kapitalismus (*Kapitel 6*) aus. Im Zentrum steht dabei immer das handelnde Individuum. Nur an dessen Grenzen zu anderen Individuen ist es erforderlich, ethisch-moralisch und ökonomisch-politisch zu regulieren.

Insofern geht es in diesem zweiten Teil der Arbeit darum, die im ersten Teil präsentierten philosophischen Gedanken zu strukturieren und zu bewerten. In Anlehnung an die von Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]) aufgestellten Anforderungen an eine (rationale) systematische Rekonstruktion wurden im ersten Teil der Arbeit die in Romanform verfassten Leitgedanken Ayn Rands vorgestellt. Im den folgenden Ausführungen werden diese begrifflich und philosophiegeschichtlich in Verbindung mit anderen Denkern gebracht. Das Maß der Exaktheit der Begriffe orientiert sich dabei an Ayn Rands eigenen Begriffen, um ihre Gedanken klar darzustellen und zu untersuchen. Schließlich soll sich die systematische Rekonstruktion als eine „*konsistente Theorie*“⁵⁸⁰ erweisen.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 2.

⁵⁸¹ Vgl. Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]), S. 2-5.

4 Ayn Rands Epistemologie des „Objectivism“

Einzelne Gedanken im erkenntnistheoretischen Sinne finden sich „verstreut“ über Ayn Rands gesamtes Werk. Eine zusammenfassende Darstellung ihres Verständnisses von Epistemologie präsentiert sie in der „Introduction to Objectivist Epistemology“ (1966). Diese „Einführung in die objektivistische Erkenntnistheorie“ stellt die erste systematische Abhandlung der Randschen Philosophie dar. In dem Vorwort deutet Rand an, dass die präsentierten Artikel als Vorschau auf ein zukünftiges Buch über den „Objectivism“ anzusehen sind.⁵⁸²

Ayn Rand hat es zu Lebzeiten nicht mehr vermocht, eine solche systematische Darstellung ihrer Philosophie zu verfassen. Ihr „intellektueller Erbe“ Leonard Peikoff hat Rands Ankündigung einer solchen Gesamtdarstellung schließlich mit dem Buch „Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand“ (1991) in die Tat umgesetzt. Trotzdem diese umfassende Darstellung nicht für Akademiker, sondern für „menschliche Wesen“ geschrieben sei, rät er dazu – eines besseren Verständnisses wegen – zunächst „Atlas Shrugged“ und die „Introduction to Objectivist Epistemology“ von Ayn Rand zu lesen.⁵⁸³

Nachfolgend sollen in aller Kürze einige Begriffe Rands präsentiert werden, die nicht nur in der Erkenntnistheorie, sondern auch in den anderen Feldern ihres philosophischen Systems wiederkehren.

In der „Galt’s Speech“ in „Atlas Shrugged“ stellt Ayn Rand drei Axiome auf, die die Grundlage darstellen für ihre später ausformulierte Erkenntnistheorie:

„Existence exists – and the act of grasping that statement implies two corollary axioms: that something exists which one perceives and that one exists possessing consciousness, consciousness being the faculty of perceiving that which exists.“⁵⁸⁴

Sie entwickelt das erste Axiom und damit ihren Existenzbegriff nicht systematisch, sondern führt diesen erstmalig in dieser Rede ein.⁵⁸⁵ Durch den axiomatischen Charakter

⁵⁸² Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 1. Darauf wurde bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit hingewiesen.

⁵⁸³ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. xiv. An gleicher Stelle verweist er auch darauf, dass dieses Buch ursprünglich als Ausgabe einer Vorlesungsreihe gedacht war, die er in New York 1976 gegeben hat und der Ayn Rand auch komplett beiwohnte. Im Anschluß an die jeweilige Vorlesung gab auch Rand Antworten auf die Fragen des Auditoriums. Seine Vorlesung sei nach Aussage von Ayn Rand (Peikoff (a. a. O.)) „the only *authorized* presentation of the entire theoretical structure of Objectivism, i.e., the only one that I know of my own knowledge to be fully accurate“.

⁵⁸⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 933 (Galt’s Speech).

⁵⁸⁵ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 55. Die Grundlage für diese Axiome bildet Ayn Rands Verständnis von „axiomatic concepts“ (a. a. O.): „An axiomatic concept is the identification of a primary fact of reality, which cannot be analyzed, i.e., reduced to other facts or broken into component parts. It is implicit in all

des Existenzbegriffs entzieht sie ihn jeglicher Herleitung und Analyse. Ayn Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973) spricht von der „primacy of existence“⁵⁸⁶ und räumt der Existenz damit einen Vorrang ein vor den anderen zwei Axiomen, Bewusstsein und Identität – den Korollar-Axiomen („corollary axioms“⁵⁸⁷).

In seiner Existenz sieht Rand den Menschen einer unveränderlichen Natur gegenüber ausgesetzt, die ist, was sie ist. Die Natur ist dem Menschen metaphysisch vorgegeben: „The metaphysically given .. must be accepted: it cannot be changed.“⁵⁸⁸ Dieses metaphysisch Gegebene präsentiert sich uns als ein Absolutes, da es für den Menschen unveränderlich ist: „Metaphysical facts are unalterable by man.“⁵⁸⁹ Zu dem „metaphysically given“ existiert keine Alternative. Es ist strenge Notwendigkeit – da absolut – und keine Möglichkeit.⁵⁹⁰

Wenn der Mensch das „metaphysically given“ akzeptiert, besitzt er nach Rand damit ein Wissen, das es ihm ermöglicht, die natürlich gegebenen Dinge neu zusammensetzen. Die in diesem Kontext von Ayn Rand genannte Fähigkeit der „Creation“⁵⁹¹ als schöpferische Kraft des Menschen bedeutet allerdings nicht, etwas zu kreieren, das vorher nicht existierte, sondern es bedeutet vielmehr die Kombination von natürlichen Elementen – „metaphysically given“ –, die vorher nicht in dieser Kombination existierten.⁵⁹²

Nach Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]) kann der Mensch nur im Sinne der ihm vorgegebenen Natur handeln. Rand umschreibt dies mit dem Kausalitätsgesetz:

„The law of causality is the law of identity applied to action. All actions are caused by entities. The nature of an action is caused and determined by the nature of the entities that act; a thing cannot act in contradiction to its nature.“⁵⁹³

facts and in all knowledge. It is the fundamentally given and directly perceived or experienced, which requires no proof or explanation, but on which all proofs and explanations rest.”

⁵⁸⁶ Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973), S. 24: „The primacy of existence (of reality) is the axiom that existence exists, i.e., that the universe exists independent of consciousness (of any consciousness), that things are what they are, that they possess a specific nature, an *identity*.”

⁵⁸⁷ Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 933 (Galt's Speech).

⁵⁸⁸ Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973), S. 27.

⁵⁸⁹ Rand (*Objectivist Epistemology*, 1990 [1966]), S. 110.

⁵⁹⁰ Vgl. Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 23-24; Rand (*Objectivist Epistemology*, 1990 [1966]), S. 109-110; Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973), S. 27.

⁵⁹¹ Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973), S. 25.

⁵⁹² Vgl. Rand (*Metaphysical Versus Man-Made*, 1973), S. 25-26. Rand (a. a. O.), S. 25 schreibt zur „Creation“: „The power to rearrange the combinations of natural elements is the only creative power man possesses. It is an enormous and glorious power – and it is the only meaning of the concept ‚creative‘. ‚Creation‘ does not (and metaphysically cannot) mean the power to bring something into existence out of nothing. ‚Creation‘ means the power to bring into existence an arrangement (or combination or integration) of natural elements that had not existed before.“ Der Begriff „Creation“ verweist immer auch auf den (rationalen) Schöpfer, der bei Rand eine besondere Rolle spielt. Siehe dazu die Ausführungen in den *Abschnitten* 3.3, 3.4.3 und 6.2.

⁵⁹³ Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 954 (Galt's Speech).

Mit den genannten drei Axiomen, damit zusammenhängend dem Begriff des „metaphysically given“ und dem Kausalitätsgesetz entfernt sich Ayn Rand insgesamt von der Differenzierung von „living“ und „existing“, die in *Abschnitt 3.1* im Kontext ihres autobiographischen Romans „We the Living“ betrachtet wurde. Dies ist als problematisch zu bewerten, nicht nur für ihre im Folgenden untersuchte Erkenntnistheorie. Rands Auffassung von „living“ zeichnet ja gerade den Menschen aus als Individuum in Abgrenzung zur reinen physischen Existenz – auch anderer Lebewesen. Mit dem Vorrang der Existenz und den daraus abgeleiteten, hier skizzierten Aspekten reduziert sie den Menschen auf die reine Existenz. Weshalb sich Rand von ihren früheren Überlegungen entfernt hat, lässt sich hier nicht beantworten. Die Konsequenzen hat sie vermutlich nicht bedacht. Die Untersuchung derselben rechtfertigte eine eigenständige wissenschaftliche Arbeit, die bei der vorliegenden systematischen Rekonstruktion nicht unternommen werden kann. Der Hinweis auf die mögliche „Sprengkraft“ für Ayn Rands gesamtes philosophisches System möge an dieser Stelle zunächst genügen.

Diese einleitenden Gedanken umfassen insgesamt Begriffe, die sich in Ayn Rands Gesamtwerk zeigen – was sie beabsichtigt. Wie auch noch im *5. Kapitel* dieser Arbeit deutlich wird, sind in Rands philosophischem System metaphysische, erkenntnistheoretische und ethische Aspekte miteinander verwoben. Ihr Verständnis von „metaphysisch“ drückt sie in ihrem Aufsatz „The Objectivist Ethics“ (1961) wie folgt aus: „I use the word ‘metaphysical’ to mean: that which pertains to reality, to the nature of things, to existence.“⁵⁹⁴

Der folgende *Abschnitt 4.1* untersucht die Basis von Rands Erkenntnistheorie. Diese ist bei Aristoteles zu verorten. In den darauf folgenden Abschnitten werden Rands Anlehnung an Francis Bacon (*Abschnitt 4.2*) und ihr Verständnis der menschlichen Rationalität vor allem mit Blick auf eine objektive Erkenntnis analysiert (*Abschnitt 4.3*). Im letzten Abschnitt geht es darüber hinaus darum, Ayn Rands epistemologische Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Denken aufzuzeigen. Hier ist ihre Ablehnung seines Denkens besonders stark ausgeprägt. Kant kann als Ayn Rands „Erzfeind“ aufgefasst werden – oder, wie es Tibor Machan (Rand, 2008 [1999]) formuliert: „Rand war eindeutig der Ansicht, dass Kant der Moriarty ihres aristotelischen Sherlock Holmes war – der höchst brillante, bösartige Zerstörer.“⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 14.

⁵⁹⁵ Machan (Rand, 2008 [1999]), S. 219.

4.1 Rands Aristotelische Basis in der Erkenntnistheorie

Ayn Rands Anlehnung an den von ihr nahezu als einzigen Denker anerkannten Aristoteles wird besonders in ihrer Erkenntnistheorie deutlich. Dieser Hintergrund wird in den folgenden Ausführungen erkennbar. Allerdings war Rands Sicht auf Aristoteles' Ansatz nicht frei von Kritik. Dieser widmet sich der letzte Abschnitt der diesbezüglichen Untersuchungen.

4.1.1 Die epistemologische Stufenleiter: Stufen 1 und 2

Ayn Rands Erkenntnistheorie beginnt mit dem Bewusstsein, das als „tabula rasa“ zur Welt kommt. Es gibt im „Objectivism“ keine angeborenen Ideen im Gedächtnis des Menschen. Der gesamte begriffliche Inhalt leitet sich von den Eindrücken der Sinne ab. Aristoteles teilt diese Ansicht, vor allem auch in Abgrenzung zu Platons Ideenlehre. Er unterstreicht seine Auffassung sehr anschaulich anhand des Beispiels „Siegelwachs und Siegelring“: So wie das weiche Siegelwachs vom Ring das Wappen / das Zeichen aufnimmt, so verhält sich auch die Wahrnehmung. Sie besitzt die Aufnahmefähigkeit für die Formen, die auf die Sinne einströmen.⁵⁹⁶

Aristoteles (Metaphysik) und auch Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) betrachten die Sinneswahrnehmung als erste Stufe in der Erkenntnis des Menschen. Das Streben nach Wissen liegt in der menschlichen Natur als „Freude an den Sinneswahrnehmungen (*aisthēseis*)“.⁵⁹⁷ Sie ist bei beiden die Basis der Erkenntnis; alle Vorstellungen und Begriffe entstammen der Wahrnehmung, abgetrennt von der sinnlichen Wahrnehmung kann es keine Dinge geben. Ohne Wahrnehmung gibt es kein Lernen und kein Begreifen.⁵⁹⁸

Chronologisch entwickelt sich das menschliche Bewusstsein nach Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) in drei Stufen: Gefühls- / Empfindungsebene („stage of sensations“⁵⁹⁹), Wahrnehmungsebene („perceptual stage“⁶⁰⁰) und die Begriffsebene

⁵⁹⁶ Vgl. Aristoteles (Über die Seele), II 12, 424a24ff.; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 38. Dieses von Aristoteles erwähnte Beispiel wählt auch schon Platon (Theaitetos), 191d-e.

⁵⁹⁷ Aristoteles (Metaphysik), I 1, 980a21.

⁵⁹⁸ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), I 1, 980a21; Aristoteles (Über die Seele), III 8, 432a ff.; Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

⁵⁹⁹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5. In den folgenden Ausführungen werden die englischen Begriffe Ayn Rands in Klammern ohne weitere Hinweise wie z. B. „engl.“ etc. genannt in Anlehnung an die in der Forschung übliche Nennung der griechischen Begriffe ohne weitere Zusätze. Die Ausnahme bilden Zitate und Definitionen.

⁶⁰⁰ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

(„conceptual stage“⁶⁰¹). Epistemologisch klammert sie die Gefühlsebene aus und bestimmt die Wahrnehmungsebene als Ausgangsbasis für die menschliche Erkenntnis, weil es sich bei den Empfindungen um eine automatische Reaktion auf einen von außen einwirkenden Stimulus handelt, dessen Intensität auch die Dauer der Empfindung bestimmt. Das Gedächtnis speichert nicht eine Empfindung als solche. Das Speichern geschieht chronologisch erst auf der nächsten Stufe, dem „perceptual level“⁶⁰², das allerdings ganze Gruppen von Empfindungen umfasst, die als solche nicht nur im Gedächtnis gespeichert, sondern auch abrufbar integriert werden. Damit umfasst Rands epistemologische Basis zusätzlich noch das Erinnern – die zweite Stufe bei Aristoteles. Erst auf dieser Ebene findet eine unterscheidende Wahrnehmung statt, die sich von dem undifferenzierten Chaos einer infantilen Wahrnehmung abgrenzt.⁶⁰³

Dem Erkenntnisprozess liegt auf allen Ebenen („sensations“ und „percepts“⁶⁰⁴) der Begriff des „existent“⁶⁰⁵ zugrunde: „The building block of man’s knowledge is the concept of an ‘existent’ – of something that exists.“⁶⁰⁶ Auf der Ebene der Sinneswahrnehmung wird allerdings noch nicht das „Warum“ der Existenz / des Seienden, sondern lediglich das „Dass“ (etwas existiert) festgestellt. Hier bewegt sich Rand eng an der Argumentation von Aristoteles, der dieses Unterscheidungskriterium – „Daß (*tò hóti*)“⁶⁰⁷ versus „Warum (*dihóti*)“⁶⁰⁸ – verwendet, um die Erfahrungserkenntnis von der Kenntnis der Ursache-Wirkungs-Beziehungen zu trennen. Diese Trennung erfolgt bei Aristoteles durch eine „epistemische Stufenleiter“⁶⁰⁹, ganz im Sinne von einem „Modell der epistemischen Steigerung“⁶¹⁰. Ähnlich verhält es sich bei Rands Ansatz.⁶¹¹

Eine entsprechende Stufenleiter entwickelt auch Ayn Rand, indem sie bei der Erkenntnis des Kindes (von einfachen Dingen) beginnt, um schließlich zur letzten Erkenntnisstufe –

⁶⁰¹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

⁶⁰² Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6.

⁶⁰³ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

⁶⁰⁴ Siehe zur begrifflichen Abgrenzung folgende Definition von Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5: „A percept is a group of sensations automatically retained and integrated by the brain of a living organism. It is in the form of percepts that man grasps the evidence of his senses and apprehends reality. When we speak of ‚direct perception‘ or ‚direct awareness,‘ we mean the perceptual level. Percepts, not sensations, are the given, the self-evident.“ In Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 19-20 findet sich eine umfassendere Bestimmung und Abgrenzung von „sensation“ und „percepts“ / „perception“: „The lower of the conscious species possess only the faculty of *sensation*, .. A sensation is produced by the automatic reaction of a sense organ to a stimulus from the outside world; it lasts for the duration of the immediate moment, as long as the stimulus lasts and no longer. ... The higher organisms possess a much more potent form of consciousness: they possess the faculty of *retaining* sensations, which is the faculty of *perception*.“

⁶⁰⁵ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

⁶⁰⁶ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5.

⁶⁰⁷ Aristoteles (Metaphysik), I 1, 981a28.

⁶⁰⁸ Aristoteles (Metaphysik), I 1, 981a28.

⁶⁰⁹ Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 132

⁶¹⁰ Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 42.

⁶¹¹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), I 1, 981a-981b; Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 42; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 19-20; Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 5-6; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 132.

der eines Erwachsenen – zu gelangen. Dabei durchläuft das Konzept des „existent“⁶¹² drei Stufen im menschlichen Verstand.⁶¹³

1. Das kindliche Bewusstsein nimmt die es umgebenden Dinge zunächst nur wahr als Gegenstände – ohne sie von anderen zu unterscheiden. Rand fasst die erste Stufe unter den Begriff „entity“.⁶¹⁴
2. Auf der zweiten Stufe können die erfassten Gegenstände von anderen erfassten Gegenständen unterschieden werden. Zwei vorhandene Tische können beispielsweise von umherstehenden Stühlen unterschieden werden. Diese zweite Stufe spiegelt Rands Begriff „identity“⁶¹⁵ wider. Auf dieser Stufe werden Ähnlichkeiten und Unterschiede von Gegenständen festgestellt.
3. Schließlich werden die Gegenstände anhand der Unterschiede isoliert und in verschiedene Gruppen sortiert und damit integriert. Die Gruppen werden als von einander verschieden erkannt. Das Erlangen dieser dritten Stufe stellt den Schlüssel dar, um zu Begriffen zu gelangen. Ein Individuum ist damit in der Lage, Beziehungen zwischen den existierenden und von einander verschiedenen Dingen zu erkennen. Das verlangt die Umformung des Begriffes „entity“⁶¹⁶ aus der ersten Stufe über die zweite Stufe hin zum Begriff der „unit“: „A unit is an existent regarded as a separate member of a group of two or more similar members.“⁶¹⁷ Durch das Erreichen dieses Stadiums der „unit“ werden bei Rand Metaphysik und Epistemologie miteinander verbunden.

Bei der ersten Stufe handelt es sich um die Sinneswahrnehmung (perceptual level), die zwar auch bei Aristoteles die erste Stufe darstellt, dort allerdings wirklich nur das Erfassen durch die Sinne meint und eher Rands „stage of sensation“ entspricht. Rand subsumiert diese erste Erkenntnisstufe unter den Begriff „entity“, dessen Übersetzung ins „Deutsche“ mit „Einheit“ keine Abgrenzung zu dem Begriff „unit“ (auch „Einheit“) auf der dritten Stufe ermöglichte. „Entity“ als „Entität“ – Wesen, Wesenheit – gefasst, bedeutet für die Erkenntnis auf der ersten Stufe, dass ein Kind die es umgebenden Dinge in ihrer Wesenheit ohne weitere Differenzierung wahrnimmt. Die „entity“ grenzt ein Ding von der Nicht-Existenz ab und erfasst es in seiner Essenz. Diese Differenzierung ist erst auf der zweiten Stufe mittels des Kriteriums der „identity“ möglich. Den Entitäten werden dabei bestimmte Attribute zugeschrieben, anhand derer sie unterschieden werden können.

⁶¹² Siehe zum Begriff des „existent“ in diesem Zusammenhang auch folgende Erläuterung von Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 241: „An existent is, then, a particular which exists. ... 'Existent' is a very convenient term in that it subsumes entities and attributes and actions and even mental events. They exist.“

⁶¹³ Vgl. Gotthelf (Ayn Rand, 2000), S. 58-59; Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6-7.

⁶¹⁴ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6.

⁶¹⁵ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6.

⁶¹⁶ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6.

⁶¹⁷ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6. Rand (a. a. O.), S. 7 schreibt zu dieser Verbindung: „The concept 'unit' is a bridge between metaphysics and epistemology: units do not exist *qua* units, what exists are things, but *units are things viewed by a consciousness in certain existing relationships.*“

Bevor der Begriff „entity“ auf der dritten Stufe in denjenigen der „unit“ transformiert werden kann, ist es erforderlich, Rands sehr umfassendes Verständnis von „entity“ darzulegen und, vor dem Hintergrund ihrer eigenen Bezugnahme auf den aristotelischen Substanzbegriff, zu diskutieren.

4.1.2 Rands „entity“ und Aristoteles' „ousia“

Rand bestimmt den Begriff „entity“ in Abgrenzung zu den Begriffen „attribute“ (Eigenschaft) und „action“ (Handlung), die im Gegensatz zur Entität als Primär-Substanz nicht ohne die Entität, zu der sie gehören, und auch nicht durch sich selbst – wie im Falle der Entität – existieren können:

„But I was speaking here in the context of entity as against attribute or action. Actually, I was speaking here in the Aristotelian sense of the primary 'substance' – which is a very misleading term, but what he meant was that the primary existent is an entity.“⁶¹⁸

Eine Entität besteht neben Eigenschaften aus einzelnen Teilen („parts“⁶¹⁹), die selbst wieder Entitäten sein können, wenn sie von der Entität getrennt werden, während die Eigenschaften nur durch Abstraktion von der Entität getrennt werden könnten. Rand verdeutlicht den Unterschied von „attribute“ und „part“ am Beispiel eines Tisches: Wenn man die Tischbeine von der Platte trennte, existierten sowohl die Beine als auch die Platte als einzelne Teile weiter – im metaphysischen Sinne. Epistemologisch hörte der Tisch damit auf zu existieren; in diesem Falle betrachtet man die Platte und die Tischbeine als Eigenschaften des Tisches, die ihn als solchen erkenntnistheoretisch erst kennzeichnen. Diese bestimmen seine Identität (zweite Stufe bei Rand). Metaphysisch können die Teile unabhängig von der (ursprünglichen) Entität existieren, derweil die Eigenschaften, Qualitäten, Handlungen und Beziehungen der Entität in diesem Sinne nicht unabhängig von der Entität sein können. „Länge“ könne nicht ohne etwas, das lang ist, existieren. Die Charakteristika gibt es nicht ohne eine Entität et vice versa.⁶²⁰

Ayn Rands Begriff von „entity“ als „primary substance“ findet hinsichtlich einer Differenzierung des Substanzbegriffes (wie in der Aristoteles-Forschung) vor dem Hintergrund der begrifflichen Unterschiede in Aristoteles' „Kategorien“ und der „Metaphysik“ keine Entsprechung. Insofern kann an dieser Stelle von einer grundsätzlichen Diskussion in diese Richtung abgesehen werden. Gleichwohl ist es erforderlich zu zeigen, welche Aspekte Rand bei Aristoteles aufgreift, ohne eine „Brücke“ zwischen den beiden Büchern schlagen zu wollen. Der Vereinfachung halber wird im

⁶¹⁸ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 264.

⁶¹⁹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 264.

⁶²⁰ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 264-267. Rand (a. a. O.), S. 266 schreibt dazu: „Usually when I write I say the entity *is* its attributes.“

Rahmen dieser Untersuchung eine gewisse Kompatibilität zwischen der „Substanz“ in den „Kategorien“ und der „Metaphysik“ unterstellt.⁶²¹

Bei Jonathan Barnes (Metaphysics, 2005 [1995]) findet sich in seiner Analyse der „Metaphysik“ eine für das Untersuchen der Randschen Gedankenführung recht aufschlussreiche Begriffsbestimmung. Alle Dinge, die in einem „ersten Sinne“ existieren, werden als „Substanz“ bestimmt. Dagegen werden die abgeleiteten Dinge als „Akzidentien“ bezeichnet. Eine „entity“ könne entweder „substance“ oder „accident“ sein.⁶²²

Wenn Rand von „entity“ als „primary substance“ spricht, liegt die begriffliche Bezugnahme auf die „erste Substanz“ aus Aristoteles' „Kategorien“ nahe. Die zehn Kategorien sind hierarchisch geordnet. Die erste Kategorie ist die der „Substanz“ (ousia), die Aristoteles in eine „erste Substanz“ und „zweite Substanz“ (génos und eídos) einteilt. Von der uns hier vornehmlich interessierenden „ersten Substanz“ spricht er als einem Einzelding, das selbständig existiert, ohne von einem Subjekt ausgesagt zu werden oder in einem Subjekt zu sein. Ohne diese erste Substanz könne es auch nichts Anderes geben. Sie ist das Zugrundeliegende („hypokeimenon“⁶²³) aller anderen Dinge. Als solches unterliegt sie keinerlei Veränderungen, derweil die Akzidentien (z. B.: schwarz / weiß, liegen / laufen, leicht / schwer, et cetera) wechseln und nur in Abhängigkeit von der Substanz existieren können. Wenn wir der ersten Substanz als Zugrundeliegendem eine Eigenschaft (als passives Merkmal) hinzufügen, wie z. B. die Farbe „Weiß“, dann muss die Farbe „Weiß“ sich auf ein einzelnes weißes Ding, einen einzelnen weißen Körper beziehen, bzw. an diesem sein.⁶²⁴

Rands Klassifikation eines „attribute“ in Abhängigkeit von der „entity“ entspricht der aristotelischen Version des Akzidents, das ohne die ihm zugrundeliegende Substanz nicht existieren kann. Die „entity“ als Primär-Substanz existiert vor allen anderen Dingen und wird als solche bei Rand auf der ersten und zweiten Erkenntnisstufe erkannt. Dennoch stellt sich nach wie vor die Frage, was schließlich die „entity“ sei. Ein Schmutzhaufen könne z. B. nach Rands Aussage keine „entity“ sein, während ein Berg durchaus eine Entität / eine Substanz sein könne. Der Berg bestehe unter anderem aus Metallen und

⁶²¹ Hier wird dem Ansatz einer „kompatiblen Lesart“ von Michael V. Wedin (Substance in Metaphysics, 1996), S. 41-42 gefolgt.

⁶²² Vgl. Barnes (Metaphysics 2005 [1995]), S. 77: „Let us call things which exist in the primary way *substances*, things which exist in a derivative way *accidents*. ... (Substances are things which 'stand under' or support other entities; accidents are items which 'happen to' or depend upon other entities.) Every entity is either a substance or an accident.“ Rand verwendet fast identische Begriffe, die die aristotelischen Gedanken stark verkürzen. Das intendiert Barnes keineswegs, doch erhellen diese englischen Formulierungen sehr gut die „Randsche Verkürzung“.

⁶²³ Brüllmann / Fischer (hypokeimenon, 2005), S. 280: „Allein die ‚ersten Substanzen‘ ... , also Einzeldinge wie der individuelle Mensch, werden weder von einem Zugrundeliegenden ausgesagt, noch sind sie in einem Zugrundeliegenden; dadurch erhalten sie einen herausragenden ontologischen Status.“

⁶²⁴ Vgl. Aristoteles (Kategorien), IV, V, VIII; Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 168; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 150; Smith (Logic, 2005 [1995]), S. 56-57.

Mineralien, die irgendwie physisch miteinander verbunden seien. Darüber hinaus könne man über einen Berg etwas erfahren / lernen – im Gegensatz zu einem Schmutzhaufen – und ihm auch gewisse Eigenschaften zuschreiben.⁶²⁵

Die „Metaphysik“ versucht die Frage zu beantworten, was die Substanz sei, ohne eine Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz (wie in den „Kategorien“ vorzunehmen. Der Begriff „erste Substanz“ findet in den Ausführungen der „Metaphysik“ keine Anwendung. Eine Übereinstimmung lässt sich dennoch finden, da Aristoteles in beiden Schriften der Substanz eine Subjekthaftigkeit zuschreibt, deren Kriterium die Selbständigkeit ist. Diese Einzeldinge als Subjekte sind die unveränderliche Basis für die wechselnden Eigenschaften. Christof Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]) bezeichnet diese als „S-Substanzen“⁶²⁶ und sieht darin eine Übereinstimmung zwischen den „Kategorien“ und der „Metaphysik“. Michael V. Wedin (Substance in Metaphysics, 1996) entwickelt mit seinem Begriff der „c-substances“⁶²⁷ eine dazu parallele Gedankenführung und stellt darüber hinaus fest, dass die „Metaphysik“ eine erklärende Aufgabe wahrnehme, indem sie versuche, die Frage nach der Substanz zu beantworten.⁶²⁸

Aristoteles setzt sich intensiv beginnend im Buch „Z“ der „Metaphysik“ mit dem Gedanken auseinander, was die Substanz / die Wesenheit ist, und wie sie bestimmt wird. Die Wesenheit (ousia) ist die erste Bedeutung des Seienden im Sinne eines „Was-seins“. Die Frage nach dem „Was“ des Seienden ist gleichzusetzen mit der Frage nach der Wesenheit, die in drei Hinsichten einen Vorrang besitzt vor den anderen Prädikaten (Qualität, Quantität, Affektion): dem Begriff (lógos) nach, der Erkenntnis (gnōsis) nach und der Zeit (chrónos) nach. Die Substanz / das Substrat / die Wesenheit ist das „Mehr-Seiende“ im Vergleich zu den anderen Dingen, die auch seiend genannt werden, z. B. der Gesundheit im Sinne des Gesundseins. Die Qualitäten, Quantitäten und Affektionen können nicht abgetrennt von der Wesenheit existieren, die wie bereits anhand der Kategorien-Schrift gezeigt, als selbständig bestimmt wird.⁶²⁹

Christof Rapp (Substanz, 1996) spricht in diesem Zusammenhang von dem „Prinzip der ontologischen Dependenz“⁶³⁰ zwischen der Substanz und den anderen Kategorien, die der Substanz bedürfen – aber nicht umgekehrt. Die Abhängigkeit zwischen „entity“ und „attributes“ bei Rand wurde bereits gezeigt. Sowohl bei Rand als auch bei Aristoteles geht

⁶²⁵ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 268 (Vergleich zwischen Schmutzhaufen und Berg): „It's not a pile of sand, no. It's minerals, metals, and whatever else a mountain is composed of, which are welded together in a certain form. You know how I would draw the distinction here? We call an entity that which is welded together physically and about which we can learn something, to which we can ascribe certain properties, as a whole.”

⁶²⁶ Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 160.

⁶²⁷ Wedin (Substance in Metaphysics, 1996), S. 41.

⁶²⁸ Vgl. Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 159-161; Wedin (Substance in Metaphysics, 1996), S. 41-46.

⁶²⁹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), Z 1, 1028a13-1028b6.

⁶³⁰ Rapp (Substanz, 1996) S. 29.

es darum, wie ein Seiendes als Substanz (entity) in seiner Identität vor dem Hintergrund akzidentieller und damit wechselnder Attribute begriffen werden kann.⁶³¹

Aristoteles (Metaphysik) stellt in „Z III“ vier Bedeutungen der Substanz heraus: Wesenswas (τὸ τί ἐν εἶναι), Allgemeines (τὸ καθόλου), Geschlecht (γένος) und das Zugrundeliegende (hypokeimenon). Das Zugrundeliegende wird – wie er auch in den „Kategorien“ feststellt – von keinem Anderen ausgesagt und fungiert somit als Basis für die Substanz. Für diese Basis kämen die Materie (hýlē), die Form (eἶδος) und das aus beiden Zusammengesetzte (sýnholon) in Frage. Aristoteles kommt zu dem Ergebnis, dass die Form Priorität genieße vor den anderen beiden Kandidaten des „Zugrundeliegenden“, weil sie im Gegensatz zur Materie und dem Zusammengesetzten die Kriterien der Selbständigkeit und der Individualität im Sinne eines abtrennbaren, selbständigen Einzeldinges erfülle.⁶³²

Das Bestimmungskriterium für ein jedes Ding ist das „Wesenswas“ oder auch das „Was-es-heißt-zu-Sein“⁶³³ (τὸ τί ἐν εἶναι). Dieses kommt der Wesenheit / der Substanz zu.⁶³⁴ Dieses der Substanz zukommende „Was-es-heißt-zu-Sein“ eines Dinges ist die „Form“: „Form nenne ich das Wesenswas eines jeden Dinges und seine erste Wesenheit“.⁶³⁵

Ayn Rand bestimmt dagegen die „entity“ als „Materie“: Die Entität sei ein materieller Gegenstand.⁶³⁶ Damit unterscheidet sich dieser Ansatz im Ergebnis auf den ersten Blick stark von dem aristotelischen Verständnis der „Substanz“.⁶³⁷ Der zweite Blick mildert das Urteil ein wenig und legt eine Annäherung der beiden Ansätze nahe: Wie bereits gezeigt wurde, ist bei Rand die Form das epistemologische Kriterium für den Begriff eines materiellen Gegenstandes. Ein Tisch besteht in der Regel aus vier Tischbeinen und einer darauf liegenden Platte (Tischform). Trennte man nun die Platte von den Beinen, hörte der Tisch epistemologisch auf zu existieren, derweil die einzelnen Teile als „entities“ weiter bestünden.

⁶³¹ Vgl. Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 172-173; Rapp (Substanz, 1996) S. 29-30. Die nachfolgend wiedergegebene Formulierung Otfried Höffes (a. a. O.) lieferte die Anregung zu dem ausgeführten Gedanken: „Zugunsten der Substanzontologie spricht jedoch, daß (nur) sie das Phänomen erklärt, wie etwas (Person oder Sache) trotz wechselnder Eigenschaften identisch bleiben kann ... Gemeint ist das, was einem Ding seine Identität gibt, freilich nicht eine individuelle, sondern eine wesentliche Identität.“

⁶³² Vgl. Aristoteles (Metaphysik), Z III.

⁶³³ Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 164.

⁶³⁴ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), Z IV, 1030a30.

⁶³⁵ Aristoteles (Metaphysik), Z VII, 1032b1. Siehe dazu z. B. auch Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 164. In Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 176 findet sich eine gute Zusammenfassung der „aristotelischen Diskussion“ um das „Was-sein“ der Substanz: „Dass nämlich die Substanz im eigentlichen Sinn ein Individuum ist, das in Wesen und Eigenart an den Artbegriff gebunden ist.“

⁶³⁶ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 269: „So that an entity has to be a material object, but what you regard as an entity in any given statement or inquiry depends on your definitions.“

⁶³⁷ Es muß an dieser Stelle eingeräumt werden, dass Rand diese Unterschiede nicht so stark hervorhebt wie Aristoteles. An einer Stelle spricht Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 16 von „concepts of materials“ und führt dort – mit Aristoteles vergleichbar – aus: „Concepts of *materials* are formed by observing the differences in the constituent materials of entities. (Materials exist only in the form of specific entities, such as a nugget of gold, a plank of wood, a drop or an ocean of water.)“

Darüber hinaus lässt auch Aristoteles keine unabhängige Existenz der „Form“ zu, wie sie etwa Platon mit seinen „Ideen“ konzipiert. – Dagegen wenden sich Aristoteles und Rand in gleichem Maße. Nach Aristoteles gibt es keine Entstehung (*génésis*) der Form; die Form kann es nur in einem Anderen geben, d. h. sie liegt als „*tò tí ên eînai*“ immer in einem materiellen Ding.⁶³⁸ Jegliches Entstehen kann nur in der „Materie“ stattfinden, an die die „Form“ in dem Prozess des Entstehens gebunden ist.⁶³⁹

Die Frage, was nach Aristoteles schließlich die „Substanz“ sei, ist in der Forschung höchst umstritten und kann hier nicht – wie bereits angedeutet – beantwortet werden. Die zweite Stufe der Erkenntnis bei Rand und Aristoteles wird nun verlassen – mit einer als ironische Zusammenfassung der „Substanz-Diskussion“ zu verstehende Aussage von Jonathan Barnes (*Metaphysics*, 2005 [1995]): „‘What is substance?’: the answer is in front of our noses.“⁶⁴⁰

⁶³⁸ Vgl. Aristoteles (*Metaphysik*), Z VII, 1033b5-10: „Es ist also offenbar, daß die Form, oder wie man sonst die Gestaltung (*morphē*) des Sinnlichen nennen soll, nicht wird, und daß es keine Entstehung (*génésis*) derselben gibt, und daß ebensowenig das Wesenswas entsteht; denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was *in* einem andern wird, durch Kunst oder durch Natur oder durch das Vermögen des Hervorbringens. Wohl aber macht der Werkthätige, daß die eiserne Kugel ist, er macht sie nämlich aus Erz und Kugel; denn in dies einzelne bringt er die Form hinein, und das daraus Hervorgehende ist eiserne Kugel.“

⁶³⁹ Vgl. Buchheim (*Genesis und substantielles Sein*, 1996), S. 130-131.

⁶⁴⁰ Barnes (*Metaphysics*, 2005 [1995]), S. 98.

4.1.3 Die epistemologische Stufenleiter: Stufe 3

Die Fähigkeit, „entities“ auf der schon erwähnten dritten Stufe als „units“ zu betrachten, unterscheidet nach Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) den Menschen von allen anderen Lebewesen. Damit erreicht der Mensch die begriffliche Ebene der Erkenntnis. Auf dieser Stufe werden innerhalb gewisser Gruppenidentitäten Ähnlichkeiten und Unterschiede festgestellt. Die „unit“ wird dabei als das einzelne Mitglied aus einer Gruppe von ähnlichen oder identischen Mitgliedern bestimmt, zwischen denen sich Beziehungen ausmachen lassen. Dabei nimmt das Bewusstsein in der Realität bestimmte Eigenschaften (Form, Gewicht, Farbe, Größe et cetera) wahr, die vor dem Hintergrund des „unit-building“⁶⁴¹ klassifiziert werden. So könnten z. B. zwei Steine zwei „units“ sein. Die Eigenschaft (attribute) als Klassifikationskriterium wird dabei nicht (begrifflich) erfunden, sondern in der Realität direkt wahrgenommen.⁶⁴²

Aus dieser ersten Bedeutung von „unit“ leitet sich eine zweite ab, die „unit“ als „Maß-Einheit“ bestimmt. Man mag darin eine semantische Differenzierung entdecken, inhaltlich lassen sich beide Bedeutungen von „unit“ unter „Sortierkriterium“ im menschlichen Bewusstsein subsumieren:

„Thus the concept ‚unit‘ is a bridge between metaphysics and epistemology: units do not exist *qua* units, what exists are things, but *units are things viewed by a consciousness in certain existing relationships*.“⁶⁴³

Diese zwei Bedeutungen ermöglichen erst die genannte Brückenfunktion von „unit“ zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie. Überwiegend ist bei Rand die Begriffsbildung ein mathematischer Prozess, der auf dem Messen von quantitativen Verhältnissen basiert. Wenn z. B. einer „entity“ eine Eigenschaft wie Länge zugeschrieben wird, dann hat man mit „Meter“ eine Maß-Einheit (unit), die es ermöglicht, eine „entity“ in ein Verhältnis zu einer anderen „entity“ zu setzen. Der Zweck des Messens besteht letztlich darin, den Menschen auf quantitativ nachvollziehbare Weise in ein Verhältnis zum Universum zu setzen. Das Bewusstsein wird dahingehend erweitert, dass es vom Begreifen (konkretes Anfassen von wahrgenommenen Dingen) zum Begriff (abstrakte Kognition) gelangt, der sich auf der Verstandesebene befindet. Vor diesem Hintergrund entstanden die teils überholten und teils noch benutzten Maß-Einheiten wie „Elle“ und „Fuß“. Damit konnte der Mensch den eigenen Körper, bzw. Teile von diesem, z. B. in ein Verhältnis zu einer Strecke setzen, die damit „vorstellbar“ wurde.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Diesen Begriff verwendet Rand nicht. Es handelt sich dabei um eigene Wortschöpfung des Verfassers, um diesen Prozess zu charakterisieren.

⁶⁴² Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 6-7.

⁶⁴³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 7.

⁶⁴⁴ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 7-8. Auf S. 14 fasst sie (a. a. O.) diesen Gedanken zusammen und schlägt den Bogen zur Mathematik: „In this respect, concept-formation and applied mathematics have a similar task, just as philosophical epistemology and theoretical mathematics

Die Maß-Einheit (unit) bezieht sich dabei als Quantität immer auf die Eigenschaft (z. B. Länge) und nicht auf die „entity“. ⁶⁴⁵ Man könne eine „entity“ nicht als Standard für ein Messen nehmen: Beim Messen werden Eigenschaften einer bestimmten „entity“ zu einem gewählten Messstandard in Beziehung gesetzt. Dieser Standard ist das konkrete „Einzelne“ (unit) als Maß-Einheit, die die dieser Betrachtung zugrundeliegende Eigenschaft repräsentiert. ⁶⁴⁶

Als Basis für diesen mathematischen Prozess des Messens und damit für die Verwendung von „unit“ als Klassifikationskriterium für das Mitglied einer Gruppe sowie als Maß-Einheit dient der Begriff des „Einen“. Die Wahrnehmung liefert nach Rand bereits eine quantitative Information dergestalt, dass „entity“ als „Eines“ (one) wahrgenommen wird:

„Of course, and here is where we have to be Aristotelian: everything that exists is one. 'Entity' means 'one.' But we couldn't have the distinction between what we mean by 'one' vs. what we mean by 'entity' if we didn't have the concept of numbers more than one which, after all, are only multiplied ones or divided ones.“⁶⁴⁷

Das „concept of numbers“ wird erst nach dem „concept of unit“ gebildet. Bei der „Zahl“ handelt es sich um einen metaphysischen Begriff, derweil „unit“ einen epistemologischen Begriff darstellt. Entsprechend verhält sich die Unterscheidung von „Quantität“ (metaphysischer Begriff) und „Messen“ (epistemologischer Begriff). Wenn das menschliche Bewusstsein zu existieren aufhörte, dann existierte nach wie vor die „Quantität“, während das an das Bewusstsein gekoppelte „Messen“ und die im Begriff „unit“ ausgedrückten Beziehungen damit endeten. ⁶⁴⁸

Vor diesem Hintergrund ist Rands Hinweis auf eine Aussage von Protagoras interessant, der den Menschen „als das Maß aller Dinge“ bezeichnete. Rand deutet diesen Ausspruch für sich in der Form, dass der Mensch das Maß in einem epistemologischen Sinne sei und nicht in einer metaphysischen Hinsicht. ⁶⁴⁹ Dieser Hinweis findet sich auch bei Aristoteles (Metaphysik) in einer mit Rands Version vergleichbaren Interpretation:

have a similar goal: the goal and task of bringing the universe within the range of man's knowledge – by identifying relationships to perceptual data.”

⁶⁴⁵ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 184: „A unit selected as a standard of measurement [e.g., the inch] has to be a given quantity of a given *attribute*, not of an *entity*.”

⁶⁴⁶ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 187: „And in that sense, you are correct when you say not every concrete can serve as a unit of measurement. And I have indicated that it isn't a concrete entity that one has to use [as the standard], but an attribute. We can't measure by means of concrete entities; we measure only by relating attributes of certain entities to a selected standard of measurement which is the concrete unit selected as this standard – like an inch or a meter or a mile. That's a concrete unit of measurement, which represents an attribute, not an entity.”

⁶⁴⁷ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 199.

⁶⁴⁸ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 199-200.

⁶⁴⁹ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 8: „It is here that Protagoras' old dictum may be given a new meaning, the opposite of the one he intended: 'Man is the measure of all things.' Man *is* the measure, epistemologically – *not* metaphysically. In regard to human knowledge, man has to be the measure, since he has to bring all things into the realm of the humanly knowable. But, far from leading to

„Wenn aber Protagoras sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, so heißt das soviel wie, der Wissende oder der sinnlich Wahrnehmende sei das Maß, und diese, weil sie sinnliche Wahrnehmung oder Wissenschaft besitzen, die wir als Maß ihrer Gegenstände bezeichnen.“⁶⁵⁰

Beide, Rand und Aristoteles, sehen den Menschen mit Protagoras als das Maß in der Erkenntnis an, doch unterstellen sie damit nicht einen Subjektivismus in der Wahrnehmung. Protagoras „Homo-Mensura-Ansatz“ ist eher in einem relativistischen Sinn zu deuten in der Hinsicht, dass für den jeweils in der Wahrnehmung Urteilenden sein ganz eigenes Urteil wahr und damit relativ ist. Damit entsprechen sie nolens volens Platons Interpretation dieses Protagoreischen Ausspruchs.⁶⁵¹

In dem Dialog „Theaitetos“ bemüht sich Sokrates in seiner Funktion als „Hebamme“ darum, seinen beiden Gesprächspartnern Theaitetos und Theodoros die Implikationen der Aussage „Der Mensch sei das Maß aller Dinge“⁶⁵² auseinanderzusetzen.⁶⁵³ Vor allem löst er die Gleichung „Wahrnehmung = Erkenntnis / Wissen“ auf und zeigt, dass diese nicht zutreffend ist, da die Erkenntnis auch die Erinnerung umfasst. Diese kann zwar einen Gegenstand erfassen, aber nicht wahrnehmen.⁶⁵⁴ Ohne diese Aufhebung „wäre der individuelle Relativismus des Protagoras unausweichlich und es gäbe keine Objektivität des Wissens“.⁶⁵⁵ Wahrnehmung bedeutet dann lediglich das Feststellen der Präsenz oder Nicht-Präsenz eines Dinges gegenüber den Sinnesorganen, aber kein Wissen über ein Wahrsein oder Falschsein dieses Dinges.⁶⁵⁶

Darüber hinaus ist demnach Erkenntnis eine Tätigkeit der Seele.⁶⁵⁷ Die Sinneswahrnehmung ist in diesem Fall nur mittels der Sinnesorgane möglich, die als Werkzeuge der Seele in der Erlangung von Wissen dienen. Platon (Theaitetos) umschreibt diese Feststellung mit dem Begriff „vermittels dessen“⁶⁵⁸: Vermittels der Augen

subjectivism, the methods which he has to employ require the most rigorous mathematical precision, the most rigorous compliance with objective rules and facts – if the end product is to be *knowledge*.”

⁶⁵⁰ Aristoteles (Metaphysik), I 1, 1053a35-1053b2.

⁶⁵¹ Vgl. Burnyeat (Protagoras and self-refutation, 1990), S. 39: „But the real Protagoras did not hold the subjectivist thesis ... the more authentic interpretation of Protagoras is that given in Plato's *Theaetetus* (*Theaet.*), according to which he was a relativist who maintained that every judgment is true *for* (in relation to) the person whose judgement it is; that is what the doctrine that man is the measure of all things originally stood for.“ Den daraus entspringenden Relativismuskritik mit Blick auf ihre objektivistische Philosophie hat Ayn Rand vermutlich nicht bedacht.

⁶⁵² Platon (Theaitetos), 152a.

⁶⁵³ Vgl. Platon (Theaitetos), 152a: „Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind.“

⁶⁵⁴ Vgl. Platon (Theaitetos), 163a-164c, endgültig in 186e.

⁶⁵⁵ Schnädelbach (Erkenntnistheorie, 2004 [2002]), S. 70.

⁶⁵⁶ Vgl. Platon (Theaitetos), 170a-171b.; Schnädelbach (Erkenntnistheorie, 2004 [2002]), S. 71.

⁶⁵⁷ Vgl. Platon (Theaitetos), 187a. Bis dahin hat er den „Beweis“ geführt, dass Wahrnehmung nicht identisch mit der Erkenntnis sei. Diese „Ex-Negativo“-Bestimmung möchte er nun beenden, indem er sagt: „Aber wir haben ja doch nicht deshalb angefangen, uns zu unterreden, um zu finden, was die Erkenntnis nicht ist, sondern was sie ist. Indes sind wir doch nun wenigstens so weit vorgeschritten, daß wir sie ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen wollen, sondern unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie sich für sich selbst mit dem, was ist, beschäftigt.“

⁶⁵⁸ Platon (Theaitetos), 184c.

können wir Farben wahrnehmen – sehen; mittels der Ohren können wir Töne wahrnehmen – hören. Das impliziert allerdings noch kein Wissen, denn gerade das möchte Sokrates (Platon) seinen Gesprächspartnern, allen voran Theaitetos, „austreiben“.⁶⁵⁹

Damit grenzt Platon die Wahrnehmung aus dem Erkenntnisprozess als Erlangung von Wissen im Gegensatz zu Aristoteles und Rand aus. Alle drei sehen den Menschen als das Maß in der Erkenntnis an, doch führen Wahrnehmung, Erinnern, Erkenntnis, Erfahrung und eine entwickelte Wissenschaft mit entsprechenden Maß-Einheiten zur erkenntnistheoretischen Objektivität. Platon schreibt zwar jedem Menschen sein eigenes Maß zu, doch betrifft das nicht jeden Menschen in jeder Hinsicht. Ein Arzt hat z. B. das bessere Maß mit Blick auf die Gesundheit eines Menschen; ein Mensch vom Land kann kranken Pflanzen eine entsprechende Heilung bringen – basierend auf seinem eigenen Maß (seiner eigenen Erkenntnis).⁶⁶⁰ „Der Mensch als Maß aller Dinge“ muss daher in einem übergeordneten Sinn verstanden werden und nicht auf den einzelnen Menschen mit seiner je eigenen Wahrnehmung. Diese Interpretation vereint dann Platon, Aristoteles und schließlich auch Rand.

Zurück zur erkenntnistheoretischen Stufenleiter: Aristoteles dritte Stufe der Erkenntnis stellt die „Erfahrung“ dar, die er als „Erkenntnis des Einzelnen“⁶⁶¹ bestimmt. Das „Einzelne“ ist für das menschliche Bewusstsein das überhaupt nur mögliche und damit erste Erkennbare in einem induktiven Prozess, den auch Rand anerkennt. Es lässt allerdings noch keine umfassenden Rückschlüsse auf das Seiende zu.⁶⁶² Das Einzelne meint die Substanz als unteilbare, unhintergehbare Wesenheit. Diese setzt Aristoteles nicht – wie Rand meint („Entity’ means ‚one.’“⁶⁶³) – mit der Zahl „Eins“ als numerische Ausgangsbasis für das Maß in der Erkenntnis gleich, sondern er schließt diese Gleichsetzung sogar aus.⁶⁶⁴

Sowohl in Buch „Δ 6“ als auch in Buch „I“ der „Metaphysik“ beschäftigt sich Aristoteles mit der Frage, was das „Eins“ (hén) sei. Das „Einssein“ meint zunächst die Unteilbarkeit eines Einzel-Dinges. Es handelt sich dabei um das Maß für das Quantitative, das mittels des „Eins“ oder einer Zahl erkannt wird, deren Grundlage (Prinzip) das „Eins“ ist. Das „Eins“ ist das Maß aller Dinge und als Zahl das genaueste. Durch das „Maß“ wird ein jedes Ding erkannt – und damit auch die Substanz. Dabei kommt es darauf an, dass „das Maß ein

⁶⁵⁹ Vgl. Platon (Theaitetos), 184b-186a.

⁶⁶⁰ Vgl. Platon (Theaitetos), 167a-c.

⁶⁶¹ Aristoteles (Metaphysik), A 1, 981a16.

⁶⁶² Vgl. Aristoteles (Metaphysik), Z III, 1029b1-10.

⁶⁶³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 199.

⁶⁶⁴ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), I 2, 1053b16-21: „Und auch dies selbst, die Wesenheit, nicht als ein Eins außer den vielen Einzelnen, da sie etwas Allgemeines ist, sondern nur Prädikat derselben sein kann: so kann offenbar auch das Eins nicht eine selbständige Wesenheit sein; denn das Seiende und das Eins wird am allgemeinsten von allem prädiert.“

Eins und Unteilbares, d. h. etwas, was der Qualität oder der Quantität nach einfach ist“.⁶⁶⁵ Das „Eins“ ist allerdings nicht immer in einem rein numerischen Sinne zu verstehen, sondern ist grundsätzlich als die einem Ding zugrundeliegende Einheit bestimmt. Insofern kann es auch eine qualitative Bestimmung darstellen. In der Sprache ist z. B. der Buchstabe die „Maß-Einheit“ als „Eins“.⁶⁶⁶

Ein Verbleiben auf dieser sprachlichen Ebene ist erforderlich, um zu den „Begriffen“ (concepts) zu gelangen. Ayn Rands (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) Definition von „concept“ lautet:

„A *concept* is a mental integration of two or more units which are isolated according to a specific characteristic(s) and united by a specific definition.“⁶⁶⁷

Diese Bestimmung von „concept“ fasst alle drei Erkenntnisstufen bei Rand zusammen. Mit Hilfe der Sprache lassen sich verschiedene Dinge auf einen Begriff bringen; jedes Wort dient als audiovisuelles Symbol für einen Begriff.⁶⁶⁸ Ziel der Begriffsbildung und damit der Wortbildung ist das Reduzieren der auf den Menschen einströmenden (Erkenntnis-)Einheiten, die ohne diese Subsumtion den kognitiven Apparat des Menschen vollständig überlasteten. Wenn wir z. B. den Begriff „Wohnzimmer“ betrachten, sind darunter die Begriffe von Couch, Tisch, Bücherregale, Lampen et cetera subsumiert. Der kognitive Apparat ist allerdings nur mit dem Begriff „Wohnzimmer“ belastet, und muss seinen Speicher nicht mit jedem einzelnen Bestandteil füllen.

Rand bezeichnet diese Reduzierung als „*unit-economy*“⁶⁶⁹: Dieses Prinzip ist wesentlich für die kognitive Fähigkeit und damit für die Fähigkeit des Menschen, Begriffe zu bilden. Rand spricht davon, dass dieser Fähigkeit das Prinzip der „unit-economy“ zugrunde liege. Mittels dieses Prinzips sei es möglich, die beschränkte Reichweite des Bewusstseins zu überschreiten. Damit komme den Begriffen letztlich eine kognitive Rolle zu.⁶⁷⁰ Ein Mensch könne z. B. fünf Bäume sehen, d. h. epistemologisch „aufnehmen“, doch könne er sich nicht einhundert Bäume vergegenwärtigen.⁶⁷¹

⁶⁶⁵ Aristoteles (Metaphysik), I 1, 1052b35.

⁶⁶⁶ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), I 1, 1052b-1053b.

⁶⁶⁷ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 10.

⁶⁶⁸ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 10: „Language is a code of visual-auditory symbols that serves the psycho-epistemological function of converting concepts into the mental equivalent of concretes. Language is the exclusive domain and tool of concepts. Every word we use (with the exception of proper names) is a symbol that denotes a concept, i.e., that stands for an unlimited number of concretes of a certain kind.“ Siehe dazu auch Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 18.

⁶⁶⁹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 63.

⁶⁷⁰ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 63. Dort spricht Rand darüber hinaus von der „cognitive role of concepts“.

⁶⁷¹ Vgl. Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 17: „In any given moment, concepts enable man to hold in the focus of his conscious awareness much more than his purely perceptual capacity would permit. The range of man's perceptual awareness – the number of percepts he can deal with at any one time, – is limited. He may be able to visualize four or five units – as, for instance, five trees. He cannot visualize a hundred trees or a distance of ten light-years. It is only his conceptual faculty that makes it possible for him to deal with knowledge of that kind.“

Buchstaben wie Zahlen sind letztlich Symbole, die eine Subsumtionsfunktion übernehmen, die durch die Begriffsbildung („conceptualization“⁶⁷²) ermöglicht wird. Die Begriffsbildung führt zu einer Erweiterung des menschlichen Bewusstseins, in dem sie viele Gegenstände auf einen Begriff bringt und den Speicherplatz – wie bei einem Computer – nach dieser Komprimierung der Datenmenge frei macht für neue Eingaben. Rands Abgrenzung zwischen „unit-economy“ und „conceptualization“ ist nicht ganz nachvollziehbar und für die vorliegende Untersuchung in einer möglichen Tiefe auch nicht erforderlich. Auch wenn sie das eine (unit-economy) als Prinzip und das andere (conceptualization) als Methode bestimmt, fehlt eine konkrete Abgrenzung. Beide laufen letztlich mit Notwendigkeit auf die Bildung von „Definitionen“ hinaus.

Bevor es um die Bildung von „Definitionen“ geht, muss ein weiterer Begriff Rands erklärt werden, der „auf dem Weg“ zu den Definitionen liegt. Es handelt sich dabei um den „gemeinsamen Begriffsnenner“ („Conceptual Common Denominator“ – „CCD“⁶⁷³). Der „CCD“ übernimmt die Rolle des gemeinsamen Nenners aus der Mathematik. Der gemeinsame Nenner hat in der Mathematik die Aufgabe, bei einer Addition oder Subtraktion die Vergleichbarkeit als Grundlage des Rechenweges herzustellen. Dabei wird mit dem gemeinsamen Nenner ein zwischen den Einheiten vergleichbarer Maßstab hergestellt, der die Komplexität reduziert und damit die Addition oder Subtraktion erst ermöglicht. Der „CCD“ dient dementsprechend dazu, die Komplexität im menschlichen Bewusstsein zu reduzieren, indem ein vergleichbarer und damit objektiver Maßstab hergestellt wird.

⁶⁷² Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 64: „Conceptualization is a *method* of expanding man’s consciousness by reducing the number of its content’s units – a systematic means to an unlimited integration of cognitive data.“

⁶⁷³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 15: „A commensurable characteristic (such as shape in the case of tables, or hue in the case of colors) is an essential element in the process of concept-formation. I shall designate it as the ‘Conceptual Common Denominator’ and define it as ‘The characteristic(s) reducible to a unit of measurement, by means of which man differentiates two or more existents from other existents possessing it.’“ Rand (a. a. O.) S. 19-28 nennt zahlreiche Beispiele mit Blick auf den „CCD“, die hier allerdings unerwähnt bleiben, da sie als reine Wiederholungen dem hier erkannten Grundgedanken nichts hinzufügen.

4.1.4 Bildung von Definitionen

Dieses Prinzip des „CCD“ ist integraler Bestandteil der Bildung von Definitionen. Die klassische Definition (der Scholastik) besteht bekanntermaßen aus dem artbildenden Unterschied (*differentia specifica*) und der nächsthöheren Gattung (*genus proximum*). Rand ordnet den „CCD“ in den Definitionsteil der „*differentia specifica*“ ein, in dem dort die einem Begriff zugrundeliegenden Charakteristika unterschieden werden. Die Existierenden, die den jeweiligen „CCD“ besitzen, bilden schließlich das „*genus proximum*“. Aus diesem Grunde spricht Rand davon, dass die Definition den zwei wesentlichen Funktionen des Bewusstseins entspricht: der Differenzierung und der Integration. Entsprechend dem „CCD“ isoliert die Differenzierung eine „unit“ eines Begriffes von allen anderen Wesenheiten (z. B. die Form des Tisches als Unterscheidungsmerkmal), derweil die Integration dafür Sorge, die Verbindung mit einer größeren Gruppe von Wesenheiten aufzuzeigen (z. B. für den Tisch die Gruppe der Möbel).⁶⁷⁴

Durch Worte werden Begriffe zu mentalen Einheiten; durch eine Definition erhalten diese eine Identität.⁶⁷⁵ Einer Definition geht es nicht um die Beschreibung, sondern um die Identifikation der Natur der ihr zugrundeliegenden Einheiten, und dabei um die wesentlichen Charakteristika dieser Einheiten. Die Bildung einer Definition und damit eines Begriffes geschieht immer vor dem Hintergrund der kognitiven Fähigkeiten eines Menschen. Diese stellen den Kontext zur Begriffsbildung dar. Obwohl Rand dabei durchaus zwischen primitiven (Kind) und reifen Entwicklungstufen (Erwachsener) des Geistes unterscheidet, spricht sie der Begriffsbildung jede Subjektivität ab, solange das kognitive Erfassen widerspruchsfrei sei. Damit wäre gewährleistet, dass selbst der primitivste Begriff im gewissen Sinne mit der entsprechenden Auffassung eines fortgeschrittenen Wissenschaftlers übereinstimme.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 41-42.

⁶⁷⁵ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 11: „Words transform concepts into (mental) entities; *definitions* provide them with *identity*.“ Zu Beginn ihrer Erörterung „Definitions“ in Kapitel 5 bestimmt Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 40 „Definitionen“ wie folgt: „A definition is a statement that identifies the nature of the units subsumed under a concept.“

⁶⁷⁶ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 42-43: „A definition must identify the *nature* of the units, i.e., the *essential* characteristics without which the units would not be the kind of existents they are. ... Concepts are not and cannot be formed in a vacuum; they are formed in a context; ... all conceptualization is a contextual process; the context is the entire field of a mind's awareness or knowledge at any level of its cognitive development. This does not mean that conceptualization is a subjective process or that the content of concepts depends on an individual's subjective (i.e., arbitrary) choice. The only issue open to an individual's choice in this matter is how much knowledge he will seek to acquire and, consequently, what conceptual complexity he will be able to reach. But so long as and to the extent that his mind deals with concepts (as distinguished from memorized sounds and floating abstractions), the content of his concepts is determined and dictated by the cognitive content of his mind, i.e., by his grasp of the facts of reality. If his grasp is non-contradictory, then even if the scope of his knowledge is modest and the content of his concepts is primitive, *it will not contradict the content of the same concepts in the mind of the most advanced scientists.*“

Inwiefern kann es aber eine objektive Definition geben, die objektive Gültigkeit für alle Menschen beansprucht? – Dieser selbst gestellten Frage gibt Rand folgende Antwort: Eine objektive Definition bestimme die wesentlichen unterscheidenden Charakteristika („differentia specifica“) und den Genus der Wesenheiten, die einem Begriff zugrunde liegen – entsprechend dem auf dieser Stufe der Entwicklung der Menschheit verfügbaren relevanten Wissen. Objektivität erfordere die Entdeckung / Beobachtung der den Menschen umgebenden Realität. Diese Beobachtung entscheide (Stichwort „Falsifikation“) auch über den Wahrheitsgehalt einer Definition und mache gegebenenfalls eine Anpassung notwendig.⁶⁷⁷

Aristoteles bestimmt eine Definition (horismós) grundsätzlich auch mittels Geschlecht (génos) und artbildendem Unterschied (diaphorá). Eine Wesensbestimmung (Definition) besteht immer aus dem (ersten) Geschlecht und den Unterschieden. Als Beispiel wählt er dafür den Menschen als zweifüßiges Tier:

„Es findet sich nämlich in der Wesensbestimmung nichts weiter als das erste Geschlecht und die Unterschiede; die anderen Geschlechter bestehen aus dem ersten und den dazukommenden Unterschieden; z. B. das erste Geschlecht ist Tier, das nächste zweifüßiges Tier, und weiter zweifüßiges ungeflügeltes Tier, und auf die gleiche Weise verhält es sich, wenn der Ausdruck noch mehrere Glieder enthält. ... von den zweien aber ist das eine der Unterschied, das andere das Geschlecht; z. B. bei zweifüßiges Tier ist Tier das Geschlecht, das andere der Unterschied.“⁶⁷⁸

Die Definition / Wesensbestimmung geht als Begriff aus den Unterschieden hervor. Jeden Unterschied kann man in weitere Unterschiede im Sinne einer immer weitergehenden Zergliederung unterteilen (dihairesis), z. B. in befüßtes Tier, gespaltene Füße, ungespaltene Füße et cetera, bis man schließlich soweit gelangt, dass der noch verbliebene Unterschied nicht mehr teilbar und damit der letzte ist. Dieser „letzte Unterschied (teleutaía diaphorá)“⁶⁷⁹ muss schließlich die Definition und das „Wesen (ousía)“⁶⁸⁰ der unterteilten Sache sein.⁶⁸¹

An dieser Stelle ist bereits zu erkennen, dass sich hinsichtlich der „Definition“ sowohl bei Rand als auch bei Aristoteles eine Gesamtschau zeigt, die die bisher behandelten Begriffe der „Einheit“ (entity; hen) und „Substanz“ (substance; ousia) umfasst. Dabei fällt gerade die Trennung von „Definition“ (horismós, definition) und „Begriff“ (concept, lógos) nicht ganz leicht. Diese begriffliche Vermengung findet sich nicht nur bei Rand, sondern

⁶⁷⁷ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 46-49. Sie (a. a. O.), S. 46 bestimmt die objektivistische Definition wie folgt: „An objective definition, valid for all men, is one that designates the essential distinguishing characteristic(s) and genus of the existents subsumed under a given concept – according to all the relevant knowledge available at that stage of mankind’s development.“

⁶⁷⁸ Aristoteles (Metaphysik), VII 12, 1037b28-1038a2.

⁶⁷⁹ Aristoteles (Metaphysik), VII 12, 1038a20.

⁶⁸⁰ Aristoteles (Metaphysik), VII 12, 1038a27.

⁶⁸¹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), VII 12, 1037b25-1038a35; Pietsch (dihairesis, 2005), S. 128-129.

auch schon bei Aristoteles. Diese Schwierigkeit zeigt sich bei Aristoteles (Metaphysik) zum Beispiel an folgender Stelle:

„Da aber die Wesensbestimmung ein Begriff ist und jeder Begriff Teile hat und der Teil des Begriffs zum Teil der Sache in dem gleichen Verhältnis steht wie der Begriff zur Sache, so entsteht nunmehr die Frage, ob der Begriff der Teile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muss oder nicht.“⁶⁸²

Walter Mesch (Teile der Definition, 1996) entnimmt dieser Textstelle, dass Aristoteles damit nur gemeint haben könne, dass die „Definition“ in Verbindung mit „Begriff“ (lógos) bedeute, dass es sich bei der Definition um einen sprachlichen Ausdruck handele, der aus verschiedenen Teilen bestehe. Aristoteles habe das Wort „horismós“ nicht durchgängig und ausdrücklich gebraucht, da „horismós“ nicht die Tatsache zum Ausdruck bringe, dass Definitionen eben sprachliche Konstruktionen seien, die aus Teilen und damit aus Wörtern bestehen. Eine Definition bringe das „Was“ des durch sie bestimmten Seienden in seiner Eigentlichkeit zum Ausdruck.⁶⁸³

Im Buch „Z 12“ der „Metaphysik“ rundet Aristoteles den Gedankengang bezüglich der „Definition“ in Hinsicht auf die „Substanz“ ab. Alles, was in der Definition enthalten ist, muss „Eins“ sein, da die Definition als ein einheitlicher Begriff zugleich auch Begriff der Substanz und damit eines individuellen „Einen“ ist. Das Verfolgen der Unterschiede bis auf den letzten Unterschied (teleutaía diaphorá) führt schließlich zur Substanz als Form (eîdos). Somit mündet der letzte Unterschied in die Bestimmung der Form. Bei dem Verfolgen weiter Unterschiede, d. h. der immer weiter fortschreitenden „dihairesis“, ist darauf zu achten, dass die zugrunde gelegten Unterschiede auch adäquat erscheinen. So ist es z. B. nicht möglich, zwischen „mit Federn“ und „ohne Federn“ zu unterscheiden, um anschließend eine weitere Zergliederung vorzunehmen wie „zahn“ und „wild“.⁶⁸⁴

Abschließend stellt sich die Frage, ob es vor diesem Hintergrund einen mit Rand vergleichbaren „Conceptual Common Denominator (CCD)“, einen gemeinsamen Begriffsnenner, auch in ähnlicher Ausprägung bei Aristoteles gibt? Als Begriff lässt sich der „CCD“ bei Aristoteles nicht ausmachen. Allerdings haben die vorherigen Überlegungen gezeigt, dass man mit zunehmendem Verfolgen der Unterschiede bis auf den letzten Unterschied bei der „Form“ anlangt, die als „erste Substanz“ bestimmt wurde. Diese nimmt in einer sehr weiten Auslegung in einem gewissen Sinne die Funktion eines „gemeinsamen Nenners“ ein, der dann wohl für alles Existierende gelten könnte. Dieser grundsätzliche „gemeinsame Nenner“ ausgedrückt durch den auf die Form in ihrer Substanzhaftigkeit führenden letzten Unterschied kann mit dem „Conceptual Common

⁶⁸² Aristoteles (Metaphysik), VII 10, 1034b20-24.

⁶⁸³ Vgl. Mesch (Teile der Definition, 1996), S. 135-141, S. 155.

⁶⁸⁴ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), VII 12, 1037b25-1038a30; Hankinson (Philosophy of Science, 2005 [1995]), S. 124-127; Steinfath (Einheit der Definition, 1996), S. 232.

Denominator“ sicherlich nicht verglichen werden. Rand zielt mit dem „CCD“ auf ein epistemologisch handhabbares Instrument ab, das damit nicht diese von Aristoteles intendierte metaphysische Tiefe beansprucht.

4.1.5 Rands epistemologische Kritik an Aristoteles

Nachdem die Nähe von Rands erkenntnistheoretischem Ansatz zu demjenigen von Aristoteles nicht zu leugnen ist, auch wenn Rand z. B. mit dem „CCD“ eine ganz eigene „pragmatische“ Richtung einschlägt, möge im Folgenden kurz eine Äußerung Rands betrachtet werden, in der sie einen radikalen Unterschied zwischen Aristoteles' Sichtweise und ihrer eigenen im Hinblick auf die Begriffe ausmacht. Ihre grundsätzliche Affinität zu Aristoteles bleibt dabei bestehen, doch sind diese kritischen Gedanken interessant vor dem Hintergrund ihrer grundsätzlichen „Zu-Neigung“ zu ihm. Neben der Formulierung der Prinzipien korrekter Definitionen und der Entdeckung, dass nur konkrete Einzeldinge existierten, habe Aristoteles – so Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) – drei Dinge behauptet, die aus Sicht des „Objectivism“ falsch seien:

1. Definitionen beziehen sich auf metaphysische Wesenheiten, die in konkreten Einzeldingen als speziellem Element oder prägender / formgebender Kraft existieren.
2. Der Prozess der Begriffsbildung hängt von einer Art direkter Intuition ab, durch die der menschliche Geist diese Wesenheiten erfasst und entsprechende Begriffe bildet.
3. Die Wesenheit (essence) ist metaphysisch (Der „Objectivism“ betrachtet die Wesenheit als epistemologisch).⁶⁸⁵

Bevor diese Kritik untersucht wird, muss an dieser Stelle eingeräumt werden, dass es problematisch ist, diese Thesen zu entkräften. Aristoteles argumentiert in seinen Werken bekanntermaßen nicht einheitlich. Daher kann auch hier nicht auf eine abschließende Darstellung mit einer einheitlichen Argumentation abgehoben werden. Wo möglich, wird aus diesem Grund der Versuch unternommen, den von Aristoteles selbst gegebenen Hinweisen zu folgen.

Ad 1. und 3.: Nach Rands Behauptung habe Aristoteles „Definition“ keinen epistemologischen Bezug, sondern sei metaphysisch zu verstehen. Dahingehend muss eine Antwort ambivalent ausfallen. Einerseits ist es Aufgabe der Definition, das „Was es

⁶⁸⁵ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S.52: „Let us note, at this point, the radical difference between Aristotle's view of concepts and the Objectivist view, particularly in regard to the issue of essential characteristics. It is Aristotle who first formulated the principles of correct definition. It is Aristotle who identified the fact that only concretes exist. But Aristotle held that definitions refer to metaphysical *essences*, which exist *in* concretes as a special element or formative power, and he held that the process of concept-formation depends on a kind of direct intuition by which man's mind grasps these essences and forms concepts accordingly. Aristotle regarded 'essence' as metaphysical; Objectivism regards it as *epistemological*.“

ist“ und das „Warum es ist“ zu bestimmen. Andererseits besteht die Definition vor allem aus den Unterschieden, die immer weiter zu verfolgen sind, bis der letzte Unterschied nicht mehr weiter teilbar ist. Der letzte Unterschied ist die Form als Substanz. Dieses „eîdos“ ist als „átomon“ unteilbar.⁶⁸⁶ Damit wird bereits der Bereich der Epistemologie verlassen und sich der Metaphysik genähert. Rands „Vorwurf“ lässt sich auf diese Weise nicht entkräften.

Im Zusammenhang mit diesem eher metaphysisch denn epistemologisch zu deutenden „eîdos“ kennzeichnet Aristoteles „die Wesenheit des Dinges [als] innewohnende Formbestimmung (*eîdos tò enón*)“⁶⁸⁷, die es ausmache und in Verbindung mit der Materie als mittels der „konkreten Wesenheit (*ousía synhólē*)“⁶⁸⁸ auch begrifflich fasse. Die innere Formbestimmung des Menschen ist die „Seele“. Die Seele kann allerdings nicht ohne den Körper als Materie sein. Die Einheit von Seele und Körper – und damit von Form und Materie – ist notwendig. In „H 2“ betrachtet Aristoteles die Definition des Hauses: So besteht es nicht nur aus den Materialien (der Materie), wie z. B. Steine, Holz et cetera. Diese bestimmen das Haus der Möglichkeit (dynamis) nach, die die Stoffhaftigkeit des Hauses zum Ausdruck bringen soll, es allerdings – mit Rand gesprochen – nur metaphysisch bestimme. Erst die Form des Hauses – als Schutzraum für Menschen und Sachen entspreche der – nach Rand – epistemologischen Wirklichkeit (*enérgeia*).⁶⁸⁹

In den vorherigen Ausführungen wurde sich auf ein von Rand gewähltes Beispiel des Tisches bezogen, dessen verschiedene Teile (Tischplatte, Tischbeine) auch nach der Zerlegung des Tisches, metaphysisch betrachtet, weiter existieren, derweil der Tisch in seiner Form, damit im epistemologischen Sinne, aufhört zu existieren. Dieser Gedankengang bei Rand und Aristoteles ist fast identisch, nur dass Rand mit dem Ergebnis schließt, dass die „essence“ im „Objectivism“ epistemologisch zu verstehen sei. Dieses Verständnis ist letztlich die Basis für die „Unterstellung“, dass sich Aristoteles in seinen „Definitionen“ auf metaphysische Wesenheiten bezieht. Wie aufgezeigt, trifft das erst „auf den zweiten Blick“ zu, der auf das Verfolgen der Unterschiede bis auf den letzten Unterschied abzielt.

Die „essence“ eines Begriffes (concept) sei das fundamentale Charakteristikum seiner Einheiten (units), auf dem die größte Anzahl anderer Charakteristika beruhe, und das diese Einheiten von allen anderen Existierenden im Bereich des menschlichen Wissens unterscheide. Daher werde „essence“ eines Begriffes im jeweiligen Zusammenhang bestimmt und könne mit der Zunahme des menschlichen Wissens geändert, d. h.

⁶⁸⁶ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), VII 8, 1034a8: „Denn die Form ist unteilbar (*átomon*).“

⁶⁸⁷ Aristoteles (Metaphysik), VII 11, 1037a29.

⁶⁸⁸ Aristoteles (Metaphysik), VII 11, 1037a27.

⁶⁸⁹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), VII 11, 1037a25-30; VIII 2, 1043a14-18; Steinfath (Einheit der Definition, 1996), S 239-240.

angepasst, werden. Die metaphysische Bezugsgröße sei das Ganze der in der Realität vom Menschen wahrgenommenen Tatsachen, und dieses Ganze bestimme, welche Charakteristika einer gegebenen Gruppe von Existierenden er als essentiell bestimme. Ein essentielles Charakteristikum beruhe auf Tatsachen in dem Sinne, dass es existiere, andere Charakteristika bestimme und eine Gruppe Existierender von anderen unterscheide. Dieses sei epistemologisch in der Hinsicht, dass es als Mittel in der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis fungiere.⁶⁹⁰

Es ist offensichtlich, dass Rands Verständnis von „essence“ mit dem „letzten Unterschied“ von Aristoteles korrespondiert. Allerdings schreibt sie diesem „Mittel“ eine Rolle im kognitiven Erfassen der Realität zu, so dass Rand die „essence“ als der Epistemologie zugehörig klassifizieren kann. An dieser Stelle wird erneut deutlich, dass Rand keine klare Trennung von Metaphysik und Epistemologie vornimmt: Metaphysik wird bei ihr weitestgehend mit der „Natur“, letztlich der „Realität“ gleichgesetzt, die mittels der Epistemologie wahrgenommen wird.

Ad 2.: Bei Aristoteles sei die Begriffsbildung ein Akt der direkten Intuition: Die Annahme hängt mit dem Begriff „nous“ zusammen. Dabei handelt es sich grundsätzlich um einen vielschichtigen Begriff in Aristoteles' Denken. Diesen seitens Rand als „Akt der direkten Intuition“ aufzufassen und Aristoteles Begriffsbildung dort zu verorten, leitet sich vermutlich ab aus Aristoteles (Über die Seele) Bestimmung von „nous“ als diejenige „Vernunft, womit die Seele nachdenkt und Annahmen macht“.⁶⁹¹ Diese Auffassung legt den Gedanken nahe, den auch Rand diesbezüglich hegt, den „aristotelischen ‚nous‘ als eine Art der geistig-intuitiven Wesensschau zu beschreiben“⁶⁹² und daher auch Aristoteles' Begriffsbildung der Intuition zuzuschreiben.⁶⁹³

Ayn Rands Kritik ist gewissermaßen berechtigt, wenngleich diese, wie hier geschehen, sehr differenziert vor dem Hintergrund von Aristoteles' komplexem und vielschichtigem Denken zu sehen ist. Aus ihrer Kritik lässt sich allerdings ableiten, dass sie sich recht intensiv mit dem Denker auseinander gesetzt hat, den sie auch explizit als einen „Lehrer“ anerkennt.

⁶⁹⁰ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 52: „Objectivism holds that the essence of a concept is that fundamental characteristic(s) of its units on which the greatest number of other characteristics depend, and which distinguishes these units from all other existents within the field of man's knowledge. Thus the essence of a concept is determined *contextually* and may be altered with the growth of man's knowledge. The metaphysical referent of man's concepts is not a special, separate metaphysical essence, but the *total* of the facts of reality he has observed, and this total determines which characteristics of a given group of existents he designates as *essential*. An essential characteristic is factual, in the sense that it does exist, does determine other characteristics and does distinguish a group of existents from all others; it is *epistemological* in the sense that the classification of 'essential characteristic' is a device of man's method of cognition – a means of classifying, condensing and integrating an ever-growing body of knowledge.”

⁶⁹¹ Aristoteles (Über die Seele), III 4, 429a22.

⁶⁹² Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 142.

⁶⁹³ Vgl. Aristoteles (Über die Seele), III 4, 429a-429b; Kubota (nous, 2005), S. 381-383; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 141-142.

4.2 Gehorsam gegenüber der Natur

Wie schon im vorangegangenen Teil festgestellt wurde, sieht Rand als Basis für die Erkenntnis die Sinnesorgane an und damit verbunden das Vertrauen auf deren „Aussagekraft“. Als sinnlich affiziertes Lebewesen – aber nicht wie die Tiere sinnlich nezesitiert – muss sich der Mensch in der ihn umgebenden Natur bewegen. Bis in die Gegenwart hinein hat es der Mensch – wie kein anderes Lebewesen zuvor – erreicht, sich die Natur Untertan zu machen. Einen dafür in einem weiten Sinne verantwortlichen göttlichen Einfluss lehnt Rand ab.

Sie wählt für sich eine eng an den Naturwissenschaften orientierte, positivistische Sichtweise, deren Prämisse die Akzeptanz der Validität der Sinne(sorgane) bedeutet. Ayn Rand setzt die Verlässlichkeit der Sinnesorgane als gegeben voraus – vor dem Hintergrund des ersten Axioms „existence exists“⁶⁹⁴, das nicht nur epistemologisch sondern auch – wie in *Kapitel 5* erläutert wird – moralphilosophisch zu deuten ist. Ihr intellektueller Erbe Leonard Peikoff bezeichnet die Validität der Sinne sogar als Axiom, das er damit erklärt, dass wenn die Sinne nicht valide wären, die daraus entwickelten Begriffe auch nicht gültig oder wahr sein könnten.⁶⁹⁵ Dabei reagierten die Sinne nur auf Reize, ohne sie interpretieren zu können. Jeder Sinn sei dabei auf die ihm eigenen, nur ihm zukommenden Objekte bezogen, über die er sich nicht täuschen könne. Die Wahrnehmung durch die Sinne sei daher valide.⁶⁹⁶

4.2.1 Francis Bacon: Gehorsam gegenüber der Natur

In „Atlas Shrugged“ bestimmt Rand die Aufgabe der Sinne als Ziel, dem Menschen den Beweis für die Existenz zu liefern, derweil es Auftrag des Verstandes sei, sie (die Existenz) zu identifizieren.⁶⁹⁷ Weder Sinnesorgane noch Verstand kommen nach Francis Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]) dabei ohne „Werkzeuge“ aus. Francis Bacon stellt sich in seiner Untersuchung nicht die Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei, sondern wie Erkenntnis verbessert werden könne. Vor diesem Hintergrund ist schließlich

⁶⁹⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 933 (Galt's Speech).

⁶⁹⁵ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 39: „The validity of the senses is an axiom. ... If the senses are not valid, neither are any concepts, including the ones used in the attack.“ Auf S. 38 (a. a. O.) findet sich diesbezüglich eine treffende Formulierung: „If seeing is not believing, then thinking is worthless as well.“

⁶⁹⁶ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 38-40.

⁶⁹⁷ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 934 (Galt's Speech).

eine Verbesserung der menschlichen Werkzeuge und eine Beseitigung der „Idole“⁶⁹⁸ (Trugbilder) in der Erkenntnis notwendig.⁶⁹⁹

Bacon betrachtet den Menschen „als Diener und Dolmetscher der Natur“⁷⁰⁰; dessen Sinne sind – wie auch der Verstand – nicht unfehlbar. Vielmehr unterliegen sie ihren eigenen Schwächen (Fehlbarkeit eines Apparates), so dass ihnen durchaus ein Gegenstand entgehen kann. Darüber hinaus sind sie auch noch vom Menschen abhängig, der sich ihrer als Apparat bedient und dabei Fehler begeht.⁷⁰¹

Der Mensch hat für sich zu prüfen, ob seine Urteile mit der Realität übereinstimmen. Die Realität ist das „metaphysically given“ in seiner Absolutheit, in der es vom Menschen erfahren wird. Aufgrund der Unveränderlichkeit der Realität hat der Mensch keine Alternative, als sich dieser anzupassen. Eine Naturkatastrophe – Ayn Rand wählt das Beispiel einer Überschwemmung – stellt für den Menschen ein „metaphysically given“ dar, während die Dämme als „man-made“⁷⁰² gelten. Bricht nun ein Damm, sind die Auswirkungen im Ursprung „metaphysically given“, aber durch den gebrochenen Damm – eben als „man-made“ – intensiviert. Rands erkenntnistheoretische und praktische Lösung liegt in einer Korrektur der Situation in der Form, dass der Mensch sich der Natur unterordnet (ihr gehorcht), indem er sich mit den Ursachen und Möglichkeiten der Überschwemmung auseinandersetzt, um schließlich die Natur durch einen besseren Dammbau zu „kommandieren“ bzw. in eine vom Menschen kontrollierte Bahn zu lenken.⁷⁰³

Mit Bezug auf einen Satz aus dem 3. Aphorismus im ersten Buch des „Novum Organum“ von Francis Bacon setzt Ayn Rand den Menschen in ein Verhältnis zur Natur im Sinne des „metaphysically given“. Dort heißt es, dass sich die Natur nur durch Gehorsam bändigen lasse, oder mit Rand und Bacon gesprochen: „Nature to be commanded, must be obeyed.“⁷⁰⁴ Dieser Gehorsam sei nach Bacon auch die Voraussetzung dafür, die Natur zu besiegen und in einem weiteren Schritt – als dritte Art des menschlichen Ehrgeizes –

⁶⁹⁸ Auf die Untersuchung der „Idolenlehre“ wird in diesem Zusammenhang verzichtet, da sie für die vorliegende Analyse keine Relevanz besitzt.

⁶⁹⁹ Vgl. Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), I, S. 81 (Aphorismus 2). Siehe dazu auch (a. a. O.) S. 71-73 der Vorrede. Dort betont Bacon die Rolle der Werkzeuge für den Geist besonders. Dieser müsse gelenkt werden und dürfe sich nicht selbst überlassen bleiben.

⁷⁰⁰ Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), S. 65 (Einteilung des Werkes). In dieser Arbeit kann sich nicht der „Streitfrage“ zugewandt werden, ob Bacon als Begründer des Empirismus gelten kann oder nicht. Grundsätzlich wird hier die Meinung von Lothar Kreimendahl (Rationalismus und Empirismus, 1994), S. 210 geteilt: „So kann Bacon zwar nicht als Begründer, wohl aber als Ahnherr des Empirismus bezeichnet werden.“ Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), I, S. 211 (Aphorismus 95) bezieht selbst Stellung und sieht sich weder als „empirische Ameise“ noch als „rationale Spinne“, sondern als „fleißige Biene“.

⁷⁰¹ Vgl. Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), S. 47 (Einteilung des Werkes).

⁷⁰² Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 27.

⁷⁰³ Vgl. Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 27-28.

⁷⁰⁴ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25. Bei Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), I, S. 81 (Aphorismus 3): „Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam bändigen.“

die Herrschaft und Macht über das Menschengeschlecht zu erlangen.⁷⁰⁵ So weit geht Rand nicht in der Annahme dieses Gedankens; doch legt sie den Begriff „Natur“ recht weit aus, der schließlich zu gehorchen sei. Dazu gehört auch all das, was z. B. das Menschsein ausmacht wie Sterblichkeit und Wille.⁷⁰⁶

Bacon geht es darum, zu den Wirkgesetzen – den Ursachen – des Laufes der Natur vorzustoßen. Erst die Kenntnis der Natur-Ursachen ermöglicht es dem Menschen, sie für sich zu nutzen und seiner Herrschaft zu unterwerfen. Das Wissen um die Ursachen erwirbt der Mensch durch entsprechende Experimente an und in der Natur. Dieser experimentelle Charakter in Bacons Philosophie lässt sich zweifelsohne auf Rands „Objectivism“ übertragen und dort wiederfinden: Den experimentellen Höhepunkt erreicht sie mit dem Modell eines neuen Atlantis in ihrem Hauptwerk „Atlas Shrugged“. Dieses politische Experiment stellt letztlich den Kulminationspunkt ihres groß angelegten, systematischen „Forschungsplanes“ dar.⁷⁰⁷

Kleiner in den Auswirkungen, doch nicht minder experimentell gestaltet sich das Gelangen zur Erkenntnis. Das Kind experimentiert mit und in seiner Umwelt und durchläuft die in *Abschnitt 4.1* erwähnten drei Stufen im Erkenntnisprozess. Dabei sieht sich der Mensch dem absoluten „metaphysically given“ gegenüber, das ihm als vorgegebene Natur keine Garantie über die Wahrheit seiner Erkenntnisse geben kann. Es ist allerdings der Maßstab für „Wahr und Falsch“. ⁷⁰⁸ Es ist nicht möglich die Natur umzuschreiben („rewrite reality“⁷⁰⁹), d. h. das „metaphysically given“ zu verändern. Rand appelliert daran, das zu akzeptieren, was man nicht ändern könne.⁷¹⁰

Es ist daher ein auswegloser Versuch, die Realität umzuschreiben und damit das „metaphysically given“ zu verändern. Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) führt dazu die Sterblichkeit (des Menschen) an, die zu allen lebenden Organismen gehört.⁷¹¹ Sie ist letztlich nicht wegzudenken. Dieses Beispiel ergänzt Peikoff durch das an dieser Stelle vornehmlich interessierende epistemologische Beispiel von der Fehlbarkeit / Unfehlbarkeit der menschlichen Sinnesorgane. Der epistemologische Versuch, die Realität umzuschreiben, werde von den Skeptikern unternommen, die das menschliche Wissen

⁷⁰⁵ Vgl. Bacon (Neues Organon, 1999 [1620]), I, S. 267-273 (Aphorismus 129).

⁷⁰⁶ Vgl. Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 31: „By its metaphysical given nature, a man's volition is outside the power of other man. ... Nothing can force a man to think. ... Man is neither to be obeyed nor to be commanded.“

⁷⁰⁷ Vgl. Kreimendahl (Rationalismus und Empirismus, 1994), S. 190-191. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Kapitel 6* dieser Arbeit.

⁷⁰⁸ Vgl. Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 27: „It is the metaphysically given that must be accepted: it cannot be changed. ... Nature does not give man any automatic guarantee of the truth of his judgments (and this is a metaphysically given fact, which must be accepted). ... What is the standard of judgment? *The metaphysically given.*“

⁷⁰⁹ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 30.

⁷¹⁰ Vgl. Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 32: „In regard to nature, 'to accept what I cannot change' means to accept the metaphysically given.“

⁷¹¹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 27.

verdammen, weil es auf Sinnesdaten basiere, und damit implizieren, dass das Wissen (besser) durch eine direkte, nicht sensorische Erleuchtung zustande kommen solle.⁷¹²

Ein solcher Skeptiker erwarte von der Existenz, dass sie seinen Wünschen gehorche; doch müsse er entdecken, dass sich die Existenz dem nicht füge. Ein solcher Denker betrachte den daraus entstehenden Konflikt mit der Realität als essentiell für das menschliche Leben. Peikoff plädiert für einen Respekt vor der Realität, deren Absolutheit einen diese akzeptierenden Denker veranlasse zu erkennen, dass er verantwortlich dafür sei, sich dem Universum anzupassen – und nicht umgekehrt.⁷¹³

Dabei liefern die Sinnesorgane auf verlässliche Weise das Wissensmaterial (nicht das Wissen), das der Verstand zu integrieren hat. Im Gegensatz zur Wahrnehmung des Tieres bietet die menschliche Sinneswahrnehmung keine automatische Orientierung, um das Überleben zu sichern. Vielmehr muss der Mensch durch freie Wahl im Sinne eines ausübenden Bewusstseins die Realität wahrnehmen, um zu überleben. Die Überlebensfrage ist bei Rand (New Intellectual, 1961) daher vor allem eine epistemologische.⁷¹⁴

⁷¹² Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 27.

⁷¹³ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 28.

⁷¹⁴ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 15: „But the living organisms that possess the faculty of consciousness need to exercise it in order to survive. An animal's consciousness functions automatically ... Man cannot survive on the perceptual level of *his* consciousness; his senses do not provide him with an automatic guidance, they do not give him the knowledge he needs, only the *material* of knowledge, which his mind has to integrate. Man is the only living species who has to perceive reality – which means: to be conscious – by choice. ... For an animal the question of survival is primarily physical; for man, primarily epistemological.”

4.2.2 Zwei philosophische Archetypen: „Attila“ und der „Witch Doctor“

Die „Survival-Ausrüstung“ des Menschen hat einen einzigen Bestandteil: die Vernunft.⁷¹⁵ Gegen den Verstand als dem Vermögen, physisch, moralisch und epistemologisch zu überleben, wenden sich zwei von Rand (New Intellectual, 1961) angeführte Typen: „Attila“ und der „Witch Doctor“:

„*Attila*, the man who rules by brute force, acts on the range of the moment, is concerned with nothing but the physical reality immediately before him, respects nothing but man's muscles, and regards a fist, a club or a gun as the only answer to any problem – and the *Witch Doctor*, the man who dreads physical reality, dreads the necessity of practical action, and escapes into his emotions, into visions of some mystic realm where his wishes enjoy a supernatural power unlimited by the absolute of nature.“⁷¹⁶

Diese philosophischen Archetypen verkörpern zwei Ansichten vom Menschen und dessen Existenz. Gleichzeitig spiegeln sie das Denken der philosophischen Tradition wider, gegen die sich Rand wendet. Der „Witch Doctor“ stellt den traditionellen Philosophen dar, derweil „Attila“ die physische Gewalt symbolisiert. Beiden Typen ist gemeinsam, dass sie sich nach dem tierischen Bewusstsein sehnen, das nicht nur automatisch funktioniert, sondern von Rand auch als mühelos und unverantwortlich bestimmt wird. „Attila“ und auch der „Witch Doctor“ fürchten sich vor der vernünftigen Erkenntnis und dem Baconschen Appell der nur durch Gehorsam zu bändigender Natur. Ihre Intention ist kein Bändigen der Natur, sondern ein animalisches Sich-Anpassen an die vorgegebenen Naturumstände. Insofern gehorchen sie lediglich der Natur. Ein Erobern derselben oder gar ein Erlangen der Herrschaft über sie liegen jenseits ihrer Interessen. Rand sieht als ausschließliche Überlebensstrategie für diejenigen, die die Natur nicht erobern wollen, nur den Ausweg, diejenigen zu erobern, die dieses intendieren.⁷¹⁷

Dafür wählt „Attila“ die physische Eroberung des Menschen. Der Mensch ist für ihn lediglich ein Objekt in der Natur, so wie auch Nutztiere oder Obstbäume Objekte zum Nutzen des Menschen sind. „Attila“ nimmt die Menschen als in der Natur gegeben wahr, ohne sich mit den spezifischen Erfordernissen des Menschen auseinander zu setzen. „Attila“ findet auch keine Erklärungen für die Produkte des Menschen. Er nimmt sie als ebenso gegeben und irgendwie entstanden hin. All seine Bedürfnisse entspringen seinem naturgegebenen Trieb. Er benötigt lediglich mehr Kraft oder eine größere oder kräftigere „Gang“ (Bande) als die der anderen Menschen, um diese unter seinen Gehorsam zu zwingen. Er lebt im „Hier und Jetzt“ der Tierwelt ohne vorausschauendes Handeln. Insofern leitet ihn keine Absicht, Dinge zu produzieren, sondern lediglich sie zu vernichten

⁷¹⁵ Vgl. Rand (Comprachicos, 1970), S. 84. Mehr zur Rolle des Verstandes in *Abschnitt 4.3* und in *Kapitel 5* dieser Arbeit.

⁷¹⁶ Rand (New Intellectual, 1961), S. 14. Rand gesteht dort (Fußnote) ein, dass diese Bezeichnungen nicht von ihr selbst, sondern von Nathaniel Branden stammen.

⁷¹⁷ Vgl. Hollinger (Ayn Rand's Epistemology, 1986), S. 48-49; Rand (New Intellectual, 1961), S. 15.

bzw. zu übernehmen. Ihn bestimmen Grundbedürfnisse wie Essen, Trinken et cetera. Diese „Vergnügen“ sind daher auch eher den Sinnen als der Wahrnehmung zuzuordnen.⁷¹⁸

Rand hat den Namen „Attila“ sicherlich nicht zufällig verwandt für diesen Typus. Attila, der Hunnenkönig zog im 5. Jahrhundert mit einer großen Militärmacht durch das Oströmische und Weströmische Reich und machte sich die dort ansässigen Völker untertan. Allerdings wird ihn ein Leben im „Hier und Jetzt“ in dem von Rand gemeinten Sinne nicht determiniert haben, galt er doch in seiner Zeit als der erfolgreichste Feldherr; diese Leistung ist ohne Zugrundelegen eines strategischen Denkens nicht möglich. Insofern war der „wahre“ „Attila“ vielleicht schon mit Rands zweitem Typus „infiziert“. Den geistig-moralischen – schließlich philosophischen – Überbau für das Handeln von „Attila“ liefert der „Witch Doctor“, dessen Überlebensstrategie darin besteht, die „Attilas“ dieser Erde zu seinen Untertanen zu machen. Dabei bedient er sich nicht der physischen Gewalt, sondern der Hexerei eines „Medizinmannes“, der die Herrschaft über die menschlichen Seelen erlangen will.⁷¹⁹

Den „Attilas“ fehlt der umfassende Blick auf die Welt. Diese Lücke „füllt“ der „Witch Doctor“, zu dem sich die Menschen „of brute force“⁷²⁰ – wie Rand „Attilas“ Herrschaftsmodus auch bestimmt – psychologisch hingezogen fühlen durch einen gewissen Mystizismus. Der „Witch Doctor“ fürchtet sich vor der physischen Realität und der Notwendigkeit praktischer Handlungen. Er flüchtet sich in seine Gefühlswelt, in ein Reich voller Mystik, in dem seine Wünsche eine übernatürliche Kraft genießen, die auch durch die absolute Natur nicht eingeschränkt ist. Gefühle dienen der Erkenntnis, unabhängig davon, ob sich die reale Welt anders darstellt. Der Unterschied zwischen dem wahrnehmenden Bewusstsein und der es umgebenden Realität verschwindet in der Lösung, dass der „Witch Doctor“ eine höhere Realität wahrnimmt, in der Widersprüche möglich sind.⁷²¹

Der „Witch Doctor“ bedient das allen Menschen gemeinsame Bedürfnis (von „Attila“) einer integrierten Sicht vom Leben, von der Welt – letztlich der menschlichen Existenz. Dem Menschen „of brute force“ „hilft“ der „Witch Doctor“ in Beantwortung der Lebensfragen, derweil „Attila“ den Menschen des „Glaubens und Aberglaubens“ mit den materiellen Notwendigkeiten des Lebens versorgt und ihn vor der physischen Realität beschützt.

⁷¹⁸ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 16. Rand schreibt dort: „The *perceptual* mentality of Attila does not extend to so abstract a level: men, to him, are a natural phenomenon and an irreducible primary, as all natural phenomena are an irreducible primaries to an animal.”

⁷¹⁹ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 17: „If Attila’s method of survival is the conquest of those who conquer nature, the Witch Doctor’s method of survival is safer, he believes, and spares him the risks of physical conflict. *His* method is the conquest of those who conquer those who conquer nature. It is not men’s bodies that he seeks to rule, but men’s souls.”

⁷²⁰ Rand (New Intellectual, 1961), S. 14.

⁷²¹ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 14-17; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 353-354.

Beide stellen unvollständige Teile des Menschseins (Muskelkraft und Gefühle) dar, die nach Vollständigkeit in dem jeweils anderen streben.⁷²²

Aus diesem Bedürfnis nach Vollständigkeit gehen sie eine arbeitsteilige Allianz miteinander ein, die Rand recht anschaulich beschreibt mit Beispielen wie: „Attila“ triebe Menschen in Armeen, während der „Witch Doctor“ die Ziele der Armee bestimme; „Attila“ erobere ganze Reiche, während der „Witch Doctor“ die Gesetze dieser eroberten Reiche verfasse. Interessanterweise stellt Rand heraus, dass sich die beiden Typen jeweils selbst etwas vormachten, da sie daran glaubten, dass der jeweils andere genau die mysteriösen Fähigkeiten besitze, die ihm selbst fehlten. Dieser andere Typus sei in dieser Annahme der wahre Meister der Realität, der mit der Existenz umzugehen verstünde.⁷²³

Diese Allianz ist gegen den schon in *Abschnitt 3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* behandelten „Creator“ gerichtet, den Rand vor allem in „Atlas Shrugged“ auch als Produzenten oder Unternehmer begreift.⁷²⁴ Dieser setzt sich mit der Realität auseinander und stellt sich der naturgegebenen Herausforderung und der Eroberung der Natur unter Nutzung seiner rationalen Fähigkeiten. Anhand der menschlichen Erkenntnistheorie kann man nach Rand (New Intellectual, 1961) die Menschen unterscheiden: Die je individuelle Art der Wahrnehmung von Realität – letztlich der Umgang mit der eigenen Existenz – stellt den Standard zu einer derartigen Unterscheidung dar. Der schöpferische Produzent bedient sich konsistent des Verstandes und bestimmt damit als denkendes und handelndes Individuum die intellektuellen und materiellen Werte, die die menschliche Existenz benötigt. Er ist der „Atlas“, der die Existenz der Menschheit stützt.⁷²⁵

Dieser „Atlas“ ist epistemologisch und auch existentiell befreit in dem Sinne, dass er sich Bacons Aphorismus vom Gehorsam gegenüber der Natur zu eigen gemacht hat mit Blick auf seine physische Existenz und sein Bewusstsein:

„Just as man’s physical existence was liberated when he grasped the principle that ‘nature, to be commanded, must be obeyed,’ so his consciousness will be liberated when he grasps that *nature, to be apprehended, must be obeyed* – that the rules of cognition must be derived from the nature of existence and the nature, the *identity*, of his cognitive faculty.“⁷²⁶

⁷²² Vgl. Cain (They’d Rather Be Right, 1963), S. 43; Rand (New Intellectual, 1961), S.17-18. Siehe Rand (a. a. O.) S. 18: „Both of them are incomplete parts of a human being, who seek completion in each other: the man of muscle and the man of feelings, seeking to exist without *mind*.“

⁷²³ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 19-20.

⁷²⁴ Siehe dazu die Ausführungen in den *Abschnitten 6.2.1 und 6.2.3*.

⁷²⁵ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 20-21. Die Art, wie diese drei Typen zusammenwirken, bestimmt nach Rand die (intellektuelle) Strömungsrichtung der Menschheit.

⁷²⁶ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 82.

Mit dieser geistigen und physischen Befreiung ist der Mensch in der Lage, sich entsprechend seiner Natur im positiven Sinne – nicht im allgemein negativ verstandenen Sinne des Verfallenseins an die eigene Natur – zu verhalten. Das stellt für Rand den Beginn von „Objektivität“ dar.⁷²⁷ Diese erfordert einen aktiven Geist, der durch bewusstes, rationales Prüfen und Verwerfen von falschen Theorien die eigenen Überzeugungen stärke.⁷²⁸ Dabei spielt die menschliche Vernunft eine zentrale Rolle, die im nachfolgenden Abschnitt untersucht werden soll.

⁷²⁷ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 82.

⁷²⁸ Vgl. Rand (Philosophical Detection, 1974), S. 21-22. Hier grenzt sie den „active mind“ von dem aus ihrer Sicht falsch verstandenen „open mind“ ab. Der „open mind“ gewähre jeder Idee Plausibilität und sei ein „anti-concept“.

4.3 Verstand und Objektivität

Im Folgenden wird die Rolle des Verstandes betrachtet und versucht, die Frage zu beantworten, wie in Rands Philosophie des „Objectivism“ eine Objektivität in der Erkenntnis erreicht wird. Nach den diesbezüglichen einleitenden Überlegungen (*Abschnitt 4.3.1*) wird John Lockes Ansatz mit dem Ayn Rands verglichen (*Abschnitt 4.3.2*). Der *Abschnitt 4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant* ist thematisch auch unter „Verstand und Objektivität“ in der Erkenntnis zu subsumieren. Aufgrund von Rands intensiver und kritischer Auseinandersetzung mit Immanuel Kant ist allerdings eine gesonderte Betrachtung erforderlich.

4.3.1 Allgemeine Einführung zu Verstand und Objektivität bei Rand

Ayn Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) bestimmt den im vorangegangenen Abschnitt erwähnten Beginn von „Objektivität“ wie folgt:

„Objectivity begins with the realization that man (including his every attribute and faculty, including his consciousness) is an entity of a specific nature who must act accordingly; that there is no escape from the law of identity, neither in the universe with which he deals nor in the working of his own consciousness, and if he is to acquire knowledge of the first, he must discover the proper method of using the second; that there is no room for the *arbitrary* in any activity of man, least of all in his method of cognition – and just as he has learned to be guided by objective criteria in making his physical tools, so he must be guided by objective criteria in forming his tools of cognition: his concepts.“⁷²⁹

In diese Aussage münden die Aspekte ihrer drei Axiome wie auch das epistemologische Stufenmodell zur Beschreibung von Ayn Rands Auffassung vom Begriffsbildungsprozess in der menschlichen Erkenntnis. Wie erwähnt, spielen die „concepts“ als „Werkzeuge der Erkenntnis“ dabei eine zentrale Rolle. „Objektivität“ entsteht in diesem Prozess durch Herstellung eines vergleichbaren Maßstabes über den „Conceptual Common Denominator (CCD)“, der die subjektive Komplexität reduziert, indem er einen gemeinsamen (objektiven) Nenner für die subjektiven Begriffe bildet. Den Spiegel für die „Objektivität“ stellt bei Rand immer das „metaphysically given“ der Realität dar.⁷³⁰

Mit diesem Maßstab wird dem grundsätzlichen Anspruch von Objektivität in der Erkenntnistheorie und auch in der Ethik Rechnung getragen, dass verschiedene Subjekte in Fragen der Existenz von z. B. Gegenständen in der Objektwelt oder bei moralphilosophischen Bewertungen zu gleichen Ergebnissen kommen können. Insofern verfolgt auch Rand mit ihrer Philosophie des „Objectivism“ das Ziel, dass eine „Objektivität

⁷²⁹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 82.

⁷³⁰ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 110-117; Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 40ff.; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 160-161, 177-178.

von Wahrheiten“⁷³¹ in epistemologischen, ethischen oder politischen Fragestellungen losgelöst von den jeweiligen Subjekten Gültigkeit haben muss. Dazu reicht die Sinneswahrnehmung nicht aus, da die Sinne die auf sie einströmenden Objekte automatisch aufnehmen. Sondern dazu bedarf es des Verstandes, den Sciabarra (Russian Radical, 1995) in Ayn Rands Denken als „integrative faculty, combining analysis with synthesis and applying logic to experience“⁷³² ausmacht.⁷³³

„Objektivität“ hat nach Rand (Final Authority in Ethics, 1965) immer auch zwei Hinsichten:

- Metaphysisch bedeute sie zu erkennen, dass die Realität unabhängig von der Wahrnehmung des Menschen existiere.
- Epistemologisch meine sie die Tatsache, dass das menschliche Bewusstsein Wissen mittels des Verstandes in Übereinstimmung mit den Regeln der Logik erlange.⁷³⁴

Die metaphysische Seite lässt sich unter den Axiomen „existence exists“ und „A is A“ zusammenfassen. Das „metaphysically given“ muss akzeptiert werden als das dem Menschen „vorgesezte“ Unveränderliche. Die erkenntnistheoretische Seite hat als „conditio sine qua non“ die Akzeptanz der metaphysischen Ebene, so wie sie Ayn Rand versteht. Da der Mensch mit einer „tabula rasa“ in die Welt „geworfen“ wird, übernehmen die Sinne die Aufgabe der die Tafel beschreibenden Kreide, die auf jener Spuren hinterlässt – vergleichbar des Siegelringes und des Siegelwachses im dem erwähnten Beispiel bei Aristoteles.⁷³⁵

Im vorherigen Abschnitt wurde davon gesprochen, dass bei Rand die Überlebensfrage (des Menschen) vor allem eine epistemologische ist. Der einzige Bestandteil in der „Survival-Ausrüstung“ ist dabei die menschliche Vernunft:

“Man’s mind is his basic means of survival – and of self-protection. Reason is the most selfish human faculty: it has to be used in and by a man’s own mind, and its product – truth – makes him inflexible, intransigent, impervious to the power of any pack or any ruler. Deprived of the ability to reason, man becomes a docile, pliant, impotent chunk of clay, to be shaped into any subhuman form and used for any purpose by anyone who wants to bother.”⁷³⁶

⁷³¹ Thiel (Objektivismus, 2004 [1995]), S. 1054. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 935 (Galt’s Speech) definiert „Wahrheit“ wie folgt: „Truth is the recognition of reality; reason, man’s only means of knowledge, is the only standard of truth.“

⁷³² Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 166.

⁷³³ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 160-166; Thiel (Objektivität, 2004 [1995]), S. 1052-1053; Thiel (Objektivismus, 2004 [1995]), S. 1054.

⁷³⁴ Vgl. Rand (Final Authority in Ethics, 1965), S. 18: „Objectivity is both a metaphysical and an epistemological concept. It pertains to the relationship of consciousness to existence. Metaphysically, it is the recognition of the fact that reality exists independent of any perceiver’s consciousness. Epistemologically, it is the recognition of the fact that a perceiver’s (man’s) consciousness must acquire knowledge of reality by certain means (reason) in accordance with certain rules (logic).“

⁷³⁵ Siehe dazu auch die Untersuchungen im *Abschnitt 4.1*.

⁷³⁶ Rand (Comprachicos, 1970), S. 84.

Der menschliche Geist ist demnach das grundlegende Überlebensmittel, das dem Eigenschutz dient. Die dem Geist dafür zugrundeliegende Fähigkeit bildet der Verstand („reason“⁷³⁷), der die Wahrheit hervorbringt, um den Menschen gegenüber einer Horde oder einem Herrscher unzugänglich zu machen durch eine unbeugsame und unnachgiebige Art. Wenn der Mensch dagegen des Verstandes beraubt ist, wird er zu einem sanftmütigen, fügsamen Lehmbrocken, der in jede unmenschliche Form zum Zwecke eines jeden gebracht werden kann. Rand schrieb diese Zeilen vor dem Hintergrund der in den siebziger Jahren aufgekommenen Bewegung „The New Left“, die sich gegen das bestehende politische und wirtschaftliche – und damit kapitalistische – System in den USA wandte. In dem Artikel „The Comprachicos“ (1970) vergleicht sie die zu ihrer Zeit ihrer Meinung nach stattfindende geistige Verstümmelung durch die Erziehung (beginnend im Kindesalter) mit der physisch herbeigeführten Verstümmelung des Gehirns durch die „Kinderkäufer“ (abgeleitet aus dem Spanischen „comprar“ = „kaufen“ und „chico“ = „Kind“) im siebzehnten Jahrhundert. Das erklärt ihre drastische Wortwahl.⁷³⁸

An dieser Stelle kann sich nicht mit den moralphilosophischen Implikationen von Ayn Rands „reason“ befasst werden. Das ist Gegenstand von *Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik*, das sich mit den ethischen Fragen in Rands Philosophie befasst. In dem vorliegenden Zusammenhang geht es um die von Rand aufgeworfene epistemologische Überlebensfrage, deren Antwort im „reason“ liegt. Ayn Rand gibt in der „Galt’s Speech“ folgende Definition von „reason“:

„Reason is the faculty [that] perceives, identifies and integrates the material provided by his senses. The task of his senses is to give him the evidence of existence, but the task of identifying it belongs to his reason; his senses tell him only that something *is*, but *what* it is must be learned by his mind.“⁷³⁹

Der Verstand fasst als Fähigkeit die Vorgänge zusammen, die in Rands epistemologischem Stufenmodell durchlaufen werden. Die Existenz wird mittels der Sinnesorgane „wirklich“ durch den Menschen gefühlt, der sein ganz persönliches „Ich existiere“ erfährt. Damit unterliegt er noch den Gesetzen der ihn umgebenden Realität („metaphysically given“), der er zu gehorchen hat. Erst die ordnende Funktion des Verstandes ermöglicht es ihm, die Natur zu beherrschen.

Begrifflich nimmt Rand (auch) mit Blick auf „reason“ keine Trennung vor. Bei ihr gibt es keinen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (ganz im Gegensatz zu dem von ihr „verehrten“ Aristoteles) und damit auch nicht zwischen

⁷³⁷ Im erkenntnistheoretischen und allgemeinen Kontext schreibt Rand den Begriff „reason“ klein, während sie ihn im Rahmen ihrer Ethik als Kardinalwert begreifend (überwiegend) groß schreibt – „Reason“. In der vorliegenden Arbeit wird der grundsätzlichen Schreibweise Rands in diesen beiden Bereichen gefolgt.

⁷³⁸ Vgl. Rand (Comprachicos, 1970), S. 51-95.

⁷³⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 934 (Galt’s Speech).

theoretischer und praktischer Vernunft. Dass Rand keine Unterscheidung vornimmt, mag an ihrer grundsätzlichen Ablehnung von „Dualismen“ liegen, die besonders in ihrer Sicht vom „consciousness“ zum Ausdruck kommt: Darin ist die „perception“ genau so enthalten wie „reason“ oder „abstraction“. Rand betrachtet diese Fähigkeiten nicht als für sich abgetrennte.⁷⁴⁰

Sie wendet „reason“ sowohl im Sinne der „praktischen Vernunft“ an, um die auf der Vernunft basierenden menschlichen Handlungen zu untermauern (Ethik), als auch im Sinne der hier im weiteren Verlauf zu thematisierenden „theoretischen Vernunft“:

„Reason in epistemology leads to egoism in ethics, which leads to capitalism in politics.“⁷⁴¹

Dieses Zitat zeigt sehr gut die Richtung an, in die sich Rand gedanklich bewegt: von der Vernunft in der Erkenntnistheorie zum Egoismus in ihrer Ethik hin zum politischen System des Kapitalismus. Hier geht es zunächst um die Erkenntnistheorie. Die anderen Hinsichten und Implikationen von Ayn Rands Vernunftsannahme werden in den *Kapiteln 5* und *6* dieser Arbeit analysiert.

In der Diskussion um die „Erkenntnis“ von „Attila“ und dem „Witch Doctor“ wurde festgestellt, dass diese beiden „Archetyphen“ nicht vom „reason“ gelenkt werden, bzw. ihn gar nicht anwenden und somit in eine mystische Erkenntnistheorie verfallen, um sich vor der real existierenden Außenwelt zu schützen. Einen Rückfall in diese Welt stellt Rand am Ende der Renaissance zunächst mit dem Aufkommen von René Descartes Philosophie fest, die durch das „cogito ergo sum“ Rands „primary of existence concept“ umkehrt und das Bewusstsein an erster Stelle setzt, um von dort ausgehend die Existenz der Realität (außerhalb des Bewusstseins) zu beweisen. Mit Descartes sei der „Witch Doctor“ in die Philosophie zurückgekehrt. Dessen Unterscheidung von „Leib – Seele“ und die Annahme angeborener Ideen – wie zum Beispiel der seiner Meinung nach dem Menschen von Gott selbst eingegebene Begriff von „Gott“ – sind Gedanken, die für Rand in toto nicht nachvollziehbar erscheinen. Diesen schreibt sie einen Mystizismus zu und lehnt sie daher ab.⁷⁴²

⁷⁴⁰ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 166: „Her hostility toward dualism is manifested especially in her antipathy toward a bifurcated, fractured view of consciousness. Consciousness, as such, includes moments of perception, volition, focus, reason, abstraction, and conception. For Rand, these are not separate faculties.“ Die mangelnde Differenzierung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft erweist sich aufgrund von Ayn Rands Vermischung dieser Hinsichten letztlich als problematisch, da nicht klar wird, in welcher Hinsicht Rand die Vernunft anwendet. Dieses Problem besteht damit auch im Kontext ihrer Moralphilosophie, worauf im *Abschnitt 5.2.2.1* näher eingegangen wird.

⁷⁴¹ Ayn Rand: Brief Summary, in: The Objectivist – September 1971 (The Objectivism Research CD-ROM), sowie Binswanger (Ayn Rand Lexikon, 1988 [1986]), S. 410.

⁷⁴² Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 28.

Während die „Attacken“ Ayn Rands auf Descartes nur recht kurz und am Rande ausfallen – und aus diesem Grunde in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden –, widmet sich Rand in ihrer Kritik einem Philosophen sehr umfangreich: Immanuel Kant. Gerade mit Blick auf ihre Ablehnung angeborener Ideen übt sie massive Kritik an ihm. Damit fällt sie gewissermaßen auf John Locke zurück. Seine ablehnende Haltung gegenüber angeborenen Ideen und Axiomen sollen im Folgenden mit Rands Axiomen kontrastiert werden, um zu zeigen, ob Rands Verwerfen jeglicher apriorischer Erkenntnis aufrecht erhalten werden kann.

4.3.2 John Locke als kritischer Spiegel zu Rands Epistemologie

Mit John Locke begegnen wir einem Denker, auf den sich Ayn Rand explizit kaum bezieht. Während sie ihm gewisse Erfolge in der politischen Theorie einräumt, spricht sie ihm sonstige, wertvolle Gedanken in anderen Bereichen der Philosophie ab – vor allem vor dem Hintergrund seiner epistemologischen Abkehr von Aristoteles.⁷⁴³ Diese Abkehr wird sehr deutlich in seiner Ablehnung des aristotelischen Syllogismus als „alleinigem“ Mittel der Vernunft, Zusammenhänge zu erkennen. Das soll allerdings nicht Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen sein, sondern der Vergleich Rands mit Locke ist zunächst interessant aufgrund seiner Ablehnung angeborener Ideen. Diese Ablehnung teilt sie grundsätzlich, da sie den Ausgangspunkt ihrer Kritik an Immanuel Kant bildet. Darüber hinaus stehen Lockes Gedanken im Kontrast zu Ayn Rands „axiomatic concepts“, wie im weiteren Verlauf aufgezeigt wird.⁷⁴⁴

Als Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie wählt John Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]) die „Erfahrung“, die die „tabula rasa“ des menschlichen Geistes mit Material versorgt und diese zunächst leere Tafel beschreibt. Insofern haben Rand und Locke einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Nach Locke wird Erkenntnis dabei aus zwei Quellen gespeist:

- Die erste und wichtigste Quelle der Erkenntnis sind die „Ideen“⁷⁴⁵, die über die sinnliche Wahrnehmung der den Menschen umgebenden, materiellen Außenwelt in den menschlichen Geist gelangen. Diese nennt er „*Sensation*“.⁷⁴⁶
- Die zweite Quelle, derer sich die Erfahrung bedient, um den Verstand mit Ideen zu versorgen, wird gespeist durch „die Wahrnehmung der Operationen des eigenen Geistes ..., der sich mit den ihm zugeführten Ideen beschäftigt“.⁷⁴⁷ Diese Erkenntnisquelle bezeichnet er als „*Reflexion*“⁷⁴⁸, die sich mit Gedächtnisinhalten auseinandersetzt, die nicht durch die materielle Außenwelt Ideen generiert, sondern durch eine innere, immateriell zu begreifende Anschauung („*innerer Sinn*“⁷⁴⁹) zu Ideen gelangt wie z. B. Glaube, Zweifel, Wille et cetera.⁷⁵⁰

⁷⁴³ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 29-33. Dort wird John Locke nicht explizit genannt, doch äußert sich Rand über die Empiristen, unter die er zu subsumieren ist. Siehe auch Mayhew (Rand Answers, 2005): S. 149: „For instance, John Locke did some valuable thinking, based on Aristotle, in politics. He was the teacher of the Founding Fathers. But this is only politics; in metaphysics and epistemology, Locke was disastrous. He departed from Aristotle and denied that we can perceive reality.“

⁷⁴⁴ Vgl. Euchner (John Locke, 2004 [1996]), S. 41-42.

⁷⁴⁵ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 28 (Einleitung). Als „Idee“ bezeichnet Locke dort alles, „was immer, wenn ein Mensch denkt, das *Objekt* des Verstandes ist ... was immer man unter *Phantasma*, *Begriff*, *Vorstellung*, oder *was immer es sei, das den denkenden Geist beschäftigen kann*.“ Im Rahmen der hier vorgenommenen Untersuchung wird sich nicht mit der Bedeutung und den Unterschieden „einfacher Ideen“ und der verschiedenen „komplexen Ideen“ auseinandergesetzt, da im hier relevanten Kontext die Auseinandersetzung mit Rand interessiert, die darauf selbst nicht abhebt.

⁷⁴⁶ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 108.

⁷⁴⁷ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 108.

⁷⁴⁸ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 109.

⁷⁴⁹ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 109.

Nur über diese beiden „Kanäle“ gelangen Denkinhalte in den menschlichen Geist. Das sei nach Locke z. B. auch an Kindern zu beobachten, die nicht mit einem großen Bestand an Ideen auf die Welt kämen und sich erst allmählich die Kenntnisse aneigneten, die den zunächst leeren Geist füllten. Dabei sei verständlich, dass man sich nicht komplett daran erinnern könne, wann gewisse Qualitäten (z. B. Unterscheidung von Farben) in den Geist gelangt seien, da der heranwachsende Mensch pausenlos den auf ihn einströmenden Einflüssen ausgesetzt sei. Andere Qualitäten könne man dagegen sehr wohl mit Ort und Zeitpunkt des Erwerbs datieren, z. B. kann man sich relativ gut daran erinnern, wann man die Grundlagen der Mathematik erlernt habe et cetera.⁷⁵¹

Indem Locke nur diese zwei Möglichkeiten zulässt, die dem Menschen „zu denken“ geben, schließt er die Existenz „angeborener Ideen“ kategorisch aus. Allerdings erkennt er – im Gegensatz zu Rand – auch keine Formen „impliziten Wissens“ an. Während Rand in ihrer „Introduction to Objectivist Epistemology“ von „implicit concepts“⁷⁵² oder „implicit knowledge“⁷⁵³ spricht, lehnt Locke eine solche Öffnung für vermeintliches Wissen ab. Dieses implizite Wissen wie die auch von Rand (in etwas anderer, dennoch ähnlicher Form) verwendeten Axiome wie z. B. „ ‚Was ist, das ist‘ und ‚Ein Ding kann unmöglich zugleich sein und nicht sein‘“⁷⁵⁴, verwirft Locke mit dem Argument, das solche Prinzipien oftmals von denen benutzt werden, die das „Angeborene“ von Ideen behaupteten. Das trifft natürlich nicht für Rand zu, dennoch kann sie sich des Vorwurfs nicht ganz erwehren, dass sie doch (heimlich) von Kenntnissen ausgeht, die Kant später als „apriorische“ ausweisen wird. Indem sie die Verwendung impliziter Begriffe aufrecht erhält, rückt sie gedanklich doch in die Nähe der Annahme von apriorischer Erkenntnis oder angeborenen Ideen.⁷⁵⁵

Rand möchte derartige „Unterstellungen“ zurückweisen, indem sie den Begriff „implicit“ wie folgt bestimmt:

„The ‚implicit‘ is that which is available to your consciousness but which you have not conceptualized.“⁷⁵⁶

Insofern existiert dieses Wissen bereits in einem frühen Stadium der Entwicklung. Wenn ein Kind einen Gegenstand wahrnehme, dann nimmt es „implizit“ die „Existenz“ dieses Dinges wahr, ohne in der Lage zu sein, „Existenz“ als Begriff zu fassen.⁷⁵⁷

⁷⁵⁰ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 108-109.

⁷⁵¹ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), II, S. 109-111.

⁷⁵² Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 159.

⁷⁵³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 159.

⁷⁵⁴ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 30.

⁷⁵⁵ Siehe dazu Rands Diskussion mit zwei Professoren zum Verständnis des Begriffes „Self“ in Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 252-255. Im Rahmen dieser Diskussion äußert sich der als „Prof. D.“ bezeichnete Gesprächspartner sehr kritisch über Rands Ablehnung von Descartes (und damit generell) „angeborener Ideen“ vor dem Hintergrund von Rands Aufrechterhaltung „impliziter Begriffe“. Rands widersprüchliche Haltung möge hier mit dem folgenden Zitat aus der Diskussion wiedergegeben werden: „But when you become aware, implicit in your first sensation are certain axiomatic concepts. And they are what? That you exist, that the outside world exists, and that you are conscious.“

⁷⁵⁶ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 159.

Demgegenüber erklärt Locke, dass „Kinder und Idioten“⁷⁵⁸ keine Vorstellung von diesen existenzialen Begriffen hätten; diese müssten sie allerdings besitzen, wenn diese angeboren, d. h. von Natur aus dem Geist mitgegebenen oder implizit (nach Rand) vorhanden seien. Wenn derartige Vorstellungen schon im Geist des Menschen allgemein, d. h. bei allen Menschen auf der Erde existierten, dann müssten sowohl Kinder als auch Idioten in der Lage sein, diese Prinzipien, Vorstellungen oder Begriffe anzuwenden. Locke stellt sich die Frage, wie es möglich sei, dass gewisse Wahrheiten im Verstande seien, dem zufolge „verstanden“ wurden, gleichzeitig aber nicht im Verstande seien, da er diese Wahrheiten nicht erkannt habe und folglich auch nicht anwenden könne. Dieser Widerspruch, dass etwas zu gleicher Zeit im Verstand und auch nicht dort sein könne, lässt sich nicht ohne weiteres auflösen.⁷⁵⁹

Natürlich könnte man auch behaupten, dass der Mensch erst im „Alter der Vernunft“ diese Prinzipien zu gebrauchen lerne. Dieses Argument werfe nach Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]) dahingehend Probleme auf, dass es schwierig sei, zwischen angeborenen und nicht angeborenen Prinzipien zu unterscheiden, vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sich der Mensch der Vernunft als eines „Werkzeuges“ dann bewusst bediene, um diese Wahrheiten zu entdecken. Müssten dann nicht auch alle mathematischen Axiome und Theoreme angeboren sein, die nur noch durch die Vernunft zu entdecken wären? – Wären diese aber angeboren und damit „bekannt“, allerdings unentdeckt, dann liefere diese Annahme der Tatsache zuwider, dass die Vernunft grundsätzlich dazu angelegt sei, uns Wahrheiten zu erschließen, die uns vorher unbekannt seien. Um zu begründen, dass die Vernunft diese dem Geiste schon innewohnenden Prinzipien nur noch zu entdecken habe, müsse man doch annehmen, dass schlechthin alle Wahrheiten beliebigen Inhalts bereits im Geiste seien, ohne bisher entdeckt worden zu sein. Damit kenne der Mensch diese Wahrheiten in gewisser Form – in anderer Form aber auch nicht.⁷⁶⁰

In dem Zusammenhang bestünde auch die Möglichkeit, dass viele Dinge, die die ganze Zeit von Geburt an „im“ Menschen seien, bis zum Ende eines Menschenlebens nicht entdeckt werden könnten:

„Ja, auf diese Weise könnten dem Geist Wahrheiten eingepägt sein, die er nie gekannt hat und auch nie kennen wird; denn ein Mensch kann lange leben und schließlich sterben, ohne über viele Wahrheiten Bescheid zu wissen, die sein Geist – und zwar mit Gewißheit – hätte erkennen können.“⁷⁶¹

⁷⁵⁷ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 160-161: „So that, if I say that ‘existence’ is implicit in the first awareness, I mean the material from which the concept ‘existence’ will come is present, but the child just learning concepts would not be able to form the concept ‘existence’ until he has formed a sufficient number of concepts of particular existents.”

⁷⁵⁸ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 31.

⁷⁵⁹ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 31.

⁷⁶⁰ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 33-34.

⁷⁶¹ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 32.

Rand nimmt mit ihren „axiomatic concepts“ – „existence“, „identity“ und „consciousness“ – ebensolche Wahrheiten an, die dem Menschen von Geburt an eingegeben sind. Explizit werden diese erst im Erwachsenenalter, sobald das implizite Wissen aus seiner Passivität entlassen wird. Als Grundlage von „Objektivität“ können die „axiomatic concepts“ die Vorbedingung(en) des Wissens identifizieren. Dazu zählen die Unterscheidungen zwischen Existenz und Bewusstsein, zwischen der Realität und der Wahrnehmung derselben sowie zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis.⁷⁶²

„Axiomatic concepts are epistemological guidelines. They sum up the essence of all human cognition: something *exists* of which I am *conscious*; I must discover its *identity*.“⁷⁶³

Rands Annahme unhintergebarer Axiome und „axiomatic concepts“, die per se nicht zu begründen sind, lässt sie – im Lockeschen Sinne – durchaus als eine „Anhängerin“ angeborener Ideen erscheinen. Auch wenn es Rand – wie oben angedeutet – vehement abstreitet, als Nativistin zu gelten, ließe sie sich mit Blick auf ihr erkenntnistheoretisches Modell als solche „einstufen“. ⁷⁶⁴ Locke spricht in einem solchen Zusammenhang von dem „Argument der allgemeinen Übereinstimmung“⁷⁶⁵ („Argument from Universal Consent (AUC)“⁷⁶⁶), das von Nativisten herangezogen wird, um die Existenz solcher Prinzipien, Theoreme und Axiome als a priori zu kennzeichnen und die Diskussion bzw. das Infragestellen dieser zu verhindern.⁷⁶⁷

Ein Axiom bedeutet für Rand eine „offensichtliche Wahrheit“, die aus „axiomatic concepts“ besteht.⁷⁶⁸ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]) versteht unter Axiomen Sätze, die „von selbst einleuchten“⁷⁶⁹ und daher für angeboren gehalten werden.⁷⁷⁰ Durch ihre Selbstverständlichkeit benötigen Axiome keinen Beweis. Locke untersucht, weshalb Axiome diesen absoluten Status besitzen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass diese weder die einzigen von selbst einleuchtenden Wahrheiten noch die Basis für die menschliche Erkenntnis seien, da ihre Allgemeingültigkeit und ihre

⁷⁶² Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 55-57.

⁷⁶³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 59.

⁷⁶⁴ Das nachfolgende Zitat möge dieser Feststellung allgemeinen Nachdruck verleihen. Dazu Samuel C. Rickless (Locke's Polemic, 2007), S. 33-34: „At the epistemological level, innatists (or, as I will also call them, nativists) held that all knowledge of the natural and supernatural world available to humans is based on fundamental 'speculative' axioms, theoretical principles that neither require nor are capable of proof. These principles, such as the causal principle ... or the principle of noncontradiction ..., were taken to be both universal and necessary, and hence impossible to derive from experience.“

⁷⁶⁵ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 30.

⁷⁶⁶ Rickless (Locke's Polemic, 2007), S. 45. Die englische Literatur spricht vom „Argument from Universal Consent (AUC)“. Rickless (a.a.O.) verwendet diese Abkürzung in seiner Diskussion der Lockeschen Argumentation. Darauf wird sich auch im Folgenden bezogen.

⁷⁶⁷ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]), I, S. 30-31; Rickless (Locke's Polemic, 2007), S. 45ff.

⁷⁶⁸ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 55: „Axioms are usually considered to be propositions identifying a fundamental, self-evident truth. ... The base of man's knowledge – of all other concepts, all axioms, propositions and thought – consists of axiomatic concepts.“

⁷⁶⁹ Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 257.

⁷⁷⁰ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 257.

Offensichtlichkeit mittels eines induktiven Vorgehens gewonnen werden und daher auf Einzelerfahrungen von Einzelereignissen (Einzelideen) basieren.⁷⁷¹

Damit stellt sich Locke die Frage nach dem Zweck von Axiomen. Wozu wird z. B. das Axiom „Das Ganze ist gleich der Summe seiner Teile“⁷⁷² benötigt? – Die Gleichung „ $1+2=3$ “ könnte man auch ohne Kenntnis dieses Axiomes nachvollziehen. Jedes Kind ist in der Lage, anhand von Äpfeln oder mittels der eigenen Finger Additionen und Subtraktionen zu lösen. Ebenso verhält es sich mit dem Unterscheiden von Farben oder anderen Dingen.⁷⁷³

Mit Blick auf das Telos untersucht Locke den Nutzen von Axiomen. Sie bewiesen weder Sätze, die von selbst einleuchteten, noch stellten sie die Grundlage oder Weiterentwicklung irgendeiner Wissenschaft dar. Erst mit dem Entstehen wissenschaftlicher Schulen wurden Axiome aufgestellt, um in Diskussionen eine gemeinsame, nicht zu hinterfragende Grundlage aufrecht zu erhalten. Das sei der ursprüngliche Zweck gewesen. Dadurch, dass es sich nicht ziemte, in einem zunächst wissenschaftlichen Disput die vereinbarten Grundlagen – Axiome – zu hinterfragen, entwickelte sich auch außerhalb der (wissenschaftlichen) Schulen fälschlicherweise die Vorstellung von den Axiomen als Basis der Erkenntnis.⁷⁷⁴

In diesem Sinne verwendet Ayn Rand ihre Axiome, um Diskussionspartnern die Grenze aufzuzeigen, bis zu der es gestattet sei, mit ihr zu diskutieren. Nachhaltigen Aufschluß darüber gibt der Anhang zu ihrer „Introduction to Objectivist Epistemology“. Dort werden Ausschnitte aus Diskussionen präsentiert, die während einiger Workshops in New York City zwischen 1969 und 1971 entstanden sind.⁷⁷⁵

Da Axiome aufgrund ihrer Offensichtlichkeit von selbst einleuchten, lassen sie sich in einen Bereich des Wissens einordnen, den Locke als intuitives Wissen im Rahmen der drei Wissensgrade (intuitiv, demonstrativ, sensitiv) unterscheidet. Das intuitive Wissen stellt die sicherste Wahrheit dar, da der menschliche Geist ohne Beweise oder Schlussfolgerungen auskommt. Dieser Erkenntnis kann sich der Mensch nicht entziehen. Die Wahrheit, dass „weiß“ und „schwarz“ verschieden sind oder „ $1+2=3$ “ ist, liegt auf der Hand.⁷⁷⁶

Letztlich meint Ayn Rand genau diesen Zusammenhang, wenn sie ihre Axiome einführt. Doch ist das Aufrechterhalten von Axiomen durch sie bei gleichzeitiger scharfer Kritik an

⁷⁷¹ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 257-263.

⁷⁷² Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 264.

⁷⁷³ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 264-266.

⁷⁷⁴ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 266-271. Folgende dort (a. a. O.), S. 270 zu findende Aussage Lockes könnte seine umfangreichen Ausführungen zusammenfassen: „Ihr Nutzen besteht also hier lediglich darin, einen unnützen Streit zu beenden.“

⁷⁷⁵ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 123ff.

⁷⁷⁶ Vgl. Locke (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]), IV, S. 174-176.

Immanuel Kant vor dem Hintergrund seines Ansatzes des apriorischen Wissens nicht leicht (durch Rand) zu begründen. Dieser Gesamthematik widmet sich der nächste Abschnitt.

4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant

Ayn Rand lehnt die Philosophie Immanuels Kants in allen Hinsichten ab. Man kann sogar von einer tiefen Abscheu oder Verachtung Rands gegenüber Kant sprechen. Einen ersten Eindruck davon soll das nachfolgende Zitat vermitteln:

„For some two hundred years, under the influence of Immanuel Kant, the dominant trend of philosophy has been directed to a single goal: the destruction of man’s mind, of his confidence in the power of reason.“⁷⁷⁷

Mit Blick auf eine europäische Tradition der Denker mag die Behauptung, dass mit Kant das Vertrauen in die Kraft der Vernunft verschwunden sei, zunächst widersinnig erscheinen. Kants erste Kritik „Die Kritik der reinen Vernunft“ (1781) hat zum Gegenstand die Untersuchung der Vernunft vor dem Hintergrund der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis a priori. Die Behauptung der Zerstörung des menschlichen Verstandes durch die Vernunft selbst führte das Kantsche Gesamt-Werk ad absurdum.

Da Kant seine Philosophie bekanntlich „Transzendentalen Idealismus“ nannte, wurde er von vielen Lesern (fälschlicherweise) für einen „Idealisten“ gehalten, der die Existenz der Realität verneine und die Annahme dieser in das Reich der Vorstellungen verbanne. Doch ging es ihm gerade in der „Kritik der reinen Vernunft“ darum, die Grenzen des Verstandes in der Erkenntnis aufzuzeigen. Darin lässt sich gewissermaßen ein Vermittlungsversuch zwischen dem Absolutheitsanspruch mit Blick auf die Vernunft der Rationalisten und einem entsprechenden Anspruch der Empiristen mit Rücksicht auf die Wahrnehmung erkennen.⁷⁷⁸

Im Zusammenhang mit der hier vorgenommenen systematischen Rekonstruktion geht es im folgenden Abschnitt zunächst darum, den Ursachen von Ayn Rands Ablehnung von Immanuel Kants Philosophie nachzuspüren. Der daran anschließende kurze Abschnitt 4.4.2 betrachtet die Auffassung von Metaphysik bei beiden. Der Exkurs in Abschnitt 4.4.3 widmet sich der Kant-Interpretation von Ayn Rands intellektuellem Erben Leonard Peikoff. Peikoff hatte 1967 den Essay „The Analytic-Synthetic Dichotomy“ im „The Objectivist“ veröffentlicht, in dem er sich intensiv mit Immanuel Kant beschäftigt. Später wurde diese Abhandlung Ayn Rands „Introduction to Objectivist Epistemology“ und damit ihrer Lehre beigefügt – ein Umstand, der die Behandlung von Peikoffs Ausführungen hier rechtfertigt. Die letzten beiden Abschnitte wenden sich den Begriffen von „Raum und Zeit“ und der Auffassung vom „Verstand“ bei Kant und Rand zu. Letzterer stellt den Hauptkritikpunkt Ayn Rands an Immanuel Kant dar.

⁷⁷⁷ Rand (Philosophy, 1974), S. 6-7.

⁷⁷⁸ Vgl. Popper (Kant Philosoph der Aufklärung, 1973), S. 341-342.

4.4.1 Rands Ablehnung von Kants Philosophie und ihre möglichen Ursachen

Für Rand habe Kant die Philosophie an „Attila“ übergeben und damit gleichzeitig versichert, dass sie wieder in die Gewalt des „Witch Doctors“ käme. Während damit die Welt wieder „Attila“ gehöre, liege das Gebiet der Moral in den Händen des „Witch Doctors“.⁷⁷⁹ Rands Kritik an Kant bezieht sich vor allem auf zwei Bereiche: auf den Bereich der Erkenntnistheorie und den Bereich der Ethik oder Moralphilosophie. Im letzteren geht es ihr darum, den Begriff der „Pflicht“, der Kants moralisches Denken prägt, zu verbannen und durch ihre „Law of Causality“ zu ersetzen.⁷⁸⁰

Den Grund für Rands ablehnende Haltung gegenüber Kants Philosophie nennt sie selbst: „You will find that on every fundamental issue, Kant’s philosophy is the exact opposite of Objectivism.“⁷⁸¹ Gleichwohl sich Rands inhaltliche Kritik an Kant mit derjenigen anderer philosophischer Richtungen deckt – es sei hier nur beispielhaft auf Kants zweifelhafte Annahme eines „Dinges an sich“ verwiesen, das als vom Menschen nicht wahrzunehmende eigentlich Wirkliche existiert, und Menschen damit nur ein „Scheinwissen“ von der Welt besitzen können –, stellt sich die Frage nach den Ursachen dieser Denkhaltung.

Wie bereits in Kapitel 2.3 *Das Lossky-Puzzle – Der mögliche Einfluss von Ayn Rands Lehrer* vor dem Hintergrund von Ayn Rand intellektueller Biographie dargestellt wurde, vollzog sich ihre eigentliche philosophische Ausbildung in Russland nach eigener Aussage durch Nicholas Onufrievich Lossky. Lossky selbst hatte sich intensiv mit der Philosophie Kants auseinandergesetzt und u. a. die „Kritik der reinen Vernunft“ sowie Friedrich Paulsen Monographie über Kant von 1898 ins Russische übersetzt.⁷⁸² Diese Monographie kritisiert Rand in ihrem Essay „From the Horse’s Mouth“ (1975).⁷⁸³

Gemäß Losskys Erkenntnistheorie des Intuitivismus gelangt das wahrgenommene Objekt – auch als Teil der externen Welt – direkt in das menschliche Bewusstsein unabhängig von dem Vorgang der Wissenserlangung. Er betrachtet die Welt als organisches Ganzes, in der zwischen den einzelnen Elementen, die dem Ganzen nachgeordnet sind, innere Beziehungen bestehen, die das Ganze zusammenhalten und

⁷⁷⁹ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 31: „Kant gave *metaphysical* expression to the psycho-epistemology of Attila and the Witch Doctor and to their primordial existential relationship, shutting out of his universe the existence and the psycho-epistemology of the Producer. He surrendered philosophy to Attila – and insured its future delivery back into the power of the Witch Doctor. He turned the world over to Attila, but reserved to the Witch Doctor the realm of morality. Kant’s expressly stated purpose was to save the morality of self-abnegation and self-sacrifice. He knew that it could not survive without a mystic base – and what it had to be saved from was *reason*.“

⁷⁸⁰ Vgl. Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 96-98. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit*. Im Rahmen dieser Arbeit wird sich auf Rands Kritik an Kants Erkenntnistheorie konzentriert, da diese den Schwerpunkt bei Rand darstellt.

⁷⁸¹ Rand (Brief Summary, 1971), S. 1092.

⁷⁸² Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 43-44.

⁷⁸³ Vgl. Rand (Horse’s Mouth, 1975), S. 77.

das einzelne Element nicht unabhängig davon bestehen lassen wie z. B. eine Note in einer musikalischen Komposition. Das organische Ganze erhält damit eine integrative Funktion. Nur ein „Supreme principle“⁷⁸⁴ oder „Supracosmic principle“⁷⁸⁵ (den Begriff „Absolutes“ betrachtet er als unpassend) – bei Lossky „Gott“ – kann die Gesamtheit des organischen Ganzen überblicken. Obwohl er sich wie Rand gegen jegliche Arten von Dichotomien und Dualismen wendet – wie sie vor allem dem Kantschen System immanent sind –, verfällt er damit in einen mit Kant vergleichbaren Mystizismus.⁷⁸⁶

Sciabarra (Russian Radical, 1995) diskutiert in seiner umfassenden Analyse zwei Möglichkeiten hinsichtlich Rands Ablehnung von Kants Philosophie. Zunächst verweist er auf George V. Walsh Essay „Ayn Rand and the Metaphysics of Kant“, in dem Walsh auf ein (mögliches) Missverständnis in Rands Lesart hinweist. Danach hätte sie den Begriff „Erscheinung“ fälschlicherweise als „Illusion“ verstanden. Da Rand selbst nicht eine detaillierte Analyse ihres Verständnisses der Kantschen Begriffe liefert, ist diese Interpretation aus Sicht der vorliegenden Arbeit zwar denkbar, dennoch recht fraglich und für eine derartige Ablehnung nicht hinlänglich. Vielmehr ist Sciabarras eigener Ansicht zuzustimmen, die von einer tiefen Prägung Rands durch die russische Philosophie ausgeht und darin die Ursache für das Verwerfen der Kantschen Gedanken betrachtet.⁷⁸⁷

Wie schon erwähnt, hat sich Ayn Rand mit Friedrich Paulsens Monographie „Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre“ (1898) beschäftigt. In ihrem Essay „From the Horse’s Mouth“ (1975) schildert sie diese für sie ernüchternde Lektüre.⁷⁸⁸ Mehr noch als Kant habe sie Paulsens Interpretation von Kants Philosophie schockiert. Während Kants „Verhalten“ als philosophischer „Systembilder“ noch zu verzeihen sei, hätte sie gehofft, dass ein Mann wie Paulsen, der Kant das Verdienst anerkennt, den Konflikt zwischen Wissen und Glauben gelöst und der Philosophie eine Art Mittlerrolle dazwischen zuerkannt zu haben, am Ende des 19. Jahrhundert für solcherlei Ausführungen hätte ausgelacht werden müssen. Allerdings sei aus ihrer Sicht Paulsen lediglich das Symptom der Kantschen Ursache.⁷⁸⁹

⁷⁸⁴ Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 257.

⁷⁸⁵ Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 257.

⁷⁸⁶ Vgl. Lossky (Russian Philosophy, 1952), S. 252-258; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 46-47, 57-58. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen in *Abschnitt 2.3.2 Losskys systematische Philosophie*.

⁷⁸⁷ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 152-153; Walsh (Rand and the Metaphysics of Kant, 1992).

⁷⁸⁸ Rand (Horse’s Mouth, 1975), S. 77: „Professor Paulsen is a devoted Kantian.“

⁷⁸⁹ Vgl. Rand (Horse’s Mouth, 1975), S. 77-82. Hier möge der Text in Auszügen mit Blick auf Paulsen wiedergeben wiedergeben: „Professor Paulsen’s statement is an accurate presentation of Kant’s attitude, but it is not Kant that shocked me, it is Paulsen. Philosophic system-builders, such as Kant, set the trends of a nation’s culture (for good or evil), but it is the average practitioners who serve as a barometer of a trend’s success or failure. What shocked me was the fact that a modest commentator would start his book with a statement of that kind. I thought (no, *hoped*) that in the nineteenth century a man upholding the cognitive pretensions of religion to an equal footing with science, would have been laughed off any serious lectern. I was mistaken. ... I do not mean to imply that the Paulsen book had so fateful an influence; I am citing the book as a symptom, not a cause. The cause and the influence were Kant’s. Paulsen merely demonstrates

Interessanterweise befinden sich alle von Rand zitierten Textstellen auf den ersten sieben Seiten der Einleitung in Paulsens Buch. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob Ayn Rand über die Lektüre dieser ersten Seiten hinausgegangen ist? Eine Antwort darauf ist nicht möglich, da Rand sich nicht weiter zu Paulsens Monographie äußert. Paulsens Abhandlung über Kant ist aus einem wissenschaftlichen Wohlwollen heraus geschrieben. Er möchte Kants Verdienst zum Ausdruck bringen, obwohl er sich nicht zu den Anhängern Kants zählt. Gleichwohl sei Kants Philosophie noch nicht tot (über tote Philosophien rede keiner mehr), so dass eine kritische Betrachtung angezeigt erscheine.⁷⁹⁰

In seiner kritischen Würdigung von Kants Philosophie stellt Paulsen (Immanuel Kant, 1898) den Königsberger Philosophen „mit beiden Beinen auf den Boden“, den auch Kant für sich gewählt hätte, da er eine irdische Philosophie in Abgrenzung zur scholastischen Philosophie entworfen habe. Kant betone die Autonomie der Vernunft.⁷⁹¹ Ferner bezeichnet Friedrich Paulsen Kant als den „Begründer der Erkenntnistheorie in Deutschland“⁷⁹², allerdings nicht in dem Sinne, dass es vor Kant keine diesbezüglichen Untersuchungen gegeben hätte. Vielmehr meint er diese Charakterisierung in der Hinsicht, dass Kant die Erkenntnistheorie unter dem Begriff der „Transzendentalphilosophie“ zu einer eigenständigen Disziplin erhoben habe.⁷⁹³

Paulsen bringt das von Kant untersuchte Problem der „Kritik der reinen Vernunft“ auf den Punkt: Kant gehe es um die Frage, wie Sätze des reinen Denkens Gültigkeit für die gegenständliche Welt haben können. Kants Lösungsversuch beginne mit der Mathematik als der Wissenschaft, die „reine Verstandeswahrheiten“⁷⁹⁴ umfasse. Diese sei in der Lage, die „Körperwelt“⁷⁹⁵ zu vermessen, was nichts anderes bedeute, als dass die Wirklichkeit durch den Verstand antizipiert, aber nicht konstruiert werde. Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung zeigt er die Schwierigkeiten auf, denen Kant sich aussetzt, in dem er versucht, „die Metaphysik in die gute Gesellschaft der Mathematik“⁷⁹⁶ zu bringen.⁷⁹⁷

Weshalb Ayn Rand Immanuel Kant kategorisch ablehnt, kann hier nicht abschließend geklärt werden. Eine mögliche Ursache mag der unterschiedliche metaphysische Ausgangspunkt bei beiden Denkern sein, der im folgenden Abschnitt kurz betrachtet wird.

how thoroughly that malignancy had spread through Western culture at the dawn of the twentieth century. ... The guiltiest group, which has contributed the most to the victory of Kantianism, is the group that professes to despise it: the scientists.”

⁷⁹⁰ Vgl. Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. VI-VII.

⁷⁹¹ Vgl. Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 7-10.

⁷⁹² Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 121.

⁷⁹³ Vgl. Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 121-122.

⁷⁹⁴ Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 137.

⁷⁹⁵ Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 137.

⁷⁹⁶ Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 138.

⁷⁹⁷ Vgl. Paulsen (Immanuel Kant, 1898), S. 135-140.

4.4.2 Metaphysik als Ausgangspunkt bei Kant und Rand

Das Problem der menschlichen Erkenntnis und die damit verbundene Rolle des Verstandes ist bei Rand und Kant zunächst immer auch ein metaphysisches Problem, da dieses der Erkenntnis innewohnt. Beide Denker räumen der „Metaphysik“ eine zentrale Rolle in ihrem Denken ein. Schließlich geht es um die alle Menschen beschäftigenden Fragen nach dem „Wozu?“ unserer Existenz, nach den Grundlagen moralischen Handelns, schließlich nach der Frage nach dem guten Leben. Beide, Rand und Kant, stellen in ihrer je unterschiedlichen Art dieselben Fragen. Doch fallen die erkenntnistheoretischen Antworten höchst unterschiedlich aus.⁷⁹⁸

Bei Rand hat der Mensch, wie erwähnt, das „metaphysically given“ zu akzeptieren. Dieses kann er nicht ändern. Insofern ist dort die Barriere erreicht, hinter die der Mensch in seinem Erkenntniswunsch nicht schreiten kann. Dagegen beschäftigt sich Kant damit, „daß die natürliche Welt und mit ihr das empirisch-psychologische Subjekt, das in sie verstrickt ist, nicht das Letzte, sondern ein Entwurf sei, hinter den man blicken könne“.⁷⁹⁹

Während bei Rand der Mensch mit einer „tabula rasa“ auf die Welt kommt, um mittels der Sinneseindrücke zur Erfahrung zu gelangen, die dann den Verstand prägen und bestimmen wird, entdeckt Kant eine erfahrungsunabhängige Vernunft, die die Antworten auf die Grundfragen unserer Existenz liefern soll, „die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“.⁸⁰⁰

Neben der Ablehnung eines apriorischen Wissens ist Rand davon überzeugt, dass die wissenschaftliche Methode unbegrenzt in der Lage ist, zu Wissen zu gelangen, während Kant sie in die Grenzen der reinen Anschauung verweist. Der „Glaube“ an die Allmacht der Wissenschaft seitens Rands zeigt den fundamentalen Unterschied in der Auffassung von Metaphysik bei beiden Denkern auf.⁸⁰¹

Auch wenn es keine letzten Antworten auf die metaphysischen Fragen geben kann, bedeutet das nach Kant nicht, dass die Vernunft davon ablassen kann, diese Fragen zu formulieren, denn „dasselbe Vermögen, das der Vernunft erlaubt, die Unbeantwortbarkeit der metaphysischen Fragen zu erkennen, nötigt sie zugleich, sie zu stellen“.⁸⁰² Aufgrund der menschlichen Natur ist es daher nicht möglich, diesen Gegenständen gegenüber

⁷⁹⁸ Vgl. Walsh (Rand and the Metaphysics of Kant, 1992): „Ayn Rand and Immanuel Kant asked essentially the same set of questions.“

⁷⁹⁹ Horkheimer (Kant und die Wissenschaften, 1954), S. 379.

⁸⁰⁰ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), A VII, VIII, IX, S. 11 (Vorrede zur ersten Auflage).

⁸⁰¹ Vgl. Walsh (Rand and the Metaphysics of Kant, 1992): „She believes that the scientific method, keeping within the axiomatic concepts, is unlimited in its potential for knowledge; Kant believes that it is limited by the boundaries of pure intuition. *This* is the fundamental metaphysical difference between them.“

⁸⁰² Safranski (Wahrheit, 2005 [1993]), S. 117.

indifferent zu sein.⁸⁰³ In der Natur des Menschen liegt das Bedürfnis nach Beantwortung dieser Fragen verankert. Insofern existiert ein Bedürfnis nach „Metaphysik“, die als eine menschliche „Naturanlage“ anzusehen ist.⁸⁰⁴ Auch wenn Ayn Rand dieses Bedürfnis untermauernde Fragen stellt – ohne dieses Bedürfnis für sich einzuräumen –, zeigt sie sich dennoch indifferent hinsichtlich der Beantwortung dieser Fragen. Diesen mit Rand vergleichbaren „Indifferentisten“ unterstellt Kant, dass sie „in metaphysische Behauptungen unvermeidlich“⁸⁰⁵ zurückfallen.

4.4.3 Exkurs: Leonard Peikoffs Kant-Interpretation

Rands intellektueller Erbe Leonard Peikoff setzt sich in seinem Aufsatz „The Analytic-Synthetic Dichotomy“ intensiv mit der Kantschen Erkenntnistheorie auseinander. An dieser Stelle mögen, auch aufgrund seiner gedanklichen Nähe zum Ursprung der Randschen Philosophie, kurz seine die Randschen Gedanken weiterführenden Überlegungen präsentiert und analysiert werden. In diesem bereits in „The Objectivist“ 1967 veröffentlichten Aufsatz stellt Peikoff zunächst die nach seiner Aussage vor allem auf Kant zurückgehende Theorie der „Analytic-Synthetic Dichotomy“ zusammenfassend dar, um sie anschließend in allen Punkten zu „beantworten“.⁸⁰⁶ Peikoff bezeichnet diese Theorie als Plage, die alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringe, aber im Gegensatz zu einer medizinischen Plage nicht den Körper, sondern den Geist befallt.⁸⁰⁷ Der „Objectivism“ verwirft diese Theorie in allen Hinsichten.⁸⁰⁸

Peikoff geht zunächst auf den Unterschied zwischen „analytic truths“ und „synthetic truths“ ein. Dabei bewegt er sich zunächst eng an der Begriffsbestimmung Kants:

„Analytic truths represent concrete instances of the Law of Identity; as such, they are also frequently called ‚tautologies‘

⁸⁰³ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), A X, S. 12 (Vorrede zur ersten Auflage).

⁸⁰⁴ Vgl. Grondin (Kant, 2004 [1994]), S. 13. Auf S. 14 (a. a. O.) fasst Grondin diesen Gedanken noch weiter: „Der Mensch ist demnach von Natur aus ein metaphysisches bzw. ein metaphysische Fragen stellendes Wesen.“

⁸⁰⁵ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), A X, S. 12 (Vorrede zur ersten Auflage).

⁸⁰⁶ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 90: „The theory was originated, by implication, in the ancient world, with the views of Pythagoras and Plato, but it achieved real prominence and enduring influence only after its advocacy by such modern philosophers as Hobbes, Leibniz, Hume and Kant. (The theory was given its present name by Kant.)“

⁸⁰⁷ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 89: „The tenets underlying it permeate our intellectual atmosphere like the germs of an epistemological black plague waiting to infect and cut down any idea that claims the support of conclusive logical argumentation, a plague that spreads subjectivism and conceptual devastation in its wake. This plague is a formal theory in technical philosophy; it is called: *the analytic-synthetic dichotomy*. ...The theory of the analytic-synthetic dichotomy penetrates every corner of our culture, reaching, directly or indirectly, into every human life, issue and concern. ... The comparison to a plague is not, however, fully exact. A plague attacks man’s body, not his conceptual faculty. And it is not launched by the profession paid to protect men from it.“

⁸⁰⁸ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 94: „Objectivism rejects the theory of the analytic-synthetic dichotomy as false – in principle, at root, and in every one of its variants.“

Synthetic propositions, on the other hand ... are said to be entirely different on all these counts. A 'synthetic' proposition is defined as one which *cannot* be validated merely by an analysis of the meanings or definitions of its constituent concepts. ...

In this type of case, said Kant, the predicate of the proposition ... states something about the subject ... which is not already contained in the meaning of the subject-concept.⁸⁰⁹

Im weiteren Verlauf seiner zusammenfassenden Darstellung der „Analytic-Synthetic Dichotomy“ zeigen sich einige Ungenauigkeiten in der Lektüre und dem Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft“. Während „analytic truths“ notwendig wahr seien, unterlägen die „synthetic truths“ der Kontingenz: Die Welt, wie wir sie wahrnehmen, wäre demnach ein Zufallsprodukt.⁸¹⁰ Es ist zwar mit Kant gesprochen richtig, dass ein synthetisches Urteil nicht den Gesetzen der Logik unterliegt. Das gilt nur für die analytischen Urteile. Dennoch trifft das folgende Beispiel Peikoffs für die Möglichkeit eines synthetischen Urteils nicht zu:

„Since its denial is not self-contradictory, the opposite of any synthetic truth is at least imaginable or conceivable. It is imaginable or conceivable that men should have an extra eye (or a baker's dozen of such eyes) in the back of their heads, or that ice should sink in water like a stone, etc. These things do not occur in our experience but, it is claimed, there is no logical necessity about this.“⁸¹¹

Eine derartige Möglichkeit ist bei Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]) hinsichtlich der Wahrheit eines synthetischen Urteils ausgeschlossen:

„Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“⁸¹²

Damit etabliert Kant ein Kriterium, das eine Behauptung – wie sie durch Peikoff vorgetragen wird – ad absurdum führt.

„Synthetic truths“ hingen nach Peikoff von der Erfahrung ab und seien daher „empirisch“ oder „a posteriori“.⁸¹³ Diese Wiedergabe entspricht allerdings nicht dem Wortlaut der „Kritik der reinen Vernunft“: Es gibt nicht nur synthetische Urteile a posteriori (Erfahrungsurteile), sondern – und darum geht es Kant bekanntlich in seiner ersten Kritik – synthetische Urteile können ebenso a priori vorhanden sein.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 91.

⁸¹⁰ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 92.

⁸¹¹ Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 92.

⁸¹² Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 197-198, S. 201.

⁸¹³ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 93.

⁸¹⁴ Vgl. Götz (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 9-10; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 12-13, S. 53-54.

Analytische Wahrheiten seien nicht-empirisch, da sie nichts über der Welt der Erfahrung aussagen.⁸¹⁵ Hier verwirrt der Kausalsatz den eigentlichen von Kant gemeinten Zusammenhang. Analytische Urteile sagen dagegen etwas über die Welt der Erfahrung aus, doch beruhen diese Aussagen nicht auf der Erfahrung. Analytische Urteile sind frei von Erfahrung – und daher a priori.⁸¹⁶

Peikoff entdeckt in dieser Theorie zwei grundsätzliche Fehler: einen epistemologischen und einen metaphysischen Fehler. Epistemologisch begehe die analytisch-synthetische Dichotomie den Fehler, die Charakteristika der „existents“, die unter ein „concept“ subsumiert werden, in zwei Gruppen aufzuteilen:

- Diejenigen, die in der Bedeutung des Begriffs enthalten sind – analytische Bedeutungen;
- Diejenigen, die von der Bedeutung des Begriffs ausgeschlossen sind – synthetische Bedeutungen.⁸¹⁷

Der „Objectivism“ lehnt eine derartige Unterscheidung kategorisch ab; demnach ist es unmöglich, die Charakteristika von Begriffen in zwei Gruppen zu unterteilen.⁸¹⁸ Zur Erkenntnis gelange man ausschließlich durch eine ganzheitliche Beobachtung. Auch wenn es gewisse Charakteristika geben sollte, die zum Beobachtungszeitpunkt für den Menschen unbekannt seien, bedeute das nicht, dass diese ausgeschlossen seien von dem zugrundeliegenden „concept“. Das widerspräche der „Law of Identity“. Doch um welche Charakteristika handelt es sich? – Nach Peikoff fehle es dem menschlichen Wissen an der Möglichkeit, diese Charakteristika zu erkennen. Das sei nur durch fortschreitende wissenschaftliche Studien, Beobachtung und Bewertung möglich. Gemäß der „Law of Identity“ seien die „existents“, was sie sind, unabhängig vom Stand des menschlichen Wissens.⁸¹⁹

Wenn „A ist A“ gilt – ein Existierendes ist, was es ist –, unabhängig von dem menschlichen Stand des Wissens⁸²⁰, und der Mensch nur durch Beobachtung zur Erkenntnis gelangt – schließlich damit Wissen erwirbt („Man is born tabula rasa; all his

⁸¹⁵ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 93: „They are non-empirical – because they say nothing about the world of experience.“

⁸¹⁶ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 11-12, S. 52-53.

⁸¹⁷ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 94-95: Peikoff nennt diese nicht wörtlich „analytische“ oder „synthetische Bedeutungen“, doch sind diese Begrifflichkeiten dem Zusammenhang zu entnehmen.

⁸¹⁸ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 98: „*The meaning of a concept consists of the units – the existents – which it integrates, including all the characteristics of these units. ... There is no basis whatever ... for a division of the characteristics of a concept's units into two groups, one of which is excluded from the concept's meaning.*“

⁸¹⁹ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 99-100.

⁸²⁰ Vgl. Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S. 99: „The fact that certain characteristics are, at a given time, *unknown* to man, does not indicate that these characteristics are excluded from the entity – or from the concept. A is A; existents are what they are, independent of the state of human knowledge; and a concept means the existents which it integrates. Thus, a concept subsumes and includes *all* the characteristics of its referents, known and not-yet-known.“

knowledge is based on and derived from the evidence of his senses“⁸²¹.) –, dann liegt dieser Annahme der Gedanke zugrunde, dass der Mensch gemäß dem „Objectivism“ doch nicht die Dinge nur so wahrnimmt, wie sie sind. Sondern dann ist davon auszugehen, dass wir als Menschen die Dinge zu einem gegebenen Zeitpunkt nur so wahrnehmen, wie es die Möglichkeiten unseres Wissens hergeben. Damit müsste man ein „Ding an sich“ – ganz im Sinne Kants – annehmen, das hinter dem wahrgenommenen Gegenstand existierte, und das der Mensch nicht erkennen kann. Im „Objectivism“ ist es demnach „nur“ eine Frage des menschlichen Wissens, mithin des technischen Fortschritts, bis der Mensch auch ihm vorher nicht zu erschließende, d. h. nicht durch die sinnliche Wahrnehmung erkennbare, Charakteristika ihn umgebender Dinge erkennen kann.

Diese Konklusion beendet den Exkurs. Es zeigt sich in der objektivistischen Argumentation ein Aspekt, der eine Nähe zum Kantschen Denken bedeutet. Wenngleich es sich hier um die Argumentation von Peikoff handelt, lässt sich aufgrund der Tatsache, dass er diesen Aufsatz zu Rands Lebzeiten verfasst hat und dieser in ihr erkenntnistheoretisches Werk aufgenommen wurde, annehmen, dass sie seine Ansichten kannte und teilte. Insofern rückt auch sie selbst als seine „Mentorin“ in die hier skizzierte Richtung, ein „Ding an sich“ nicht leugnen zu können.

4.4.4 Raum und Zeit

Für Kant kann nur Gott die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen. Das gilt sowohl für die äußere als auch für die innere Form der Anschauung. Die Vorstellung vom „Raum“ als eine „reine Form sinnlicher Anschauung“ liegt den Dingen, die uns umgeben, als eine Anschauung des Äußeren zugrunde. Die Vorstellung der „Zeit“ als die zweite reine Form sinnlicher Anschauung bezieht sich auf die Innensicht und liegt darüber hinaus auch der räumlichen Anschauung zugrunde. Beide Anschauungsformen sind notwendig, allgemein und gelten daher a priori. Ihnen geht keine empirische Erkenntnis voraus. Der Mensch kann die Welt nur räumlich und zeitlich anschauen. Raum und Zeit sind nicht wegzudenken. Als Menschen können wir uns zwar vorstellen, dass ein Gegenstand zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht in einem speziellen Raum sei, doch ist es für uns nicht möglich, uns gar keinen Raum vorzustellen. Mit der „Zeit“ verhält es sich entsprechend. Darüber hinaus ist eine Bewegung im Raum nur in Hinsichten der Zeit zu beschreiben im Sinne eines sich nacheinander verändernden Zustandes, auch wenn die Bewegung – als Vereinigung von Raum und Zeit – kein Datum a priori, sondern ein empirisches Faktum

⁸²¹ Peikoff (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967), S 112.

darstellt. Die Zeit als Bedingung a priori liegt allen Erscheinungen zugrunde. Doch weder „Raum“ noch „Zeit“ kommen den „Dingen an sich“ zu.⁸²²

Die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit sind selbst nicht beobachtbar, sondern stellen Instrumente für die menschlichen Beobachtungen der physischen Realität dar. Sie sind sozusagen Hilfsmittel des Verstandes. Als solche entstammen sie nicht der Erfahrung, finden aber hinsichtlich aller Erfahrung Anwendung.⁸²³

Auch wenn der Mensch die eigene Anschauung bis zum höchsten Grad des eigenen Vermögens betriebe, könnte er nicht zu den „Dingen an sich“ vordringen. Der Mensch bleibt hinsichtlich der „Dinge an sich“ in der Sinnlichkeit verhaftet, in der er von den „Dingen an sich“ affiziert wird. Nach Kant kann der Mensch keine objektive Vorstellung von den „Dingen an sich“ gewinnen, denn diese Vorstellung hätte nichts mehr mit einer sinnlichen Anschauung zu tun. Diese rein gedankliche, d. h. „intellektuelle Anschauung“, komme nur dem „Urwesen“ zu.⁸²⁴

In Kants „Ästhetik“ stellt die Zeit die Grundlage für den Erkenntnisgewinn dar. Die Bestimmung der Zeit in der Philosophie des „Objectivism“ findet sich im „Ayn Rand Lexicon“:

„Time is a measurement of motion; as such, it is a type of relationship. Time applies only within the universe, when you define a standard – such as the motion of the earth around the sun. If you take that as a unit, you can say: ‚This person has a certain relationship to that motion; he has existed for three revolutions; he is three years old.‘ But when you get to the universe as a whole, obviously no standard is applicable. You cannot get outside the universe. The universe is eternal in the literal sense: non-temporal, out of time.“⁸²⁵

Die objektivistische Annahme der Zeit als „measurement of motion“ stimmt mit der Kantschen Feststellung überein. Das „universe“ als solches ist „non-temporal“ oder „out of time“. Bei Kant trifft das auf das „Ding an sich“ zu, das unabhängig von der „Zeit“ existiert und auch nicht in Begriffen der Zeit gefasst werden kann. Ein schlichtes „Gleichsetzen“ des Randschen „universe“ mit Kants „Ding an sich“ vor dem Hintergrund der gemeinsamen „Zeitlosigkeit“ (Unabhängigkeit von der Zeit) ist allerdings nicht möglich.

⁸²² Vgl. Jaspers (Kant, 1985 [1975]), S. 31-32; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 37-B 58/59, S. 71-86. Auf S. 32 schreibt Jaspers (a. a. O.): „Das heißt: Raum und Zeit haben Realität, objektive Gültigkeit für alles, was uns äußerlich als Gegenstand und innerlich als Erfahrung unserer Subjektivität vorkommen kann; sie haben Idealität, weil alles, was uns vorkommt, nicht Dinge an sich sind. Kant drückt seinen Gedanken daher kurz so aus: Raum und Zeit haben empirische Realität, aber transzendente Idealität. Dinge an sich können uns niemals vorkommen.“

⁸²³ Vgl. Popper (Kant Philosoph der Aufklärung, 1973), S. 340-341.

⁸²⁴ Vgl. Gözl (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 27; Grondin (Kant, 2004 [1994]), S. 44; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 60, 72, S. 87, 95. Jean Grondin (a. a. O.) hält dagegen „Objektivität“ für möglich: „Objektivität ist in dieser universal gesetzten Welt durchaus möglich. Die wahre Erkenntnis ist die, die mit den Phänomenen übereinstimmt, so wie jeder sie wahrnehmen kann.“ Dadurch, daß alle Menschen das Schema von „Raum und Zeit“ anwenden, kommt eine (gewisse) Objektivität zustande.

⁸²⁵ Binswanger (Ayn Rand Lexicon, 1988 [1986]), S. 503 (zitiert nach Leonard Peikoff: The Philosophy of Objectivism, lecture series (1976), question period, Lecture 2; kein eigener Nachweis möglich).

Für den „Objectivism“ umfasst das „universe“ all das, was existiert. Das „universe“ hat keine Ursache, und es bedarf auch keiner Ursache. Damit bleibt die Frage „If there is no God, who created the universe?“⁸²⁶ unbeantwortet. Diese Frage stellt sich im „Objectivism“ auch nicht, da basierend auf dem Axiom der „existence exists“ festgelegt wird, dass das „universe“ als Ganzes weder erschaffen wurde, noch vernichtet werden kann. Das „universe“ ist zusammengesetzt aus den verschiedensten Formen von Elementen, die letztlich durch die „Law of Identity“ bestimmt und verursacht sind.⁸²⁷

In Rands Philosophie wird das Universum als zeitlos angenommen. Eine entsprechende Zeitlosigkeit bezieht sie (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) auch auf den zentralen Begriff ihrer Erkenntnistheorie – dem „concept“, das im Gegensatz zur Perzeption unabhängig von einem speziellen Moment existiert, während die Perzeption auf den Moment bezogen bleibt.⁸²⁸ Der Begriff eines Gegenstandes liegt „hinter“ dem jeweils betrachteten Gegenstand. Oder: Der Begriff liegt als ein mit Kant vergleichbares „Ding an sich“ dem jeweiligen Gegenstand unserer Wahrnehmung – der „Erscheinung“ – zugrunde. Das ist für Rand nicht denkbar, da sie diese Ebene nicht zulässt. Sie gestattet keinen Blick hinter die den Menschen umgebenden „Erscheinungen“. Wenn wir einen Tisch wahrnehmen, identifizieren wir den vor uns stehenden Tisch auf der Basis unseres Begriffes vom Tisch (z. B. Holzplatte mit vier Holzbeinen). „Dahinter“ gibt es nichts. Eine weitere Abstraktion bis auf die Ebene des „Begriffes vom Begriff“ ist nach Rand unzulässig, da die Welt so ist, wie sie uns mit unserem Verstand erscheint.

⁸²⁶ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25.

⁸²⁷ Vgl. Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25.

⁸²⁸ Vgl. Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 256: „When you form a concept, it is independent of time. That is, if you form the concept ‚table‘, implicit in that mental process is the fact that any time you encounter an entity with certain characteristics you will designate it as a table. ... In other words, your concept is independent of any particular moment of perception. Whereas a sensation or a percept is strictly dependent on the immediate moment of awareness. One of the reasons why a concept permits us to enlarge our knowledge to such a phenomenal extent lies precisely in the fact that a concept is independent of any given moment.“

4.4.5 Der Verstand: Ayn Rands Kritik an Kant

Mit dem Begriff („concept“) eines Dinges hat sich die Argumentation von der „Anschauung“ in Richtung des zweiten Erkenntnisvermögens – des Verstandes – bewegt. Der Verstand muss das durch die Anschauung Gegebene denken.⁸²⁹ Erkenntnis kann nach Kant nur erlangt werden, wenn beide Vermögen – Anschauung und Denken – zusammenwirken.⁸³⁰ Dieser „Dualismus der Erkenntnisvermögen“⁸³¹ ist schlechthin notwendig – oder wie Kant sagt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁸³²

Rand (New Intellectual, 1961) unterstellt Kants Erkenntnistheorie, dass sie die Glaubwürdigkeit der Sinne reduziere, die Validität der durch diese gewonnenen Eindrücke herabsetze und damit das Bewusstsein als solches negiere.⁸³³ Diese Unterstellung ist allerdings nicht haltbar, da Kant gerade mit Blick auf die Begriffsbildung das notwendige Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand betont. Auf die Notwendigkeit der Erfahrung für den Erkenntnisprozess geht Kant bereits in den einleitenden Sätzen der „Kritik der reinen Vernunft“ ein. Auch wenn die menschliche Erkenntnis mit der Erfahrung beginne, bedeute das jedoch nicht, dass die Erfahrung allein zur Erkenntnis beitrage.⁸³⁴

Entsprechend betrachtet auch Rand die Rolle der Erfahrung basierend auf den Sinneseindrücken. Ihre Erkenntnisstufen wurden bereits in *Abschnitt 4.1* analysiert. Auch Kant entwirft ein Stufenmodell im Erkenntnisprozess. Dabei gelangt er zu „Begriffen“ über folgende zwei Stufen:

- Affektion: Das wahrnehmende Bewusstsein wird zunächst durch einen Gegenstand affiziert.
- Funktion: Das anschaulich Gegebene muss nun gedacht werden. Durch die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, die a priori gegeben und daher unzugänglich für das wahrnehmende Bewusstsein sind, wird das Anschauungsmaterial in der Sinnlichkeit zunächst geordnet, um anschließend auf der Verstandesebene in der Funktion verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff zu subsumieren.⁸³⁵

⁸²⁹ Vgl. Götz (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 18; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 33, S. 69: „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.“

⁸³⁰ Vgl. Götz (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 29.

⁸³¹ Grondin (Kant, 2004 [1994]), S. 31.

⁸³² Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 75, S. 97.

⁸³³ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 31-32: „Even apart from the fact that Kant’s theory of the ‘categories’ as the source of man’s concepts was a preposterous invention, his argument amounted to a negation, not only of man’s consciousness, but of *any* consciousness, of consciousness as such. His argument, in essence, ran as follows: man is *limited* to a consciousness of a specific nature which perceives by specific means and no others, therefore, his consciousness is not valid; man is blind, because he has eyes – deaf, because he has ears – deluded, because he has a mind – and the things he perceives do not exist, *because he perceives them.*“

⁸³⁴ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 1, S. 45.

⁸³⁵ Vgl. Götz (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 41; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 93-94, S. 109-110.

Durch die Funktion – die Begriffsbildung im engeren Sinne – wird die Mannigfaltigkeit der Affektion reduziert. Wir gelangen zur Erkenntnis eines anschaulich Gegebenen dadurch, dass wir die wahrgenommenen Gegenstände zunächst unter einen Begriff oder auch mehrere Begriffe subsumieren und diese wiederum unter ein „Subsumtionsverhältnis“⁸³⁶ (z. B. Kausalität) stellen. Damit werden diesen (ersten) Begriffen „Kategorien“ zugrunde gelegt im Sinne der bereits genannten reinen Verstandesbegriffe. „Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke.“⁸³⁷

Nur die sinnliche Anschauung als Vorstellung hat einen unmittelbaren Bezug zum Gegenstand. Sie ist insofern partikular. Der durch den Verstand gedachte Gegenstand als Begriff ist niemals unmittelbar auf den Gegenstand, sondern immer auf eine Vorstellung von demselben bezogen. Die Erkenntnis des menschlichen Verstandes ist diskursiv, nicht intuitiv, d. h. es handelt sich hierbei nicht um gefühlsmäßige, vielleicht sogar instinktgebundene Eingebungen, sondern um eine durch Begriffe vermittelte Erkenntnis.⁸³⁸

Kant gelangt über die Urteile zu den Kategorien. Von jedem Urteil lässt sich auf die diesem zugrunde liegenden Kategorien schließen. Entsprechend verläuft auch der argumentative Weg in der „Kritik der reinen Vernunft“. Dieser Weg soll hier nicht nachgezeichnet, sondern lediglich das Ergebnis festgehalten werden, dass der Verstand „als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist ... ein Vermögen zu denken. Denken ist Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande.“⁸³⁹ Dabei wird das Denken nicht im Nachhinein zu einer Anschauung hinzugefügt, sondern das Denken ist immer schon da. Jede Anschauung ist irgendwie und immer schon gedacht. Durch die Kategorien werden die Eindrücke – so unsortiert sie auch sein mögen – regelrecht geformt.⁸⁴⁰

Die Kategorien nehmen eine ordnende Funktion im Erkenntnisprozess ein. Dabei geschieht genau das, was Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]) mit der „conceptualization“⁸⁴¹ beschreibt. Auf einer für das Bewusstsein unzugänglichen „Ebene“

⁸³⁶ Vgl. Gözl (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006), S. 43.

⁸³⁷ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 93, S. 110.

⁸³⁸ Vgl. Höffe (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2004 [2003]), S. 120; Jaspers (Kant, 1985 [1975]), S. 37; Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 93, S. 109-110.

⁸³⁹ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 94, S. 110.

⁸⁴⁰ Jaspers (Kant, 1985 [1975]), S. 36.

⁸⁴¹ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 42-43: „The answer is provided by the process of concept-formation. Concepts are not and cannot be formed in a vacuum; they are formed in a context; the process of conceptualization consists of observing the differences and similarities of the existents *within the field of one's awareness* (and organizing them into concepts accordingly). From a child's grasp of the simplest concept integrating a group of perceptually given concretes, to a scientist's grasp of the most complex abstractions integrating long conceptual chains – all conceptualization is a contextual process; the context is the entire field of a mind's awareness or knowledge at any level of its cognitive development.“

werden die mannigfaltigen Eindrücke zu einigen wenigen oder sogar nur einem reduziert / integriert. Das Ziel – sowohl der „Kategorien“ als auch der „conceptualization“ – ist es, das Wahrnehmungsfeld so zu organisieren, dass ein Eindruck von der Welt gewonnen werden kann. Die Kategorien liefern Regeln für das Denken, die „Einheit und Bestimmtheit stiften“.⁸⁴²

Ayn Rand benutzt im Zusammenhang mit der „concept-formation“ auch den Begriff der „Kategorie“. Dieser wird zwar nicht in einem mit Kant vergleichbaren Sinne bestimmt, dennoch in vergleichbarer Weise angewandt:

„Tables, for instance are first differentiated from chairs, beds and other objects by means of the characteristic of *shape*, which is an attribute possessed by all the objects involved. Then, their particular kind of shape is set as the distinguishing characteristic of tables – i.e., a certain category of geometrical measurements of shape is specified. Then, within that category, the particular measurements of individual table-shapes are omitted. Please note the fact that a given shape represents a certain category or set of geometrical measurements.“⁸⁴³

Die Form („shape“) eines Gegenstandes stellt demnach eine „category“ dar, die als Unterscheidungskriterium den Tisch in dem gewählten Beispiel von anderen Gegenständen unterscheidet. Somit hat Rands „category“ eine mit Kants Kategoriebegriff durchaus vergleichbare ordnende Funktion im Erkenntnisprozess. Die vielen Eindrücke der Anschauung müssen sortiert und auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, auf den jedes „concept“ letztlich reduziert werden kann. Rand bezeichnet diesen bekanntlich als „Conceptual Common Denominator (CCD)“. Kants Kategorientafel lässt sich allerdings nicht auf Rands „category“ anwenden, da sie die „category“ weiter fasst, als Kants Kategorientafel es zulässt. Die Kategorien gelten a priori und beziehen sich nur auf die Gegenstände aus der Welt der Erscheinungen. Sie können sich nicht auf die „Dinge an sich“ beziehen. Die Kategorien ordnen nur die Welt, wie sie uns erscheint, in dem behandelten Sinne.⁸⁴⁴

Eine derartige Unterscheidung zwischen der erscheinenden / wahrgenommenen und der real existierenden Welt lässt Rands Philosophie nicht zu. Es gibt demnach keine „real existierende“ Realität, die der wahrgenommenen Realität gegenüber gestellt werden könnte. Der Mensch nimmt die Realität als „metaphysically given“ genauso wahr, wie sie ist und nicht eine davon abgeleitete Version. Allerdings ist zwischen den Erscheinungen der wahrgenommenen Welt und denjenigen, die zur metaphysischen Realität selbst gehören, zu unterscheiden. Die Aufgabe der Philosophie ist es aus Sicht des „Objectivism“ aber nicht, die Natur der Dinge zu erforschen. Diese Aufgabe wird einer

⁸⁴² Höffe (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2004 [2003]), S. 120.

⁸⁴³ Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 14-15.

⁸⁴⁴ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 303-304, S. 274-275.

anderen Disziplin zugewiesen, die sich mit der Materie von Dingen beschäftigt: der Physik.⁸⁴⁵

Die damit verbundene Sicht auf das Äußere findet sich bei Kant unter der Anschauungsform des „Raumes“ wieder. Diese Form der Anschauung ist a priori gegeben. Mit Hilfe der beiden Parameter des Raumes und der Zeit wird eine „erste ‚Schematisierung‘ [vorgenommen] – die zweite und massivere wird von den reinen Begriffen des Verstandes geleistet“.⁸⁴⁶ In dieser Konsequenz nimmt Kant die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung – oder zwischen „Noumenon“⁸⁴⁷ und „Phaenomenon“⁸⁴⁸ – vor. Der dieser Unterscheidung gewidmete Abschnitt in der „Kritik der reinen Vernunft“ „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“⁸⁴⁹ betont noch einmal das für die Erkenntnis unerlässliche Zusammenspiel von „Anschauung“ und „Denken“. Dabei gilt: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.“⁸⁵⁰ Kants Intention ist es nicht, jedenfalls lässt sich das nicht herauslesen, weder dem Verstand noch der Anschauung den jeweiligen Beitrag zur Erkenntnis der uns umgebenden Welt abzusprechen.⁸⁵¹

Ayn Rand (New Intellectual, 1961) hält diese Unterscheidung für eine grundsätzliche Verzerrung der Fähigkeit des Bewusstseins und der damit verbundenen Wahrnehmung von Realität. Sie kommentiert den Gedanken Immanuel Kants in folgender umfangreicher Form:

„The ‘phenomenal’ world, said Kant, is not real: reality, as perceived by man’s mind, is a distortion. The distorting mechanism is man’s conceptual faculty: man’s basic concepts (such as time, space, existence) are not derived from experience or reality, but come from an automatic system of filters in his consciousness (labeled ‚categories‘ and ‚forms of perception‘) which impose their own design on his perception of the external world and make him incapable of perceiving it in any manner other than the one in which he does perceive it. This proves, said Kant, that man’s concepts are only a delusion, but a *collective* delusion which no one has the power to escape. Thus reason and science are ‚limited,‘ said Kant; they are valid only so long as they deal with this world, with a permanent, pre-determined collective delusion (and thus the criterion of reason’s validity was switched from the *objective* to the *collective*), but they are impotent to deal with the fundamental, metaphysical issues of existence, which belong to the ‚noumenal‘ world. The ‚noumenal‘ world is unknowable; it is the world of ‚real‘ reality, ‚superior‘ truth and ‚things in themselves‘ or ‚things as there are‘ – which means: things as they are *not* perceived by man.“⁸⁵²

⁸⁴⁵ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 44-45, 50-51.

⁸⁴⁶ Grondin (Kant, 2004 [1994]), S. 43.

⁸⁴⁷ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 307, S. 277.

⁸⁴⁸ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 307, S. 277.

⁸⁴⁹ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 294, S. 267.

⁸⁵⁰ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 305, S. 275-276.

⁸⁵¹ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 306-316, S. 276-285.

⁸⁵² Rand (New Intellectual, 1961) S. 31.

Diese Wiedergabe der Kantschen Argumentation verzerrt dessen Gedanken in großem Maße. Kant behauptet an keiner Stelle, dass die Sinnenwelt nicht real sei. Sie stellt auch keine Verzerrung dar, da der Mensch keine Alternative hat, die Welt so wahrzunehmen, wie er sie letztlich wahrnimmt. Eine Welt jenseits der sinnlichen Wahrnehmung hat für den Menschen keine praktische Bedeutung, da er sie zwar annehmen, aber niemals wahrnehmen kann. Diese Welt der „Dinge an sich“ bezeichnet Kant als „Verstandeswelt“.⁸⁵³ Es kommt in seiner gesamten „Kritik der reinen Vernunft“ gerade auf das Zusammenspiel zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Denken an.⁸⁵⁴

In diesem Zusammenhang soll abschließend ein Begriff erwähnt werden, den Ayn Rand erstmals in dem Essay „The Philosophical Detection“ einführt und den sie ausschließlich negativ belegt. Es handelt sich um den Begriff der „*rationalization*“⁸⁵⁵: „Rationalization is a process not of perceiving reality, but of attempting to make reality fit one's emotions.“⁸⁵⁶ Bezogen auf Kant schreibt sie: „The philosophy of Kant is a systematic rationalization of every major psychological vice.“⁸⁵⁷

Ayn Rands Kritik (und die systematische Rekonstruktion derselben) ließe sich weiterführen – auch mit entsprechenden Gegenargumenten aus Kants Philosophie. Die hier herausgearbeitete Differenz zwischen ihrem Ansatz und demjenigen Immanuel Kants vor allem mit Blick auf die Verstandestätigkeit des Menschen erscheint trotz der dargestellten teilweisen „Nähe“ unüberbrückbar.

⁸⁵³ Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 311, S. 282.

⁸⁵⁴ Vgl. Kant (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]), B 295-312, S. 267-283.

⁸⁵⁵ Rand (Philosophical Detection, 1974), S. 18.

⁸⁵⁶ Rand (Philosophical Detection, 1974), S. 18.

⁸⁵⁷ Rand (Philosophical Detection, 1974), S. 19.

5 Ayn Rands normative Ethik

Für Ayn Rand hängen Erkenntnistheorie, Ethik und politische Theorie unmittelbar zusammen. Diesbezüglich wurde in *Abschnitt 4.3.1 Allgemeine Einführung zu Verstand und Objektivität bei Rand* bereits folgende Aussage von ihr herangezogen:

„Reason in epistemology leads to egoism in ethics, which leads to capitalism in politics“⁸⁵⁸.

Sie differenziert begrifflich nicht zwischen „Ethik“, „Moralität“ und „Moral“. So findet sich in ihrem Essay „The Objectivist Ethics“ (1961) folgende Formulierung:

„What is morality, or ethics? It is a code of values to guide man's choices and actions – the choices and actions that determine the purpose and the course of his life. Ethics, as a science, deals with discovering and defining such a code.“⁸⁵⁹

Das Telos von Ayn Rands Ethik für das menschliche Leben besteht darin, das eigene Glück (engl. happiness) – nach Aristoteles (Nikomachische Ethik) die „eudaimonia“ – zu erreichen.⁸⁶⁰ Ayn Rand erkennt – wie bereits erwähnt – als den einzigen Philosophen neben sich Aristoteles an (und Thomas von Aquin – allerdings nur in Bezug auf Aristoteles). Mit Blick auf ihre und seine Ethik findet sich in Rands Essay (ursprünglich als Vorlesung an der „University of Wisconsin“ 1961 gehalten) „The Objectivist Ethics“ (1961) folgende Aussage zur Aristotelischen Ethik:

„No philosopher has given a rational, objectively demonstrable, scientific answer to the question of *why* man needs a code of values. ...The greatest of all philosophers, Aristotle, did not regard ethics as an exact science; he based his ethical system on observations of what the noble and wise men of his time chose to do, leaving unanswered the questions of: *why* they chose to do it and *why* he evaluated them as noble and wise.“⁸⁶¹

Wie Jack Wheeler (Rand and Aristotle, 1986) in seinem Vergleich von Rands und Aristoteles Ethik festhält, lässt diese Aussage Ayn Rands darauf schließen, dass ihre Kenntnis der umfangreichen Aristotelischen Ethik „quite slim“⁸⁶² war. Dass, was sie im ersten Satz des Zitats beklagt, möchte sie durch ihre Ethik originell präsentieren. Bereits der erste Blick auf Rands Konzeption der individuellen Moralität, ihrer Tugendlehre et

⁸⁵⁸ Ayn Rand: Brief Summary, in: The Objectivist – September 1971 (The Objectivism Research CD-ROM), sowie Binswanger (Ayn Rand Lexikon, 1988 [1986]), S. 410.

⁸⁵⁹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 13.

⁸⁶⁰ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Ethics of Rand, 1986), S. 77; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 30.

⁸⁶¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 14.

⁸⁶² Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 81.

cetera zeigt sehr klar die umfangreiche Aristotelische Basis und (unausgesprochene) Bezugnahme auf seine Philosophie – auch in der Ethik.⁸⁶³

Diese Basis in Rands Ethik könnte als „Qualitätssiegel“ aufgefasst werden. Diese Auffassung teilt auch Jack Wheeler (Rand and Aristotle, 1986) mit einer gewissen Ironie:

„In many ways, Ayn Rand stands higher and sees farther than any other thinker of our day. She does so because she stands, not just metaphysically and epistemologically (as she would admit), but ethically (as she would not admit), on the shoulders of Aristotle.“⁸⁶⁴

Ayn Rands Ethik spiegelt erneut ihr Denken in Dualismen wider: Individualismus versus Kollektivismus und Egoismus versus Altruismus. Im Folgenden geht es darum, ihre diesbezüglichen Gedanken zu rekonstruieren und zu systematisieren. Die Basis für ihre Ethik im Sinne einer „morality of reason“⁸⁶⁵ stellt das rational agierende Individuum dar. Der sich bei Rand daraus ergebende radikale Individualismus wird in *Abschnitt 5.1* untersucht. Ihre rationalen Egoisten besitzen einen freien Willen und orientieren sich an den Werten und Tugenden des „Objectivism“ (*Abschnitt 5.2*) als handlungsleitende Prinzipien im Verfolgen des rationalen Selbstinteresses. Daraus entspringt Ayn Rands Modell der Gerechtigkeit (*Abschnitt 5.3*), das vor allem im Kontrast steht zu John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit.⁸⁶⁶

⁸⁶³ Vgl. Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 82.

⁸⁶⁴ Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 96.

⁸⁶⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech).

⁸⁶⁶ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 24-25. Tibor Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 149 ist der Auffassung, dass Rands „Ethik eine naturalistische ist. Sie erfordert ein gewisses Verständnis der menschlichen Natur.“ Eine derartige Einordnung in den Bereich des Naturalismus hätte Rand ablehnt, da sie sich (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 99-100 in Beantwortung der Frage „What is Romanticism?“ kategorisch gegen den Naturalismus wendet.

5.1 Radikaler Individualismus bei Ayn Rand

Im August 1943, kurz nach Veröffentlichung von „The Fountainhead“, begann Ayn Rand mit Notizen zu einer Monographie, die die ethischen und politischen Grundsätze des Romans aufarbeiten sollte. Bis März 1946 finden sich in ihren Tagebuchaufzeichnungen diesbezügliche Gedanken zu „The Moral Basis of Individualism“⁸⁶⁷ – dem Titel für diese Aufzeichnungen. David Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]) gibt den Hinweis, dass diese Notizen nicht als Interpretation des „Objectivism“ aufgefasst werden sollten. Vielmehr dienten diese Aufzeichnungen dazu, Rands eigenes Denken zu formen. Die Essenz dieser Gedanken findet sich in der „Galt’s Speech“. Im Laufe der Beschäftigung mit diesem Thema verlor Rand die Motivation, einen Sachtext zu verfassen. Vielmehr wollte sie ihren kreativen Geist in einem Roman entfalten. Systematisch ausgearbeitet findet sich Rands radikaler Individualismus sowohl in „The Fountainhead“ als auch in „Atlas Shrugged“.⁸⁶⁸

Der libertäre radikale Individualismus geht davon aus, dass jeder Mensch als einzigartig gilt. Jeder Einzelne konzentriert sich dabei auf sich selbst und das Erreichen der eigenen Ziele. Die Grundlage dafür stellt bei Ayn Rand die menschliche Vernunft dar. Die menschliche Gesellschaft existiert vor diesem Hintergrund nicht aus sich selbst heraus, sondern setzt sich aus vielen verschiedenen menschlichen Individuen zusammen. Die Handlungen dieser Individuen bestimmen dabei die sozialen Phänomene. Der moralische Individualismus ist daher Ausgangspunkt ihrer politischen Theorie, die im nächsten Kapitel behandelt wird. Für Rand hängen moralischer Individualismus, Kapitalismus und Vernunft unmittelbar zusammen.⁸⁶⁹

Im Folgenden geht es darum, zunächst die ethische Basis – das Individuum und seine Zielgerichtetheit – zu präsentieren. Anschließend wird Rands rationaler Egoismus betrachtet, der das moralisch handelnde Individuum im Besonderen auszeichnet. Ayn Rands Konzept ist nicht frei von Kritik. Dieser widmet sich *Abschnitt 5.1.2.2 Kritik an dem rationalen Moment in Rands Egoismus-Konzeption*. In diesem Zusammenhang erfolgt eine erste kurze Auseinandersetzung mit der Erklärung sozialer Phänomene, die aus diesem Individualismus heraus entstehen. Mit diesem Aspekt beschäftigt sich intensiver das *6. Kapitel* der vorliegenden Arbeit.

⁸⁶⁷ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 243.

⁸⁶⁸ Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), 106, 112; Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. , 243ff., 479; Heller (Ayn Rand, 2009), S. 171.

⁸⁶⁹ Vgl. Hayek (Individualism, 1946), S. 6; Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 125; Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 162; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 15; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 269.

5.1.1 Die ethische Basis: Das Individuum und sein Telos

Ayn Rands Konzeption des Individualismus legt Bezüge nahe zu anderen, d. h. ähnlichen Auffassungen. Damit beschäftigt sich der folgende Abschnitt. In seinem Handeln ist das Individuum auf ein Ziel hin ausgerichtet – das eigene Glück. Die Kompetenz dazu besitzt der individuelle moralische Akteur – das Thema des zweiten Abschnittes.

5.1.1.1 Ayn Rands methodologischer Individualismus

Der libertäre Denker Tibor Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]) bezeichnet den Individualismus als „die soziopolitische Idee, dass der individuelle Mensch der wichtigste Bestandteil innerhalb des menschlichen Gesellschaftslebens ist“.⁸⁷⁰ Von dieser Annahme geht auch Ayn Rand aus. Bei ihr sind Moralität und Individualismus untrennbar miteinander verbunden. In ihren Tagebuchaufzeichnungen zu „Atlas Shrugged“ findet sich am 26. Juni 1945 folgender Eintrag:

„Morality and Individualism are inseparable. The degree of individualism in a society determines the degree of its morality.“⁸⁷¹

Das Individuum ist bei Rand der Bezugspunkt schlechthin – sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Ethik und politischen Theorie. „Individualismus“ bedeutet für Rand (Racism, 1963) das Folgende:

„Individualism regards man – every man – as an independent, sovereign entity who possesses an inalienable right to his own life, a right derived from his nature as a rational being. Individualism holds that a civilized society, or any form of association, cooperation or peaceful coexistence among men, can be achieved only on the basis of the recognition of individual rights – and that a group, as such, has no rights other than the individual rights of its members.“⁸⁷²

Diese Definition erfasst die wesentlichen Elemente ihrer Ethik und politischen Theorie, die sich aus ersterer ableitet.⁸⁷³ Dabei stimmt diese Sicht mit der grundsätzlich libertären Auffassung von „Individualismus“ überein. Tibor Machan (Libertarianism Defended, 2006) sieht folgende als die wesentlichen Bestandteile des Individualismus an.⁸⁷⁴

⁸⁷⁰ Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 151.

⁸⁷¹ Harriman (Journals of Rand, 1999 [1997]), S. 398.

⁸⁷² Rand (Racism, 1963), S. 150.

⁸⁷³ Vgl. Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 56.

⁸⁷⁴ Vgl. Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 128-129.

- Für-Sich-Sein eines jeden Menschen („separateness of every person“⁸⁷⁵)
- Selbstbestimmung oder freier Wille („self-determination or free will“⁸⁷⁶)
- Jeder Mensch ist eine „self-made person“⁸⁷⁷
- Vernunftgebrauch und kognitive Begriffsbildung
- Moralische Autonomie und moralische Wahl
- Souveränität innerhalb der politischen Gemeinschaft

Da sich Ayn Rands Philosophie in den Heldenfiguren ihrer Romane widerspiegelt, lässt sich das Erfüllen dieser libertären Kriterien für einen „Individualismus“ am besten anhand dieser nachweisen. Ein Paradebeispiel dafür liefert Howard Roark aus „The Fountainhead“. Dessen „Curriculum Vitae“ zeichnet sie in diesem Roman. Roark ist in der Tat ein „Selfmademan“, der dem US-amerikanischen Mythos „Vom Tellerwäscher zum Millionär“ entspricht. Sein „Für-Sich-Sein“ kommt bereits zu Beginn des Romans zum Ausdruck:

„People turned to look at Roark as he passed. Some remained staring after him with sudden resentment. They could give no reason for it: it was an instinct his presence awakened in most people. Howard Roark saw no one. For him, the streets were empty. He could have walked there naked without concern.“⁸⁷⁸

Die Tatsache, dass die Menschen beim Anblick Roarks verstimmt sind, hängt mit seiner Selbstbestimmung, des radikalen ganz „Bei-Sich-Seins“ und seiner in seinem Gesichtsausdruck ablesbaren moralischen Autonomie zusammen – „he made people feel as if they did not exist“.⁸⁷⁹ Die Basis dafür ist seine Lenkung durch den Verstand, der rationale Entscheidungen trifft und seine Unabhängigkeit, die diese Form des Individualismus / Egoismus erfordert – et vice versa.⁸⁸⁰

Das rationale Moment zeichnet dabei das Individuum im Sinne eines „rationalen Egoisten“ aus. Die moralische Souveränität des Individuums ist mit einer intellektuellen verknüpft. Rand vertritt einen „ethischen Egoismus“, der sich als Begriff bei ihr selbst in dieser Zusammensetzung nicht findet, allerdings u. a. von Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]) und Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]) verwendet wird. „Rationaler“ oder auch „ethischer Egoismus“ werden als gleichbedeutend angesehen und lassen sich aus Rands (Objectivist Ethics, 1961) Verständnis von „rational self-interest“⁸⁸¹ und „rational selfishness“⁸⁸² ableiten.⁸⁸³

⁸⁷⁵ Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 128.

⁸⁷⁶ Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 128.

⁸⁷⁷ Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 128.

⁸⁷⁸ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 16-17.

⁸⁷⁹ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 17.

⁸⁸⁰ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 606; Smith (Independence and Egoism, 2007), S. 285.

⁸⁸¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

⁸⁸² Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

⁸⁸³ Vgl. Branden (Individualism, 1962), S. 158; Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 49, 55-56; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 37; Rand (Racism, 1963), S. 150; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 23. Siehe zum „rationalen Egoismus“ auch die Ausführungen im nächsten Abschnitt.

So wie es eine individuelle Erkenntnis gibt, so kann es auch nur ein individuelles moralisches Verhalten geben. Geist und Moralität sind Eigenschaften des Individuums. Insbesondere kommt diese Haltung in der Verteidigungsrede von Howard Roark in „The Fountainhead“ zum Ausdruck. Ayn Rand (New Intellectual, 1961) hat diese Rede später mit dem Titel „The Soul of an Individualist“⁸⁸⁴ versehen.⁸⁸⁵

Der Mensch ist in seinem moralischen Handeln für sich selbst verantwortlich. Dabei wird jeder Mensch von seinem eigenen Geist gelenkt, der grundsätzlich unteilbar ist. So schreibt Rand in Roarks Rede:

„No man can use his lungs to breathe for another man. No man can use his brain to think for another. All the functions of body and spirit are private. They cannot be shared or transferred.“⁸⁸⁶

Aus dieser Annahme einer geistigen und körperlichen Privatsphäre eines jeden Menschen lässt sich ableiten, dass der Mensch für Ayn Rand auch in moralischer Hinsicht auf sich selbst bezogen ist. Ihn kennzeichnet eine moralische Integrität sich selbst gegenüber, d. h. eine Loyalität gegenüber den eigenen Wertvorstellungen. Kein Mensch kann sich für einen anderen moralisch verhalten, da jeder für sich über eine Vision der Moral verfügt. Es kann keine kollektive Vision davon geben.⁸⁸⁷

Das moralisch vollständig integrierte Individuum Rands trotz dem „moralischen Kannibalismus“⁸⁸⁸ des Altruismus und der Selbstaufopferung und führt das eigene Leben aktiv. Die moralische Aufgabe des Individuums besteht darin, sich selbst und nicht anderen zu dienen. Grundlage dafür ist das individuelle Recht am Eigentum des eigenen Lebens. Demnach ist es unmöglich aus zweiter Hand zu leben – wie auch das Zitat aus Roarks Rede zeigt. Die letzte moralische Instanz ist vor diesem Hintergrund immer das handelnde Individuum. Eine moralische Verpflichtung und Bewertung kann nur durch dieses selbst erfolgen.⁸⁸⁹

Insofern legen die bisher dargestellten Auffassungen Ayn Rands die Folgerung nahe, sie dem „methodologischen Individualismus“ zuzuordnen. Der von Carl Menger (Methode der

⁸⁸⁴ Rand (New Intellectual, 1961), S. 77.

⁸⁸⁵ Vgl. Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 679.

⁸⁸⁶ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 679.

⁸⁸⁷ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Ethics of Rand, 1986), S. 76; Kliemt (Individualism, 1986), S. 215-216; Machan (Moral Vision of Rand, 1986), S. 214; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936-937 (Galt's Speech); Schein (Roark's Integrity, 2007), S. 305.

⁸⁸⁸ Siehe dazu Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 929 (Galt's Speech). Dort bezeichnet John Galt seine Opponenten als „moral cannibals“.

⁸⁸⁹ Vgl. Pfordten (Normativer Individualismus, 2004), S. 321-323; Pfordten (Elemente normativer Ethik, 2007), S. 283-287; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 928-930 (Galt's Speech). In Rands normativer Ethik findet sich insofern der Grundgedanke – das „Individualprinzip“ – des „normativen Individualismus“ wieder. Allerdings widersprechen die davon abgeleiteten Charakteristika des „normativen Individualismus“ – „Ablehnung“ von Egoismus, Kontraktualismus etc. – dem libertären und egoistischen Ansatz von Ayn Rand gänzlich. Rands Individualismus ist, wie hier erläutert wird, dem „methodologischen Individualismus“ zuzuordnen.

Socialwissenschaften, 2005 [1883]) begründete methodologische Individualismus geht von einer „Analogie der Socialerscheinungen [sic!] und der natürlichen Organismen“⁸⁹⁰ aus. Das Entstehen gesellschaftlicher Gebilde lässt sich demnach immer auch – aber nicht ausschließlich – mit den darin existierenden Individuen und ihrem jeweiligen egoistischen Streben nach Bedürfnisbefriedigung erklären und darauf zurückführen. Das Verfolgen der individuellen Interessen ist dabei, wie bei Rand, Grundlage gesellschaftsbezogenen und damit ökonomischen Handelns. Letzteres steht immer auch in einem moralischen Kontext.⁸⁹¹

Die moralisch handelnden Individuen fungieren als „die letzten Bausteine der sozialen Welt“.⁸⁹² Aus diesem Grunde hält Hayek (Facts of Social Sciences, 1942) den Begriff der „Sozialwissenschaften“ bezogen auf den Wissenschaftszweig, der sich, im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, mit der menschlichen Gesellschaft und den diese konstituierenden Individuen auseinandersetzt, für einen „misleading term“⁸⁹³ in der Sache. Er betrachtet es, ähnlich wie Rand, als eine Illusion, soziale Kollektive (Staat, Gesellschaft, soziale Institutionen, Menschheit, Volk etc.) für objektiver zu erachten, als die darin ablaufenden, nachvollziehbaren Handlungen der Individuen. Da nach Popper (Elend des Historizismus, 2003 [1960]) die sozialwissenschaftlichen „Modelle auf Individuen beruhen“⁸⁹⁴, muss auch von diesen ausgegangen werden. Dies betrifft nicht nur den ökonomischen Bereich, sondern (wie entsprechend bei Ayn Rand) auch das Feld des zweckgerichteten moralischen Handelns. Dieses kann sich lediglich auf Individuen und nicht soziale Kollektive beziehen.⁸⁹⁵

⁸⁹⁰ Menger (Methode der Socialwissenschaften, 2005 [1883]), S. 139.

⁸⁹¹ Vgl. Menger (Methode der Socialwissenschaften, 2005 [1883]), S. 43-47, 71-75, 139-141, 182-183; Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 107; Watkins (Methodological Individualism, 1952), S. 186-188.

⁸⁹² Homann / Suchanek (Ökonomik, 2005), S. 395.

⁸⁹³ Hayek (Facts of Social Sciences, 1942), S. 57.

⁸⁹⁴ Popper (Elend des Historizismus, 2003 [1960]), S. 122.

⁸⁹⁵ Vgl. Buzzoni (Poppers methodologischer Individualismus, 2004), S. 157-159; Hayek (Facts of Social Sciences, 1942), S. 57-58, 66-69; Homann / Suchanek (Ökonomik, 2005), S. 395; Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 108; Popper (Elend des Historizismus, 2003 [1960]), S. 121-123; Voigt (Institutionenökonomik, 2009 [2002]), S. 21, 215. An dieser Stelle möge eingeräumt werden, dass der methodologisch-individualistische Ansatz nicht frei ist von berechtigter Kritik. So weist z. B. Kenneth J. Arrow (Methodological Individualism, 1994), S. 1-8 nach, dass soziale Kategorien unverzichtbar sowie unwiderlegbar Eingang in ökonomische Analyse-Modelle finden. Mit Blick auf ein Marktgleichgewichtsmodell zeigt sich, dass der Preisbildungsprozess nicht individualistisch erklärt werden kann. Der Markt stellt eine soziale Institution dar, auf der Unternehmen (soziale Organisationen) und „Individuen“ agieren. Darüber hinaus bestehe das Wissen in einer Gesellschaft überwiegend in sozialer Form, wie Büchern, Universitäten et cetera. Arrow (a. a. O.), S. 8 kommt zu folgendem Ergebnis: „I do conclude that social variables, not attached to particular individuals, are essential in studying the economy or any other social system and that, in particular, knowledge and technical information have an irremovably social component, of increasing importance over time.“

5.1.1.2 *Telos und Kompetenz der moralischen Akteure*

Die individuelle moralische Vision eines jeden Menschen steht in einem teleologischen Kontext. Der höchste moralische Zweck, i. e. das *Telos*, des menschlichen Handelns besteht – wie einleitend erwähnt – bei Rand (Objectivist Ethics, 1961) darin, das eigene Glück zu erlangen: „His own happiness is man’s highest moral purpose.“⁸⁹⁶ Diesem höchsten Wert dient das Streben eines jeden Menschen. Den Begriff „Wert“ bestimmt sie wie folgt: „Value’ is that which one acts to gain and/or keep.“⁸⁹⁷ Diese Auffassung von „value“ als demjenigen, nach dem der Mensch strebt, entspricht dem „agathon“ bei Aristoteles (Nikomachische Ethik): „Jedes Handeln (*praxis*) und Vorhaben (*prohairesis*) strebt ... nach einem Gut (*agathon ti*). Deshalb hat man ‚Gut‘ zu Recht erklärt als ‚das, wonach alles strebt‘.“⁸⁹⁸ Als „das beste Gut (*ariston*)“⁸⁹⁹ macht Aristoteles „das Glück (*eudaimonia*)“⁹⁰⁰ aus, das Ayn Rands „happiness“ entspricht. Beide beziehen das „Streben nach“ auf das Individuum. Jack Wheeler (Rand and Aristotle, 1986) schreibt in Bezug auf den Individualismus bei Rand und Aristoteles: „*Good* means *good for*, and has meaning only insofar as it refers to what is good for the individual moral agent.“⁹⁰¹ Jeder Mensch fungiert qua seiner Existenz als individueller moralischer Agent – in eigener Sache.⁹⁰²

Bei diesem moralischen Agenten handelt es sich um einen „radikalen Individualisten“. In seiner Einzigartigkeit ist dieser ausschließlich mit dem Erreichen der eigenen Ziele beschäftigt – allen voran dem Erreichen des eigenen Glücks. Die Grundlage dafür stellen Entscheidungsfreiheit und freier Wille des Individuums dar. Der individuelle menschliche Geist ist dabei Herr über seinen Körper und seine Handlungen. Murray N. Rothbard (Ethics of Liberty, 2002 [1982]) spricht in diesem Zusammenhang von „*natural ownership over his self*“.⁹⁰³ Diesen Eigenbesitz erkennt auch Rand als entscheidendes Kriterium an. Denken und Handeln kann jeder Mensch nur für sich allein – niemals durch andere. Das eigene Bewusstsein ermöglicht dabei das eigene Leben.⁹⁰⁴

Im Zusammenhang mit den Ausführungen in *Abschnitt 3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark* wurde bereits auf Peter Sloterdijks (Leben ändern, 2011 [2009])

⁸⁹⁶ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 30.

⁸⁹⁷ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16.

⁸⁹⁸ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 1, 1094a2-3.

⁸⁹⁹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 1, 1094a23.

⁹⁰⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 5, 1097b1.

⁹⁰¹ Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 84.

⁹⁰² Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-18, 30-31; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 20-22; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 82-85. Siehe zu Rands Werte-Konzept auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.2.1 Rands Konzeption moralischer Werte*. Auf Aristoteles Gedanken zur „*eudaimonia*“ und die diesbzgl. Diskussion in der Forschung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Einen ersten Überblick gewährt z. B. John L. Ackrill (Aristotle on Eudaimonia, 2010), S. 39ff.

⁹⁰³ Rothbard (Ethics of Liberty, 2002 [1982]), S. 31.

⁹⁰⁴ Vgl. Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 125; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 606-607; Rothbard (Ethics of Liberty, 2002 [1982]), S. 31.

Begriff der „Vertikalspannungen“⁹⁰⁵ verwiesen. Diese vornehmlich inneren Spannungen eines jeden Menschen haben immer auch einen ethischen Bezug im Rahmen der „Anthropotechniken“⁹⁰⁶ – grundsätzlich zu verstehen als „die mentalen und physischen Übungsverfahren“⁹⁰⁷ von Menschen. Diese Verfahren stehen zwar in einem sozialen Kontext, setzen aber – wie bei Ayn Rand – beim einzelnen Menschen, dem Individuum, an. Das Individuum ist aufgefordert, sein Leben so einzurichten, dass es die für sich „gültige Vertikalspannung“⁹⁰⁸ findet. Zur Ausbildung dieser inneren Haltung, d. h. zum Auffinden einer individuell passenden Lebensform, ist ein „moralisch-logisches Exerzitium“⁹⁰⁹ erforderlich. Vor diesem Hintergrund „kann die Ethik nur die Form eines Duells des Menschen mit sich selbst annehmen“.⁹¹⁰ Darin ist der Mensch sich selbst überlassen.⁹¹¹

Rand stellt das Individuum gegen den Strom der Masse. Ihr schöpferisches Individuum schwimmt dabei gegen diesen Strom („the creator ... goes against the current“⁹¹²) und entzieht sich damit dem moralisch-psychologischen Einfluss der Allgemeinheit. Das moralische und psychologische Problem, das für den Einzelnen in einer Vereinigung von Menschen auftritt, hat Gustave Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]) umfangreich untersucht. Die Persönlichkeit und die moralische Haltung des Einzelnen verschwinden in der „Gemeinschaftsseele“⁹¹³ der Masse. Diese ist von der Seele des einzelnen Menschen, der Bestandteil der Masse wird, verschieden. Sämtliche individuellen Unterschiede werden darin eingeebnet: „Als einzelner war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Triebwesen, also ein Barbar.“⁹¹⁴ Mit Ayn Rand könnte man vom „Parasiten“ sprechen, der durch die Masse entsteht und darin aufgeht, einem vermeintlichen Altruismus frönt, um sich dabei selbst zu bereichern. Die Implikationen einer „Massenmoral“⁹¹⁵ für das Individuum zeigt Ayn Rand in „Atlas Shrugged“ auf.⁹¹⁶

Dem moralischen Einfluss der Masse entzieht sich der Einzelne bei Rand durch eine Sezession. Dieses Modell hat sie als Jugendliche bereits politisch (Weißgardisten auf der Krim) und persönlich (Bewahrung der eigenen moralischen und intellektuellen Integrität

⁹⁰⁵ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 28.

⁹⁰⁶ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 23.

⁹⁰⁷ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 23.

⁹⁰⁸ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 47.

⁹⁰⁹ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 220.

⁹¹⁰ Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 260.

⁹¹¹ Vgl. Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), S. 23-33, 47-48, 99, 220-221, 229-230, 260-262.

⁹¹² Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 680-681.

⁹¹³ Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 12.

⁹¹⁴ Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 17.

⁹¹⁵ Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 32.

⁹¹⁶ Vgl. Le Bon (Psychologie der Massen, 1982 [1895]), S. 12-18, 30-33, 36-38; Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 680-681. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen in *Abschnitt 3.4.2 Ayn Rands Multi-Faktoren-Ansatz*.

vor dem kommunistischen Einfluss) erfahren.⁹¹⁷ Es entspricht in der Form demjenigen, das der libertäre Denker und radikale Individualist Henry David Thoreau wählt. Im Juli 1845 begab er sich in den Wald an den „Walden Pond“ nahe seiner Heimatstadt Concord (Massachusetts) und baute sich dort im Schutze der Bäume eine Hütte. Sein Ziel war es, „to front only the essential facts of life“.⁹¹⁸ Ähnlich verhält es sich bei Rands Figuren in „Atlas Shrugged“, die ihren Weg in das verborgene „neue Atlantis“ wählen, um sich auf sich selbst und ihre Ziele zu konzentrieren. Im Mittelpunkt bei Rand – wie auch bei Thoreau – steht dabei das „Ich / I“: „It is ... always the first person that is speaking.“⁹¹⁹ Daher verfasst er sein Werk „Walden“ in der ersten Person Singular. Thoreau (Walden, 1986 [1854]) erwartet von jedem Autor, dass er von seinen eigenen Erlebnissen und nicht von denen anderer Menschen, somit aus zweiter Hand, berichte. Diese literarische Erwartungshaltung entspricht bei ihm einer anthropologischen – wie er in seinem Werk darlegt.⁹²⁰

Herbert W. Schneider (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]) bezeichnet Thoreau als den „Nietzsche Neu-Englands“.⁹²¹ Da ein Vergleich zwischen Thoreau und Nietzsche an dieser Stelle zu weit führte, möge der Hinweis genügen, dass der Vergleich zwischen Rands und Nietzsches Denken in den *Abschnitten 3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark* und *3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken* bezogen auf Thoreau eine „Parallele“ fände. Allerdings stellt sich Thoreaus Individualismus als weniger rationalistisch dar. Die moralische Basis ist übereinstimmend bei allen drei Philosophen der einzelne Mensch.⁹²²

Nur dieser Einzelne kann „moralische Kompetenz“⁹²³ besitzen. Unter einem „moralisch kompetent“⁹²⁴ handelnden Menschen versteht Annemarie Pieper (Ethik, 2007 [1985]) denjenigen, „der sich Moralität zum Prinzip seiner Willensbildung und Praxis gemacht hat“.⁹²⁵ Den Begriff der „Moralität“ unterscheidet sie in Anlehnung an Aristoteles von dem

⁹¹⁷ Siehe dazu die Ausführungen in *Abschnitt 2.2.1 Die russischen Revolutionen und ihr Einfluss auf Ayn Rands Denken*.

⁹¹⁸ Thoreau (Walden, 1986 [1854]), S. 135.

⁹¹⁹ Thoreau (Walden, 1986 [1854]), S. 45.

⁹²⁰ Vgl. Madison (Thoreau Transcendental Individualist, 1944), S. 111-112; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 672-677; Thoreau (Walden, 1986 [1854]), S. 45-46. Ein weiteres Beispiel für den Individualismus aus Henry David Thoreaus Zeit liefert Walt Whitman. Whitman (Leaves of Grass, 1993 [1855]) lieferte mit seinem umfangreichen Gedicht „Song of Myself“ (a. a. O., S. 33-115) eine „Ode“ an den Individualismus. Zu Beginn heißt es dort (a. a. O., S. 33 [Verszeilentrennung durch C. W.]): „I celebrate myself, and sing myself, / And what I assume you shall assume / For every atom belonging to me as good belongs to you.“ Siehe dazu auch Luke (Individualism, 1971), S. 61-62; Schneider (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]), S. 104-106.

⁹²¹ Schneider (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]), S. 179.

⁹²² Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), 41-43; Bennett (Thoreau's Hermeneutics of Self, 1990), S. 561-562, 565-566; Madison (Thoreau Transcendental Individualist, 1944), S. 112-114; Schneider (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]), S. 179-180. Ayn Rand (Rand Letter On Hunger, 1974), S. 356 hat Thoreau als individualistischen Denker – vor allem mit Blick auf dessen Kritik am Staat – akzeptiert. Gleichwohl war sie insgesamt skeptisch in Bezug auf die Transzendentalisten. Zu Ralph Waldo Emerson äußert sie sich in Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 162 wie folgt: „Emerson was an archenemy of reason; he believed in a form of supernatural mysticism.“

⁹²³ Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 45.

⁹²⁴ Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 45.

⁹²⁵ Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 45.

der „Moral“. Während „Moral“ sich auf die in einer menschlichen Gemeinschaftsordnung manifestierten, d. h. verbindlich geltenden (durch Tradition, Konvention) Handlungsgewohnheiten (Werte und Normen) bezieht, bezeichnet „Moralität“ „das zur festen Grundhaltung gewordene Gutseinwollen“⁹²⁶ des Individuums, das nach diesem Prinzip handelt.⁹²⁷

Ganz in diesem Sinne versteht auch Ayn Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]) „Moralität“: „*Morality* is an abstract, conceptual code of values and principles.“⁹²⁸ Durch die Orientierung des Menschen an diesen Prinzipien wird sein Charakter geformt: „His character is formed by his basic premises, particularly by his basic value-premises.“⁹²⁹ Dazu ist das Herausbilden einer inneren Haltung erforderlich im Gegensatz zu dem unreflektierten Befolgen von Regeln – was nach Rand kein moralisches Handeln sein kann. Zur Moralität gehört das Prinzip der Freiheit, d. h. wählen zu können und für die eigene Wahl und damit das Handeln Verantwortung zu übernehmen.⁹³⁰

Ayn Rand möchte, dass die individuellen moralischen Agenten eine „vornehme Seele“⁹³¹ ausbilden – ganz im Sinne Nietzsches (Gut und Böse, 1997 [1886]). Diesen Anspruch erhebt sie – wie im ersten Teil dieser Arbeit erwähnt – in ihrer Einleitung zu der Jubiläums-Ausgabe von „The Fountainhead“. ⁹³² Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) geht davon aus, dass Rand mit Blick auf ihren Individualismus (Egoismus) durch ihre Auseinandersetzung mit Nietzsche und Aristoteles beeinflusst wurde. Vor allem die Verarbeitung von Aristoteles „Nikomachischer Ethik“ in Nietzsches Philosophie mag dabei die Form von Rands eigenem Denken geprägt haben.⁹³³

Aristoteles unterscheidet in seiner „Nikomachischen Ethik“ zwei Formen der „Gutheit (*aretē*)“⁹³⁴: „Tugenden des Denkens (*dianoētikē*)“⁹³⁵ einerseits und „Tugenden des

⁹²⁶ Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 45.

⁹²⁷ Vgl. Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 26-27, 32, 42-46.

⁹²⁸ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 145.

⁹²⁹ Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 144.

⁹³⁰ Vgl. Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 45-46; Rand (Romantic Manifesto, 1975 [1969]), S. 145-147.

⁹³¹ Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 750 (§ 287).

⁹³² Vgl. Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 750 (§ 287); Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. x. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Abschnitt 3.3.2 Die nietzscheanische Hauptfigur Howard Roark*.

⁹³³ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 233-234. Walter Kaufmann (Nietzsche, 1988 [1950]), S. 445-449 zeigt den Einfluss von Aristoteles (Nikomachische Ethik) auf Nietzsches Philosophie u. a. anhand zweier Begriffe auf: „selbstliebend (*philautos*)“ und „Stolz (*megalopsychia*)“. Während letzterer Ayn Rands „pride“ entspricht, korrespondiert „*philautos*“ mit ihrer Auffassung von „selfishness“. Gleichwohl diese Zusammenhänge zum Teil im *Abschnitt 5.2.2 Kardinalwerte und Kardinaltugenden* behandelt werden, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht auf die Ursache-Wirkungs-Relation „Aristoteles → Nietzsche → Rand“ eingegangen werden.

⁹³⁴ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1103a4. Die aktuelle Übersetzung von Ursula Wolf (Hrsg.) (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006), der die vorliegende Arbeit folgt, verwendet für Aristoteles „*aretē*“ den Begriff „Gutheit“. Im Anmerkungsteil ihrer Übersetzung begründet sie (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006), S. 348 (Anm. 44) dieses Vorgehen (im Unterschied zu älteren Übersetzungen) damit, „dass die Übersetzung mit ‚Tugend‘ nicht ausreicht, weil sie die Bedeutung auf den moralischen Kontext verkürzt“. Den Begriff „Tugend“ verwendet Ursula Wolf (Hrsg.) (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006), S. 352 (Anm. 1), wenn es sich um einzelne Tugenden handelt. In der englischen Übersetzung von Jonathan Barnes (Ed.) (Complete Works of Aristotle Volume II, 1995 [1984]), S. 1742 findet sich an der entsprechenden Stelle für Aristoteles Begriff die Übersetzung „Excellence“. Die „deutsche“ fremdsprachliche Entsprechung „Exzellenz“ wird im

Charakters (*ēthikē*)⁹³⁶ andererseits. Wenngleich die Tugenden in *Abschnitt 5.2 Werte und Tugenden in Rands Ethik* behandelt werden, möge an dieser Stelle der Bezug zum Individuum und dem erforderlichen Herausbilden der erwähnten inneren Haltung kurz entwickelt werden. Die Unterscheidung von dianoetischen und ethischen Tugenden basiert auf Aristoteles' (Nikomachische Ethik) Untersuchung der menschlichen Seelenteile – vernunftlose versus vernünftige Teile. Dabei existieren in der menschlichen Seele zwei Bereiche, die Anteil an der Vernunft haben: „der strebende (*orektikon*) Bestandteil“⁹³⁷, der „dem denkenden (*dianoētikōn*) Teil“⁹³⁸ untergeordnet ist. Dem „orektikon“ ist die ethische Lebensform zuzuordnen, zu der die ethischen Tugenden „aretē ēthikē“ gehören. Während die dianoetischen Tugenden – wie „Weisheit (*sophia*), Verständigkeit (*synesis*) und Klugheit (*phronēsis*)“⁹³⁹ des einzelnen Menschen durch „Belehrung (*didaskalia*)“⁹⁴⁰ entstehen, gehen die charakterlichen / ethischen aus „Gewöhnung“⁹⁴¹ hervor. Sie beziehen sich auf den Umgang mit den Leidenschaften (Begierden, Emotionen) des Menschen. Dieser Umgang kommt dem Menschen nicht von Natur zu. Der Mensch besitzt allerdings das natürliche Vermögen, sowohl die damit verbundenen Tugenden – z. B. die Tugend der Tapferkeit – anzunehmen und sich an diese zu gewöhnen als auch sicher mit diesen umzugehen. Erst aus den diesbezüglichen „Tätigkeiten (*energeia*)“⁹⁴² entwickeln sich die „Dispositionen (*hexis*)“⁹⁴³ des Charakters.⁹⁴⁴

Gleichwohl Ayn Rand keine mit Aristoteles vergleichbare Differenzierung vornimmt, geht es auch ihr um eine mit der „hexis“ vergleichbare innere Haltung, die der Mensch in Anwendung der Tugenden herausbildet. Nur durch den Gebrauch der Tugenden wird man tugendhaft: „So werden wir .. gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun (*prattein*), mäßig dadurch, dass wir Mäßiges, und tapfer dadurch, dass wir Tapferes tun.“⁹⁴⁵ Dadurch findet dieses Handeln Eingang in den „Charakter (*ēthos*) eines Menschen“.⁹⁴⁶ Aristoteles unterscheidet „ēthos“ von „ethos“, das mit „Gewohnheit“ übersetzt werden kann. Ein

Duden (Fremdwörterbuch, 2001), S. 299 mit „Vortrefflichkeit, Erhabenheit“ übersetzt. Aus Sicht von Wolf (Hrsg.) (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006), S. 348 (Anm. 44) sei „Vortrefflichkeit“ zwar „geeignet“, aber „zu stark“. Otfried Höffe (aretē, 2005), S. 76 spricht dagegen auch von „Vortrefflichkeit“. Christof Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 23-24 bezeichnet die aus dem Begriff „aretē“ resultierende „Mehrdeutigkeit“ (Vortrefflichkeit / Tugend) als „gewollt“. Aus Sicht des Autors der vorliegenden Arbeit wäre der Begriff „Vortrefflichkeit“ als Entsprechung zu Aristoteles „aretē“ passender, da er den richtigen Akzent setzte ganz im Sinne der bereits diskutierten „Vertikalspannungen“ und des damit verbundenen aufrichtenden Moments nach Sloterdijk (Leben ändern, 2011 [2009]), 28ff. Allerdings wird um einer gewissen Neutralität willen im Folgenden weiterhin von „Gutheit“ gesprochen.

⁹³⁵ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1103a5.

⁹³⁶ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1103a5.

⁹³⁷ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1102b32.

⁹³⁸ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 4, 1166a17.

⁹³⁹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1103a6.

⁹⁴⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103a16.

⁹⁴¹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103a17.

⁹⁴² Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103b22.

⁹⁴³ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103b22.

⁹⁴⁴ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1102a15-1103a10; II 1, 1103a13-1103b25; Höffe (aretē, 2005), S. 76-80; Jansen (dianoia, 2005), S. 120-121; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 27-29; Wolf (Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, 2010), S. 86-89.

⁹⁴⁵ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103b1-2.

⁹⁴⁶ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1103a7.

Handeln aus Gewohnheit (Routine) ist noch kein ethisches Verhalten. Erst das Handeln aus Einsicht in das richtige Tun im Sinne des „*ēthos*“ ist ein ethisches, qualitativ bewertbares (z. B. „gut“ versus „schlecht“) Handeln. Damit wird der Mensch im Sinne Nietzsches (*Genealogie der Moral*, 1997 [1887]) zum einem „souveränen Individuum“.⁹⁴⁷

Um zu einer ethisch guten Handlung zu führen, bedarf diese Haltung der Lenkung durch „eine moralisch-praktische Rationalität“.⁹⁴⁸ Dabei handelt es sich um die „Klugheit (*phronēsis*)“.⁹⁴⁹ Mit dieser dianoetischen Tugend ist die rationale Ebene erreicht, die bezogen auf Ayn Rands Ethik im Folgenden betrachtet wird.

⁹⁴⁷ Vgl. Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), II 1, 1103a15ff.; Fleischer (*Entzauberung des Übermenschen*, 1993), S. 27; Höffe (*Aristoteles*, 2006 [1996]), S. 188; Nietzsche (*Genealogie der Moral*, 1997 [1887]), S. 801 (II, 2); Pieper (*Ethik*, 2007 [1985]), S. 25-27; Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 23-24; Ricken (*ethos*, 2005), S. 212-213; Ricken (*ēthos*, 2005), S. 214-215.

⁹⁴⁸ Höffe (*phronēsis*, 2005), S. 453.

⁹⁴⁹ Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), VI 5, 1140a24. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.2.2 Kardinalwerte und Kardinaltugenden* insbesondere im Zusammenhang mit der Diskussion in *Abschnitt 5.2.2.1 „Reason“ und „Rationality“*. Dort zeigt sich der grundsätzliche Unterschied zwischen Ayn Rands und Aristoteles Ausrichtung.

5.1.2 Die Spezifität des Individuums: Rationaler Egoismus

In ihrem gesamten Werk betont Ayn Rand ausdrücklich die Bedeutung der Vernunft und des Verstandes für die individuelle menschliche Existenz. Für die Ethik sieht sie als wesentlichen Aspekt einen „rational egoism“⁹⁵⁰ an. Das rationale Moment grenzt ihren Egoismus von „gängigen“ Auffassungen des „Egoismus“ ab. Die Charakterisierung dessen, was die objektivistische Philosophie unter „Egoismus“ versteht, soll im Folgenden „ex negativo“ herausgearbeitet werden.

5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus

Die christlich-altruistische Ansicht fasst den „Egoismus“ als das „Böse“ schlechthin auf. Dieser impliziert, andere Menschen als Mittel zu eigenen Zwecken zu missbrauchen. In diesem Sinne erlaubt es der hedonistische Egoismus jedem Menschen, ausschließlich die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zu verfolgen und letztlich das zu tun, was einem gefällt. Für den hedonistischen Egoisten besteht der höchste Wert im maximalen Lustgewinn. Sowohl die den Egoismus kategorisch ablehnende christliche Haltung als auch der den Egoismus propagierende Hedonismus unterstellen dem Menschen, dass dieser lediglich seinen irrationalen Gefühlen und Launen ohne Rücksicht auf die Belange anderer folgt. Dagegen kehrt Rand ihre Sicht der „New Intellectuals“, die als rationale Egoisten ihrem Geist und nicht ihren Launen und Lüsten folgen.⁹⁵¹

Mit Blick auf Rands Konzeption des Egoismus mag eine Anlehnung an Nietzsches Denken naheliegend erscheinen. Allerdings unterscheidet sich Nietzsches Egoismus von dem Ayn Rands dadurch, dass er diesen der „vornehmen Seele“ zuschreibt, die höher steht als die Seele der anderen Menschen. So schreibt er (Gut und Böse, 1997 [1886]):

„Der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele, ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß einem Wesen, wie ‚wir sind‘, andre Wesen von Natur untertan sein müssen und sich ihm zu opfern haben.“⁹⁵²

Gegen eine derartige Ansicht wehrt sich Rand (Fountainhead, 1993 [1943]) grundsätzlich:

„In all proper relationships there is no sacrifice of anyone to anyone. ... This is the only possible form of relationship between equals. Anything else is a relation of slave to master, or victim to executioner.“⁹⁵³

⁹⁵⁰ Rand (Rand Letter Philosophical Detection II, 1974), S. 293.

⁹⁵¹ Vgl. Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 47-48; Rand (New Intellectual, 1961), S. 51; Rand (Objectivist Ethics – Introduction, 1961), S. x-xi; Ratzinger (Christentum, 2005 [1968]), S. 85, 270-271.

⁹⁵² Nietzsche (Gut und Böse, 1997 [1886]), S. 739 (§ 265).

⁹⁵³ Rand (Fountainhead, 1993 [1943]), S. 681-682.

Zwischen rational agierenden Menschen kann es nach Rand keine moralische Hierarchie geben. Rands Egoisten geht es nicht darum, sich für andere Menschen aufzuopfern oder andere für sich aufopfern zu lassen. Rands moralische Agenten verfolgen ihr eigenes Wohlergehen – unabhängig von dem Wohlergehen anderer.⁹⁵⁴

Diese Form des Egoismus mag zunächst an diejenige erinnern, die Max Stirner in seiner umfangreichen Abhandlung „Der Einzige und sein Eigentum“ (1845) thematisiert. Stirner entdeckt in der Menschheit selbst das egoistische Moment, was ihn veranlasst, sich als Egoist schöpferisch der eigenen Sache zu widmen. Die Menschheit besteht aus einer Vielzahl Einzelner. Die Genese des Egoismus vollzieht sich über das Stadium des realistischen Kindes über den idealistischen Jüngling hin zum egoistischen Mann. Unter einem Egoisten versteht Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]) einen „Menschen, der, anstatt einer Idee, d. h. einem Geistigen zu leben und ihr seinen persönlichen Vorteil zu opfern, dem letzteren dient“.⁹⁵⁵ Damit wendet sich Stirner wie Ayn Rand gegen Altruismus und „Uneigennützigkeit“⁹⁵⁶ mit dem Ziel, jederzeit Herr über die eigenen Zwecke und nicht bloßes Mittel zum Zwecke anderer zu sein.⁹⁵⁷

Trotz einer Übereinstimmung auf den ersten Blick, tritt auf den zweiten ein großer Unterschied deutlich hervor. Dieser besteht zwischen Rands rationalem Egoismus und dem Egoismus Stirners in der Anerkennung der Rechte anderer Egoisten, wie z. B. dem Recht auf Eigentum. Der individualistische Anarchismus von Max Stirner erkennt das Eigentum eines anderen Menschen nicht an. Das Ackerland des Nachbarn und das Recht an diesem Eigentum gehören dann dem Stirnerschen Egoisten, wenn es ihm gelingt, sich dieses Land – auch mit Gewalt – anzueignen. „Dies ist das *egoistische Recht*, d. h. *Mir ist's so recht, darum ist es Recht*.“⁹⁵⁸ Als libertäre Denkerin, als Vertreterin eines radikalen Individualismus und eines rationalen, auf gegenseitiger Anerkennung basierenden Egoismus kann Ayn Rand die anarchistische Ablehnung von „private property rights“⁹⁵⁹ nicht anerkennen. Rechte sind aus ihrer Sicht moralische Prinzipien, die das menschliche Handeln im sozialen Kontext regulieren. Diese Prinzipien existieren in Stirners „*Verein von Egoisten*“⁹⁶⁰ nicht.⁹⁶¹

⁹⁵⁴ Vgl. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 162-163. In diesem Zusammenhang möge folgende Äußerung Rands (Anthem, 1995 [1938]), S. 96 diese wohlwollende Haltung betonen: „I shall choose my friends among men, but neither slaves nor masters. And I shall choose only such as please me, and them I shall love and respect, but neither command nor obey.“

⁹⁵⁵ Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 31.

⁹⁵⁶ Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 65.

⁹⁵⁷ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27; Safranski (Nietzsche, 2002 [2000]), S. 127; Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 4-5, 14-15, 31-32, 65-66.

⁹⁵⁸ Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 209.

⁹⁵⁹ Rand (Property Status, 1964), S. 124.

⁹⁶⁰ Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 196.

⁹⁶¹ Vgl. Rand (Man's Rights, 1963), S. 108-110; Rand (Property Status, 1964), S. 124-125; Stirner (Der Einzige, 2000 [1845]), S. 186-188, 196, 208-210; Wille (Stirner, 1999), S. 212-213. Trotz aller Kritik an Stirners Individualanarchismus muss festgehalten werden, dass sein Denken die libertaristische Strömung in den USA ausgehend vom radikalen Individualismus im 19. Jahrhundert (Benjamin Tucker, Lysander Spooner et cetera)

Wenn nun jeder Egoist dafür Sorge trägt, dass sein eigenes Wohlergehen realisiert wird, dann haben Begegnungen von solchen Akteuren etwas unausweichlich Konfliktträchtiges. Am Ausgangspunkt ihrer anthropologischen, moralischen Egoismus-Konzeption spricht Ayn Rand noch nicht von den Aufgaben einer derartige Konflikte regulierenden Organisation. Die Aufgaben ihres Minimalstaates werden vor diesem Hintergrund im letzten Kapitel dieser Arbeit behandelt. An dieser Stelle kann davon ausgegangen werden, dass die für den Randschen Egoismus / Individualismus charakteristische innere Haltung vom handelnden Individuum verlangt, das eigene Wohlergehen auch ohne Rückversicherung des damit verbundenen Risikos durch den Staat zu erlangen. Die Situation, in der sich der egoistische moralische Agent zunächst befindet, ähnelt derjenigen von Thomas Hobbes Naturzustand, dem „Zustand der Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft“.⁹⁶²

Hier soll nicht das kontraktualistische Argument zum „Verlassen“ des Naturzustandes nachgezeichnet werden, sondern vielmehr auf das Individuum abgehoben werden, das sich als in diesen Status geworfen vorfindet. In „Atlas Shrugged“ beschreibt Rand die Situation eines durch Kollektivismus und vermeintlichen Altruismus in den „Naturzustand“ zurückversetzten Staates. In diesem herrschen kollektivistische „Räuberbanden“, die den Bankrott des Staates und damit eine naturzustandsähnliche Situation herbeiführen. Der Alternativentwurf zu diesem stellt das „neue Atlantis“ dar, in dem rationale Egoisten friedlich miteinander leben.⁹⁶³

Den Hobbeschen Naturzustand in Bezug zum Individuum bestimmt Ulrich Weiß (Thomas Hobbes, 1980) wie folgt: „Der Naturzustand ist der allseitige Krieg egoistischer und privater Individuen gegeneinander.“⁹⁶⁴ Dieser ist ferner eine „Grundbefindlichkeit des Menschen, wo (a) jeder für sich allein und (b) jeder eines jeden Feind ist“.⁹⁶⁵ Während Ayn Rand der ersten Hinsicht (a) zustimmt – wie aus den Ausführungen des vorherigen Abschnittes ersichtlich –, lehnt sie die zweite Hinsicht (b) ab. Menschen begegnen sich bei ihr nicht als „Feinde“, wie es Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]) mit der Naturzustandsbeschreibung „Krieg aller gegen alle“⁹⁶⁶ meint. Zur Klarstellung dieses Sachverhalts führt sie das Prinzip des Handels ein: „The principle of *trade* is the only rational ethical principle for all human relationships.“⁹⁶⁷ Der rational agierende Händler betrachtet alle Menschen grundsätzlich als gleichwertig und unabhängig.⁹⁶⁸ Die daraus resultierenden Konsequenzen werden in *Abschnitt 6.1 Kooperation unter rationalen*

stark beeinflusst hat. Siehe dazu u. a. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 36-48; McElroy (Tucker Individualanarchismus, 2000), S. 356-358.

⁹⁶² Hobbes (De Cive, 1988 [1642]), I.

⁹⁶³ Siehe dazu die Ausführungen im letzten Kapitel dieser Arbeit.

⁹⁶⁴ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 138.

⁹⁶⁵ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 135.

⁹⁶⁶ Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), XIII, S. 115.

⁹⁶⁷ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

⁹⁶⁸ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34-35.

Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz diskutiert. Daher möge für den Moment die Annahme genügen, dass sich die Menschen – unabhängig von der Existenz des Staates – für Rand nicht als Feinde begegnen.

In der Naturzustandskonzeption von Hobbes ist jeder einzelne Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Diese Situation stellt die Ausgangslage für Hobbes radikale Version eines Individualismus dar, dem es ausschließlich um die „Selbsterhaltung“⁹⁶⁹ geht. Diese genießt absolute Priorität vor allen anderen Handlungsmotiven und ist dem aristotelischen (und auch Ayn Rands) Gedanken, das eigene Glück / die eigene Glückseligkeit sei das „höchste Gut“⁹⁷⁰, entgegengesetzt. Die Menschen leben bei Hobbes in einer ständigen Furcht, alles – auch ihr eigenes Leben – zu verlieren. Daraus resultiert ein Machtstreben eines jeden Individuums. Darin trachtet der Einzelne, den als Feinde empfundenen anderen Einzelnen mit Blick auf die Befriedigung der eigenen Wünsche, die in Konkurrenz zu denjenigen der anderen stehen, auch mit Gewalt zuvorzukommen. Aufgrund dieses individuellen Herrschaftsstrebens kennzeichnet Ulrich Weiß (Thomas Hobbes, 1980) die Menschen im Naturzustand als „Summe vereinzelter ‚*Mon-archen*‘“⁹⁷¹, die „keine politische Institution, sondern bloß individuelle, auf (Vor-) Herrschaft abzielende Aktionszentren“⁹⁷² darstellen.⁹⁷³

Damit zusammenhängend reduziert Hobbes das Individuum in der Ethik auf Begierden und Neigungen – ganz im Gegensatz zu Rand (und Aristoteles). Objektive Wertvorstellungen – wie bei Rand – gibt es für ihn nicht. Dagegen erkennt er in seinem radikalen Individualismus / Egoismus intrinsische Werte, die den Menschen in seinem moralischen Handeln charakterisieren. Rand lehnt dagegen das Intrinsische grundsätzlich ab. Ihrer Auffassung nach existieren keine intrinsischen Werte. Das moralisch Gute kommt nicht Dingen oder Handlungen „an sich“ zu. Das Gute ist damit keine den Dingen / Handlungen innewohnende Eigenschaft. Aus Sicht des Objektivismus stellt das Gute „*an aspect of reality in relation to man*“⁹⁷⁴ dar. Es „entsteht“ durch „*an evaluation of the facts of reality by man’s consciousness according to a rational standard of value*“.⁹⁷⁵ Dagegen ist das Gute bei Hobbes relativ, d. h. von Mensch zu Mensch unterschiedlich und immer auf die Leidenschaftlichkeit bezogen. Die menschliche Vernunft hat in diesem Kontext lediglich die Funktion, die Affekte dergestalt zu regulieren, dass das konkrete Handeln in Übereinstimmung mit dem egoistischen Ziel der Selbsterhaltung steht.⁹⁷⁶

⁹⁶⁹ Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), XIII, S. 114.

⁹⁷⁰ Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), XI, S. 90.

⁹⁷¹ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 136.

⁹⁷² Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 137.

⁹⁷³ Vgl. Chwaszcza (Moralphilosophie im Leviathan, 2008), S. 77-78; Hobbes (De Cive, 1988 [1642]), I, 3; Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), XI, S. 90-93; XIII, S. 113-118; Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 118-119, 133-137.

⁹⁷⁴ Rand (Capitalism, 1965), S. 22.

⁹⁷⁵ Rand (Capitalism, 1965), S. 22.

⁹⁷⁶ Vgl. Chwaszcza (Moralphilosophie im Leviathan, 2008), S. 79-80; Hobbes (De Cive, 1988 [1642]), I, 7; Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), VI, S. 47-59; Kersting (Hobbes, 1992), S. 68-70, 72-73; Machan (Ayn Rand,

Moral reduziert sich damit bei Hobbes auf „ein Daseinsprogramm, welches dem Menschen Regeln an die Hand gibt, um aus dem Dilemma des Naturzustands via der Vernunft herauszukommen“. ⁹⁷⁷ Das „Letztkriterium der Selbsterhaltung“ ⁹⁷⁸ stellt dabei den moralischen Bezugspunkt dar. Ayn Rand rückt dagegen die Vernunft ins Zentrum. Das reine Überleben im Sinne der Selbsterhaltung wird überhaupt erst durch die Vernunft ermöglicht. Der Mensch qua Mensch folgt bei Rand nicht seinen Wünschen, Leidenschaften oder besser gesagt Launen (engl. whims) ⁹⁷⁹, von denen Rand in derartigen Zusammenhängen spricht. Die Situation des Menschen, von der Hobbes ausgeht, hat für Rand folgende Konsequenz:

„When a ‘desire,’ regardless of its nature or cause, is taken as an ethical primary, and the gratification of any and all desires is taken as an ethical goal (such as ‘the greatest happiness of the greatest number’) – men have no choice but to hate, fear and fight one another, because their desires and their interests will necessarily clash. If ‘desire’ is the ethical standard, then one man’s desire to produce and another man’s desire to rob him have equal ethical validity; one man’s desire to be free and another man’s desire to enslave him have equal ethical validity.“ ⁹⁸⁰

Daraus ist einmal mehr die Anlehnung an Aristoteles erkennbar. Die Orientierung an den Leidenschaften lässt den Menschen zum Sklaven seiner selbst werden. Erst das Folgen der Vernunft führt zum guten, d. h. glücklichen Leben im Sinne der „eudaimonia“. Diese ist das Ziel von Rands rationalem Egoismus, der das Erreichen des eigenen Glücks jedem Menschen einräumt. Um das zu erreichen, muss der Mensch gewissen Prinzipien folgen, die im *Abschnitt 5.2 Werte und Tugenden in Rands Ethik* behandelt werden. ⁹⁸¹

In Anlehnung an Rands Erkenntnistheorie lässt sich sagen, dass der Mensch weder rein durch Sinneseindrücke noch durch Affekte gelenkt wird. Als rationales Wesen kann der Mensch sich gegebenen Umständen nicht unreflektiert anpassen. So wie er Dinge zum Überleben (Nahrungsmittel, Kleidung, Unterkunft et cetera) erst produzieren muss, so muss er sich auch mit Blick auf sein moralisches Verhalten rational gesteuert produzieren. „Reason is the most *selfish* human faculty.“ ⁹⁸² Die egoistische Fähigkeit der Vernunft ist in der objektivistischen Philosophie die Eigenschaft des Menschen, die ihn zu einem souveränen Individuum macht. Das daraus resultierende Denken ist für Rand (Objectivist

2008 [1999]), S. 48; Rand (Capitalism, 1965), S. 21-22; Nagel (Moralische Verpflichtung, 2008 [1959]), S. 171-172; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 25-26; Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 145-146, 158-166. Die Objektivität in Rands Ethik ist Gegenstand der Betrachtungen in *Abschnitt 5.2.1.1 Moralischer Wert und Leben als objektiver Wertmaßstab*.

⁹⁷⁷ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 176.

⁹⁷⁸ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 171.

⁹⁷⁹ Siehe dazu u. a. folgende Aussage von Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 33: „The philosophers who attempted to devise an allegedly rational code of ethics gave mankind nothing but a choice of whims: the ‘selfish’ pursuit of one’s own whims (such as the ethics of Nietzsche) – or ‘selfless’ service to the whims of others (such as the ethics of Bentham, Mill, Comte and of all social hedonists, whether they allowed man to include his own whims among the millions of others or advised him to turn himself into a totally selfless ‘shmoo’ that seeks to be eaten by others).“

⁹⁸⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 33.

⁹⁸¹ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 2, 1095a15-20; I 3, 1095b15-20; I 13, 1102b1-5; Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 198; Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 49-51.

⁹⁸² Rand (Comprachicos, 1970), S. 84.

Ethics, 1961) kein automatischer Prozess sondern etwas, für das sich der Mensch entscheiden muss.⁹⁸³

Die moralischen Agenten handeln aus rationalem Selbstinteresse. Damit ist nicht das Unterwerfen anderer Menschen gemeint, um die eigenen Interessen durchzusetzen. Begegnungen oder auch Beziehungen zwischen den Menschen geschehen nur aus „rational self-interest“⁹⁸⁴ eines jeden. Es gibt nach Rand (Objectivist Ethics, 1961) auch keine Interessenkonflikte unter rationalen Egoisten, da sie annimmt „*rational interests of men do not clash*“.⁹⁸⁵ „Ihre“ Händler tauschen wechselseitig Werte aus. Dabei verlassen sie sich auf die Rationalität des Gegenübers. Wenn die wechselseitige rationale Interessenlage übereinstimmt – „man sich gefällt“ oder „man sich einig ist“ –, kommt ein Kontakt, ein Austausch et cetera zustande. Die Basis dafür stellt eine Übereinstimmung auf rationaler Ebene dar. Insofern leben Rands Egoisten nicht isoliert. Vielmehr erkennen und bewerten sie die Rolle anderer Menschen für das eigene Leben.⁹⁸⁶

Das eigene Leben stellt in dieser egoistischen Ethik den objektiven Wertmaßstab dar. Die individuelle Ausrichtung entlang der Haupttugend der „rationality“ dient dazu, diesem Maßstab zu entsprechen, bzw. das eigene Leben im Sinne des glücklichen Lebens zu führen. Das rationale Selbstinteresse kann sich dabei nicht an Launen oder Wünschen orientieren, sondern bedarf der Lenkung durch rationale Prinzipien. „This is why the Objectivist ethics is a morality of *rational self-interest* – or of *rational selfishness*.“⁹⁸⁷ Die Gleichsetzung von rationalem Selbstinteresse und rationalem Egoismus impliziert für Rand, dass der einzelne Mensch in seiner moralischen Existenz der Begünstigte seiner moralischen Handlungen sein muss – „*man must be the beneficiary of his own moral actions*“.⁹⁸⁸ Alles andere bedeutete eine Negation der eigenen menschlichen Existenz.⁹⁸⁹

Ayn Rands Auffassung des rationalen Egoisten entspricht dem Aristotelischen Verständnis von „Selbstliebe“⁹⁹⁰, bzw. „selbstliebend (*philautos*)“⁹⁹¹, in ihrer positiven

⁹⁸³ Vgl. Machan (Ayn Rand, 2008 [1999]), S. 149-150; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 194-195, 198, 202-204; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 22; Rand (Comprachicos, 1970), S. 84.

⁹⁸⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 234 macht darauf aufmerksam, dass es sich bei der begrifflichen Konstruktion „rational self-interest“ um eine Redundanz handele, da das Verfolgen der eigenen Interessen ohne die Vernunft nicht möglich sei. Diese Ansicht wird hier geteilt.

⁹⁸⁵ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

⁹⁸⁶ Vgl. Branden (Everyone Selfish, 1962), S. 67; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 236-237; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 940 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34; Rand (Conflicts of Men's Interests, 1962), S. 60; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 38-41. Rand (Conflicts of Men's Interests, 1962), S. 57-63 nennt vier, wechselseitig verbundene Hinsichten zur Betrachtung und Bewertung des rationalen Selbstinteresses: Die Interessen müssen (a) mit der Realität übereinstimmen („reality“), (b) in einem Kontext mit seinem Wissen und Leben stehen („context“), (c) von dem Akteur verantwortet werden („responsibility“) und (d) selbst in die Tat umgesetzt werden („effort“).

⁹⁸⁷ Rand (Virtue of Selfishness – Introduction, 1964), S. xi.

⁹⁸⁸ Rand (Virtue of Selfishness – Introduction, 1964), S. x.

⁹⁸⁹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 232-235; Rand (Virtue of Selfishness – Introduction, 1964), S. x-xi; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-17, 26-27, 34-35; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 33-36.

⁹⁹⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 8, 1168b15.

Form. Aristoteles (Nikomachische Ethik) unterscheidet zwei Hinsichten der Selbstliebe. Der negativen Form entsprechen diejenigen Menschen, die sich ihren Leidenschaften, Begierden und damit „dem vernunftlosen (*alogon*) Teil der Seele“⁹⁹² hingeben. Diese Form wird von der Mehrzahl der Menschen verfolgt, die nach einem „größeren Anteil an Geld, Ehre und körperlicher Lust“⁹⁹³ streben. Demgegenüber entspricht derjenige moralische Agent der positiven und damit erstrebenswerten Form, der mit „Überlegung (*logos*) ... selbst und aus eigenem Wollen (*hekousiōs*)“⁹⁹⁴ heraus handelt. Dieser gute, d. h. tugendhafte Mensch, der in seinen Handlungen der Vernunft folgt, muss selbstliebend sein. Sein moralisches Handeln ist damit „werthaft (*kalon*)“⁹⁹⁵ oder schön im Sinne des die „*eudaimonia*“ erstrebenden Lebens. Daher spricht Jack Wheeler (Rand and Aristotle, 1986) von einer „*vision of heroic egoism*“⁹⁹⁶, die Aristoteles und Rand im Sinne eines positiven Egoismus vertreten.⁹⁹⁷

Dieser heroische Egoismus ist nicht frei von Kritik. Vor allem das rationale Moment, das für Rand einen normativen Charakter besitzt, muss dabei hinterfragt werden.

⁹⁹¹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 8, 1168a30.

⁹⁹² Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 8, 1168b20.

⁹⁹³ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 8, 1168b16-17.

⁹⁹⁴ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IX 8, 1169a1-2.

⁹⁹⁵ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 2, 1120a23.

⁹⁹⁶ Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 96.

⁹⁹⁷ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), III 10, 1115b10-15; IV 2, 1120a23-30; IX 8, 1168a30-1169b1; Ricken (*kalon*, 2005), S. 297-298; Ricken (*philautos*, 2005), S. 444-445; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 94-96. Aus diesem Kontext lässt sich die Möglichkeit von heroisch / positiv egoistisch motivierter Freundschaft und Liebe in Ayn Rands System leicht ableiten. Dieser Gedankengang wird an dieser Stelle nicht eigens betrachtet. Siehe dazu die Ausführungen von Saint-Andre (*Friendship*, 2010 [2007]), S. 263-271; Smith (*Egoistic Friendship*, 2005), S. 263-274; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 287-304; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 92-95.

5.1.2.2 Kritik an dem rationalen Moment in Rands Egoismus-Konzeption

Im Folgenden geht es nicht um eine grundsätzliche Kritik an Ayn Rands Individualismus als Alternative zu altruistischen oder kollektivistischen Ethik-Modellen. Vielmehr soll aus Sicht ihres Individualismus analysiert werden, inwiefern dieser „angreifbar“ ist. Als „offene Flanke“ erscheint die radikale Annahme und Vorgabe Rands, dass Menschen streng rational handeln. Während in *Abschnitt 5.2.2.1* „reason“ und „rationality“ vor dem Hintergrund von Rands Kardinalwerten und -tugenden betrachtet werden, möge an dieser Stelle ein Nachdenken über die Konsequenzen des rein rationalen Handelns des Individuums erfolgen.

Das Rationale ist für Rand vom Moralischen nicht zu trennen. So schreibt sie in „Atlas Shrugged“:

„A rational process is a *moral* process. You may make an error at any step of it, with nothing to protect you but your own severity, or you may try to cheat, to fake the evidence and evade the effort of the quest – but if devotion to truth is the hallmark of morality, then there is no greater, nobler, more heroic form of devotion than the act of a man who assumes the responsibility of thinking’.”⁹⁹⁸

Die Annahme, dass der rationale Prozess zugleich ein moralischer sei, führt bei ihr dazu, dass sich das Individuum in allen Hinsichten diesem absoluten Anspruch unterzuordnen hat. Die Wahrheit als „Gütesiegel“ entspringt diesem Prozess der „heroischen Ergebnisheit“ unter das Denken. Das Individuum als moralischer Agent handelt rein rational. Das impliziert auch, dass es seine Handlungen rational planen kann.

Mit den Folgen einer derartigen Annahme absoluter Rationalität in moralischer Hinsicht, aus der auch eine entsprechende soziale Ordnung resultiert, setzt sich Friedrich August von Hayek intensiv auseinander. Hayek (*Individualism*, 1946) wirft dem rationalen Individualismus vor, dieser unterstelle fälschlicherweise, dass die Vernunft allen Menschen jederzeit und im gleichen Maße zur Verfügung stehe. Alle Errungenschaften seien damit das Ergebnis der menschlichen Verstandestätigkeit. Alles in der Welt unterliege aus dieser Ansicht heraus der Kontrolle durch die Vernunft. Aus seiner Sicht laufe der rationalistische Individualismus Gefahr, in sein Gegenteil zu verfallen, d. h. zu einem Kollektivismus, bzw. Sozialismus zu werden, in dem jegliche soziale Interaktion et cetera rational geplant werde.⁹⁹⁹

⁹⁹⁸ Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 935 (Galt's Speech).

⁹⁹⁹ Vgl. Hayek (*Individualism*, 1946), S. 4-8; Hennecke (Hayek, 2010 [2008]), S. 66. Ayn Rand hatte eine stark ablehnende Haltung Hayek gegenüber. In einem Brief an Leonard Read unterstellt sie (Rand to Read, August 1, 1946), S. 2 Hayek, den Kommunismus zu befördern: „Only the Hayeks and such other compromisers are allowed to get through, the kind who do more good to the communist cause than to ours.“ In einem Brief an Rose Wilder Lane bezeichnet Rand (Rand to Lane, August 21, 1946), S. 308 Hayek als „an example of our most pernicious enemy“ und als „real poison“. Im Gegensatz zu Hayek erachtet sie Ludwig von Mises in dem Kontext (a. a. O.) als jemanden, den sie beinahe tolerieren könnte, da er nicht ihren Kampf

Gleichwohl Rand diese Konsequenz natürlich nicht intendiert, bezeichnet sie den Menschen als „*contractual animal*“¹⁰⁰⁰: „He has to plan his life long-range, make his own choices, and deal with other men by voluntary agreement.“¹⁰⁰¹ Damit meint sie, dass Menschen im Gegensatz zu Tieren nicht von Affekten gelenkt werden, die Stimmungen des Augenblicks zugeschrieben werden können. Der Mensch plane seine Zukunft und könne sich daher nicht ausschließlich mit der Gegenwart zufrieden geben. Mit Blick auf diese Aufgabe müsse sich der Mensch in seinen Handlungen von der Vernunft leiten lassen.¹⁰⁰²

Dem „Vorwurf“ der rationalen Planung mit der von Hayek befürchteten Konsequenz kann sich Rand dadurch zunächst nicht entziehen. Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]) bringt dem Wunsch nach rationaler Planung ein gewisses Verständnis entgegen dergestalt, dass jeder Mensch danach strebe, allgemeine Probleme vorausschauend rational zu lösen. Das verlangt auch Rand. Allerdings versteht sie (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) unter „rationaler Planung“ eo ipso nicht die Hinwendung zu sozialistischer Planung, sondern die Befreiung von ursprünglich durch Launen et cetera verursachten Handlungen mit dem Ziel, dem Menschen eine Zukunftsausrichtung zu geben – auch in ökonomischer Hinsicht.¹⁰⁰³

Einem derartigen rationalen Individualismus setzt Hayek (Individualism, 1946) seinen „true individualism“¹⁰⁰⁴ entgegen. Die Schaffung und Betonung eines derartigen Individualismus entsprang für ihn (Road to Serfdom, 2007 [1944]) aus eigener Beobachtung heraus: kollektivistische und sozialistische Systeme des „Weltkriege-Europas“ und entsprechende auch in den USA zu spürende Strömungen (z. B. New Deal) und den damit verbundenen Gefährdungen der individuellen Freiheit. Mit Blick auf diese Beobachtungen und Schlussfolgerungen der Verhältnisse der Zeit sind sich Ayn Rand und Friedrich August von Hayek sehr ähnlich und damit durchaus vergleichbar. Beide betrachten die Gesellschaft nicht als etwas an sich Existierendes, sondern als Summe individuell existierender Menschen und ihrer je individuellen Handlungen. Im Gegensatz zu Rand sah / sieht Hayek gerade in der Annahme absoluter Rationalität die Ursache für

gegen den Kollektivismus untergrabe. Von Mises hatte sie persönlich kennengelernt. Siehe dazu Burns (Ayn Rand, 2009), S. 141-144. Eine Begründung ihrer ablehnenden Haltung gibt Rand nicht. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 106 schreibt, dass Rand ihre Auseinandersetzung mit Hayek und von Mises in ihrem nicht veröffentlichten Werk „The Moral Basis of Individualism“ veröffentlichen wollte. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 104-105 geht kurz auf allgemeine Unterschiede zwischen Rands und Hayeks Denken ein, die sich mehr auf die Differenzen zwischen libertärem und klassisch-liberalem Konservatismus beziehen. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 222-229 zeigt dagegen Parallelen zwischen diesen beiden auf – vor allem mit Blick auf die ablehnende Haltung beider bezüglich des Rationalismus von Descartes und Rousseaus. Siehe in diesem Zusammenhang auch Hayek (Individualism, 1946), S. 4-8 und Rand (New Intellectual, 1961), S. 30.

¹⁰⁰⁰ Rand (Rand Letter Nation's Unity II, 1972), S. 127.

¹⁰⁰¹ Rand (Rand Letter Nation's Unity II, 1972), S. 127.

¹⁰⁰² Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 15; Rand (Rand Letter Nation's Unity II, 1972), S. 125-127; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 268.

¹⁰⁰³ Vgl. Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 85; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 978 (Galt's Speech).

¹⁰⁰⁴ Hayek (Individualism, 1946), S. 3.

die Diktaturen in Europa und kollektivistische Strömungen in den Vereinigten Staaten von Amerika.¹⁰⁰⁵

Dieses grundsätzliche Problem formuliert Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]) wie folgt:

„The tragedy of collectivist thought is that, while it starts out to make reason supreme, it ends by destroying reason because it misconceives the process on which the growth of reason depends. It may indeed be said that it is the paradox of all collectivist doctrine and its demand for ‘conscious’ control or ‘conscious’ planning that they necessarily lead to the demand that the mind of some individual should rule supreme – while only the individualist approach to social phenomena makes us recognize the superindividual forces which guide the growth of reason. Individualism is thus an attitude of humility before this social process and of tolerance to other opinions and is the exact opposite of that intellectual *hubris* which is at the root of the demand for comprehensive direction of the social process.“¹⁰⁰⁶

Wenngleich an dieser Stelle nicht auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen von Hayeks Denken eingegangen werden kann, möge der Hinweis erfolgen, dass „für Hayek die Rationalität des Menschen nicht a priori gegeben, sondern ... das Ergebnis von Erfahrungen [ist], die das Individuum bei der Beobachtung seiner Umwelt macht“.¹⁰⁰⁷ Hayek (Sensory Order, 1976 [1952]) erachtet, dass „mind and consciousness are .. products of experience“.¹⁰⁰⁸ Darüber hinaus geht er davon aus, dass jeder Sinneseindruck „must .. be regarded as an interpretation of an event in the light of the past experience of the individual“.¹⁰⁰⁹ Das menschliche Bewusstsein dient bei ihm dazu, die zahlreichen sensorischen Eindrücke vor dem Hintergrund gemachter Erfahrungen zu klassifizieren. Das Nervensystem übernimmt die Aufgabe, die einströmenden Impulse in Beziehungen zueinander zu setzen und insgesamt zu ordnen. Die dadurch entstehende Komplexität dieser Ordnung ist nahezu unbegrenzt mit der Folge der „inadequacy of our mind to follow out the full degree of complexity of the order“.¹⁰¹⁰ Diese Komplexität überträgt Hayek auch auf das menschliche Zusammenleben und das darin stattfindende Handeln jedes Einzelnen.¹⁰¹¹

Aufgrund der Komplexität der menschlichen Gesellschaft und der Begrenzung des menschlichen Verstandes, diese zu erfassen, kann das Individuum sein moralisches Handeln nur für einen kleinen Gesellschaftsausschnitt, dessen Zentrum es für sich betrachtet auch darstellt, beeinflussen und für diesen Bereich die Verantwortung

¹⁰⁰⁵ Vgl. Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 39-43; Hayek (Individualism, 1946), S. 3-6; Hennecke (Hayek, 2010 [2008]), S. 29-30, 90-91; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 15; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 226-227. Siehe mit Blick auf diesen Kontext auch die Ausführungen in *Abschnitt 3.4.1 Der politisch-historische Kontext der zweiten politischen Utopie*.

¹⁰⁰⁶ Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 180.

¹⁰⁰⁷ Hennecke (Hayek, 2010 [2008]), S. 46.

¹⁰⁰⁸ Hayek (Sensory Order, 1976 [1952]), S. 166.

¹⁰⁰⁹ Hayek (Sensory Order, 1976 [1952]), S. 166.

¹⁰¹⁰ Hayek (Sensory Order, 1976 [1952]), S. 74.

¹⁰¹¹ Vgl. Feser (Hayek Philosopher of Mind, 2008 [2006]), S. 295-296, 300-301; Hayek (Sensory Order, 1976 [1952]), S. 70-76, 165-167, 191-193; Hennecke (Hayek, 2010 [2008]), S. 45-50.

übernehmen. Da dem Individuum mit Blick auf das Erreichen der eigenen Ziele niemals alle dafür erforderlichen Informationen zur Verfügung stehen, handelt es nach Karl R. Popper (Elend des Historizismus, 2003 [1960]) nur eingeschränkt rational.¹⁰¹²

Aus der Ansicht beschränkter Rationalität heraus entsteht eine menschliche Gesellschaft auch nicht planerisch. Hayek (Individualism, 1946) schreibt dazu: „True individualism believes ... that, if left free, men will often achieve more than individual human reason could design or foresee.“¹⁰¹³ Im ökonomischen Zusammenhang dient dabei z. B. der Wettbewerb als „principle of social organization“¹⁰¹⁴ dazu, eine von jeglichem Zwang befreite, „spontaneous order“¹⁰¹⁵ herzustellen, die die individuellen Möglichkeiten übersteigt. Diese spontane Ordnung erachtet Hayek grundsätzlich als Ergebnis begrenzt rational handelnder Individuen, die nur in der Lage sind, die Auswirkungen ihrer Handlungen in einem eingeschränkten Wirkungskreis abzusehen. Eine freie Gesellschaft, wie sie auch Rand sieht im Sinne des Verhältnisses „EGO to society“¹⁰¹⁶, setzt sich aus vielen Individuen mit einem je rationalen Selbstinteresse zusammen. Bei Hayek sorgt dies dafür, dass eine Gesellschaft entsteht, die sich aus mehreren Ansichten zusammensetzt. Aufgrund der Komplexität der in einer Gesellschaft stattfindenden Prozesse ist niemand allein in der Lage, diese zu durchschauen oder gar zu organisieren. So treffen die individuellen Handlungen und diesbezüglichen Interessen beispielsweise auf dem Markt aufeinander und bewirken damit, dass das auf einen gewissen Denk- und Handlungshorizont beschränkte Individuum über diesen Markt an einem Prozess teilhat, der den ursprünglichen (beschränkten) Zwecken des Individuums übersteigt. Wenn die Komplexität der Ordnung von einem menschlichen Geist allein durchschaubar wäre, bestünde nach Hayek (Rules and Order, 2003 [1973]) die Gesellschaft nur noch aus dem Verstand / der Ansicht eines einzigen Menschen und unterläge dessen Herrschaft.¹⁰¹⁷

Dass Ayn Rand die Herrschaft von Menschen über andere ablehnt, ist schon mehrfach erwähnt worden. Mit Blick auf ihren radikal-rationalistischen Ansatz lässt sich zweifelsfrei sagen, dass sie dessen Folgen, die Hayek ganz allgemein aufzeigt, nicht intendiert. Als Problem des Kollektivismus und der von ihr selbst erlebten kommunistischen Diktatur entdeckte sie gerade die Abwesenheit von Vernunft und das Herrschen von Launen und Leidenschaften – verkörpert zum Beispiel in den philosophischen Archetypen „Attila“ und

¹⁰¹² Vgl. Gamble (Hayek on Knowledge, 2008 [2006]), S. 115-117; Hayek (Individualism, 1946), S. 14-16; Popper (Elend des Historizismus, 2003 [1960]), S. 124-126.

¹⁰¹³ Hayek (Individualism, 1946), S. 10-11.

¹⁰¹⁴ Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 86.

¹⁰¹⁵ Hayek (Rules and Order, 2003 [1973]), S. 46.

¹⁰¹⁶ Rand (Rand to Kracht, March 4, 1945), S. 223.

¹⁰¹⁷ Vgl. Gamble (Hayek on Knowledge, 2008 [2006]), S. 123-127; Hayek (Road to Serfdom, 2007 [1944]), S. 86-87; Hayek (Individualism, 1946), S. 10-16; Hayek (Rules and Order, 2003 [1973]), S. 46-52; Mack (Hayek and Order of Actions, 2008 [2006]), S. 261-264; Rand (Rand to Kracht, March 4, 1945), S. 222-223; Rand (Capitalism, 1965), S. 17.

„Witch Doctor“. Aus dieser Erfahrung heraus ist ihr rationalistischer Gegenentwurf zu erklären.¹⁰¹⁸

Der in diesem Kontext skizzierten Kritik an ihrem Rationalismus kann sich Rand (leider) nicht entziehen. Bei Karl Popper (Open Society, 2011 [1945]) findet sich eine Formulierung, die Ihr dabei „hätte helfen können“:

„Whether we adopt that minimum concession to irrationalism which I have termed ‘critical rationalism’, will deeply affect our whole attitude towards other men, and towards the problems of social life.“¹⁰¹⁹

Seinen kritischen Rationalismus stellt Popper hierbei auch in einen moralischen Kontext. Der Unterschied zu Rand besteht darin, dass er dem Menschen ein kleines Maß an Irrationalität zugesteht. Das Einräumen der Tatsache, dass wir Menschen nicht nur rational handeln, ist von großer Bedeutung in der sozialen Interaktion. In Ayn Rands politischer Theorie des Kapitalismus beziehen sich solche sozialen und individuell-moralischen Interaktionen immer auch auf den ökonomischen Bereich.¹⁰²⁰

Amartya Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]) setzt sich in seiner Theorie der Gerechtigkeit auch mit der Frage rationalen Verhaltens von Menschen in sozialen Interaktionen auseinander. Die Vernunft ist für ihn unverzichtbar im Zusammenhang mit einem gerechten Verhalten von Menschen – auch mit dem Ziel, Ungerechtigkeit in real existierenden Gesellschaften zu beseitigen. Dabei räumt er ein, dass Menschen nicht immer rational handeln. Allerdings seien Menschen grundsätzlich in der Lage, ihrer Vernunft gemäß zu handeln und auch diesbezüglich die Handlungen anderer Menschen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Mit Blick auf die Entscheidungssituation einer Person differenziert er zwischen „what would be rational for us to choose and what we have reason to choose“.¹⁰²¹ Zwischen diesen beiden Hinsichten bestehe eine Verbindung, die je nach Situation eine umfangreiche Prüfung und das Hinzuziehen von zusätzlichen Informationen erfordere, um zu einer begründeten Wahl zu gelangen. Damit unterscheidet er seinen Ansatz mit Blick auf eine „rationality of choice“¹⁰²² von demjenigen der „Rational Choice Theory“, die ähnlich wie Rand Rationalität auf das Verfolgen (und Maximieren) der eigenen Interessen beschränkt und damit eine eingeschränkte Auffassung der menschlichen Rationalität präsentiert.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 14-18. Siehe dazu auch die Ausführungen in den *Kapiteln* 2 und 3 dieser Arbeit.

¹⁰¹⁹ Popper (Open Society, 2011 [1945]), S. 437.

¹⁰²⁰ Vgl. Popper (Open Society, 2011 [1945]), S. 437-440; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 26, 34-35; Rand (Capitalism, 1965), S. 31.

¹⁰²¹ Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]), S. 180.

¹⁰²² Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]), S. 180.

¹⁰²³ Vgl. Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]), S. xvii-xix, 7-8, 39-41, 176-181, 188-190.

Mit Blick auf das ökonomische Entscheidungsverhalten und Handeln setzte sich bereits in den 1950er Jahren Herbert A. Simon (Behavioral Model of Rational Choice, 1955) mit der Frage auseinander, ob Menschen immer rational handeln. In seiner Analyse betritt er die Schnittstelle zwischen Ökonomie und Psychologie und kommt zu dem Ergebnis, dass Modelle, die – wie Rand – unterstellen, dass Menschen absolut rational handelten, das tatsächliche, von der rationalen Annahme sich unterscheidende Verhalten nicht erklären könnten. Das hänge u. a. damit zusammen, dass Menschen nicht über alle relevanten Informationen verfügten, wenn sie sich für etwas entscheiden sollten. Insofern müssten Modelle, die menschliches Verhalten analysieren immer von einer „limited’ rationality“¹⁰²⁴ sprechen.¹⁰²⁵

Heutzutage beschäftigt sich ein besonderer, interdisziplinärer Forschungszweig der Wirtschaftswissenschaften – „Behavioral Finance“ – mit diesem Problem irrationaler Entscheidungen und der daraus abgeleiteten Handlungen der wirtschaftlichen Akteure. Die „Behavioral Finance“-Forschung stellt darüber hinaus die grundlegende Annahme der neoklassischen Wirtschaftstheorie der Existenz effizienter Märkte (engl. Efficient Markets Hypothesis (EMH)) in Frage. Zwei Psychologen, Daniel Kahneman und Amos Tversky, haben dazu die Grundlagen gelegt. Kahneman erhielt im Jahre 2002 (Tversky war 1996 verstorben) für die Integration psychologischer Erkenntnisse in die Ökonomie den Wirtschaftsnobelpreis. 1979 hatten beide die „Prospect Theory“ entwickelt zur Analyse von Entscheidungsverhalten in Situationen, die mit ökonomischen Risiken behaftet sind. Dabei beziehen sich Menschen mit Blick auf ihre Entscheidungsfindung auf ihre individuellen Erwartungen (engl. prospects) hinsichtlich der Eintrittswahrscheinlichkeiten von monetären Ereignissen. In ihren „Glücksspiel“-Versuchen kamen Kahneman und Tversky (Prospect Theory, 1979) zu dem Ergebnis, dass Menschen mögliche Ergebnisse ihrer Entscheidungen nicht mit Blick auf den Vermögensstatus bewerten, den sie erreichen könnten, sondern vielmehr vor dem Hintergrund von erwartetem „Gewinn“ oder „Verlust“. D. h., Menschen nehmen in diesen Situationen lediglich Unterschiede (Gewinn versus Verlust) statt absoluter Zustände (Vermögensstatus nach der Entscheidung) wahr – eine Erkenntnis, die den Prinzipien der Wahrnehmungspsychologie entspringt und nicht einer rationalen Begründung unterliegt.¹⁰²⁶

Im Handeln werden Menschen zweifelsfrei auch von Emotionen gelenkt. Diese beziehen sich bei Rand grundsätzlich auf die eigene Person wie beispielsweise im Falle der Gefühle „Liebe“ und „Freundschaft“, die immer auch an das „rational self-interest“ gekoppelt sind. Hier zeigt sich auf den ersten Blick eine Parallele zu Adam Smiths

¹⁰²⁴ Simon (Behavioral Model of Rational Choice, 1955), S. 113.

¹⁰²⁵ Vgl. Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]), S. 176; Simon (Behavioral Model of Rational Choice, 1955), S. 99-113.

¹⁰²⁶ Vgl. Kahneman / Tversky (Prospect Theory, 1979), S. 274-286; Malkiel (Random Walk, 2007 [1973]), S. 216-218.

(Wealth of Nations, 1998 [1776]) „self-love“¹⁰²⁷ – Selbst- oder Eigenliebe. Diese Eigenliebe unterstellt er den Handlungen von Menschen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft: „It is not from the benevolence of the butcher, ..., or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest ... to their self-love.“¹⁰²⁸ Dabei orientiert sich das ökonomische Verhalten des einzelnen Menschen auch weniger an der Vernunft als an dem Gefühl und Drang, seine Lebensumstände bequemer einzurichten. Das grundsätzlich egoistische, in Teilen mit Rands rationalem Egoismus vergleichbare Motiv menschlichen Handelns schränkt Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]) ein durch den Verweis auf in der menschlichen Natur verankerte Prinzipien „which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him“.¹⁰²⁹ Er spricht in dem Zusammenhang von „fellow-feeling“¹⁰³⁰ und ganz allgemein von Sympathie als etwas, was den Menschen im Miteinandersein zu den Mitmenschen auszeichne. Der weniger rationale, als vielmehr emotionale Maßstab für das menschliche Miteinander stellt Smiths „impartial spectator“¹⁰³¹ dar, der der menschlichen Brust innewohnt als die richtungsweisende Instanz bezüglich gerechten Handelns.¹⁰³²

Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass Menschen entgegen ihres Wissens und Willens handeln, d. h. eine Handlung begehen, die ihrer eigenen rationalen Haltung bezüglich eines derartigen Verhaltens widerspricht. Diese Irrationalität, bzw. eingeschränkte Rationalität führt dazu, dass Menschen ihren Begierden folgen und sich Versuchungen ergeben, von denen sie wissen, dass sie „falsch“ sind. Aristoteles (Nikomachische Ethik) spricht dabei von „Unbeherrschtheit (*akrasia*)“¹⁰³³, die auch von verschiedenen Autoren mit „Willensschwäche“¹⁰³⁴ übersetzt wird. „Der Unbeherrschte weiß, dass es schlecht ist, was er tut, und tut es dennoch aufgrund des Affekts (*pathos*).“¹⁰³⁵ Als Erklärung bietet Aristoteles verschiedene Möglichkeiten¹⁰³⁶ an, die

¹⁰²⁷ Smith (Wealth of Nations, 1998 [1776]), S. 22.

¹⁰²⁸ Smith (Wealth of Nations, 1998 [1776]), S. 22.

¹⁰²⁹ Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]), S. 13.

¹⁰³⁰ Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]), S. 14.

¹⁰³¹ Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]), S. 31.

¹⁰³² Vgl. Abländer (Adam Smith, 2007), S. 48, 72-73, 76-77, 142-145; Hayek (Individualism, 1946), S. 11; Sen (Theory of Moral Sentiments – Introduction, 2009), S. ix-xi; Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]), S. 13-14, 18-19, 31, 156-157; Smith (Wealth of Nations, 1998 [1776]), S. 14-15, 21-23. Siehe zur Frage gerechten Handelns auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit*. Ayn Rands Haltung gegenüber Smith war eher ablehnend. Es finden sich in ihren Werken allerdings kaum Hinweise darauf. Eine klare Position Rands zu Smith findet sich in Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 27: „I am *not* an advocate of Adam Smith’s philosophy. I do not believe in invisible hands leading men to altruism through their private interests. I reject altruism, public service, and the public good as the moral justification of free enterprise. ... Adam Smith was a brilliant economist; I agree with many of his economic theories. But I disagree with his attempt to justify capitalism on altruistic grounds.“ Damit spielt sie auf die moralische Komponente von Smiths „Sympathie“ im weitesten Sinne an, die – wie angedeutet – Menschen die natürliche Grenze ihres egoistischen Handelns aufzeigt.

¹⁰³³ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VII 1, 1145a17. An dieser Stelle kann keine umfangreiche Auseinandersetzung mit diesem Begriff von Aristoteles erfolgen, dem er insgesamt 11 Kapitel im VII. Buch seiner „Nikomachischen Ethik“ widmet. Daher möge hier ein Verweis auf die einschlägige Sekundärliteratur genügen, wie z. B. auf die differenzierte Auseinandersetzung von Robinson (Aristotle on Akrasia, 2010), S. 187ff.

¹⁰³⁴ So z. B.: Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 206; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 44; Timmermann (akrasia, 2005), S. 21.

¹⁰³⁵ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VII 2, 1145b12-13.

letztlich darauf hinweisen, dass der Mensch nicht immer in der Lage ist, dem vernünftigerweise zu folgen, was für ihn gut ist, sondern der Begierde folgt: „Denn sie kann jeden Körperteil bewegen.“¹⁰³⁷ Die „akrasia“ bezieht sich dabei auf die körperlichen Genüsse, bei denen der menschliche Wille schwach wird, wie z. B. bei Süßigkeiten, von denen man weiß, dass sie (eher) schädlich sind, gleichwohl man sie konsumiert.¹⁰³⁸

Zusammenfassend muss vor dem Hintergrund der systematischen Rekonstruktion festgehalten werden, dass Rands Annahme einer absoluten Rationalität des Menschen sich nicht halten lässt. Dies haben nicht nur ihre zeitgenössischen Denker oder die aktuelle Forschung gezeigt, sondern der Hinweis einer beschränkten Rationalität geht zurück auf Rands Haupteinflussfaktor – Aristoteles. Gerade weil Menschen sich nicht immer auf ihre Vernunft verstehen, benötigen sie moralische Werte und Tugenden, die wie ein Leuchtturm im Sturm der Affekte fungieren, d. h. den sicheren Kurs anzeigen.

¹⁰³⁶ In der Forschungsliteratur wird von vier Lösungen oder Schritten gesprochen, die Aristoteles in Kapitel 5 des VII. Buches der „Nikomachischen Ethik“ diskutiert. Zusammengefasst handelt es sich um: 1. Nichtanwendung des Wissens; 2. Unvollständiger (bezogen auf die notwendige Information) praktischer Syllogismus; 3. Unzurechnungsfähigkeit (z. B. von Betrunkenen), 4. Existenz von zwei Obersätzen, die miteinander in Konkurrenz stehen. Vgl. dazu die Ausführungen bei Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 208-209; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 46-48; Robinson (Aristotle on Akrasia, 2010), S. 188-191; Timmermann (akrasia, 2005), S. 22-23.

¹⁰³⁷ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VII 5, 1147a34-35.

¹⁰³⁸ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), VII 1, 1145a15-VII 6, 1149a20; Höffe (Aristoteles, 2006 [1996]), S. 206-210; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 44-49; Robinson (Aristotle on Akrasia, 2010), S. 187-195; Sen (Idea of Justice, 2010 [2009]), S. 176; Timmermann (akrasia, 2005), S. 21-23.

5.2 Werte und Tugenden in Rands Ethik

Der vorherige *Abschnitt 5.1* behandelte das rational agierende Individuum in Rands Ethik im Sinne ihres radikalen Individualismus. Zu Beginn dieses Kapitels wurde Rand (Objectivist Ethics, 1961) zitiert hinsichtlich ihres Grundverständnisses von Ethik, bzw. Moralität als „code of values to guide man’s choices and actions“.¹⁰³⁹ Dieser Abschnitt setzt sich nun mit dem Wertekodex, d. h. den handlungsleitenden Prinzipien – wie Werte und Tugenden – des Individuums in Rands Moralphilosophie auseinander.

Rands Annahme eines (absoluten) rationalen Egoismus, bei dem die rationalen Interessen der Akteure nicht kollidieren, wirft die Frage auf, weshalb Menschen überhaupt Prinzipien benötigen, an denen sie sich orientieren sollen? – Eine direkte Antwort liefert sie auf diese Frage nicht. Vielmehr ist das Verfolgen des rationalen Eigeninteresses unmittelbar mit der Orientierung an rationalen Werten verbunden:

„Man’s self-interest cannot be determined by blind desires or random whims, but must be discovered and achieved by the guidance of rational principles.“¹⁰⁴⁰

Rands rationale Egoisten müssen sich an den hier präsentierten Werten und Tugenden orientieren, um das eigene Glück zu erreichen. In Ayn Rands normativer, kontraktualistischer Ethik kommen die moralischen Agenten „per Vertrag“ über diese Handlungsprinzipien überein. Dabei besteht „das Personal der Begründungssituation des Kontraktualismus ... aus klugen Rationalegoisten, die ihren Nutzen maximieren wollen“.¹⁰⁴¹ Rand zeigt mit Ihrer Ethik auf, wie ein rationaler Egoist leben sollte, um aus ihrer Sicht moralisch zu sein.¹⁰⁴²

Oberste Handlungsmaxime und Vertragsgrundlage zugleich stellt der bereits erwähnte Eid aus „Atlas Shrugged“ dar: „I swear by my life and my love of it that I will never live for the sake of another man, nor ask another man to live for mine.“¹⁰⁴³ Erst wenn dieser Eid, der das „In-der-Welt-Sein“ der Menschen bei Rand „vorschreibt“, akzeptiert wird, kann darauf aufbauend ein moralisches Verhalten als Verfolgen des rationalen Selbstinteresses stattfinden. Das in diesem Eid enthaltene moralische Prinzip des „Objectivism“ lautet nach Leonard Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) „human sacrifice is evil no matter who its beneficiary is“¹⁰⁴⁴, und meint, dass Menschen nicht Mittel zum Zwecke anderer Menschen sein dürfen. Dieses ist mit der objektivistischen Philosophie nicht vereinbar – sei es die

¹⁰³⁹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 13.

¹⁰⁴⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. xi.

¹⁰⁴¹ Ott (Moralbegründungen, 2005 [2001]), S. 124.

¹⁰⁴² Vgl. Ott (Moralbegründungen, 2005 [2001]), S. 124; Pieper (Ethik, 2007 [1985]), S. 286; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. x-xi, 30; Rand (Nature of Government, 1963), S. 129; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 4, 18.

¹⁰⁴³ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 675.

¹⁰⁴⁴ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 235.

altruistische Selbstaufopferung oder die subjektivistisch-egoistische Opferung anderer zu eigenen Zwecken.¹⁰⁴⁵

In Rands objektivistischem rationalen Egoismus benötigen Menschen Prinzipien, an denen sie sich orientieren können. Solche Prinzipien bestimmt Rand (*Anatomy of Compromise*, 1964) basierend auf ihrer Erkenntnistheorie als „general truth, on which other truths depend ... an abstraction which subsumes a great number of concretes“.¹⁰⁴⁶ Nur durch die Orientierung an Prinzipien ist der Mensch in der Lage, langfristig zu planen, seine Zukunft zu entwerfen und Handlungsalternativen zu bewerten. Diese Prinzipien setzen den Menschen in ein Verhältnis zu seinen Wahlmöglichkeiten und stellen insofern keinen übernatürlichen „Luxus“ dar („moral principles are not luxuries reserved for ‘higher’ souls ... owed to the supernatural“¹⁰⁴⁷). Stattdessen beziehen sich diese immer auf die konkrete, d. h. praktische Situation des Menschen, sich selbst in seinem Überleben und seiner Verwirklichung zu bewahren. Darüber hinaus ermöglichen es moralische Prinzipien, eine übergeordnete Perspektive mit Blick auf das Erreichen des individuellen Glücks einzunehmen, die sich nicht direkt auf die aktuelle Situation beziehen muss. Grundlage dafür stellt der in den Prinzipien verankerte akkumulierte Erfahrungsdatensatz dar.¹⁰⁴⁸

Aus einem ähnlichen Kontext heraus bezeichnet Robert Nozick (*Rationality*, 1995 [1993]) Prinzipien als „transmission devices for *probability* or *support*“.¹⁰⁴⁹ Ausgehend von dem Erfahrungsdatensatz eines Menschen wird mittels des zugrundeliegenden, auch bei ihm auf die menschliche Rationalität bezogenen, Prinzips ein Urteil gefällt oder eine Vorhersage getroffen über neu durchgeführte Beobachtungen oder aktuelle Fälle. Das reduziert die Unsicherheit im Zusammenhang mit neuen Situationen. Auf der interpersonellen Ebene sorgen rationale Prinzipien, die entweder in einer Gesellschaft bekannt sind oder vom Individuum entsprechend als Bedingungen kommuniziert werden, dafür, Unsicherheit zu reduzieren und zukünftiges eigenes Verhalten für andere mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit berechenbar zu machen. Insofern ermöglichen Prinzipien allgemein, und moralische insbesondere, in der sozialen Interaktion eine Bindung der handelnden Akteure an die vereinbarten und bekannten Konditionen des Umgangs mit sich und den anderen. Diese Bindung an moralische Prinzipien muss nach Friedrich August von Hayek (*Constitution of Liberty*, 2009 [1960]) notwendigerweise freiwillig

¹⁰⁴⁵ Vgl. Ott (*Moralbegründungen*, 2005 [2001]), S. 123; Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 235-236; Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 675; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 19.

¹⁰⁴⁶ Rand (*Anatomy of Compromise*, 1964), S. 144.

¹⁰⁴⁷ Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 218.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 218-219; Rand (*Anatomy of Compromise*, 1964), S. 144-145; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 33-37.

¹⁰⁴⁹ Nozick (*Rationality*, 1995 [1993]), S. 5.

erfolgen. Dadurch kann der auf das Individuum ausgeübte Zwang durch den Staat oder die Gesellschaft auf ein Minimum reduziert werden.¹⁰⁵⁰

Diese Forderung trifft auf Rands Konzeption moralischer Werte und Tugenden zu. Diese sind Gegenstand der Betrachtung in den folgenden Abschnitten. Grundlage ist dabei Rands (Objectivist Ethics, 1961) begriffliche Differenzierung von „value“ und „virtue“:

„*Value* is that which one acts to gain and/or keep – *virtue* is the act by which one gains and/or keeps it.“¹⁰⁵¹

Bei Ayn Rands Wertekodex handelt es sich um ein System von handlungsleitenden Prinzipien, die hierarchisch strukturiert sind. Das darin verfolgte Ziel stellt eine langfristige Planbarkeit des menschlichen Lebens dar. Dieses bildet zugleich den moralischen Standard und höchsten Wert, dem alle anderen Werte unterzuordnen sind. Insofern geht es in der folgenden systematisch-rekonstruierenden Diskussion zunächst um Rands Annahme, das Leben sei der höchste Wert und objektiver Wertmaßstab. In diesem Licht müssen anschließend auch die Kardinalwerte und die entsprechenden Tugenden betrachtet werden.¹⁰⁵²

¹⁰⁵⁰ Vgl. Hayek (Constitution of Liberty, 2009 [1960]), S. 56-57; Nozick (Rationality, 1995 [1993]), S. 3-5, 9-12.

¹⁰⁵¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27. Diese Bestimmung nimmt Ayn Rand bereits in „Atlas Shrugged“ vor. Siehe dazu Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 930-931 (Galt's Speech).

¹⁰⁵² Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 219; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 13, 27.

5.2.1 Rands Konzeption moralischer Werte

Der im Folgenden präsentierte Ansatz von Ayn Rand, der das Leben als objektiven Maßstab innerhalb der Konzeption moralischer Werte begreift, ist grundsätzlich kritisch zu sehen. Insofern geht es zunächst um die detaillierte Darstellung und am Ende dieses Abschnittes um die kritische Betrachtung dieses Argumentes in ihrer Philosophie des „Objectivism“.

5.2.1.1 Moralischer Wert und Leben als objektiver Wertmaßstab

Ayn Rand (Objectivist Ethics, 1961) erachtet „Wert“ als immer im Bezug zu einer Einheit (engl. entity) stehend – „value to *whom* and for *what*“.¹⁰⁵³ Diese Einheit muss in der Lage sein, Ziele zu erreichen und dabei zwischen mehreren Alternativen wählen zu können. Aus der bereits analysierten Metaphysik und Epistemologie von Rands „Objectivism“ resultiert die grundlegende Wahl von „Existenz“ oder „Nichtexistenz“. Diese Alternativen können sich nur auf Lebewesen beziehen, in deren Lebensverlauf sich die Frage nach „Leben“ oder „Tod“ stellt. Leben ist dabei ein „process of self-sustaining and self-generated action“.¹⁰⁵⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) leitet aus diesem Verständnis von „Leben“ die Möglichkeit von „Werten“ ab. Kategorien wie „gut“ oder „schlecht“ können sich nur auf lebende Einheiten und nicht auf unbelebte Materie beziehen. Zu einer derartigen Bewertung ist allein der Mensch fähig als „being of volitional consciousness“.¹⁰⁵⁵ Allerdings verfügt der Mensch nicht über die natürliche Fähigkeit, sein Verhalten auch moralisch auszurichten. Dazu bedarf er eines in seinem Denken fest verankerten Wertesystems.¹⁰⁵⁶

Dieser anthropozentrische Wertekanon erhält nur dann einen Sinn, wenn sich der Mensch bei der Frage von „Existenz“ oder „Nichtexistenz“ für die Existenz entscheidet. Damit setzt das Individuum das Leben als „*ultimate value*“¹⁰⁵⁷ an. Dieser letzte Wert stellt das höchste Ziel dar, dem alle anderen Ziele unterzuordnen sind. Gleichzeitig legt Rand (Objectivist Ethics, 1961) das menschliche Leben als Bewertungsmaßstab für eine objektive und objektivistische Moralität allgemein fest („standard of value of the Objectivist ethics“¹⁰⁵⁸). Daran orientiert sich auch die Bewertung von „gut“ oder „schlecht“. Demnach wird als

¹⁰⁵³ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16.

¹⁰⁵⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 931 (Galt's Speech).

¹⁰⁵⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 930 (Galt's Speech).

¹⁰⁵⁶ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 213-214; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 930-931 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-18, 20-21. Diese Ausgangsargumentation Rands eines unverbrüchlichen Zusammenhangs von „life“ und „value“ bildet auch den Ausgangspunkt der am Ende dieses Abschnittes dargestellten Kritiken. Eine gute Zusammenfassung dieser Diskussionen findet sich z. B. bei Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 240-243.

¹⁰⁵⁷ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17.

¹⁰⁵⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 25.

„gut“ dasjenige erachtet, was das Leben des Menschen als rationales Wesen befördert, und als „schlecht“ dasjenige, was es bedroht, bzw. gefährdet.¹⁰⁵⁹

Rand spricht in diesem Zusammenhang von „man's survival *qua* man“¹⁰⁶⁰, meint hiermit aber nicht das rein physische Überleben, das auch Tiere auszeichnet. Es handelt sich dabei auch nicht um „survival at any price“¹⁰⁶¹, bei dem die eigenen Wertvorstellungen momentanem Überleben geopfert werden. Sie versteht darunter das Überleben des rational agierenden Menschen über seine gesamte Lebensspanne hinweg bezogen auf alle Aspekte seiner Existenz, die seiner Wahl und damit Entscheidungsfreiheit unterliegen. Nach Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]) handelt es sich bei Rands Auffassung um eine Form von „complete physical and spiritual well-being“.¹⁰⁶² Bei diesem menschlichen Wohlfühlen im Sinne des Erreichens des eigenen Glücks spielen die spirituellen Dinge, wie die eigene Intelligenz, Selbstachtung, Freundschaft oder auch eine lohnenswerte Karriere eine größere Rolle als materielle Dinge. Das eigene Leben dabei als höchsten ethischen Wert und das eigene Glück als höchsten Zweck anzusehen, stellen für Ayn Rand zwei Aspekte eines gelungenen Lebensvollzuges dar. Diesem unterstellt sie einen Ursache-Wirkungszusammenhang dergestalt, dass es zunächst darum gehe, das eigene Leben als das Wesentliche zu begreifen und die dazu erforderlichen rationalen Werte zu verfolgen, um dann schließlich das eigene Glück zu erlangen. Insofern kann das Glück in Rands objektivistischer Ethik, im Gegensatz zum Hedonismus, nur den ethischen Zweck aber nicht den ethischen Standard menschlichen Lebens im Sinne des Wohlfühlens darstellen.¹⁰⁶³

Das menschliche Wohlfühlen, wie auch die Beantwortung der moralischen Fragen „Was ist gut / schlecht?“ oder „Was ist richtig / falsch?“ erfordern nach Rand (Final Authority in Ethics, 1965) eine Konzeption von „Objektivität“. Aus ihrer Metaphysik und Erkenntnistheorie leitet Rand auch die Annahme von „Objektivität“ in der Ethik ab. Während in der Metaphysik die Tatsache zu akzeptieren ist, dass in Anlehnung an das erste Axiom des „Objectivism“ die Realität unabhängig von dem sie wahrnehmenden

¹⁰⁵⁹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 219; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17, 25; Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 94; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 239-240; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 28. Rand kombiniert die Annahme „Leben als moralischer Standard“ mit folgender Behauptung in (Objectivist Ethics, 1961), S. 18: „The fact that a living entity *is*, determines what it *ought* to do.“ Damit wendet sich explizit gegen die in der englischen Literatur allgemein bezeichnete „fact-value-dichotomy/-distinction“ oder auch „is-ought-dichotomy/-distinction“ (so z. B. bei Sayre-McCord, Geoffrey (Fact-Value, 2005), S. 302-303; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 230-231), die ursprünglich von David Hume aufgezeigt wurde. Die sich daraus ableitende Diskussion kann an dieser Stelle nicht geführt werden. Vielmehr möge auf die folgende Aussage von Andrea Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 96 verwiesen werden, der hier zugestimmt wird: „Rand erhebt Leben zum moralischen Standard. Damit hebt sie die Unterscheidung zwischen ‚sollen‘ im funktionalen Sinne ... und im normativ-ethischem [sic!] Sinne ... auf. ... Dadurch entsteht allerdings die unbefriedigende Situation, dass jedes Handeln, das zur Erhaltung des ‚Lebens qua man‘ dient, als moralisch gut anzusehen ist.“

¹⁰⁶⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 25.

¹⁰⁶¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 26.

¹⁰⁶² Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 32.

¹⁰⁶³ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 25-27, 32, 35; Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 95; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 28-32.

Menschen existiert, gilt für die Erkenntnistheorie, dass das menschliche Bewusstsein sich Wissen über diese unabhängige und unabänderliche Realität anzueignen hat mittels Verstand und Logik. Daraus leitet Rand verschiedene Formen von „Autorität“ ab. In der Metaphysik stellt die Realität die Autorität schlechthin dar. In der Erkenntnistheorie schreibt sie diese dem individuellen Geist zu.¹⁰⁶⁴

In der Ethik setzt sich diese „Autorität“, d. h. die Objektivität allgemein und speziell die der Werte, aus der Zusammenschau der metaphysischen und epistemologischen Objektivität zusammen. So betrachtet Rand (Capitalism, 1965) das „Gute“ – im Sinne eines im menschlichen Leben zu erreichenden Wertes – als einen Aspekt der Realität in Beziehung zum Menschen („*the good is an aspect of reality in relation to man*“¹⁰⁶⁵). Das „Gute“, wie letztlich jeder Wert, erlangt Objektivität durch die Koppelung an die Fakten der Realität, die durch das rationale Bewusstsein zu bewerten sind. Damit haben alle Menschen mit Blick auf objektive moralische Urteile die gleiche Ausgangslage und einen Wertmaßstab, bzw. Referenzrahmen („*frame of reference*“¹⁰⁶⁶), der zwischen den einzelnen Subjekten Gültigkeit besitzt. Dieser Rahmen der Realität führt dazu, dass „für jeden rational Denkenden als Tatsache erkennbar was gut und schlecht ist“.¹⁰⁶⁷ Ein solches Werturteil unterscheidet sich – trotz der objektiven Verankerung in der Realität – von Individuum zu Individuum, da sich Zielsetzungen, Rationalitätsgrade oder auch das Wissen ganz allgemein individuell unterscheiden können. Damit werden das Subjekt und dessen Natur mit Blick auf rational bedingte Präferenzen in die Betrachtung mit einbezogen. Als Orientierung zur Wahl der dem eigenen Leben zugrundeliegenden Werte dient die emotional flankierte Sicht auf das, was dem eigenen Leben als förderlich erscheint, d. h. dasjenige, was Freude bereitet und Schmerz vermeidet.¹⁰⁶⁸

Der objektive Wert hat aus diesem Grund bei Rand einen relationalen Charakter, d. h., er entsteht weder direkt durch die reine Verstandestätigkeit noch durch die Realität allein. Um überhaupt einen Wert zu besitzen, muss eine Sache dem je individuellen Leben dienen. Dazu muss das eigene Denken in einen Bezug zur Realität gesetzt werden. Dabei kommt es Rand nach Tara Smith (Importance of the Subject in Objective Morality, 2008) darauf an, dass der Wert, um objektiv zu sein, einen Nutzen für die betreffende Person darstellt, sie diesen auch als solchen erkennt, und diese Person überhaupt leben möchte (untrennbarer Zusammenhang von „*life*“ und „*value*“). In diesem relationalen Kontext möchte Rand eine Verbindung zwischen der Existenz, dessen Bewusstsein und der Realität herstellen. Aus dieser Verbindung entspringt die Frage nach der moralischen Objektivität und nicht aus der Realität in ihrer Faktizität. „So while objective, morality as

¹⁰⁶⁴ Vgl. Rand (Final Authority in Ethics, 1965), S. 17-18.

¹⁰⁶⁵ Rand (Capitalism, 1965), S. 22.

¹⁰⁶⁶ Rand (Final Authority in Ethics, 1965), S. 18.

¹⁰⁶⁷ Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 102.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 31; Rand (Final Authority in Ethics, 1965), S. 18-22; Rand (Capitalism, 1965), S. 22-23; Reimherr (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005), S. 100-103.

Rand, and indeed many others, understand it is agent-relative.“¹⁰⁶⁹ Der Bezug zum individuellen moralischen Agenten wird in Rands „Objectivism“ trotz der anerkannten Objektivität moralischer Werte und Urteile aufrecht erhalten, da sich Menschen aufgrund ihres freien Willens bezogen auf die nicht veränderliche Realität unterschiedlich verhalten können.¹⁰⁷⁰

Allerdings trifft der Anspruch der Objektivität nicht auf alle Werte zu. Es kann sich in der Ethik des „Objectivism“ dabei nur um diejenigen Werte handeln, für die sich der Mensch entschieden hat. Die Anforderungen an diese Entscheidung und das daraus abgeleitete moralische Verhalten stellt die Realität auf: „Reality confronts man with a great many ‘musts,’ but all of them are conditional.“¹⁰⁷¹ Insofern folgt für Rand (Causality Versus Duty, 1974) aus dem Referenzrahmen der Realität nicht, dass diese dem Menschen gewisse Handlungen befiehlt, denen einer Pflicht gemäß zu folgen ist. Vielmehr werden diese Anforderungen als Konditionalsatz formuliert: „You must eat, if you want to survive.“¹⁰⁷² Diese Zweck-Mittel-Relation hat zur Grundlage die schon in den Kapiteln 4 und 5 dieser Arbeit behandelte „Law of Causality“. Damit wendet sich Rand explizit gegen jegliche Form deontologischer Ethik. Den Begriff der „Pflicht“ (engl. duty) bezeichnet sie als „one of the most destructive anti-concepts in the history of moral philosophy“.¹⁰⁷³ Ersetzt wird dieses Konzept durch das Kausalitätsprinzip.¹⁰⁷⁴

In diesem Zusammenhang bezieht sich Rand (Causality Versus Duty, 1974) explizit auf Aristoteles: „the principle of causality – specifically, of Aristotelian *final causation*“.¹⁰⁷⁵ Diese Ursache stellt die vierte Ursache in Aristoteles (Physik) Lehre von den vier Ursachen dar. Die „causa finalis“ erfasst dasjenige als endgültige Ursache, um dessentwillen etwas getan wird – „das Weswegen“¹⁰⁷⁶ des Handelns. Jemand macht z. B. einen Spaziergang, damit er gesund bleibt. So meint es auch Rand mit Blick auf die Moralität, die ein Mittel zum einem Zweck darstellt, z. B. das Verfolgen des rationalen Selbstinteresses zum Erreichen des eigenen Glücks.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁶⁹ Machan (Moral Judgments, 2008), S. 103.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Machan (Moral Judgments, 2008), S. 103-104, 115-117; Smith (Importance of the Subject in Objective Morality, 2008), S. 135-141.

¹⁰⁷¹ Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 99.

¹⁰⁷² Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 99.

¹⁰⁷³ Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 95.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 241-244; Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 95-96, 98-99. Siehe in diesem Kontext auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit*.

¹⁰⁷⁵ Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 99.

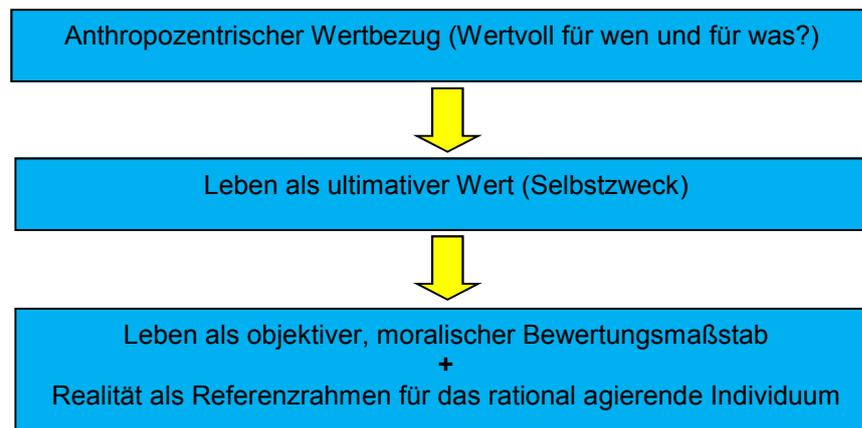
¹⁰⁷⁶ Aristoteles (Physik), II 3, 194b 32.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Aristoteles (Physik), II 3, 194b 17-33; Nortmann (aitia, 2005), S. 17; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 244-245; Rand (Causality Versus Duty, 1974), S. 99-100.

5.2.1.2 Kritik an Rands Argumentation

Ayn Rands soeben dargestellte Argumentation könnte verkürzt wie folgt wiedergegeben werden:

Darstellung 5-1: Rands Konzeption moralischer Werte



Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 930ff. (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17ff.; Rand (Capitalism, 1965), S. 22-23.

Werte können in Rands objektivistischer Philosophie nur eine Bedeutung für Lebewesen besitzen. Dies gilt insbesondere für den Menschen, der allein in der Lage ist, sich bewusst für „Leben“ oder „Tod“ zu entscheiden. Damit beinhaltet Rands Wertekonzept einen anthropozentrischen Bezug mit dem Ergebnis, dass jeder Mensch das (eigene) Leben als den ultimativen Wert anerkennt, der um seiner selbst willen erstrebt wird. Gleichzeitig erhält das rational agierende Individuum das Leben als objektiven Wertmaßstab in der moralischen Beurteilung der Frage von „Was ist gut?“ / „Was ist schlecht?“ – mit der ihn umgebenden, unveränderlichen Realität als Referenzrahmen.¹⁰⁷⁸

J. Charles King (Randian Argument Reconsidered, 1986) macht in seiner Kritik der Randschen Argumentation darauf aufmerksam, dass die Terminologie Rands verwirrend sei. Wenn Rand (Objectivist Ethics, 1961) den „*ultimate value*“¹⁰⁷⁹ als „*final goal or end*“¹⁰⁸⁰ und schließlich als „*end in itself*“¹⁰⁸¹ bestimmt, dann handelt es sich dabei um ein tautologisches Begründungskonzept. Begriffe wie „ultimativ“, „final“ oder „Selbstzweck“ sind voneinander kaum zu trennen. Darüber hinaus widerspricht sich Rand mit Blick auf ihre Bestimmung des ultimativen Wertes, der einen Selbstzweck darstellen soll. Wenn

¹⁰⁷⁸ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 930ff. (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17ff.; Rand (Capitalism, 1965), S. 22-23.

¹⁰⁷⁹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17.

¹⁰⁸⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 17.

¹⁰⁸¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 18.

„Wert“ grundsätzlich als „value to *whom* and for *what*“¹⁰⁸² bedeutet, dann gilt diese teleologische Begriffsbestimmung auch in der Zusammensetzung zum „ultimate value“. Damit ist die Aufrechterhaltung der Verknüpfung von „ultimate value“ und „end in itself“ aber nicht mehr möglich. Der Selbstzweck kann nicht zugleich „Mittel zum Zweck“ sein.¹⁰⁸³

Robert Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]) setzt mit seiner Kritik an Rands Ausgangspunkt an, dass nur sterbliche Lebewesen über Werte verfügen können. Um den Zusammenhang von „life“ und „value“ zu verdeutlichen („It is only the concept of ‘Life’ that makes the concept of ‘Value’ possible.“¹⁰⁸⁴) führt sie in ihrer Abhandlung über die objektivistische Ethik das Beispiel eines unsterblichen und unzerstörbaren Roboters an. Dieser könne durch nichts verletzt, beschädigt, von Gefühlsäußerungen ergriffen oder verändert werden. Dadurch dass dieser Roboter nichts zu verlieren / zu gewinnen habe, verfüge er aus Rands Sicht über keine Werte, die seinem Handeln eine Zielorientierung gäben. Nur ein Lebewesen könne und müsse ziel- und wertorientiert zur Aufrechterhaltung des eigenen Lebens handeln. Nozick greift dieses Beispiel mit dem Gedanken auf, was passierte, wenn sich ein Lebewesen plötzlich in ein unsterbliches und unzerstörbares Wesen verwandelte analog der von Rand einem Roboter zugeschriebenen Grundeigenschaften. Wenn Werte sich grundsätzlich darauf auswirkten, wie Dinge uns beeinflussten, dürfte dieses nun unsterbliche Wesen keine Werte mehr besitzen und keinen Einflüssen von außen unterliegen. Dabei stellt sich Nozick die Frage, was mit den Werten und Überzeugungen passierte, die dieses Wesen vor seiner Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit hatte.¹⁰⁸⁵

Dieses Beispiel greift auch King (Randian Argument Reconsidered, 1986) in Anlehnung an Nozicks Gedanken auf. Dabei sieht er aufgrund Rands eigener Betonung die Unzerstörbarkeit des Roboters als den entscheidenden Aspekt an. Er trifft darauf aufbauend (ähnlich wie Nozick) die Annahme, dass jemand ganz unerwartet zu einem unsterblichen und unzerstörbaren Menschen wird. Weshalb allerdings dieser Mensch das Interesse an seiner Umgebung und der Wirkung derselben auf ihn verlieren sollte, sei nicht begründbar. Schließlich hätte dieser Mensch immer noch gewisse physische Bedürfnisse (z. B. Sexualität), Genusswünsche (z. B. Geschmack an gutem Essen) oder intellektuelle Interessen (z. B. Auseinandersetzung mit philosophischen Problemen). Darüber hinaus könne diesem Menschen wie vor seiner „Verwandlung“ daran gelegen sein, z. B. das Welthungerproblem zu lösen oder gut und gerecht entsprechend seines (ursprünglichen) Wertesystems zu leben. Insofern sei die Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit als notwendige Bedingung von der Existenz von Werten irrelevant. King sieht als Voraussetzung dafür, dass ein Wesen Werte haben könne und nach diesen

¹⁰⁸² Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16.

¹⁰⁸³ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 106-107; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-18.

¹⁰⁸⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 250-251; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-17.

lebte, die „capacity for desire“¹⁰⁸⁶ an. Dieses Vermögen, gewisse Umstände verändern / verbessern zu wollen, habe Werte als Grundlage und ermögliche ein entsprechendes Leben.¹⁰⁸⁷

Der von Ayn Rand behauptete unverbrüchliche Zusammenhang von „life“ und „value“ wird mit diesen Argumenten zwar nicht aufgehoben, aber in Zweifel gezogen. Darüber hinaus kommt es menschlichen Lebewesen zu, sich nicht nur für das Leben, sondern auch für den Tod zu entscheiden. Diese Entscheidung ist nur möglich, weil der Mensch lebt und Dingen einen Wert beimisst. Damit besteht auch die Möglichkeit, dass der Tod von großem Wert ist, vielleicht sogar von größerem Wert als das Leben. In der Geschichte der Menschheit existieren genügend Beispiele von Menschen, z. B. Märtyrer, die sich bewusst für den Tod entschieden haben, weil dieser für sie einen größeren Wert hatte, als unter den gegebenen Umständen am Leben zu bleiben.¹⁰⁸⁸

Bei Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) findet sich diesbezüglich ein Beispiel. John Galt gesteht Dagny Taggart, dass er sich selbst ermordete, wenn die Gefahr bestünde, dass man sie folterte, um staatlichen Druck auf ihn auszuüben: „At the first mention of a threat to you, I will kill myself ... it won't be an act of self-sacrifice ... There will be no values for me to seek after that – and I do not care to live without values.“¹⁰⁸⁹ Wenn Rand in der Figur John Galt in dieser Szene behauptet, dass es sich dabei nicht um einen Akt der Selbstaufopferung handelte, dann ist diese Behauptung nicht korrekt. Die Tatsache, dass er sich für den Tod entschied, falls seine Geliebte gefoltert würde und ihm dann nichts mehr von Wert wäre, ist zweifelsfrei ein Akt der Selbstaufopferung ganz im Sinne der Handlung eines Märtyrers.¹⁰⁹⁰

Ayn Rands Begründung des Zusammenhangs von „life“ und „value“ hat insgesamt den Charakter eines Zirkelschlusses – wie auch Sciabarra (Russian Radical, 1995) anmerkt.¹⁰⁹¹ Diesen Umstand formuliert Robert Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]) in seiner Kritik wie folgt:

„One cannot reach the conclusion that life itself is a value merely by conjoining together many sentences containing the word 'value' and 'life' or 'alive' and hoping that, by some process of association and mixture, this new connection will arise.“¹⁰⁹²

Damit wird Rands tautologisches Begründungskonzept besonders deutlich und erlaubt eine Vielzahl von Interpretationen, die vor diesem Hintergrund ebenso „gültig“ sein

¹⁰⁸⁶ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 110.

¹⁰⁸⁷ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 108-110.

¹⁰⁸⁸ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 110; Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 252.

¹⁰⁸⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 1003.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 261-262.

¹⁰⁹¹ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 242.

¹⁰⁹² Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 252.

könnten. Diesbezüglich fragt sich Nozick, ob aus Rands Annahme, die Verletzbarkeit, Zerstörbarkeit und Sterblichkeit seien die notwendige Bedingung für die Existenz von Werten im Leben des Menschen, zu folgern wäre, dass diese Bedingung selbst schon ein Wert sei. Mit Blick auf Rands Argumentation ließe sich sagen, dass das Besitzen von Werten schon selbst als Wert anzusehen wäre. Die Heilung von einer schweren Krankheit könne allgemein gültig, so Nozick, als Wert angesehen werden. Diese Krankheit wäre die notwendige Bedingung dafür, von ihr geheilt zu werden. Wäre sie damit auch als Wert anzusehen? Rands zirkuläre Begründung legt diesen Schluss nahe.¹⁰⁹³

Die Kritik an Rands Argumentation ließe sich weiter ausdehnen – bei allem Wohlwollen dem Anliegen Rands gegenüber, das Leben als den höchsten Wert und objektiven Bewertungsmaßstab gelten zu lassen. Sowohl mit Blick auf ihre Lehre der moralischen Werte als auch bezogen auf die im nächsten Abschnitt besprochenen Tugenden erweist sich Rands Ansatz als zu eng gefasst.¹⁰⁹⁴

King (Randian Argument Reconsidered, 1986) hat eine weitgefaste Sicht auf das Leben, das er als „instrumental value“¹⁰⁹⁵ mit folgender ironischer Konnotation betrachtet:

„If what makes me want to stay alive is to play golf as often as possible, is the fact that I take playing golf as an end in itself and an ultimate value that leads me to place a value on life, not the other way around.“¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ Vgl. Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 252-254.

¹⁰⁹⁴ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 117.

¹⁰⁹⁵ King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 111.

¹⁰⁹⁶ King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 111.

5.2.2 Kardinalwerte und Kardinaltugenden

Ayn Rand (Objectivist Ethics, 1961) führt in ihrer objektivistischen Ethik drei Kardinalwerte ein, die die Mittel zur Verwirklichung des eigenen Lebens darstellen. Aus diesen leitet sie korrespondierenden Kardinaltugenden ab:

„The three cardinal values of the Objectivist ethics – the three values which, together, are the means to and the realization of one’s ultimate value, one’s own life – are: Reason, Purpose, Self-Esteem, with their three corresponding virtues: Rationality, Productiveness, Pride.“¹⁰⁹⁷

In „Atlas Shrugged“ hatte sie bereits eine entsprechende Kategorisierung vorgenommen. Dort wird der Ausprägungsgrad der einzelnen Kardinalwerte deutlicher hervorgehoben:

„To live, man must hold three things as the supreme and ruling values of his life: Reason – Purpose – Self-esteem. Reason, as his only tool of knowledge – Purpose, as his choice of the happiness which that tool must proceed to achieve – Self-esteem, as his inviolate certainty that his mind is competent to think and his person is worthy of happiness, which means: is worthy of living.“¹⁰⁹⁸

Auf die aus dem Zitat ablesbaren Spezifikationen wird in diesem gesamten Abschnitt noch näher eingegangen. Insgesamt kommt auch in den hier diskutierten Werten und Tugenden die Verbindung von Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik in Rands philosophischem System zum Ausdruck. In „Atlas Shrugged“ schreibt sie dazu:

„My morality, the morality of reason, is contained in a single axiom: existence exists – and in a single choice: to live. The rest proceeds from these.“¹⁰⁹⁹

Die drei Kardinalwerte stellen in Rands Ethik die bestimmenden Werte des menschlichen Lebens dar, dessen metaphysischer Ausgangspunkt das erste Axiom des „Objectivism“ ist. Die mit den Werten zusammenhängenden Tugenden bedeuten weniger Charaktereigenschaften des Menschen als vielmehr Handlungsanleitungen, um diese Werte zu erreichen. Das zweckgerichtete, tugendhafte Handeln unterstreicht dabei die ganz praktische Aufgabe der Ethik. Die Tugenden können als „Qualitätsmerkmale“ des auf das Erreichen der Werte ausgerichteten Handelns begriffen werden. Vor diesem Hintergrund wirkt das tugendhafte Verhalten auf den Charakter zurück und prägt diesen. Über die diesbezügliche grundsätzliche Anlehnung Rands an Aristoteles praktischer Annahme, dass sich aus den tugendhaften „Tätigkeiten (*energeia*)“¹¹⁰⁰ schließlich die

¹⁰⁹⁷ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹⁰⁹⁸ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt’s Speech).

¹⁰⁹⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt’s Speech).

¹¹⁰⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103b22.

entsprechenden „Dispositionen (*hexis*)“¹¹⁰¹ des Charakters entwickeln, wurde schon in *Abschnitt 5.1.1.2 Telos und Kompetenz der moralischen Akteure* hingewiesen.¹¹⁰²

Dort wurde auch bereits das Glück (Rand: happiness / Aristoteles: eudaimonia) als höchster moralischer Zweck (Telos) menschlichen Handelns ausgemacht. Dieses anzustrebende Glück zeichnet bei Ayn Rand das Leben als ultimativen Wert aus. Dieses Richtmaß entspricht zusammen mit den Kardinalwerten demjenigen, was Aristoteles (Nikomachische Ethik) als „agathon“ bestimmt. Die Tugenden dienen dazu, diesen Wert / diese Werte zu erreichen.¹¹⁰³

In diesem Abschnitt soll der Zusammenhang von Kardinalwerten und Kardinaltugenden in Ayn Rands „Tugendlehre“ aufgezeigt werden. Dabei wird Rands Prägnanz beibehalten: Sie selbst hat ihr Verständnis der aus ihrer Sicht relevanten Tugenden in „The Objectivist Ethics“ und „Atlas Shrugged“ sehr kurz dargestellt auf zwei bis zweieinhalb Seiten und darüber hinaus keine weitere diesbezügliche Abhandlung verfasst. Sehr ausführlich hat demgegenüber Tara Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]) über Rands Tugenden gearbeitet. Ihre Abhandlung erhebt Rands eigene kurze Ausführungen zu den Tugenden überhaupt erst zu einer Art „Tugendlehre“. Im Unterschied dazu wird hier der Schwerpunkt auf eine kritische Analyse von Rands Argumentation und auf die Parallelen zu Aristoteles' Gedanken gelegt. Die diesbezügliche Bezugnahme und kritische Sicht erfolgt dagegen bei Smith nur sehr vereinzelt.¹¹⁰⁴

Jack Wheeler (Rand and Aristotle, 1986) hat hinsichtlich des Vergleiches der Kardinalwerte und -tugenden von Ayn Rand und Aristoteles bereits einen breiten Ansatz geliefert, der hier weiterentwickelt und vertieft wird. Mit Ayn Rands Verständnis der „Gerechtigkeit“ als Tugend setzt sich *Abschnitt 5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit* auseinander. Die anderen zusammen mit der „Gerechtigkeit“ als „Derivat-Tugenden“¹¹⁰⁵ zu charakterisierenden Tugenden, d. h. diese sind von der Haupttugend der „Rationality“ abgeleitete Weisen des Handelns, werden hier nicht behandelt. Dazu zählen bei Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) insbesondere: „independence, integrity, honesty“.¹¹⁰⁶

¹¹⁰¹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103b22.

¹¹⁰² Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 1, 1103a13-1103b25; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech); Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 48-51.

¹¹⁰³ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 1, 1094a2-3, 1094a23; I 5, 1097b1; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 16-17, 30.

¹¹⁰⁴ Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]) weist zwar gelegentlich auf gewisse Parallelen hin, doch nicht mit Blick auf die bei Rand offensichtliche Tiefe der Bezüge zu Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“. Die Hauptsekundärquelle bei Smith stellt die Arbeit von Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]) dar, die – wie erwähnt – erstmals eine Gesamtschau von Rands philosophischem System vornimmt.

¹¹⁰⁵ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 245; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 48; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹⁰⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech). Siehe zu diesen Tugenden die Ausführungen von Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 75-134, 176-197.

5.2.2.1 „Reason“ und „Rationality“

„Reason“ als erster Kardinalwert hat neben seiner in diesem Kontext zu betrachtenden moralischen Implikation vor allem eine epistemologische Bedeutung. Die erkenntnistheoretische Hinsicht ist von dem moralischen Aspekt kaum zu trennen. In *Abschnitt 4.3 Verstand und Objektivität* wurde darauf bereits hingewiesen. Aus Ayn Rands epistemologischen und moralischen Überlegungen zur Vernunft lässt sich ableiten, dass sie damit vor allem eine Ausrichtung des menschlichen Lebens auf die Vernunft hin meint. Die mögliche Unterscheidung von erkenntnistheoretischer / moralischer „Anwendung der Vernunft“ und „Ausrichtung auf die Vernunft“ im Sinne der Orientierung an diesem Kardinalwert wird von Rand nicht mit der erforderlichen Klarheit vorgenommen.¹¹⁰⁷

In ihrem Werk finden sich, wie bereits erwähnt, zahlreiche Definitionen von „reason“.¹¹⁰⁸ In den Ausführungen zu „The Objectivist Ethics“ bestimmt sie die Vernunft wie folgt:

„Reason is the faculty that identifies and integrates the material provided by man’s senses. It is a faculty that man has to exercise by *choice*. Thinking is not an automatic function. In any hour and issue of his life, man is free to think or to evade that effort.“¹¹⁰⁹

Auch hier wird der erkenntnistheoretische Aspekt der Vernunft von Rand hervorgehoben. „Reason“ als Kardinalwert ist hieraus nicht unmittelbar ableitbar – ein Umstand, der auch auf die mangelnde begriffliche Trennschärfe und Vermischung zurückzuführen ist. J. Charles King (Randian Argument Reconsidered, 1986) wirft Rand daher vor, „Reason“ lediglich als eine Maschine zu betrachten, die der Gewinnung und Verarbeitung von Information diene („reason as a faculty that gathers information“¹¹¹⁰). Daraus könne sich nicht die leitende Funktion im Sinne eines Kardinalwertes ergeben, der der Tugend die richtige Richtung aufzeige. Diese Kritik „entkräftend“ muss an dieser Stelle eingeräumt werden, dass für Rand die moralische Sicht von der erkenntnistheoretischen nicht zu trennen ist. Dieser Zusammenhang ergibt sich aus ihrer grundsätzlichen Haltung, die dem Menschen folgende Wahl gibt: „your basic moral choice: thinking or non-thinking, existence or non-existence, A or non-A, entity or zero“.¹¹¹¹ Insofern hat vernünftiges Handeln immer auch eine moralische Qualität. Die Orientierung an der Vernunft im Sinne eines Kardinalwertes erfordert demnach zugleich die Anwendung der Vernunft als Tätigkeit des Verstandes, als Denkprozess et cetera. Die Vernunft ist die Fähigkeit des

¹¹⁰⁷ Vgl. Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 53-55.

¹¹⁰⁸ Hinsichtlich der Groß- und Kleinschreibung von „Reason“ / „reason“ wurde in *Abschnitt 4.3* an entsprechender Stelle bereits darauf hingewiesen, dass Rand die Großschreibung (überwiegend) im ethischen Kontext („Reason“ als Kardinalwert) und die Kleinschreibung („reason“) im erkenntnistheoretischen und allgemeinen Zusammenhang anwendet.

¹¹⁰⁹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 22.

¹¹¹⁰ King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 116.

¹¹¹¹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 935-936 (Galt’s Speech).

Menschen, d. h. sein Werkzeug, um Wissen zu erlangen („only tool of knowledge“¹¹¹²). Der damit verbundene rationale Prozess ist, wie erwähnt, für Rand immer auch ein moralischer. Darin stellt die Vernunft das handlungsleitende Moment dar.¹¹¹³

Leonard Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) erläutert den Zusammenhang von erkenntnistheoretischer und moralischer Bedeutung von „reason“ in Rands Philosophie. Ausgehend von Rands (New Intellectual, 1961) Annahme „For an animal, the question of survival ist primarily physical; for man, primarily epistemological“¹¹¹⁴ wird die Bedeutung von „reason“ im moralischen Kontext deutlich. So schreibt Peikoff:

„Epistemology tells us that reason is *valid*; it is man’s means of knowledge. Ethics draws the practical conclusion: if one chooses to live, one must hold reason as a *value*.“¹¹¹⁵

Damit der Mensch in der Lage ist, diesen moralischen Wert im Sinne eines vernunftgemäßen Lebens zu erreichen, muss er sich rational verhalten. Die „Rationality“ hat dabei einen praktischen Bezug. Systematisch, kontinuierlich und konsequent ist der Mensch aufgefordert, seinen Geist anzustrengen. Das Ziel dieser Anstrengung stellt nicht die Erlangung von Wissen um des Wissens willen dar, sondern Wissen um der praktischen Verwertbarkeit willen.¹¹¹⁶

Die Haupttugend der „Rationality“ bestimmt Ayn Rand (Objectivist Ethics, 1961) wie folgt:

„The virtue of *Rationality* means the recognition and acceptance of reason as one’s only source of knowledge, one’s only judge of values and one’s only guide to action. It means one’s total commitment to a state of full, conscious awareness, ... in all of one’s waking hours. It means a commitment to the fullest perception of reality within one’s power and to the constant, active expansion of one’s perception, ... It means a commitment to the principle that all of one’s convictions, values, goals, desires and actions must be based on, derived from, chosen and validated by a process of thought ... It means a commitment to reason, not in sporadic fits or on selected issues or in special emergencies, but as a permanent way of life.“¹¹¹⁷

¹¹¹² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt’s Speech).

¹¹¹³ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 112-116; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 935-936 (Galt’s Speech); (Objectivist Ethics, 1961), S. 22-23; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 53-54, 66-67. Aus diesen ersten Ausführungen zu Rands Auffassung von „Reason“ als Kardinalwert ist bereits das grundlegende Problem ersichtlich: Rand gelingt insgesamt keine Trennung der Begriffe wie „Vernunft“, „Verstand“, „Denken“ oder „Rationalität“. Sie nimmt, wie in *Abschnitt 4.3 Verstand und Objektivität* erwähnt, auch keine direkte Differenzierung vor in theoretische und praktische Vernunft. Diese Hinsichten sind bei ihr „vermischt“. Die Analyse von Tara Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 52ff. lässt ebenso eine derartige Trennung vermissen, die vielleicht für Rand selbst kein Erfordernis darstellte. Die bereits in *Abschnitt 5.2.1.2 Kritik an Rands Argumentation* geäußerten Gedanken mit Blick auf den Zirkelschluss und Rands tautologische Argumentation treffen gewissermaßen auch hier zu.

¹¹¹⁴ Rand (New Intellectual, 1961), S. 15.

¹¹¹⁵ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 220.

¹¹¹⁶ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 220-226; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 57-58, 64-66.

¹¹¹⁷ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 28.

Dieses recht umfangreiche Zitat gibt „nur“ verkürzt den wesentlichen Teil von Rands Bestimmung ihrer moralischen Haupttugend wieder. Der Schwerpunkt der Formulierungen liegt auch hier in dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt. Bei dieser Tugend handelt es sich zunächst um eine epistemologische Verpflichtung, die Vernunft als Quelle des Wissens anzuerkennen und die Realität vollends wahrzunehmen. Die erkenntnistheoretische Verpflichtung impliziert die moralische. Dabei gilt es, die Vernunft als „Richter“ über die Werte und als „Richtungsanzeiger“ für das Handeln zu akzeptieren. Hierin zeigt sich nun dasjenige, was Rand unter ihrem Kardinalwert verstanden wissen will: Die Vernunft ist Richtmaß und richtungsweisendes Element zugleich. Sich an diesem Wert zu orientieren, bedeutet, einem bestimmten „Way of Life“ zu folgen.

In der Formulierung findet sich ein Gedanke, der Rands Anlehnung an das Aristotelische Denken vermuten lässt. Dort spricht sie von der Verpflichtung zu einem vollen Bewusstsein in allen wachen Stunden („in all of one's waking hours“¹¹¹⁸). Aristoteles formuliert in der „Nikomachischen Ethik“ im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung von vernünftigem und vernunftlosem Teil der Seele den Gedanken, dass „der Schlaf .. eine Untätigkeit (*argia*) der Seele“¹¹¹⁹ darstelle. In diesem Zustand seien „gut (*spoudaios*) oder schlecht (*phaulos*)“¹¹²⁰ nicht voneinander zu unterscheiden. Vernunftgesteuertes tugendhaftes Handeln kann daher nicht im Schlaf geschehen. Nur im Zustand der Wachheit ist vernünftiges und damit auch tugendhaftes Handeln möglich.¹¹²¹

Indem der Mensch der Ayn Rands Tugend der „Rationality“ folgt, ist er in der Lage, sich für ethisch gute Handlungen zu entscheiden. Bei Rands Haupttugend handelt es sich auf den ersten Blick um eine „moralisch-praktische Rationalität“¹¹²² ähnlich der Aristotelischen Tugend der „*phronēsis*“. Der zweite und damit genauere Blick korrigiert diese Fehleinschätzung: Ayn Rands „Rationality“ zielt auf die Produktivität als zentralem Zweck des Lebens ab – wie sich im nächsten Abschnitt herausstellt. Diese entsprechende Ausrichtung verkörpern auch ihre Romanfiguren. Insofern sind diese im Tätigkeitstypus der „*poiēsis*“ bei Aristoteles zu verorten und nicht in demjenigen der „*praxis*“, worauf die „*phronēsis*“ abzielt. Aristoteles spricht davon, dass mit der „*phronēsis*“ die anderen Tugenden existieren. D. h., wer dieser auf das Handeln (und nicht Herstellen wie bei Rand) bezogenen Vernünftigkeit folgt, verfügt damit „automatisch“ auch über alle ethischen Tugenden. Vernünftigkeit und Tugendhaftigkeit sind untrennbar miteinander verbunden. Diese auf die „*praxis*“ bezogene Vernünftigkeit übernimmt eine zentrale

¹¹¹⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 28.

¹¹¹⁹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1102b7-8.

¹¹²⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13, 1102b8-9.

¹¹²¹ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), I 13; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 28.

¹¹²² Höffe (*phronēsis*, 2005), S. 453.

Funktion mit Blick auf gutes / schlechtes Handeln und zur Erreichung der „eudaimonia“.¹¹²³

Die „phronēsis“ ist von zentraler Bedeutung in der „Nikomachischen Ethik“ zur Bestimmung dessen, was überhaupt tugendhaft ist. Zur Aufklärung dieser Fragestellung präsentiert Aristoteles seine Mesoteslehre: „Die Tugend ist .. eine Art von Mitte (*mesotēs*), da sie auf das Mittlere (*meson*) zielt.“¹¹²⁴ Einem Pendel gleich schwingt der Mensch zwischen zwei charakterlichen Antipoden – Übermaß und Mangel – hin und her, „bei denen das Übermaß wie auch der Mangel eine Verfehlung darstellt, das Mittlere dagegen gelobt wird und das Richtige trifft“.¹¹²⁵ Dieses Richtige stellt die ethische Tugend dar. Wenn ein Mensch z. B. die Tugend der „Tapferkeit (*andreia*)“¹¹²⁶ erlangen möchte, schwingt er zwischen „Furcht (*phobos*) und Mut (*tharrē*)“¹¹²⁷ solange, bis er die Mitte erreicht. Dazu ist es erforderlich, dass er nicht seiner Natur / seiner Neigung folgt, sondern sich zwingt, sich in die Richtung zu bewegen, die dieser Lust entgegengesetzt ist. Diesen praktischen Weg zeigt die „phronēsis“ auf – „sie ist handlungsbezogen (*praktikē*)“.¹¹²⁸ Insofern genügt es nicht, dass der Mensch um die richtige Handlung weiß, sondern dass er danach auch handelt. Daher gibt die „phronēsis“ dem rational denkenden Menschen schließlich die „Anweisungen (*epitaktikē*)“¹¹²⁹, wie er handeln soll.¹¹³⁰

Bei Ayn Rand finden sich keine Gedanken, die Aristoteles' Mesoteslehre entsprechen. Die zentrale Rolle der „phronēsis“ bei Aristoteles vermag ihre „Rationality“ nicht zu übernehmen. Mit der Orientierung an dieser zweckgerichteten Haupttugend verfehlen Rands Romanfiguren die Ebene, die bei Aristoteles ein ethisches Vorbildsein bedeutet.

¹¹²³ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VI 5; VI 8; VI 13, 1145a1-5; Höffe (phronēsis, 2005), S. 453; Liatsi (Genetik und Ethik bei Aristoteles, 2006), S. 398-399, 408; Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 25-26; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 88-90. Siehe in diesem Kontext auch die Ausführungen in *Abschnitt 5.1.1.2 Telos und Kompetenz der moralischen Akteure*. Auf die Herleitung der Aristotelischen Argumentationskette, weshalb die „phronēsis“ eine Tugend sei, wird an dieser Stelle verzichtet. Siehe dazu u. a. die Ausführungen von Theodor Ebert (Phronēsis, 2010), S. 164ff.

¹¹²⁴ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 5, 1106b27-28.

¹¹²⁵ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 5, 1106b25-26.

¹¹²⁶ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 7, 1107b1.

¹¹²⁷ Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 7, 1106a34.

¹¹²⁸ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VI 8, 1141b15.

¹¹²⁹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), VI 11, 1143a8.

¹¹³⁰ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), II 5-9; VI 8, VI 11, VI 13; Ebert (Phronēsis, 2010), S. 164-168; Höffe (phronēsis, 2005), S. 452-454; Liatsi (Genetik und Ethik bei Aristoteles, 2006), S. 404; Wolf (Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, 2010), S. 88-91.

5.2.2.2 „Purpose“ und „Productiveness“

Die von der „Rationality“ abgeleiteten Tugenden stellen konkrete Anwendungen dieser praktischen Rationalität auf die menschliche Lebenssituation dar. Rands System von Tugenden ist geprägt durch eine logische Interdependenz. Die Gemeinsamkeit dieser einzelnen Handlungsweisen besteht darin, dass in jeder die Haupttugend der „Rationality“ zum Ausdruck kommt. Insbesondere trifft dies auf die Tugend der „Productiveness“¹¹³¹ zu, die bei Rand eine zentrale Rolle spielt.¹¹³²

„Productive work is the central *purpose* of a rational man's life, the central value that integrates and determines the hierarchy of all his other values.“¹¹³³

Auch hier wird erneut, wie im Zusammenhang mit dem „Kardinalwert-Kardinaltugend-Paar“ „Reason“ und „Rationality“ erläutert, von Rand keine direkte Trennung von „Wert“ und „Tugend“ vorgenommen. Daher wäre die Lesart dieses Zitates in der Form zulässig, dass die Tugend („Productive Work“ / „Productiveness“) den zentralen Wert, oder auch den zentralen Zweck, im Leben eines vernünftig handelnden Menschen darstelle. Mit Blick auf Rands (Objectivist Ethics, 1961) Definition von „value“ („is that which one acts to gain and/or keep“¹¹³⁴) und „virtue“ („is the act by which one gains and/or keeps it“¹¹³⁵) ergibt sich daraus eine Verwechslung / ein Vertauschen der von ihr selbst aufgestellten Relation von Mittel (= „virtue“ = „Productiveness“) und Zweck (= „value“ = „Purpose“).

Klarheit ergibt sich erst aus dem Hinzuziehen der Spezifikation von „Purpose“ aus „Atlas Shrugged“ als „choice of the happiness which that tool must proceed to achieve“.¹¹³⁶ Demnach stellt „Purpose“ die Wahl für dasjenige Glück dar, das mittels der Vernunft (= „tool of knowledge“¹¹³⁷) erreicht werden soll. Im vorherigen Abschnitt wurde Rands mangelnde Trennschärfe in Bezug auf „Reason“ und „Rationality“ schon angesprochen, die auch hier mit Blick auf die Logik ihres Arguments problematisch ist. Dies „ein wenig“ außer Acht lassend, ließe sich sagen, dass „Reason“ als handlungsleitendes Moment – dem menschlichen „Way of Life“ – den Weg aufzeigte, den der Mensch gehen müsse, um das von ihm gewählte Glück zu erreichen. Dieser praktisch-vernünftige Weg ist gekennzeichnet durch „Productive Work“ / „Productiveness“.¹¹³⁸

¹¹³¹ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹³² Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 250-251; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹³³ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹³⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹³⁵ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27.

¹¹³⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech).

¹¹³⁷ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech).

¹¹³⁸ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 936 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27-28.

„A life of purpose is an expression of the virtue of rationality.“¹¹³⁹ Diese Aussage von Leonard Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) fasst den Randschen Gedanken zusammen. Der Zweck gibt dem menschlichen Leben zugleich die Form vor, die mittels des aktiven, schöpferischen, tätigen, d. h. produktiven Lebens auszufüllen ist. Dieser Inhalt ist unverbrüchlich mit der ihn umgebenden Form verbunden. Um ein gutes Leben zu führen, muss der Mensch sein Leben mit „Productiveness“ ausfüllen. Die Philosophie des „Objectivism“ charakterisiert den so tätigen Menschen überhaupt erst als einen moralischen: „A productive man is a *moral* man.“¹¹⁴⁰ Zur Erreichung des von ihm gewählten Glückes als oberstem Ziel muss der Mensch einen „specific course of action“¹¹⁴¹ wählen. Der produktiv-rationale Mensch verfolgt unmittelbar sein Ziel. Willkür und Zufall sind für einen „Productive Man“ ausgeschlossen.¹¹⁴²

J. Charles King (Randian Argument Reconsidered, 1986) betrachtet diese Sicht als „zu eng“ und wählt zur Begründung das folgende Beispiel: Eine Person erlangt nach zehn Jahren harter Arbeit (im Sinne Rands) im Alter von dreißig Jahren einen sehr beachtlichen Reichtum. Sein Geld investiert dieser junge Mensch in Aktien und legt einen Großteil in ertragreiche Bankkonten an. Mit Blick auf seinen Wohlstand muss dieser Privatier nicht länger einer produktiven Beschäftigung in einem Arbeitsverhältnis nachgehen, sondern kann sich ganz dem Golfspielen widmen mit dem Ziel, sein Handicap zu verbessern. Nach Rands Argumentation dürfte man diesen Menschen weder als rational noch als moralisch ansehen. Dieser Widerspruch lässt sich vor dem Hintergrund ihres zu eng gezogenen Denkens nicht auflösen. Nach King muss korrekterweise „Productive Work“ nicht zwangsläufig als der zentrale Zweck im Leben eines rationalen und moralischen Menschen aufgefasst werden.¹¹⁴³

Ein Leben gemäß der Tugend der „Productiveness“ bedeutet („unabhängig“ von dieser Kritik) für den rational agierenden moralischen Agenten bei Rand, sich in einem beständigen Prozess zu befinden, den folgende Aspekte kennzeichnen:¹¹⁴⁴

- Wissen erwerben
- Materie mit Blick auf den eigenen Zweck formen
- Eine Idee in eine physische Form übersetzen
- Die Erde als Abbild der eigenen Werte neu gestalten

¹¹³⁹ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 300.

¹¹⁴⁰ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 297.

¹¹⁴¹ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 299.

¹¹⁴² Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 297-300; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 209-210.

¹¹⁴³ Vgl. King (Randian Argument Reconsidered, 1986), S. 117-119.

¹¹⁴⁴ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt's Speech): „Productive work is the process by which man's consciousness controls his existence, a constant process of acquiring knowledge and shaping matter to fit one's purpose, of translating an idea into physical form, of remaking the earth in the image of one's values.“

Mit produktiver Arbeit meint Ayn Rand grundsätzlich eine schöpferische Tätigkeit, wie sie insbesondere im Handeln des Architekten Howard Roark in „The Fountainhead“ zum Ausdruck kommt. Der Mensch wird mit dieser Tugend und der diesbezüglichen kreativen Fähigkeit nicht geboren. Er muss sich das dazugehörige Wissen aneignen. Erst danach ist der Mensch in der Lage, materielle Werte zu schaffen. Unter die materiellen Werte subsumiert Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) nicht nur materielle Güter, sondern auch Dienstleistungen. Ayn Rand (Patents and Copyrights, 1964) begreift jede produktive Arbeit immer als eine Verknüpfung von geistigem Aufwand und körperlicher Anstrengung: „of thought and of physical action to translate that thought into a material form“.¹¹⁴⁵ Die Geistestätigkeit und die körperliche Beanspruchung variieren dabei von Tätigkeit zu Tätigkeit: Eine rein körperliche Arbeit, die keinerlei Talent erfordert, ist z. B. mit einer relativ geringen geistigen Anstrengung verbunden. „Productive Work“ impliziert bei Rand einen kreativen Prozess, der bei ganz existenziellen Dingen (z. B. Nahrung, Wohnung, Sicherheit) beginnt, die das physische Überleben des Menschen ermöglichen. Dieser Prozess setzt sich schließlich fort bis hin zu Rands (Objectivist Ethics, 1961) Forderung, eine produktive Karriere bewusst gewählt zu verfolgen („consciously chosen pursuit of a productive career“¹¹⁴⁶). Diese unentwegte Tätigkeit bereitet den Weg zu einem guten, d. h. moralischen und glücklichen Leben.¹¹⁴⁷

In diesem Kontext entdeckt Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) eine Parallele zu Karl Marx. Insgesamt sieht er in Rands Auffassung von „Productive Work“ eine starke Verbindung zu ihren russischen Wurzeln, insbesondere den Auswirkungen der industriellen Revolution in Russland. Darin mag sie die praktische Funktion der Vernunft und die daraus entspringende schöpferische Kraft erblickt haben. Durch ihre Ausbildung an der Petrograder Universität wird sie mit großer Wahrscheinlichkeit – so seine Annahme – mit den Schriften von Karl Marx in Berührung gekommen sein. Trotz ihrer Verherrlichung des Kapitalismus und Marx Ablehnung desselben macht Sciabarra auf eine Verknüpfung aufmerksam von Aristoteles zu Marx und zu Rand über die Betonung der schon angesprochenen menschlichen Tätigkeit. Diese Gemeinsamkeit nimmt er als Ausgangspunkt, ihre Tugend der „Productiveness“ mit Marx Gedanken über den „Arbeitsproceß“¹¹⁴⁸ zu vergleichen.¹¹⁴⁹

Beide Denker vereint die Annahme, dass Menschen rational handeln und schöpferisch tätig sind. Die produktive Tätigkeit verändert nicht nur die externe Welt – bei Rand das

¹¹⁴⁵ Rand (Patents and Copyrights, 1964), S. 130.

¹¹⁴⁶ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29.

¹¹⁴⁷ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 292-297; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937-938 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29; Rand (Patents and Copyrights, 1964), S. 130; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 200-206.

¹¹⁴⁸ Marx (Das Kapital – Erster Band, 2008 [1867]), S. 225.

¹¹⁴⁹ Vgl. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 246-247.

„metaphysically given“¹¹⁵⁰ –, sondern auch den tätigen Menschen selbst. Die auf die menschliche Praxis abzielende Vernünftigkeit impliziert einen Akt der Reflexion über das eigene Tun und erreicht dadurch eine ethische Dimension. Die menschliche Rationalität und das darauf basierende Handeln befinden sich in einem ständigen Anpassungsprozess, der die natürlich gegebene Substanz mit Blick auf die Bedürfnisse des Menschen abgleicht und daraus zur „Korrektur“ dienende Tätigkeiten rational ableitet.¹¹⁵¹

Die folgende Gegenüberstellung verdeutlicht die Nähe von Rands und Marx' Ansätzen mit Blick auf die menschliche Tätigkeit:

Darstellung 5-2: „Productive Work“ bei Ayn Rand und Karl Marx

Karl Marx	Ayn Rand
<p>„Die Arbeit ist zunächst ein Proceß zwischen Mensch und Natur, ein Proceß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne That vermittelt, regelt und kontrollirt. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. ... um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben in einer für sein eignes Lebens brauchbaren Form anzueignen.“</p>	<p>„Productive work is the process by which man's mind sustains his life, the process that sets man free of the necessity to adjust himself to his background, as all animals do, and gives him the power to adjust his background to himself. Productive work is ... his dedication to the goal of reshaping the earth in the image of his values.“</p>

Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Marx (Das Kapital – Erster Band, 2008 [1867]), S. 225; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 246-248.

Beide Denker betrachten „Arbeit / Productive Work“ als einen Prozess, der den Menschen in eine Relation zur Natur setzt. Dabei erwirkt der Mensch eine Veränderung der ihm ursprünglich vorgegebenen Materie. Diese Veränderung existiert als Bild im Geiste bereits vor der Veränderung. Im weiteren Verlauf der genannten Textstelle vergleicht Marx die Tätigkeit einer Spinne mit der eines Webers und den Wabenbau der Biene mit dem Hausbau eines Bauingenieurs / Architekten. Im Unterschied zu den Tieren existiert das Ergebnis der Tat bereits als Bild im Kopf des Menschen. Die Parallele dazu stellt die funktionalistische Auffassung von Architektur, das „form follows function“-Prinzip, aus „The Fountainhead“ dar. Rands diesbezügliche Anlehnung an die Philosophie der Architektur von Louis Sullivan wurde bereits in *Abschnitt 3.3.4.2 Louis Sullivan als Mentor*

¹¹⁵⁰ Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 27.

¹¹⁵¹ Vgl. Marx (Das Kapital – Erster Band, 2008 [1867]), S. 225; Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 26-27; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 247-248. Siehe im Zusammenhang mit Rands Auffassung des „metaphysically given“ auch die Ausführungen in *Abschnitt 4.2 Gehorsam gegenüber der Natur*.

in der Realität und in Rands Fiktion erläutert. Dieses Bauprinzip von Sullivan und der Figuren „Cameron“ und „Roark“ lässt sich auch auf die Ethik anwenden. Auch hier ist der Mensch in der Lage, seine Handlungen zu antizipieren, d. h. die Form / Folge der Handlung vorwegzudenken auf Basis des Zweckes / der Funktion der Handlung.¹¹⁵²

Rands Ansatz ließe sich verkürzt als „moralischer Funktionalismus“ bezeichnen und soll in den weiteren Ausführungen darunter firmieren. Ein Leben entlang der Tugend der „Productiveness“ führt dazu, dass der Mensch stolz auf sich und seine Werke sein darf. Damit setzt sich der nächste Abschnitt auseinander.

¹¹⁵² Vgl. Marx (Das Kapital – Erster Band, 2008 [1867]), S. 225-226; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29; Rand (Metaphysical Versus Man-Made, 1973), S. 25; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 247-248.

5.2.2.3 „Self-Esteem“ und „Pride“

„For Rand, pride is one of the spiritual consequences of productive work.“¹¹⁵³ Diese Konsequenz des tätigen Lebens von Rands rationalen moralischen Akteuren stellt ein spirituelles Erlebnis dar: Der Mensch, der sich entsprechend der Tugenden verhält, darf stolz auf sich sein. Die Ausbildung der inneren moralischen Haltung erachtet sie als genauso wichtig wie die Produktion physischer Dinge, die das reine Überleben sichern. Beides ist dem Menschen nicht von Natur gegeben. Daher bezeichnet sie den Menschen mit Blick auf die Sicherung der physischen Existenz als „being of self-made wealth“¹¹⁵⁴ – und als „being of self-made soul“¹¹⁵⁵ bezogen auf die moralische Ausrichtung. Rands moralischer Funktionalismus fordert das Individuum auf, seine Seele entsprechend des von ihm angestrebten Ideals zu formen („shaping his soul in the image of his moral ideal“¹¹⁵⁶). Dadurch erlangt der Mensch (s)einen Selbstwert im Sinne der „Selbstachtung“ – Rands drittem Kardinalwert „Self-Esteem“.¹¹⁵⁷

Die Tugend „Pride“ dient zur Bestätigung der Tatsache, dass man selbst den höchsten Wert darstellt, bzw. sich selbst als höchsten Wert anerkennt. Wenn „Self-Esteem“ das Urteil über die eigene Haltung darstellt, dann ermöglicht „Pride“ dem einzelnen Menschen – basierend auf dem hervorragenden Ausführen gewisser Handlungen – das Erreichen dieses Urteils. Der stolze Mensch weiß um seinen eigenen Wert und beurteilt sich entsprechend. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Rand (Objectivist Ethics, 1961) „Pride“ auch als „moral ambitiousness“.¹¹⁵⁸ Diese moralische Strebsamkeit bedeutet, sein Bestes zu tun und nach Perfektion zu streben. Diese Tugend sorgt für den Erfolg des Menschen in allen Lebensbereichen, da sie seine Einstellung zu den Handlungen prägt: Jemand, der stolz agiert, wird keine Tätigkeit ausführen, die dem Erreichen / der Bestätigung seines „Self-Esteem“ zuwiderläuft.¹¹⁵⁹

Mit Blick auf Ayn Rands Verständnis von „Pride“ wird ihre Anlehnung an Aristoteles' Denken erneut deutlich. Auch er erhebt den „Stolz (*megalopsychia*)“¹¹⁶⁰ zur Tugend: „Als stolz (*megalopsychos*) gilt, wer sich selbst großer Dinge für wert hält und dies auch [wirklich] ist.“¹¹⁶¹ Diese Tugend stellt die Mitte dar zwischen Kleinmut (Mangel) und Eitelkeit (Übermaß). Beiden Extremen fehlt die Berechtigung, die Bezeichnung „stolz“ zu

¹¹⁵³ Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 248.

¹¹⁵⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 938 (Galt's Speech).

¹¹⁵⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 938 (Galt's Speech).

¹¹⁵⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 938 (Galt's Speech).

¹¹⁵⁷ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 938 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 27;

Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 248-249; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 226-227.

¹¹⁵⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29.

¹¹⁵⁹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 304-308; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 938, 971-973 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 250-251; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 228-235.

¹¹⁶⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 7, 1123a34.

¹¹⁶¹ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 7, 1123b2-3.

führen. Der kleinmütige Mensch schätzt sich geringer, als er es verdient. Ihm fehlt zum „Stolz“ das notwendige Selbstvertrauen in den eigenen Wert und das eigene darauf basierende Tun. Der Eitle hingegen sieht sich als „stolz“ an. Doch entbehrt seine Haltung und Selbsteinschätzung der erforderlichen Grundlage, weshalb dieser als „dumm“ zu bezeichnen ist. Dagegen begeht der stolze Mensch die besten Handlungen. „Der wahrhaft Stolze muss .. gut (*agathos*) sein.“¹¹⁶² Aristoteles schreibt dem Stolzen eine moralische Perfektion zu.¹¹⁶³

Auch Ayn Rand setzt moralische Perfektion in einen Zusammenhang mit „Pride“: „One must earn the right to hold oneself as one's own highest value by achieving one's own moral perfection.“¹¹⁶⁴ Der Stolze ist der ehrenhafte Mensch, der sich seine Haltung verdient hat und sich nicht geringen, d. h. gewöhnlichen Dingen zuwendet. Aristoteles und Rand lehnen bezogen auf das stolze Individuum die Möglichkeit ab, für andere Menschen zu leben. Rand will den altruistischen Anspruch des „sacrificial animal“¹¹⁶⁵ zurückweisen. Aristoteles bezeichnet das Leben „bezogen auf einen anderen“¹¹⁶⁶ als „sklavisch“¹¹⁶⁷. Die damit verbundene moralische Haltung lässt Gefühle wie Neid, Empfänglichkeit für Schmeicheleien et cetera zu. Der stolze Mensch dagegen besitzt Selbstbewusstsein und vertraut auf sein vernunftbasiertes Urteil – weshalb Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]) von „self-esteem is mind-esteem“¹¹⁶⁸ spricht. Das macht den Stolzen zu einem unabhängigen Menschen.¹¹⁶⁹

Dieser Stolz kommt in den Handlungen von Rands heldenhaften Romanfiguren zum Ausdruck. Eine diesbezügliche Charakterisierung könnte Aristoteles (Nikomachische Ethik) mit folgenden Worten geliefert haben:

„Und man hält bei stolzen Menschen langsame Bewegung für angemessen, ferner eine tiefe Stimme und gesetzte Rede. Denn der, dem Weniges wichtig ist, wird keine Eile haben, und wer nichts für groß hält, wird nicht angespannt sein.“¹¹⁷⁰

Die in dieser Beschreibung zum Ausdruck kommende Charaktereigenschaft prägt denjenigen in Rands Philosophie, der den Kardinaltugenden und -werten folgt. Im gerechten Umgang der Menschen miteinander ist die Anerkennung des Charakters des mit dem rationalen Egoisten interagierenden Gegenübers von entscheidender Bedeutung.

¹¹⁶² Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 7, 1123b29-30.

¹¹⁶³ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 7; IV 9; Höffe (megalopsychia, 2005), S. 338; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 91.

¹¹⁶⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29.

¹¹⁶⁵ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29.

¹¹⁶⁶ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 8, 1124b32.

¹¹⁶⁷ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 8, 1125a1.

¹¹⁶⁸ Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 307.

¹¹⁶⁹ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 8; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 307; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 29; Rand (Age of Envy, 1971), S. 136-137, 154-155; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 228; Wheeler (Rand and Aristotle, 1986), S. 91.

¹¹⁷⁰ Aristoteles (Nikomachische Ethik), IV 8, 1125a13-16.

5.3 Rands Modell der Gerechtigkeit

Das Thema dieses Abschnitts „Die Frage nach der Gerechtigkeit“ hat, ganz allgemein betrachtet, das Potential zu einer eigenen Abhandlung in Buchform. Bezogen auf Ayn Rands Ansatz lässt sich sagen, dass sie die Gerechtigkeit als eine Tugend von vielen ansieht. D. h., dass sie diesem Thema zwar grundsätzlich eine große Bedeutung beimsst, aber die Ausführungen dazu recht knapp hält. In der „Galt’s Speech“ in „Atlas Shrugged“ handelt sich dabei gerade um einen Absatz.

Die Auseinandersetzung mit der Tugend der Gerechtigkeit an dieser Stelle der vorliegenden Arbeit impliziert zwei zusammenhängende Intentionen: Erstens handelt es sich bei diesem Thema um eine Überleitung zum nächsten Kapitel. Die „Gerechtigkeit“ als Tugend hat auch immer mit dem Verhältnis des Individuums zu anderen Menschen zu tun – was die Frage nach der Organisation des menschlichen Zusammenlebens aufwirft. Zweitens stellt dieser Abschnitt damit auch den Ausgangspunkt der Überlegungen des nächsten Kapitels dar. D. h., hierbei geht es um die Vorbereitung der Antwort auf die Frage, wie sich menschliche Gesellschaft und staatliches System auf Basis von Ayn Rands Gerechtigkeitsauffassung darstellen.

Die nachfolgenden Ausführungen beginnen mit einer Darstellung von Rands Modell der Gerechtigkeit. Wenngleich ihre Bezugnahme zu Aristoteles’ Denken mit Blick auf diese für die Philosophie zentrale Tugend hier allgemein geringer ausfällt, so zeigt sich diese in der speziellen Ausprägung des „Principle of Trade“ – als einer libertären Reduktion des mehrförmigen Gerechtigkeitsbegriffs bei Aristoteles. Beide erkennen notwendig Unterschiede zwischen den Menschen an. Damit wendet sich Rand, wie auch Aristoteles, gegen egalitäre Gerechtigkeitsauffassungen. Daher bildet den Abschluss eine Skizze von John Rawls’ „Theorie der Gerechtigkeit“, die einen Kontrast zu Rands Theorie darstellt und von ihr stark kritisiert wird.

5.3.1 Ayn Rands „Justice“

Zunächst handelt es sich um die Darstellung von Rands Verständnis von „Justice“. Allgemein subsumiert sie darunter das moralische Urteilen, ein Prinzip, das Objektivität für sich beansprucht. Dieser Ansatz ist nicht frei von Kritik, die in dem Kontext skizziert wird. Die spezielle Handlungsanleitung im Sinne eines gerechten Verhaltens präsentiert Rand in ihrem „Principle of Trade“, das sich, wie gesagt, eng an das Aristotelische Denken anlehnt.

5.3.1.1 *Gerechtigkeit als moralisches Urteilen*

Die Tugend der Gerechtigkeit fügt sich ein in Ayn Rands Konzert der rational-egoistischen Tugenden. Es handelt sich um die praktische Anwendung der Vernunft in Bezug auf andere Menschen. Diese Menschen werden dabei bewertet und entsprechend der Bewertung behandelt. Da der Mensch immer auch im Kontext zu anderen Menschen steht, stellt die Gerechtigkeit eine Notwendigkeit in der Praxis des Menschen dar. Zur Beantwortung der Frage, was die Gerechtigkeit und was gerecht sei, kann ex negativo eruiert werden, was ungerecht sei, um daraus das Gerechte abzuleiten. Allgemein wird ungerechtes Handeln dort vermutet, wo Menschen selbstsüchtig handeln und ausschließlich ihren eigenen Interessen folgen. Gegen eine derartige Auffassung wendet sich Ayn Rand kategorisch. Gemäß ihrer Philosophie des „Objectivism“ kann daraus keine Begründung für gerechtes Handeln und damit zusammenhängend die Gerechtigkeit bestimmt werden. Die Gerechtigkeit setzt in ihrem rationalen Egoismus beim einzelnen Menschen – dem Denker und Schöpfer – und seinen Motiven an. Sie dient der Sicherstellung des eigenen Lebens als dem höchsten Wert.¹¹⁷¹

In „Atlas Shrugged“ präsentiert Rand ihre Definition von „Justice“. Mit Blick darauf schreibt Peikoff („Objectivism“, 1993 [1991]): „*Atlas Shrugged* ist the model to follow. The book is a historic act of justice, because it is an act of homage.“¹¹⁷² Die Gerechtigkeitsvorstellung, die das gesamte Werk durchzieht, fasst sie in der „Galt’s Speech“ wie folgt zusammen:

„Justice is the recognition of the fact that you cannot fake the character of men as you cannot fake the character of nature, that you must judge all men as conscientiously as you judge inanimate objects, with the same respect for truth, with the same incorruptible vision, by as pure and as *rational* a process of identification – that every man must be judged for what he *is* and treated accordingly ... that your moral appraisal is the coin paying men for their virtues or vices, and this payment demands of you as scrupulous an honor as you bring to financial transactions ... that to place any other concern higher than justice is to devaluate your moral currency.“¹¹⁷³

In diesen Ausführungen wird Rands erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt in der Ethik erneut deutlich. Der menschliche Charakter zeigt sich in seiner unverfälschten Realität genauso wie der Charakter der Natur. Beide lassen sich nicht verdecken, sondern treten evident und „klar“ zu Tage. Daher ist das moralische Individuum aufgefordert, jeden anderen Mensch rational so zu beurteilen, wie er wirklich ist und ihn auch entsprechend zu behandeln. Die moralische Begutachtung eines jeden Menschen stellt gewissermaßen das Zahlungsmittel – die „Belohnung“ – dar mit Blick auf die Tugenden oder Laster des Beurteilten. Rand fordert den Menschen auf, dabei so gewissenhaft vorzugehen wie bei

¹¹⁷¹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 278-279; Smith (Rand’s Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 135-136.

¹¹⁷² Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 285.

¹¹⁷³ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt’s Speech).

Finanztransaktionen, bei den Chancen und Risiken zu bedenken und gegeneinander abzuwägen sind.

Die hierin zum Ausdruck kommende Gerechtigkeitsvorstellung lehnt sich an das Prinzip des „*suum cuique tribuere*“ („Jedem das Seine zuteilen“) an. Jeder erhält dabei dasjenige, was ihm zusteht („*treating others as they deserve*“¹¹⁷⁴). Die Grundlage dafür bildet die bereits behandelte „*Law of Causality*“, die sich immer auch auf die menschlichen Handlungen bezieht. Mit Blick auf Ayn Rands Auffassung von „*Justice*“ primär als Mittel des moralischen Urteilens bedeutet dieses Prinzip, dass jeder Mensch so beurteilt wird, wie er selbst ist. Sie nennt dazu ein Beispiel: „*That just as you do not pay a higher price for a rusty chunk of scrap than for a piece of shining metal, so you do not value a rotter above a hero.*“¹¹⁷⁵ So wie ein „Schrotthaufen“ nicht wie „Edelstahl“ bewertet werden sollte, so könne ein „Lump“ auch nicht wie ein „Held“ beurteilt werden. Aus diesem moralischen Urteil leitet sich schließlich die Behandlung dieser Person ab. Das eigene Handeln wird entsprechend diesem Urteil über „gut“ und „böse“ ausgerichtet. Der „*Objectivism*“ fasst denjenigen Menschen als „gut“ auf, der rational handelt, produktiv tätig und dabei ehrlich ist. „*Böse*“ erscheint ein Mensch, der irrational agiert, unehrlich ist und sich insgesamt als „*Parasit*“ verhält.¹¹⁷⁶

5.3.1.2 Kritik an Rands Konzeption moralischen Urteilens

Die von Rand mit Blick auf ihre Tugend eingeforderte moralische Beurteilung nimmt damit jeder moralische Akteur für sich vor. Dadurch setzt sie sich nolens volens der Kritik aus, in ihrer objektivistischen Ethik eine Form des Subjektivismus und auch des Relativismus gelten zu lassen. Wenn sie dem Individuum das moralische Urteil über andere überlässt, dann unterscheiden sich diese Urteile von Person zu Person und sind damit (zunächst) subjektiv und relativ. Sie verlangt von jedem Menschen: „*Judge, and be prepared to be judged.*“¹¹⁷⁷ Mit diesem Ausspruch möchte sie sich gegen jegliche moralische Neutralität wenden, die sie als irrational und damit als ursächlich für die Entstehung kollektivistischer

¹¹⁷⁴ Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 138. Smith ist in ihrer Auslegung sehr eng angelehnt an Rands eigene Gedanken. Dabei räumt sie ein, dass die Reaktion auf den Charakter und das Betragen anderer Menschen sowohl Belohnung als auch Bestrafung rechtfertige.

¹¹⁷⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt's Speech).

¹¹⁷⁶ Vgl. Hooker (Justice, 2005), S. 456-457; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 276-278; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937, 954 (Galt's Speech); Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 31; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 138, 143-147. In einem Brief (29. April 1961) an den Philosophie-Professor John Hospers bringt Ayn Rand die Bedeutung der „*Law of Causality*“ für ihre Tugend „*Justice*“ wie folgt zum Ausdruck, in: Berliner (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 558: „*The basic principle that should guide one's judgment in issues of justice is the law of causality: one should never attempt to evade or to break the connection between cause and effect – one should never attempt to deprive a man of the consequences of his actions, good or evil.*“ Im weiteren Verlauf dieses Briefes beschäftigt sie sich auch mit der Frage der Bestrafung. Körperliche Gewalt als Bestrafung stellt diesbzgl. keinen Gegenstand der Überlegungen dar. Kriminelle könnten allerdings durch das Gesetz gezwungen werden, eine Gefängnisstrafe zu verbüßen.

¹¹⁷⁷ Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 83.

Systeme ansieht. Die Welt ist aus Rands Sicht entweder „gut“ oder „böse“, „schwarz“ oder „weiß“. Sich moralischer Urteile zu enthalten, führe zu einer Welt der „moral grayness“.¹¹⁷⁸ Ohne eine entsprechende Ausrichtung sind alle Auffassungen gleich gültig und damit „gleichgültig“. Moralische „Grauheit“ macht moralische Werte überflüssig. Letztere müssen rational begründbar und auf die Realität anwendbar sein. Die unveränderliche Wirklichkeit stellt den absoluten moralischen Maßstab dar und besitzt Objektivität. Dieses oberste Berufungsgericht („court of appeal from one’s judgements: objective reality“¹¹⁷⁹) konzentriert sich nur auf die Faktenlage. Jedem anderen Menschen ist es möglich, „Einsicht in die Akten“ zu erhalten, weil die moralischen Urteile und die daraus abgeleiteten Handlungen des Einzelnen in der objektiv-gültigen Realität existieren und daran gemessen werden können.¹¹⁸⁰

Damit ließen sich die beiden Vorwürfe bis zu einem gewissen Grad entkräften. Jeder Mensch ist in den rationalen Prozess des moralischen Urteilens und Beurteiltwerdens integriert. Dieser Prozess orientiert sich nicht an den Emotionen des Menschen. Damit möchte Rand folgende Konsequenz ausschließen: „blind, arbitrary, self-righteous condemnation of any idea, action or person that does not fit in one’s mood“.¹¹⁸¹ Die objektiv-gültige Realität zeigt sich als Beurteilungsmaßstab, anhand dessen – in Anlehnung an Karl Popper (Logik der Forschung, 2005 [1935]) – die Urteile der Akteure für jeden überprüfbar und damit auch falsifizierbar sein müssen. Wie im Bereich der Naturwissenschaften, so soll das Individuum auch in Rands Ethik so viele Erkenntnisse wie möglich zusammentragen, um zu Schlussfolgerungen über seine natürliche Umgebung, Ereignisse und andere Menschen zu gelangen.¹¹⁸²

Mit dieser Möglichkeit eines jeden, so zu handeln, erreicht das moralische Urteilsvermögen auch eine gesellschaftliche Ebene. Die Objektivität, die Ayn Rand für ihre Ethik in diesem Kontext beansprucht, könnte man mit Karl Poppers (Open Society, 2011 [1945]) Worten als das Ergebnis einer sozial organisierten wissenschaftlichen Objektivität ansehen:

„It may be said that what we call ‘scientific objectivity’ is not a product of the individual scientist’s impartiality, but a product of the social or public character of scientific method; and the individual scientist’s impartiality is, so far as it exists, not the source but rather the result of this socially or institutionally organized objectivity of science.“¹¹⁸³

¹¹⁷⁸ Rand (Moral Grayness, 1964), S. 90.

¹¹⁷⁹ Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 83.

¹¹⁸⁰ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 278-283; Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 82-86; Rand (Moral Grayness, 1964), S. 87-92.

¹¹⁸¹ Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 83.

¹¹⁸² Vgl. Popper (Logik der Forschung, 2005 [1935]), S. 16-19, 62-63; Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 83-84; Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 51.

¹¹⁸³ Popper (Open Society, 2011 [1945]), S. 426.

Da Rand mit ihrer Ethik einen objektiven Wertekodex präsentieren und eine wissenschaftliche Antwort auf die Frage liefern möchte, weshalb der Mensch überhaupt einen solchen Kodex benötigt, lässt sich ihr Anspruch mit Poppers Aussage durchaus vergleichen und daran überprüfen. Sein Gedanke, dass durch die Unparteilichkeit des Einzelnen keine wissenschaftliche Objektivität entstehe, sondern erst als Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses, der aus den entsprechenden Tätigkeiten vieler Wissenschaftler bestehe, führt Ayn Rands eigene Ausführungen zu einem Ende. Ihre Überlegungen zur Gerechtigkeit im Sinne des moralischen Urteilens greifen in dieser Hinsicht zu kurz. Auch hier liefert sie ein tautologisches Begründungskonzept, das – in Abwandlung von Robert Nozicks (Randian Argument, 2000 [1971]) Aussage in *Abschnitt 5.2.1.2 Kritik an Rands Argumentation* – auch nicht dadurch korrekter wird, indem die Begriffe „judgement“ und „objectivity“ so oft wie möglich in einem Kontext verwendet werden.¹¹⁸⁴

Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem Umstand, dass jeder Mensch bei Rand so behandelt werden soll, wie er es verdient hat – auf Basis des damit korrespondierenden moralischen Urteils. Im Umgang miteinander ist dies ein schwieriger Ausgangspunkt. Je nach der diesbezüglichen Einstellung des einen mit Blick auf den anderen Menschen erscheint eine Kooperation zwischen diesen Akteuren kaum möglich. Ob eine Kooperation unter rationalen Egoisten – auch vor dem Hintergrund des im nachfolgenden Abschnittes thematisierten „Händler-Prinzips“ – in Rands „Objectivism“ als Option erscheint, und welche Hinsichten und Konsequenzen diese impliziert, ist Gegenstand der Betrachtung in *Abschnitt 6.1 Kooperation unter rationalen Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz*. Rands Auffassung „every man must be judged for what he is and treated accordingly“¹¹⁸⁵ lässt auf den ersten Blick nur eine Strategie zu. Diese hat Robert Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) als „TIT FOR TAT“ („Wie Du mir, so ich Dir“)¹¹⁸⁶ bezeichnet.¹¹⁸⁷

Ayn Rands „Principle of Trade“ soll das Problem lösen, das aus dem Umgang rationaler Egoisten miteinander entsteht. Die diesbezüglichen Gedanken von *Abschnitt 5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus* werden im Nachfolgenden nun vertieft.

¹¹⁸⁴ Vgl. Nozick (Randian Argument, 2000 [1971]), S. 252; Popper (Open Society, 2011 [1945]), S. 426-427; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 14.

¹¹⁸⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt's Speech).

¹¹⁸⁶ Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 12.

¹¹⁸⁷ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 3-5, 12, 28ff.; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 21; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 937 (Galt's Speech); Ryan (Objectivism, 2003), S. 307, 313-315.

5.3.1.3 Rands „Principle of Trade“ und Aristoteles' Tauschgerechtigkeit

Wenn die rationalen Akteure „Dinge“ benötigen, die sie selbst nicht besitzen, treten sie in eine Interaktion mit anderen. Dabei muss es sich nicht ausschließlich um den Bedarf an materiellen Werten handeln. Auch spirituelle Werte wie Liebe oder Freundschaft lassen sich durch den rationalen Egoisten nicht selbst generieren, sondern implizieren die Beziehung zu und den Austausch mit einem anderen Menschen. Die Tugend der Gerechtigkeit bedeutet mit Blick auf die Beziehungen der Menschen zueinander das Einhalten von Rands Handels- oder auch Händlerprinzips („principle of *trade*“¹¹⁸⁸). Dieses stellt in Ayn Rands (Objectivist Ethics, 1961) rationaler Ethik das einzige Prinzip dar, das den Umgang der Menschen miteinander in allen Hinsichten regelt, d. h. sowohl im persönlich-privaten wie auch im sozial-öffentlichen Bereich.¹¹⁸⁹

Der „Tausch“ stellt bei Rand das Charakteristikum dar für die Beziehungen der Menschen untereinander. Den nach Werten lebenden „Händler“ bezeichnet sie in der „Galt's Speech“ als das moralische Symbol dieser Relationen:

„The symbol of all relationships among such men, the moral symbol of respect for human beings, is *the trader*. We, who live by values, not by loot, are traders, both in matter and in spirit.“¹¹⁹⁰

Dieses Prinzip des Austausches als praktische Ausprägung ihrer Tugend der Gerechtigkeit orientiert sich an Aristoteles' (Nikomachische Ethik) Auffassung von der Tauschgerechtigkeit als einer Hinsicht seines mehrförmigen, bei Rand libertär reduzierten Gerechtigkeitsbegriffes. Auch diese hat die Funktion, die Handlungen der Menschen untereinander zu regeln. Insofern übernimmt diese besondere Form der Gerechtigkeit eine ordnende Funktion, die sich auf das Miteinander in der menschlichen Gemeinschaft auswirkt. Der von Aristoteles gedachte gerechte Austausch ist nach Otfried Höffe (dikaiosynê, 2005) durch „eine (proportionale) Wiedervergeltung“¹¹⁹¹ gekennzeichnet. Diese gilt nicht allgemein, sondern bezieht sich auf die „Tauschgemeinschaften (*koinōnia allaktikē*)“.¹¹⁹² Wie aus dem Zitat ersichtlich, fasst Rand das Beziehungsgeflecht der Menschen grundsätzlich als solche Tauschgemeinschaft auf, in der die Menschen sich an einen „proportionalen reziproken Austausch“¹¹⁹³ halten.¹¹⁹⁴

Dieses Austauschprinzip der Tauschgerechtigkeit soll das grundlegende Problem lösen, dass die Güter selten vergleichbar sind, die getauscht werden. Wie gesagt, handelt es

¹¹⁸⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

¹¹⁸⁹ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 286-288; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

¹¹⁹⁰ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 940 (Galt's Speech).

¹¹⁹¹ Höffe (dikaiosynê, 2005), S. 133.

¹¹⁹² Aristoteles (Nikomachische Ethik), V 8, 1132b32.

¹¹⁹³ Aristoteles (Nikomachische Ethik), V 8, 1132b34.

¹¹⁹⁴ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), V 8, 1132b21-34; Bien (Gerechtigkeit bei Aristoteles, 2010), S. 150-151; Höffe (dikaiosynê, 2005), S. 132-133.

sich dabei nicht ausschließlich um materielle Güter, auch wenn Aristoteles selbst solche (Tausch von Schuhen gegen ein Haus) zur Veranschaulichung betrachtet. Auch bei emotionalen oder spirituellen „Gütern“ gibt es keine Vergleichbarkeit, da die Menschen, die diese tauschen möchten, nicht gleich sind. Bezogen auf materielle Güter löst das Geld das Problem der Vergleichbarkeit von tauschbaren Werten. Das „Geld“ bezeichnet Rand in „Atlas Shrugged“ in einem entsprechenden „Plädoyer“ der Figur Francisco d’Anconia als Quelle alles Guten („money is the root of all good“¹¹⁹⁵). Insofern hat das Geld bei ihr auch eine moralische Funktion. Die Bedeutung dieser Funktion hebt Rand wie folgt hervor: „When money ceases to be the tool by which men deal with one another, then men become the tools of men.“¹¹⁹⁶ Auch bei Aristoteles findet sich eine moralische Komponente des Geldes. Wie die Tugend so ist auch das Geld ein Mittleres in den Transaktionen. Es stellt insofern Mangel oder Überfluss fest.¹¹⁹⁷

Im spirituellen Bereich mangelt es an einer entsprechenden, nahezu objektiven Möglichkeit wie im Falle des Geldes, ein gerechtes Austauschverhältnis zu bestimmen. Wengleich sich in zwischenmenschlichen geistigen und emotionalen Beziehungen, wie z. B. der Freundschaft, Überfluss und Mangel feststellen lassen, ist die Frage nach einer adäquaten „Währung“ schwierig zu beantworten. Ayn Rand (Objectivist Ethics, 1961) präsentiert dahingehend einen „Lösungsvorschlag“:

„In spiritual issues ... the currency or medium of exchange is different, but the principle is the same. Love, friendship, respect, admiration are the emotional response of one man to the virtues of another, the spiritual *payment* given in exchange for the personal, selfish pleasure which one man derives from the virtues of another man’s character. ... In spiritual issues, a trader is a man who does not seek to be loved for his weaknesses or flaws, only for his virtues, and who does not grant his love to the weaknesses or the flaws of others, only to their virtues.“¹¹⁹⁸

In Rands rational-egoistischer Philosophie muss jeder Mensch seinen Charakter so ausbilden, dass er dafür von anderen Menschen entsprechend seiner Tugendhaftigkeit dasjenige erhält, was er verdient hat. In spirituellen Angelegenheiten ist der Händler der Schöpfer seiner eigenen Charaktereigenschaften, die ihn in eine Beziehung zu anderen Menschen treten lassen. Daraus entsteht dann ein Handel, der sich als Freundschaft, Liebe, Bewunderung et cetera beschreiben lässt. Die für diesen Handel gültige „Währung“ stellen die jeweiligen Empfindungen dar. Das Gefühl der Liebe stellt dabei für Rand die größte Belohnung für die moralischen Qualitäten eines Menschen dar: „Love is ... the

¹¹⁹⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 387.

¹¹⁹⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 387.

¹¹⁹⁷ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), V 8, 1132b21-1133a25; Flew (Selfishness, 1986), S. 190; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 386-387, 940 (Galt’s Speech); Rapp (Aristoteles, 2004 [2001]), S. 31-32.

¹¹⁹⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 35.

greatest reward you can earn for the moral qualities you have.“¹¹⁹⁹ Emotionen werden im „Objectivism“ als Preis für den Austausch von geistigen Werten aufgefasst.¹²⁰⁰

Die Grundlage und Motivation der freiwilligen Austauschbeziehungen (materiell / spirituell) zwischen den Menschen stellen bei Rand und Aristoteles der jeweilige Bedarf dar. Das „Bedürfnis (*chreia*)“¹²⁰¹ hält nach Aristoteles alles zusammen. Ohne dieses kann es keinen Austausch geben. Der Tausch basiert auf einer freien Entscheidung der daran beteiligten unabhängigen Individuen. Es gibt keine Pflicht zum Tausch. Notwendigerweise müssen die Güter, die getauscht werden, verschieden sein, da ein Tausch – Geld ausgenommen – gleichartiger Güter keinen Sinn macht. Durch die Verschiedenartigkeit der am Tausch beteiligten Individuen, der differierenden Bedürfnisse und der unterschiedlichen Güter ist jeder Tauschakt einzigartig und steht in einem Kausalitätszusammenhang – Ayn Rands „Law of Causality“. Wenn jeder dasjenige erhält, dessen er bedarf und was er verdient, dann wird jeder Mensch in der jeweiligen Situation unterschiedlich behandelt.¹²⁰²

Aus dieser Darstellung wird klar, dass sich Rands und Aristoteles' Gerechtigkeitsmodell von egalitären Modellen unterscheiden, bzw. diesen sogar stark entgegengesetzt sind. Beide verfolgen eine Form der schon erwähnten „TIT FOR TAT“-Strategie. Aristoteles versteht darunter den skizzierten „proportionalen reziproken Austausch“.¹²⁰³ Ayn Rand, wie gezeigt, vertritt einen vergleichbaren reziproken Vergeltungsansatz. Bei beiden sind die Menschen nicht von Natur aus gleich. Im moralischen Kontext können die Menschen daher auch nicht gleich behandelt werden. Derjenige, der einem Gutes tut, wird Gutes zurückerhalten. Schlechtes wird mit Schlechtem vergolten. Die Gleichheit vor dem Gesetz auf Basis gleicher unveräußerlicher Rechte wird damit nicht in Frage gestellt. Vielmehr geht es – vor allem bei Rand – darum, die natürliche Ungleichheit der Menschen in Bezug zu ihrem Charakter, ihrer Tugendhaftigkeit, ihrem Intellekt et cetera anzuerkennen. Auf Basis dieser individuellen Betrachtung erfährt jedes Individuum die ihm zustehende Behandlung durch andere. In Rands individualistischer Philosophie kann es keine diesbezügliche Gleichheit geben. Das käme aus ihrer (*Age of Envy*, 1971) Sicht einer Abschaffung der „Law of Causality“ gleich. Der Egalitarismus führt aus Sicht des „Objectivism“ zu einem „Hatred of the good for being the good“.¹²⁰⁴ Friedrich August von Hayek (*Individualism*, 1946) spricht in diesem Zusammenhang davon, dass, nur weil Menschen tatsächlich unterschiedlich seien, sie überhaupt gleich behandelt werden

¹¹⁹⁹ Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 950 (Galt's Speech).

¹²⁰⁰ Vgl. Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 288; Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 950 (Galt's Speech); Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 35.

¹²⁰¹ Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), V 8, 1133a26.

¹²⁰² Vgl. Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), V 8, 1133a26-1133b25; Bien (*Gerechtigkeit bei Aristoteles*, 2010), S. 152, 156-158; Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 287; Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 35; Rand (*Causality Versus Duty*, 1974), S. 98; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 143-145. Mit diesem auf die „Law of Causality“ bezogenen Ansatz möchte sich Ayn Rand u. a. gegen Immanuel Kants Auffassung von der „Pflicht“ wenden. Siehe dazu vor allem Rand (*Causality Versus Duty*, 1974), S. 95ff. Mit Rands epistemologischer Kritik an Kant beschäftigt sich *Abschnitt 4.4 Die Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*.

¹²⁰³ Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), V 8, 1132b33.

¹²⁰⁴ Rand (*Age of Envy*, 1971), S. 141.

könnten. Im Kontrast zu derartigen Überlegungen steht für Ayn Rand der Ansatz von John Rawls, der im nächsten Abschnitt diskutiert wird.¹²⁰⁵

¹²⁰⁵ Vgl. Aristoteles (Nikomachische Ethik), V 8, 1132b33-1133a1-10; Hayek (Individualism, 1946), S. 15; Popper (Open Society, 2011 [1945]), S. 88-89; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 290-291; Rand (Age of Envy, 1971), S. 140-141; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 156-158.

5.3.2 Ein Kontrast zu Rands Modell: John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

Mit Blick auf die Komplexität von John Rawls' umfangreichem Werk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ („A Theory of Justice“, 1971 veröffentlicht) und dem darin präsentierten Gerechtigkeitsmodell, das seinerseits auch kritisch reflektiert und wieder überarbeitet wurde, kann im Rahmen dieser Arbeit nur eine „Skizze“ seiner Theorie erfolgen.¹²⁰⁶ Die nahezu „unzählbare“ Sekundärliteratur ist in diesem Kontext noch nicht einmal ansatzweise reflektierbar. Otfried Höffe schreibt dazu in dem Vorwort zu seiner Herausgeberschrift zu Rawls Theorie in der Reihe „Klassiker Auslegen“: „Die Zahl der Beiträge ... ist in einem wörtlichen Sinn Legion.“¹²⁰⁷ Als Höffe das Vorwort zu der ersten Auflage dieser Schrift 1997 verfasste, überstieg die Zahl der Veröffentlichungen zu Rawls' großem Werk seiner Aussage nach bereits die Zahl fünf Tausend (~ Größe einer römischen Legion).¹²⁰⁸ Wolfgang Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]) räumt vor diesem Hintergrund ein: „Die Forschungsliteratur ist selbst für Spezialisten kaum noch überschaubar.“¹²⁰⁹ Folglich kann es in den Ausführungen in diesem Zusammenhang nur darum gehen, Rawls' Modell vorzustellen und daran anschließend Rands Kritik an seinem Ansatz aufzuführen. Die Konzentration liegt hierbei auf Rawls Klassiker „Eine Theorie der Gerechtigkeit“, da dieses Werk Gegenstand von Ayn Rands eigenen Ausführungen ist.

5.3.2.1 Rawls' Gerechtigkeit als Fairness

John Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]) legt in seinem umfangreichen Werk einen Gerechtigkeitsansatz vor, der sich primär auf die gesellschaftliche Ebene bezieht. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen bestimmt er die Funktion der Gerechtigkeit als „erste Tugend sozialer Institutionen“.¹²¹⁰ Im Gegensatz zu Rand liegt sein Fokus nicht auf dem individuellen Verhalten, das sich als gerecht ausweisen muss. Sein Ansatz fasst dagegen die „Gerechtigkeit als Eigenschaft der Gesellschaft“¹²¹¹ auf. Daher hat seine Theorie auch nicht das Ziel, die Handlungen der einzelnen Menschen einer Normativität zu unterwerfen im Sinne einer Charakterprägung – wie sie bei Rand und auch Aristoteles vorgesehen ist. Für Rawls ist „der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur

¹²⁰⁶ Nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes beschäftigen sich nahezu alle Aufsätze Rawls' mit den Gedanken seiner Gerechtigkeitstheorie und deren Weiterentwicklung. Siehe dazu seine Aufsätze in Wilfried Hinsch (Hrsg.) (Rawls' Idee des politischen Liberalismus, 1997 [1992]). Im Jahre 2001 hat John Rawls mit „Justice as Fairness. A Restatement“ ein neuen Entwurf seiner ursprünglichen Überlegungen veröffentlicht. Sein (Gerechtigkeit als Fairness Neuentwurf, 2006 [2001]), S. 13 Ziel war / ist es, Schwächen seiner Theorie zu beseitigen und gleichzeitig eine Verbindung zwischen dem ursprünglichen Werk und den einzelnen Aufsätzen herzustellen.

¹²⁰⁷ Höffe (Theorie der Gerechtigkeit – Vorwort), 2006 [1997], S. 1.

¹²⁰⁸ Vgl. Höffe (Theorie der Gerechtigkeit – Vorwort), 2006 [1997], S. 1.

¹²⁰⁹ Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 7.

¹²¹⁰ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 1, S. 19.

¹²¹¹ Höffe (Einführung in Rawls' Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 8.

der Gesellschaft“.¹²¹² Diese stellt auch seinen Ausgangspunkt dar, um daraus seine Theorie der Gerechtigkeit zu entwickeln.¹²¹³

Dieser Ausgangspunkt unterscheidet Rawls von demjenigen traditioneller Kontraktualisten wie Hobbes, Locke und sogar Rand. Ihm geht es nicht um die Rechtfertigung von staatlicher Herrschaft, die aus dem Verlassen des Naturzustandes notwendig entspringt. „Es ist ein rechtfertigungstheoretischer Kontraktualismus, der ein Rechtfertigungsverfahren für moralische, soziale und politische Prinzipien darstellt.“¹²¹⁴ In diesem Verfahren wird die Souveränität des Staates nicht mehr in Frage gestellt. Vielmehr geht es Rawls darum, die Kriterien zu finden, die das Zusammenleben der Menschen als gerecht erscheinen lassen. Er möchte einen „vernünftigen Gerechtigkeitsbegriff für die Grundstruktur der Gesellschaft .. formulieren“.¹²¹⁵ Insofern handelt es sich um einen „Begriff der sozialen Gerechtigkeit ... [als] Maßstab zur Beurteilung der Verteilungseigenschaften der gesellschaftlichen Grundstruktur“.¹²¹⁶ Diese Grundstruktur, bzw. die Gesellschaft, zeichnet sich dadurch aus, dass sie dazu dient, die gegenseitigen Vorteile der Mitglieder kooperativ zu fördern. Die Interessenlage ist dabei nicht nur von Harmonie, sondern auch von Konflikt geprägt. Insofern gilt es, einen Koordinationsmechanismus zu finden, der den individuellen Interessen Rechnung trägt. Das Ziel ist eine „wohlgeordnete Gesellschaft“¹²¹⁷, in der erstens (wechselseitige) Kenntnis eines jeden über die geltenden Grundsätze der Gerechtigkeit besteht, und zweitens die sozialen Institutionen auch diesen entsprechen.¹²¹⁸

Rawls' Auffassung von „Gerechtigkeit als Fairneß“¹²¹⁹ bestimmt die Qualität der in der Gesellschaft geltenden Gerechtigkeitsgrundsätze:

„Es sind diejenigen Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden. Ihnen haben sich alle weiteren Vereinbarungen anzupassen; sie bestimmen die möglichen Arten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der Regierung. Diese Betrachtungsweise der Gerechtigkeitsgrundsätze nenne ich Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß.“¹²²⁰

Die Basis seines Modells stellt – wie bei Rand – das rational-egoistische Individuum dar, das seinem rationalen Selbstinteresse folgt. Dieses wird unter der idealen Bedingung

¹²¹² Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 2, S. 23.

¹²¹³ Vgl. Höffe (Einführung in Rawls' Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 8-9; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 33, 37; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 1, S. 19-20; § 2, S. 23.

¹²¹⁴ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 262.

¹²¹⁵ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 2, S. 24.

¹²¹⁶ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 2, S. 26.

¹²¹⁷ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 69, S. 493.

¹²¹⁸ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 262-263; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 38-39; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 1, S. 20-21; § 2, S. 24-26; § 69, S. 493-495.

¹²¹⁹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 28.

¹²²⁰ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 28.

einer Situation anfänglicher Gleichheit eingeschränkt. Diese Ausgangssituation bezeichnet Rawls als „Urzustand“.¹²²¹ Dabei handelt es sich nicht um den „klassischen“ anarchischen Naturzustand des Kontraktualismus – „der allseitige Krieg egoistischer und privater Individuen gegeneinander“¹²²² –, sondern um einen gesellschaftlichen Zustand. Durch die Kooperation der Menschen in der Gesellschaft entstehen Konflikte mit Blick auf die Frage der Verteilung der produzierten Güter und Dienstleistungen. Von den in der Gemeinschaft erzeugten knappen Waren möchte jeder Mensch aufgrund seines rationalen Selbstinteresses „lieber mehr als weniger haben“.¹²²³ Diese konkurrierenden Ansprüche soll die „Gerechtigkeit als Fairneß“ regeln.¹²²⁴

In Rawls' Gedankenexperiment des Urzustandes sind alle Menschen gleich und frei. Niemand weiß etwas über sich selbst und seine Fähigkeiten, sowie über seine Situation in der menschlichen Gesellschaft. Durch das angenommene Informationsdefizit ist den Individuen weder bekannt, ob sie intelligent oder dumm oder ob sie arm oder reich sind oder ob sie eine niedrige oder herausragende Stellung in der Gesellschaft bekleiden. Durch diesen „Schleier des Nichtwissens“¹²²⁵ werden sowohl soziale Einflussfaktoren als auch der natürliche Zufall (zunächst) ausgeschaltet, der einige Menschen mit mehr Talenten und Fähigkeiten ausstattet als andere. In dieser Situation herrscht eine „Symmetrie aller zwischenmenschlichen Beziehungen“¹²²⁶, weshalb Rawls diese Ausgangssituation als „fair“ bezeichnet. Da keiner seine eigenen Interessen oder die der anderen Menschen kennt, können die in diesem Zustand getroffenen Entscheidungen und Absprachen sich nur auf die Interessen der Allgemeinheit beziehen und sind daher als „fair“ zu bezeichnen. Durch das „gegenseitige Desinteresse“¹²²⁷ im Urzustand werden die egoistischen Motive eines jeden dem individuellen Zugriff entzogen. Die Gerechtigkeitsgrundsätze, auf die sich die rationalen moralischen Akteure geeinigt haben, sind daher vorurteilsfrei und fair.¹²²⁸

In dieser durch Desinteresse und Informationsmangel gekennzeichneten Situation des Ausgangszustandes einigen sich Rawls' Menschen auf zwei Gerechtigkeitsgrundsätze:

¹²²¹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 28.

¹²²² Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 138.

¹²²³ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 1, S. 20.

¹²²⁴ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 266-268; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 33-35, 40-41; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 1, S. 20-21; § 3, S. 27-28. Eine intensive Auseinandersetzung mit Rawls' Konzeption des „Urzustandes“ auch im Unterschied zum „klassischen“ Naturzustand kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Siehe dazu z. B. die Ausführungen von Ingeborg Maus (Der Urzustand, 2006 [1997]), S. 71ff.

¹²²⁵ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 29.

¹²²⁶ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 29.

¹²²⁷ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 271.

¹²²⁸ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 269-271; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 41-46; O'Neill (Method of Theory of Justice, 2006 [1997]), S. 30-32; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 29-30; § 4, S. 35-36; § 24, S. 159-161; § 32, S. 229-230.

- „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass
 (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und
 (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“¹²²⁹

Der erste Grundsatz – das „Prinzip gleicher Freiheit“¹²³⁰ – fordert einen Egalitarismus in einer rechtlich-politischen Hinsicht. Damit ist vor allem eine Gleichheit im Bereich der Grundrechte / -freiheiten und der diesbezüglichen Pflichten gemeint. Hier handelt es sich um die gleiche Verteilung der „immateriellen Grundgüter“¹²³¹, wie z. B. „politische Freiheit (das Recht, zu wählen und öffentliche Ämter zu bekleiden) und die Rede- und Versammlungsfreiheit“.¹²³² Der zweite Grundsatz erlaubt dagegen Ungleichheit im sozialen und wirtschaftlichen Kontext und gilt als „nicht-egalitaristisches Verteilungsprinzip für materielle Grundgüter“.¹²³³ Unterschiede an Macht und Reichtum sind dann gerechtfertigt und gerecht, wenn sie einen Vorteil für alle implizieren. Dies bezieht Rawls besonders auf die schwächsten Gesellschaftsmitglieder. Aber das darf nicht dazu führen, dass die durch das erste Prinzip garantierten Freiheiten zugunsten größerer Vorteile resultierend aus der Anwendung des zweiten Prinzips eingeschränkt oder verletzt werden. Aus diesem Grunde ist der erste Grundsatz dem zweiten übergeordnet („Vorrang des Grundsatzes der gleichen Freiheit für alle“¹²³⁴). Die beiden Grundsätze „stehen .. in lexikalischer Ordnung“¹²³⁵, die den Transfer von Freiheiten und Vorteilen unterbinden soll.¹²³⁶

Während die Grundsätze 1 und 2 (b) allgemein bekannt und relativ eindeutig erscheinen, besitzt der Grundsatz 2 (a) einen höheren Komplexitätsgrad und verdient dadurch eine intensivere Betrachtung. Die vernünftige Verteilung der Ungleichheiten hat demnach so zu erfolgen, dass sie zu einem Vorteil für jedermann werden. Bei der Behandlung der Frage, wie das geschehen solle, setzt John Rawls voraus, dass das Prinzip der gleichen Freiheit realisiert ist. Als eine Möglichkeit, den gewünschten Zustand zu erreichen, diskutiert er das Prinzip der „Pareto-Optimalität“. Dieses Pareto-Prinzip stellt ein Effizienzkriterium dar z. B. zur Beurteilung der Verteilung von Gütern. Ein pareto-optimaler Zustand existiert dann, wenn die Situation des einen Menschen nicht mehr verbessert werden kann, ohne zugleich die Position eines anderen Menschen zu verschlechtern. Damit wären auch

¹²²⁹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 11, S. 81.

¹²³⁰ Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 53.

¹²³¹ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 275.

¹²³² Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 11, S. 82.

¹²³³ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 275.

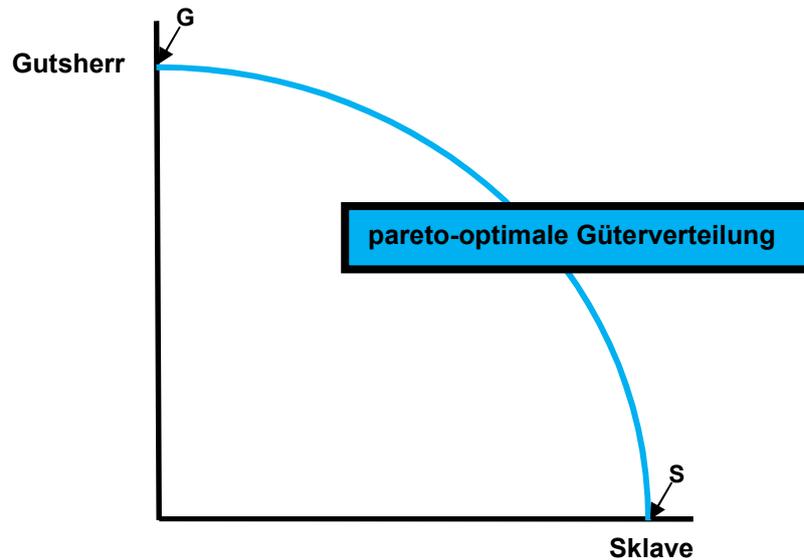
¹²³⁴ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 39, S. 275. In diesem Abschnitt erörtert Rawls diese „Vorrangregel“. Im Rahmen dieser Arbeit kann dieses Thema nicht weiter vertieft werden. Eine gute diesbezügliche Diskussion findet sich z. B. bei Hart (Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, 2006 [1997]), S. 117ff.

¹²³⁵ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 11, S. 84.

¹²³⁶ Vgl. Höffe (Einführung in Rawls' Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 11-12; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 274-276; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 52-53, 61-62, 72-73; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 3, S. 31-32; § 11, S. 81-84; § 39, S. 274-276, 282-283.

extreme Verteilungen – „einer besitzt alles, alle anderen besitzen nichts“ – als pareto-optimal zu bezeichnen. Diesen Zusammenhang veranschaulicht die nachfolgende Darstellung.¹²³⁷

Darstellung 5-3: Pareto-Optimalität und Sklaverei



Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 89.

Alle Punkte auf der blauen Linie stellen pareto-optimale Verteilungen dar. Bezogen auf den Zustand der Sklaverei besitzt der Sklave in Punkt „S“ alle Güter, während sein Gutsherr in Punkt „G“ über alle Güter verfügt. Stellte das Prinzip der Pareto-Optimalität nun das entscheidende Kriterium dar, um zu beurteilen, ob diese jeweils ungleiche Verteilung zum gerechten Vorteil für jedermann – hier den beiden beteiligten Parteien – geriete, dann müsste diese Aufteilung (je Partei) als „gerecht“ bezeichnet werden. Der Zustand des Sklaven im Falle der Situation „G“ wäre nur zu verbessern, indem dem Gutsherrn materielle Güter genommen und an den Sklaven gegeben würden. Dadurch wäre allerdings das Kriterium verletzt. Somit stellt die Sklaverei einen pareto-optimalen Zustand dar. Aus dem Pareto-Prinzip lässt sich nach Rawls keine Vorstellung ableiten, die Gerechtigkeitskriterien genügt. Dazu dient ihm das „Unterschiedsprinzip“¹²³⁸, mittels dessen sich soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten rechtfertigen lassen.¹²³⁹

¹²³⁷ Vgl. Höffe (Einführung in Rawls' Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 12-13; Homann / Suchanek (Ökonomik, 2005), S. 221; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S.75-76; Koller (Grundsätze der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 50; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 86-88.

¹²³⁸ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 13, S. 96.

¹²³⁹ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 277-282; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S.76-77; Koller (Grundsätze der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 51; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 88-92; § 13, S. 95-96.

Mit dem Unterschiedsprinzip wendet sich Rawls gegen ein dem „Optimalitätsprinzip“¹²⁴⁰ zuzuordnenden „System der natürlichen Freiheit“¹²⁴¹ – wie es Ayn Rand vertritt – und gegen die „liberale Gleichheit“¹²⁴², die er mit einem „zügellosem“ Kapitalismus verbindet. Rawls Gerechtigkeitsprinzip zur Beurteilung von natürlich gegebenen Ungleichheiten hat das Ziel, „unverdiente Ungleichheiten“¹²⁴³ auszugleichen. Damit möchte er das natürliche „Lotterie-Spiel“ bereinigen, dass einige Menschen gesellschaftlich (qua Geburt) und persönlich (qua persönlicher Fähigkeiten) bevorzugt. Seiner Meinung nach ist es die Aufgabe der gesellschaftlichen Institutionen, sich um diejenigen zu kümmern, die mit einer schlechteren Ausgangsposition auf die Welt kommen, wie z. B. schlechter gesellschaftlicher Status oder wenig Talent.¹²⁴⁴

„So sind die besseren Aussichten der Begünstigten genau dann gerecht, wenn sie zur Verbesserung der Aussichten der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft beitragen.“¹²⁴⁵

Diese Definition des Unterschiedsprinzips impliziert, dass der natürlich Bessergestellte dazu beiträgt, die Situation und die zukünftigen Aussichten des natürlich Schlechtergestellten zu optimieren. Zur Verdeutlichung wählt Rawls das Beispiel von Unternehmer und ungelerntem Arbeiter. Die Aussichten des Unternehmers mit Privateigenthum sind zweifelsfrei besser als diejenigen des nicht ausgebildeten Arbeiters. Zulässig sind diese Unterschiede nur, wenn deren Beseitigung / Verringerung die Situation des Schlechtergestellten noch weiter verschlechterte. Die Aufgabe des Unternehmers und auch der Gesellschaft ist es, die Lage der benachteiligten Menschen zu verbessern. Auf Unternehmenseite könnte man dann von der „Corporate Social Responsibility“ sprechen, die einen Beitrag dazu leistet, die unternehmerische Um- und Mitwelt ökologisch und sozio-ökonomisch zu verbessern. Davon profitieren dann nicht nur diejenigen, die eine schlechtere Ausgangssituation vorfinden, sondern auch der Unternehmer, der Arbeiter beschäftigt, die ihrerseits einen Beitrag zur Nachhaltigkeit des unternehmerischen Wirtschaftens leisten wollen. Daher kommt nach John Rawls im Unterschiedsprinzip auch „eine Gegenseitigkeitsvorstellung“¹²⁴⁶ zum Ausdruck: „Es ist ein Grundsatz des gegenseitigen Vorteils.“¹²⁴⁷ Mit diesem Grundsatz ist ein für alle Beteiligten vorteilhafter „Ungleichheitsgewinn“¹²⁴⁸ zu erzielen.¹²⁴⁹

¹²⁴⁰ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 86.

¹²⁴¹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 86.

¹²⁴² Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 86.

¹²⁴³ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 17, S. 121.

¹²⁴⁴ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 277-278; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 77; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 12, S. 86-87; § 13, S. 95-96; § 17, S. 121.

¹²⁴⁵ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 13, S. 96.

¹²⁴⁶ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 17, S. 123.

¹²⁴⁷ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 17, S. 123.

¹²⁴⁸ Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 78.

¹²⁴⁹ Vgl. Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 78; Koller (Grundsätze der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 58-61; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 13, S. 98-99; § 17, S. 122-123.

Durch die Anwendung des Differenzprinzips entsteht eine gesellschaftliche Ordnung, die John Rawls als „demokratische Gleichheit“¹²⁵⁰ bezeichnet. Dieses sozialstaatliche System ist so gestaltet, dass kein Mitglied die Nachteile der natürlichen Lotterie in Kauf nehmen muss, ohne einen diesbezüglichen gerechten Austausch zu erhalten. Seine Auffassung von der Gesellschaft als einem „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“¹²⁵¹ impliziert, dass die darin wirkenden Institutionen nicht als unveränderlich anzusehen sind. Vielmehr sind diese immer vor dem Hintergrund seiner Gerechtigkeit als Fairness kritisch zu betrachten. Der einzelne Mensch ist verpflichtet, die Regeln einer als „fair“ anerkannten Institution zu befolgen. Dabei darf der Einzelne erwarten, dass sich die anderen Menschen, die ebenso in den Genuss der Vorteile dieses sozialen Systems kommen, auch an die geltenden Regeln halten. Die Möglichkeit des kostenlosen „Trittbrettfahrens“ soll dabei durch den Anspruch ausgeschlossen werden, dass jeder in diesem System „seinen fairen Teil“¹²⁵² zum wechselseitigen Vorteil beiträgt.¹²⁵³

Diese recht knapp gehaltenen Ausführungen zu Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ mögen genügen, um sich nun Ayn Rands Kritik an diesem Ansatz zu widmen. Dabei zeigt sich, dass ihre Beurteilung von Rawls' Auffassung durchaus vergleichbar ist mit entsprechenden libertären Kritikpunkten. Als ein Beispiel für die entsprechende libertäre Auseinandersetzung werden Robert Nozicks (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]) Überlegungen herangezogen.

5.3.2.2 Ayn Rands libertäre Kritik an John Rawls

In Ayn Rands Auseinandersetzung mit John Rawls tritt der Kontrast zu ihrem eigenen Denken besonders deutlich hervor. Einleitend muss erwähnt werden, dass sie sein Werk „A Theory of Justice“ nie gelesen hat und es auch nicht beabsichtigte. In „An Untitled Letter“ aus dem Jahre 1973 schreibt sie dazu: „Let me say that I have not read and do not intend to read that book.“¹²⁵⁴ Ihre Kenntnis über Rawls' zentrale Gedanken leiten sich aus der Lektüre einer Rezension des damaligen Philosophie-Professors der „City University of New York“ Marshall Cohen ab. Cohen hatte am 16. Juli 1972 in „The New York Times“ eine Rezension zu Rawls' Buch verfasst. Rand (Untitled Letter, 1973) erachtet ihre eigenen Gedanken als eine „review of a review“.¹²⁵⁵ Mit diesem Vorgehen setzt sie sich dem Vorwurf aus, ein „Second-Hander“ zu sein, da sie sich nur aus zweiter Hand mit dem

¹²⁵⁰ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 13, S. 100.

¹²⁵¹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 22, S. 149.

¹²⁵² Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 18, S. 133.

¹²⁵³ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 277-279; Kersting (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]), S. 81-84, 115-116; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), § 13, S. 100; § 17, S. 123-126; § 18, S. 132-133; § 22, S. 148-149.

¹²⁵⁴ Rand (Untitled Letter, 1973), S. 109.

¹²⁵⁵ Rand (Untitled Letter, 1973), S. 109.

komplexen Werk dieses Denkers auseinandersetzt. Insofern könnte die Beschäftigung mit Ayn Rands Kritik an Rawls aufgrund ihres wissenschaftlich unseriösen Vorgehens an dieser Stelle enden.¹²⁵⁶

Von Interesse ist die Auseinandersetzung dennoch, da sich Rand nicht nur gegen Rawls' Denken richtet, sondern in ihrer Kritik auch ihre grundsätzliche Ablehnung egalitaristischer Ansätze deutlich wird. Egalitarismus und Altruismus sind für Rand (*Age of Envy*, 1971) nicht zu trennen. Die politik-theoretische und juristische Auffassung einer Gleichheit vor dem Gesetz ist nicht das, was egalitäre Denker, wie aus ihrer Sicht auch Rawls, intendieren. Vielmehr sei mit egalitaristischen Ansätzen eine „equality of personal attributes and virtues“¹²⁵⁷ gemeint. Darin komme ein „Haß der Guten um ihrer Gutheit willen“ („Hatred of the good for being the good“¹²⁵⁸) zum Ausdruck. Individuelle Unterschiede sind in Rawls' Theorie, wie im vorherigen Abschnitt dargestellt, nur dann zu akzeptieren, wenn sie auch für die am wenigsten Begünstigten vorteilhaft sind und ihre Lage verbessern. Diese Haltung stellt einen „Kampf“ gegen die natürlich gegebene Realität dar, die aufgrund ihrer Faktizität gar nicht Gegenstand von Kategorien wie „gerecht“ oder „ungerecht“ sein kann. Rand (*Untitled Letter*, 1973) stellt sich daher die Frage, weshalb die von der Zufälligkeit der Natur an Talent oder Kreativität Begünstigten für etwas büßen sollten, was gar nicht in ihrer Verantwortung liege („Why should those 'favored by nature' be made to atone for what is *not* an injustice and is not of their making?“¹²⁵⁹). Diese Haltung sei die Basis jeder Theorie, die den Altruismus propagieren wolle.¹²⁶⁰

Ayn Rand (*Moral Grayness*, 1964) attestiert derartigen moralischen Grundsätzen, dass sie nicht auf die Realität anwendbar und damit auch nicht handlungsleitend seien („If a moral code is inapplicable to reality – if it offers no guidance except a series of arbitrary ... commandments“¹²⁶¹). Darüber hinaus würden individuelle Unterschiede durch eine solche Auffassung eliminiert mit der Folge, dass alles „grau“ erscheine: „To declare that ... 'everybody is neither white nor black, but gray' is not a moral judgment.“¹²⁶² Neutralität in moralischer Hinsicht – „moralische Graueit“ („Moral Grayness“¹²⁶³) – kann für Ayn Rand nicht existieren. Diese „Graueit“ entsteht als zwangsläufige Folge, wenn die individuelle

¹²⁵⁶ Vgl. Rand (*Untitled Letter*, 1973), S. 108-109. Auf Marshall Cohens Rezension wird sich in den folgenden Ausführungen nicht bezogen, da sie auf den ersten Blick zahlreiche direkte Zitate aus Rawls' Hauptwerk enthält, die Rand zu ihren kritischen Gedanken bewogen haben. Letztere sind hier von Interesse.

¹²⁵⁷ Rand (*Age of Envy*, 1971), S. 140.

¹²⁵⁸ Rand (*Age of Envy*, 1971), S. 131.

¹²⁵⁹ Rand (*Untitled Letter*, 1973), S. 110.

¹²⁶⁰ Vgl. Rand (*Age of Envy*, 1971), S. 130-131, 140-141; Rand (*Untitled Letter*, 1973), S. 110-111; Smith (*Rand's Normative Ethics*, 2007 [2006]), S. 156-157.

¹²⁶¹ Rand (*Moral Grayness*, 1964), S. 87-88.

¹²⁶² Rand (*Rational Life in an Irrational Society*, 1962), S. 84.

¹²⁶³ Rand (*Moral Grayness*, 1964), S. 87.

Differenzierung „beseitigt“ würde um einer bevorzugten Hinsicht – der „Gleichheit“ – willen.¹²⁶⁴

Rands Kritik an egalitaristischen Theorien wie Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ stimmt mit ähnlichen libertären Kritiken überein. Dabei schließt z. B. Tibor Machan (Libertarianism Defended, 2006) Gleichheit und Freiheit in einer libertären Gesellschaft nicht aus. Vielmehr hängen diese unmittelbar zusammen. Allerdings umfasst „Gleichheit“ mit Blick auf eine politische Gerechtigkeitsvorstellung die Gleichheit vor dem Gesetz wie auch den Anspruch des Individuums an die anderen moralischen Agenten, „gleich“, im Sinne von die eigene Freiheit wechselseitig respektierend, behandelt zu werden. Die individuellen Unterschiede mit Blick auf Talent, intellektuelles wie auch ökonomisches Vermögen bleiben bestehen. Eine Umverteilung zum wechselseitigen Vorteil aller wird damit ausgeschlossen. Bezogen auf Rands Werk stellt das utopische Ideal „Atlas Shrugged“, allgemein gesprochen, die rational-egoistische und kapitalistische Anti-These zu Rawls' sozialstaatlichem Denken dar. Damit steht sie in der libertären Tradition, die sich gegen Rawls und gegen Egalitarismus ausspricht.¹²⁶⁵

In diese Tradition gehört auch Robert Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), der sich intensiv gegen Ansätze wendet, die davon ausgehen, dass die Kategorie der „Gleichheit“ integraler Bestandteil jeder Gerechtigkeitskonzeption zu sein habe. Mit seiner „Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit“¹²⁶⁶ argumentiert er gegen Rawls' Auffassung von einer „Gerechtigkeit als Fairneß“, in der – wie vorhergehend behandelt – Unterschiede nur zu akzeptieren seien, wenn sie zu jedermanns Vorteil dienen. Ansonsten müsste eine Umverteilung erfolgen. Diese erachtet Nozicks als kritisch, handelt es sich in der Realität doch nicht um die „Lage von Kindern, denen jemand Kuchenstücke austeilt und in letzter Minute schlecht geschnittene Stücke berichtigt“.¹²⁶⁷ Er bezeichnet seine Theorie im Gegensatz dazu als „historisch“ dergestalt, dass sie zunächst prüft, wie eine gegebene Verteilung überhaupt entstanden ist, um anschließend beurteilen zu können, ob diese als „gerecht“ gelten kann. Zur Beurteilung dieses Sachverhaltes dienen drei Grundsätze.¹²⁶⁸

Das erste Beurteilungsprinzip, der „*Grundsatz der gerechten Aneignung*“¹²⁶⁹, setzt sich mit der Frage auseinander, wie „*der ursprüngliche Erwerb von Besitz*, die Aneignung herrenloser Gegenstände“¹²⁷⁰ erfolgt ist. Das zweite Prinzip, der „*Grundsatz der gerechten*

¹²⁶⁴ Vgl. Rand (Rational Life in an Irrational Society, 1962), S. 84-85; Rand (Moral Grayness, 1964), S. 87-92; Rand (Age of Envy, 1971), S. 141; Smith (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]), S. 158-159.

¹²⁶⁵ Vgl. Machan (Libertarianism Defended, 2006), S. 313-317; Rand (Untitled Letter, 1973), S. 113-116; Woolsey (Libertarianisms, 1994), S. 74-75.

¹²⁶⁶ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 206.

¹²⁶⁷ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 201.

¹²⁶⁸ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 16, 201-202, 206, 306-307.

¹²⁶⁹ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 202.

¹²⁷⁰ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 202.

*Übertragung*¹²⁷¹, behandelt „die *Übertragung von Besitztümern* von einer Person auf eine andere“¹²⁷² durch verschiedene Akte, wie z. B. freiwilliger Tausch oder Geschenke an andere. In einer vollkommen gerechten Welt reichten diese beiden Grundsätze aus, um gerechte Besitzansprüche zu beurteilen.¹²⁷³

In der Realität existieren dagegen auch Besitzverhältnisse, die ursprünglich durch unrechte Weise entstanden sind. Dazu zählt Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]) Diebstahl, Betrug, Sklaverei und jede Form gewaltsamer Eingriffe in das Eigentum anderer Menschen. Vor diesem Hintergrund untersucht sein drittes Prinzip, der „*Berichtigungsgrundsatz*“¹²⁷⁴, inwiefern die ersten beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in der Vergangenheit verletzt wurden. Der dritte Gerechtigkeitsgrundsatz dient dazu, Eigentumsverhältnisse zu korrigieren, die einen ungerechten Ursprung haben. So kann beispielweise der durch verbrecherische Handlungen entstandene Reichtum eines Menschen nicht als gerecht angesehen werden. „Gerecht“ kann bei Nozick ein Besitz nur dann sein, wenn der Mensch aufgrund der ersten beiden Gerechtigkeitsgrundsätze oder des dritten einen Anspruch darauf hat.¹²⁷⁵

Der Versuch, Verteilungen egalitär zu gestalten, muss nach Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]) scheitern, da jeder Mensch durch eine freiwillige Handlung diesen Zustand verändern kann. Angenommen, in einer Gesellschaft seien alle Grundbedürfnisse gleich verteilt zufrieden gestellt. Dieser egalitäre Zustand kann dadurch „aufgebrochen“ werden, indem ein Mensch bereit ist, mehr zu arbeiten, um sich mehr von einem Gut, z. B. Bücher, leisten zu können. Damit erzielt dieses Individuum einen Wissensvorsprung gegenüber den anderen. Oder dieser Akteur möchte ein besseres Aussehen und mehr körperliche Fitness erlangen. Zu diesem Zwecke treibt dieser Mensch mehr Sport als seine Mitmenschen und wird dadurch auf dem „Heiratsmarkt“ attraktiver als diese.¹²⁷⁶

Ayn Rand (Age of Envy, 1971) äußert sich in diesem Zusammenhang wie folgt:

„Since some women are beautiful and others are not, the egalitarians are fighting to forbid beauty contests and television commercials using glamorous models.“¹²⁷⁷

Individuelle Unterschiede zum Vorteil für alle Gesellschaftsmitglieder werden zu lassen, bedeutet, das von Natur aus bevorzugte Individuum seines ursprünglichen Besitzes zu

¹²⁷¹ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 203.

¹²⁷² Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 202-203.

¹²⁷³ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 202-204.

¹²⁷⁴ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 205.

¹²⁷⁵ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 204-206; Sanders (Projects and Property, 2002), S. 40-41.

¹²⁷⁶ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 217-219, 226.

¹²⁷⁷ Rand (Age of Envy, 1971), S. 141.

„berauben“ – auch wenn Rawls nicht so weit geht, das direkt zu fordern. In Anwendung von Nozicks Gerechtigkeitsgrundsätzen muss die natürliche Lotterie als „gerecht“ aufgefasst werden, da sie niemanden ungerechtfertigt bevorzugt. Auf diesen Zufallsmechanismus hat der Mensch keinen Einfluss. Eine nach Rawls dadurch erforderliche Umverteilung auf Basis des Unterschiedsprinzips wirft am Beispiel von Kindern einer Familie Schwierigkeiten auf. Wenn es in einer Familie ein hochbegabtes, überaus intelligentes Kind geben sollte, dessen Geschwister nicht diese entsprechende Begabung besitzen, stellt sich Nozick die Frage, ob es von den Eltern in Anwendung von Rawls' „Fairneß“-Grundsätzen zu fordern sei, die Situation der nicht begabten Kinder zu verbessern, statt das hochbegabte Kind weiter zu fördern. Nozick lehnt dies ab. Sein Grundsatz *„Jeder, wie er will, und jedem, wie die anderen wollen“*¹²⁷⁸ gestattet es, mit seinem Eigentum, auch bezogen auf die natürliche Grundausstattung, das zu tun, was man möchte. D. h., dass der intelligente Mensch über seine Intelligenz verfügen kann, wie es ihm beliebt, solange er damit nicht die Rechte anderer verletzt. Ansätzen, die im Rahmen der Verteilungsgerechtigkeit eine Umverteilung des Eigentums vornehmen wollen, wirft er vor, „stark empfangsorientiert“¹²⁷⁹ zu sein. Durch Umverteilung werden individuelle Rechte verletzt. Gleichzeitig wird damit vernachlässigt, dass Menschen in Austauschbeziehungen (materiell und immateriell) zueinander stehen – wie es auch Rand sieht –, bei denen die beteiligten Partner etwas geben und etwas empfangen.¹²⁸⁰

Diese Austauschbeziehungen sind Ausdruck der gesellschaftlichen Zusammenarbeit, die zum Vorteil für alle Mitglieder geschieht. Der Tausch findet auf freiwilliger Basis statt und bedeutet, dass Ansprüche wechselseitig übertragen werden, ohne dass damit eine Freiheitseinschränkung des einen zugunsten des anderen Tauschpartners verbunden ist. Nozicks Anspruchstheorie erachtet im Gegensatz zu Rawls jede Verteilung als gerecht, die aus einem Tauschakt resultiert, der auf freiwilliger Teilnahme der Akteure basiert. Das bezieht sich auch auf die natürlichen Gaben. Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]) betrachtet „die Verteilung der natürlichen Fähigkeiten in gewisser Beziehung als öffentliches Gut“.¹²⁸¹ Wenn dem so ist, dann haben aus Nozicks Sicht alle Gesellschaftsmitglieder von diesen Fähigkeiten einen Vorteil. Wenn es einem hochbegabten Menschen gelingt, eine Erfindung hervorzubringen, wie z. B. das Automobil, dann profitieren die anderen Mitglieder der Gesellschaft auch von dieser Erfindung mit Blick auf ihre verbesserte Mobilität et cetera. „Das Leben im Zeitverlauf ist kein Spiel mit konstanter Gewinnsumme“¹²⁸², bei dem der Gewinn des einen mit dem

¹²⁷⁸ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 215.

¹²⁷⁹ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 224.

¹²⁸⁰ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 214-215, 222-225; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34-35. In den hier vollzogenen Gedanken liegt der Fokus auf dem Bereich der Fähigkeiten, die sich aus der „natürlichen Lotterie“ ergeben und nicht auf den Ansprüchen, die Nozick im Zusammenhang mit der Produktion von Gütern diskutiert. Der Grund für die hier gemachte Einschränkung liegt in Ayn Rands eigener Argumentation, die sich – wie dargestellt – auf die natürlichen Fähigkeiten konzentriert.

¹²⁸¹ Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), S. 205.

¹²⁸² Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 301.

Verlust des anderen kompensiert wird. Mit Blick auf eine freie Gesellschaft sind individuelle Fähigkeiten für alle Beteiligten von Vorteil und nicht nur für die einzelnen Träger. Den „Beweis“ dafür anzutreten, unternimmt Ayn Rand in ihrem Hauptwerk.¹²⁸³

Mit diesen Ausführungen endet die systematische Rekonstruktion von Ayn Rands normativer Ethik. Hierin wurde gezeigt, was die rational-egoistischen moralischen Akteure auszeichnet. Diese individuellen Charakteristika treffen im Austausch der Menschen aufeinander und bestimmen das Handeln. Dabei lenkt das Prinzip des Tausches den Umgang der Menschen miteinander. Wenngleich die gesellschaftliche Ebene in den vorangegangenen Ausführungen immer schon anklang, bezogen sich die Gedanken zunächst auf die Individuen und die interpersonellen Interaktionen im kleinen Rahmen. Mit Blick auf das nächste Kapitel wird nun die Verbindung hergestellt zwischen dem ethischen / moralischen Motiv der rationalen Agenten und den diesbezüglichen Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft. Für diese etabliert Ayn Rand den „Kapitalismus als Politisches System“. Dabei geht es um die Beantwortung der Frage, wie das Zusammenleben der rationalen Egoisten aussieht und institutionell strukturiert / flankiert werden muss, damit die individuelle Freiheit eines jeden so weit wie möglich aufrecht erhalten werden kann.

¹²⁸³ Vgl. Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 244-262, 282-286, 300-302; Rawls (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]), S. 204-205.

6 Kapitalismus als Politisches System

In Ayn Rands politischer Theorie kulminiert ihre gesamte Philosophie: Metaphysik + Epistemologie + Ethik. Mit Beantwortung der Frage, wie das menschliche Zusammenleben aussehen solle, wird das philosophische System von Rands „Objectivism“ komplettiert. Man könnte vereinfacht sagen: „Hier schließt sich der Kreis ihres Denkens.“ Das gilt in gleichem Maße für die hier vollzogene systematische Rekonstruktion desselben. Dabei tritt noch einmal besonders deutlich die Radikalität von Rands philosophischem Ansatz hervor. Sie etabliert den „Laissez-faire“-Kapitalismus zu einem politischen System, das das gesellschaftliche, ökonomische, politische und auch das moralische Miteinander der Menschen koordinieren soll. Auch wenn sie sich explizit gegen den Libertarismus aussprach und sich gegen eine vermeintliche Zugehörigkeit zu dieser philosophischen Richtung gewehrt hätte, steht sie, vor allem mit Blick auf ihre politische Philosophie, ganz in der libertären Tradition.¹²⁸⁴

Die Zuordnung Ayn Rands zum Libertarismus und dessen Wiederbelebung durch sie hebt Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) insbesondere hervor:

„And yet despite her protestations, Rand’s politics is essentially libertarian. Her defense of individual rights, limited government, and laissez-faire capitalism constituted an invaluable contribution to the reemergence of classical liberal ideology in the twentieth century. Even though her approach is broader than most of her free-market contemporaries, it is fully within the libertarian tradition.“¹²⁸⁵

Die Anforderungen an die Bedingungen der staatlichen Existenz und dessen minimale Aufgaben ergeben sich aus dem Tauschprinzip, das – wie im vorherigen Kapitel gezeigt – die Beziehungen zwischen Ayn Rands rationalen Egoisten charakterisiert. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels (*6.1 Kooperation unter rationalen Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz*) wird untersucht, inwiefern eine Kooperation unter Rands Akteuren ohne staatlichen Einfluss möglich ist. Zur Veranschaulichung dieser Möglichkeit werden allgemeine Überlegungen aus dem Forschungszweig der Spieltheorie herangezogen. Daran schließt sich in *Abschnitt 6.2* die Untersuchung von Ayn Rands kapitalistischem Kontraktualismus an. Hier wird ausgehend von ihrem utopischen Ideal in „Atlas Shrugged“, insbesondere mit Blick auf den Rahmen, den sie in dem neuen Atlantis darstellt, ihre libertäre politische Theorie entwickelt. Diese setzt sich u. a. auch aus den von Sciabarra genannten Aspekten zusammen: Garantie individueller Rechte, Minimalstaat und „Laissez-faire“-Kapitalismus.

¹²⁸⁴ Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 113-114, 225-226; Sciabarra (Russian Radical, 1995), 266-267.

¹²⁸⁵ Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 267.

6.1 Kooperation unter rationalen Egoisten: Ein spieltheoretischer Ansatz

Ayn Rands radikal-individualistisch und rational-egoistisch handelnde Akteure zeichnen – die Gedanken der *Abschnitte 5.1.1.2 Telos und Kompetenz der moralischen Akteure* und *5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus* zusammenfassend – folgende Charakteristika aus:

- Höchster moralischer Zweck für das Individuum ist das eigene Glück
- Die Kategorie „gut“ bezieht sich immer auf den individuellen moralischen Agenten
- Jedes Individuum besitzt Entscheidungsfreiheit und einen freien Willen
- Die Freiheit des Einzelnen bedeutet,
 - wählen zu können und
 - für die eigene Wahl und das Handeln verantwortlich zu sein
- Die rationalen Egoisten („New Intellectuals“) folgen ausschließlich ihrer Vernunft
- Die rationalen Agenten verfolgen ausschließlich ihr eigenes Wohlergehen
- In den für rationale Egoisten angemessenen menschlichen Beziehungen
 - gibt es keine moralische Hierarchie
 - werden die Beteiligten als gleichberechtigt anerkannt
 - darf es keine Aufopferung durch / für andere geben
- Jeder Einzelne handelt aus rationalem Selbstinteresse

Diese „Charaktereigenschaften“ und Einstellungen besitzt in Rands anvisiertem „Ideal“ jeder Mensch. Mit diesem „Rüstzeug“ begegnen sich die Menschen. Die Konsequenzen dieser Begegnungen sollen in den folgenden Überlegungen anhand spieltheoretischer Überlegungen „durchgespielt“ werden. Dabei wird in dieser Untersuchung dem Gedanken nachgegangen, inwiefern eine Kooperation unter Rands Egoisten möglich ist. Hierbei werden mögliche staatliche Interventionen zunächst nicht betrachtet – in Anlehnung an Robert Axelrods (*Evolution der Kooperation*, 2009 [1984]) Ausgangsfrage: „Unter welchen Bedingungen entsteht Kooperation in einer Welt von Egoisten ohne zentralen Herrschaftsstab?“¹²⁸⁶

Mittels des Instrumentariums der ursprünglich von John von Neumann und Oskar Morgenstern (*Theory of Games*, 2007 [1944]) entwickelten Spieltheorie ist es möglich, eine derartige Situation modellhaft zu analysieren. Dabei wird davon ausgegangen, dass

¹²⁸⁶ Axelrod (*Evolution der Kooperation*, 2009 [1984]), S. 3. Vor diesem Hintergrund unterscheidet sich die hier vorgenommene Untersuchung von anderen Arbeiten im Bereich der politischen Theorie / politischen Philosophie. Zahlreiche dieser Arbeiten setzen sich dabei mit Hobbes Naturzustand auseinander und vergleichen diesen mit dem (klassischen) Gefangenendilemma der Spieltheorie. Aus diesem Dilemma heraus wird schließlich die Notwendigkeit des Staates bei Hobbes abgeleitet. Siehe dazu z. B. die Arbeit von Hüttemann (*Naturzustand und Staatsvertrag bei Hobbes*, 2004), S. 29-53 oder auch die ähnlichen Gedanken von Kersting (*Hobbes*, 1992), S. 102-121. Julian Nida-Rümelin (*Bellum omnium contra omnes*, 2008), S. 89-106 nutzt beispielsweise Auszüge aus dem entscheidungstheoretischen und spieltheoretischen Instrumentarium, um zu untersuchen, ob sich Hobbes Überlegungen damit angemessen beschreiben lassen.

der von Ayn Rand propagierte Egoismus eines jeden zwangsläufig zu einem Interessenkonflikt der miteinander interagierenden Akteure führen muss. In solchen „strategischen Entscheidungssituationen“¹²⁸⁷ gilt es, einen Koordinationsmechanismus zu finden, der zu einer für alle Beteiligten zufriedenstellenden Lösung führt.¹²⁸⁸

Zunächst werden die Annahmen für die spieltheoretische Ausgangssituation für ein „Spiel“ vor dem Hintergrund von Ayn Rands Egoismus dargestellt. Anhand des „Gefangenendilemmas“ soll dann in *Abschnitt 6.1.2* gezeigt werden, wie sich dies mit Blick auf die Interaktion von ihren rationalen Egoisten auswirkt. Der *Abschnitt 6.1.3* betrachtet schließlich Auswege aus dieser Dilemma-Situation unabhängig von staatlichen Einflussmöglichkeiten.

6.1.1 Spieltheoretische Ausgangssituation

In enger Anlehnung an die Termini des Schachspiels bestimmen Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]) die Begriffe der Spieltheorie. Ein „Spiel“ („*game*“¹²⁸⁹) stellt dabei eine Gesamtheit von Regeln dar. Diese Spielregeln sind Teil des gemeinsamen Wissen der beteiligten Spieler und als absolut anzusehen. Der besondere Fall, in dem ein Spiel vom Anfang bis zum Ende gespielt wird, soll als „*play*“¹²⁹⁰ bezeichnet werden. Darunter möchten die Begründer der Spieltheorie zur begrifflichen Abgrenzung das verstanden wissen, was im Französischen als „*partie*“ bezeichnet wird.¹²⁹¹ Dabei handelt es sich um den einzelnen „Durchgang“. In dem Spiel tätigen die Spieler „Züge“. Jeder „Zug“ („*move*“¹²⁹²) eines Spielers kann für den / die Mitspieler als Ereignis der Wahl zwischen mehreren Alternativen aufgefasst werden. Die Strategie der Spieler setzt sich aus einer Abfolge von geplanten Zügen zusammen. Die Spiellösung als Ergebnis der umgesetzten Strategien begreift John F. Nash (Bargaining Problem, 1950) als „determination of the amount of satisfaction each individual should expect to get from the situation“.¹²⁹³ Dabei wird unterstellt, dass die Individuen rational handeln und ein vergleichbares Talent besitzen, mit dem Gegenspieler zu verhandeln.¹²⁹⁴

¹²⁸⁷ Vgl. Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 1.

¹²⁸⁸ Vgl. Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 1; Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 1-2; Schüßler (Kooperation unter Egoisten, 1990), S. 292-293.

¹²⁸⁹ Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 49.

¹²⁹⁰ Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 49.

¹²⁹¹ Vgl. Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 49. Dort zeigen sie in der Fußnote auf, dass die französische Sprache diesbezüglich im Vergleich zur englischen eindeutig ist und eine begriffliche Differenzierung ermöglicht.

¹²⁹² Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 49.

¹²⁹³ Nash (Bargaining Problem, 1950), S. 155.

¹²⁹⁴ Vgl. Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 34, 43; Nash (Bargaining Problem, 1950), S. 155; Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 48-50.

Die eingangs erwähnten Charaktereigenschaften von Rands Individuen lassen sich in Anlehnung an axiomatische Ansätze der Spieltheorie als „Axiome“ auffassen, die auf jede Spiellösung zutreffen müssen.¹²⁹⁵ In den folgenden Überlegungen wird daher angenommen, dass in den Spielen von Ayn Rands rationalen Egoisten jede Lösung

- das rationale Selbstinteresse der einzelnen Akteure widerspiegelt
- das individuelle Glück / Wohlergehen sicherstellt und / oder vermehrt
- dem Tauschprinzip entspricht
- eine reziproke Vergeltung darstellt

Diese vier Punkte verkürzen die genannten zahlreichen Eigenschaften auf ein handhabbares Maß im Hinblick auf das hier verfolgte Ziel, soziale Interaktionen in Rands „Objectivism“ spieltheoretisch zu untersuchen. Darüber hinaus werden sie durch die wesentlichen Kriterien aus dem objektivistischen Gerechtigkeitsmodell erweitert: das Tauschprinzip und die reziproke Vergeltung. Letztere wurde bereits in *Abschnitt 5.3.1.3 Rands „Principle of Trade“ und Aristoteles' Tauschgerechtigkeit* in Anlehnung an Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) als Handeln nach der Strategie des „TIT FOR TAT“ („Wie Du mir, so ich Dir“)¹²⁹⁶ bezeichnet. Diese vier Kriterien gehen als Quintessenz von Ayn Rands Ethik in die hier vorgenommene spieltheoretische Betrachtung ein.

Ayn Rands Tauschprinzip birgt zwangsläufig eine ökonomische Konnotation. Der Tausch als menschliche Interaktion ist dadurch charakterisiert, dass die Tauschpartner aus einem gemeinsamen Interesse heraus in die Tauschbeziehung eintreten. Das Motiv dazu stellt die Erwartung dar, einen individuellen Vorteil aus dem Austausch zu ziehen. Die konkreten Bedingungen des Handels, wie z. B. der Preis oder die Qualität der Tauschobjekte, müssen ausgehandelt werden. Jedem Partner kann unterstellt werden, seinen Nutzen durch den Tausch maximieren zu wollen und aus diesem Grunde die Bedingungen zu seinem Vorteil zu gestalten. Insofern existiert neben dem gemeinsamen Interesse am Tausch eine konfligierende Interessenlage bezüglich der jeweiligen Bedingungen.¹²⁹⁷

Bei dem Tausch handelt es sich nicht um ein „Nullsummen-Spiel“, in dem der eine das gewinnt, was der andere verliert. Die menschlichen Interaktionen sind in der Realität zu komplex, als dass „Lösungen“ entstehen könnten, die z. B. dem Schachspiel ähneln, in dem nur einer gewinnen kann. Vielmehr wird hier davon ausgegangen, dass beide Seiten von dem Tausch profitieren, bzw., einen Profit erwarten, da sie sonst nicht in die Interaktion einträten. Hayek (Mirage of Social Justice, 2003 [1976]) spricht im diesem

¹²⁹⁵ Vgl. Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 25.

¹²⁹⁶ Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 12.

¹²⁹⁷ Vgl. Homann / Suchanek (Ökonomik, 2005), S. 7-8, 124-125; Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 15-16.

Zusammenhang von dem „game of catallaxy“.¹²⁹⁸ Dieses Katallaxie-Spiel ist ein „wealth-creating game“¹²⁹⁹, das bei den daran beteiligten Individuen zu einem Anstieg an Güterströmen und damit verbundenen Erwartungen führt, die eigenen Bedürfnisse durch den Austausch befriedigen zu können.¹³⁰⁰

Mit Blick auf Ayn Rands Händlerprinzip lehnt dagegen Machan (Moral Vision of Rand, 1986) einen strikt ökonomischen Bezug ab:

„This conception of trade has nothing to do with the *homo economicus* conceptions of human relationships. There is nothing purely materialistic in the trader image of man in Rand's viewpoint. For Rand emphasis is on the *terms* of human relationships, not on their motivation or the alleged economic impetus for all human conduct. A rational egoist is not a utility maximizer, a calculating hedonist, but an individual who acts on principle, by reference to a code of values that is not reducible to, but merely subsumes (within a certain social domain), market values.“¹³⁰¹

Da Rand – wie bereits erwähnt – das „Principle of Trade“ auf alle menschlichen Interaktionen angewandt wissen will, trifft Machans Aussage ganz allgemein zu. Allerdings kann seiner Auffassung, der rationale Egoist sei kein Nutzenmaximierer, nicht zugestimmt werden. Der Grund dafür, dass ein rationaler Egoist in eine Interaktion mit einem anderen Menschen tritt, muss die Erwartung sein, nach dem Tausch mehr von einem Gut (materiell oder immateriell) zu besitzen als vorher, bzw. gegebenenfalls etwas zu besitzen, was er vorher nicht besaß. Ansonsten bräuchte sich dieses Individuum gar nicht auf einen Handel mit anderen einzulassen. Insofern ist im Bereich spieltheoretischer Betrachtungen, z. B. bei Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]) oder Nash (Bargaining Problem, 1950), daher immer unterstellt, dass die Spieler rational ihr Selbstinteresse verfolgen.¹³⁰²

Im Hinblick auf die moralischen Prinzipien lehnt sich Ayn Rand an ökonomische Annahmen an, die das Verhalten der Akteure bestimmen sollen. Die in *Kapitel 5* dieser Arbeit behandelten ethisch-moralischen Fragestellungen haben immer auch eine ökonomische Implikation, bzw., lassen diese erkennen. Das Telos des Individuums, das eigene Glück zu erreichen, ließe sich auch als Nutzenmaximierung auffassen. Hinsichtlich der Kardinalwerte und Kardinaltugenden, wie z. B. Vernunft und praktische Rationalität oder Zweck und Produktivität, verwendet Rand bereits Begriffe, die wirtschaftliche

¹²⁹⁸ Hayek (Mirage of Social Justice, 2003 [1976]), S. 115.

¹²⁹⁹ Hayek (Mirage of Social Justice, 2003 [1976]), S. 115.

¹³⁰⁰ Vgl. Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 3-4; Hayek (Mirage of Social Justice, 2003 [1976]), S. 115-116; Homann / Suchanek (Ökonomik, 2005), S. 124, 130-131; Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]), S. 46-47. Die sehr umfangreichen Untersuchungen von Neumann / Morgenstern (Theory of Games, 2007 [1944]) beziehen sich überwiegend auf Nullsummen-Spiele, gleichwohl sie (a. a. O.), S. 504 einräumen, dass die Nullsummen-Annahme die Ableitung der spieltheoretischen Erkenntnisse auf die ökonomische Realität einschränken. Nullsummen-Spiele sind nicht Gegenstand der hier präsentierten Überlegungen.

¹³⁰¹ Machan (Moral Vision of Rand, 1986), S. 218.

¹³⁰² Vgl. Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 5, 8-11; Nash (Bargaining Problem, 1950), S. 155, 158-159.

Aspekte widerspiegeln. Diese Nähe zur Ökonomie ermöglicht es, sich in den folgenden Betrachtungen überwiegend auf spieltheoretische Modelle von Verhandlungsspielen (engl. Bargaining Models) zu konzentrieren. Im Gegensatz zu „Arbitration Models“ verzichten diese auf moralische Annahmen, wie z. B. Rawls' „Fairneß“-Grundsatz. Bezogen auf Rands „Vermengung“ von Ethik und Ökonomie wird an dieser Stelle angenommen, dass dieser Verzicht keine nennenswerten einschränkenden Auswirkungen auf die grundsätzliche Erklärungskraft der Modelle zeitigt.¹³⁰³

Anhand des „klassischen“ Gefangendilemmas soll nun gezeigt werden, wie sich das Einlassen auf einen Handel von Ayn Rands rationalen Egoisten gestaltet.

6.1.2 Ayn Rands rationale Egoisten im Gefangendilemma

Für die hier untersuchte Fragestellung, inwiefern eine Kooperation unter rationalen Egoisten möglich ist, hat Robert Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) einen umfangreichen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage geliefert. Dabei geht er von ähnlichen Annahmen wie in der hier vorgenommenen Analyse aus – vor allem derjenigen, dass die rationalen Egoisten ausschließlich ihrem Selbstinteresse folgen. Zur Veranschaulichung der Ausgangssituation, in der sich wie bei Axelrod auch Ayn Rands Egoisten befänden, bedient er sich des Gefangendilemmas. Das Gefangendilemma kann als der spieltheoretische „Klassiker“ aufgefasst werden.¹³⁰⁴

Den Ausgangspunkt des auf A. W. Tucker zurückgehenden Gefangendilemmas bilden zwei Verdächtige in Untersuchungshaft, denen vorgeworfen wird, ein schweres Verbrechen begangen zu haben. Die Staatsanwaltschaft verfügt lediglich über Beweise für weniger wichtige Delikte. Daher gibt sie den Gefangenen den Hinweis, dass sie die Möglichkeit haben, das schwere Verbrechen zu gestehen oder nicht zu gestehen. Wenn keiner gesteht, werden beide eine geringe Gefängnisstrafe ob der weniger schweren Straftaten erhalten. Wenn beide ein Geständnis ablegen, werden beide eine hohe Gefängnisstrafe verbüßen müssen – aber nicht die Höchststrafe. Gesteht nur einer und der andere nicht, dann bekommt der Nichtgeständige die Höchststrafe, während der andere mit seiner „baldigen“ Freiheit rechnen kann. Eine Absprache oder der Abschluss

¹³⁰³ Vgl. Harsanyi (Rational Behavior in Game Situations, 1966), S. 614-615; Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 13-15. Im Folgenden wird mit Blick auf den Kontext der Arbeit und um des besseren Verständnisses willen auf umfangreiche mathematische Darstellungen verzichtet, auch wenn diese in der hier überwiegend verwendeten grundlegenden Literatur (v. Neumann, Morgenstern, Nash, Luce, Raiffa, Harsanyi etc.) des stark wachsenden Forschungszweig der „Game Theory“ einen unverzichtbaren Bestandteil darstellen.

¹³⁰⁴ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 6-7. Eine solche Situation findet sich in Ayn Rands Romanen in der Form nicht. In „Atlas Shrugged“ (Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 1048ff.) befindet sich z. B. John Galt kurz in Gefangenschaft – allerdings ohne „Mitspieler“ wie in der Gefangendilemma-Situation.

eines bindenden Vertrages zwischen den beiden Spielern sind nicht möglich. In den getrennt und gleichzeitig stattfindenden Verhören trifft jeder für sich eine Entscheidung.¹³⁰⁵

Die exemplarische Entscheidungssituation, vor der die beiden Gefangenen, Ayn Rands rationale Egoisten, stünden, lässt sich anhand der folgenden Matrix (auch als „strategische Form, Normalform“¹³⁰⁶ bezeichnet) ablesen:

Darstellung 6-1: Gefangenendilemma-Matrix

		Spieler 2	
		<i>Nicht Gestehen</i>	<i>Gestehen</i>
Spieler 1	<i>Nicht Gestehen</i>	3 Jahre für Spieler 1 3 Jahre für Spieler 2	6 Jahre für Spieler 1 1 Jahr für Spieler 2
	<i>Gestehen</i>	1 Jahr für Spieler 1 6 Jahre für Spieler 2	5 Jahre für Spieler 1 5 Jahre für Spieler 2

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Douma / Schreuder (Economic Approaches, 2002 [1991]), S. 85; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 3.

Wenn beide Spieler die gegen sie erhobenen Beschuldigungen abstritten (Variante Spieler 1 + Spieler 2: „Nicht-Gestehen“), dann müssten sie „nur“ drei Jahre im Gefängnis verbringen. Dagegen stellt sich jeder Spieler besser, wenn er selbst gesteht und der andere die Tat nicht gestehen sollte. Der Geständige befände sich nach einem Jahr wieder in Freiheit, während der andere die Höchststrafe von sechs Jahren verbüßen müsste. Gestehen beide Spieler, dann muss jeder von ihnen für fünf Jahre ins Gefängnis. Vor die Wahl gestellt, entscheidet sich jeder dieser – ganz im Sinne Ayn Rands – jeweils sein rationales Selbstinteresse verfolgende Spieler für den Spielzug, die Tat zu gestehen. Diese Lösung entstünde auch dann, wenn die beiden die Gelegenheit hätten, sich vor dem Verhör einmal auszutauschen. Bei diesem Austausch hätten sie sich auf die faire Lösung geeinigt, dass beide nicht gestehen, um somit gemeinsam für drei Jahre ins Gefängnis zu müssen. Sobald jeder wieder für sich allein und damit die Entscheidung des einen für den jeweils anderen nicht beobachtbar ist, fällt die Entscheidung auf „Gestehen“ in der Hoffnung, der andere Spieler hielte sich an die Abmachung, die Tat nicht zu

¹³⁰⁵ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 7; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 2-3; Dixit / Nalebuff (Spieltheorie, 1997 [1991]), S. 15-17; Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 94-95.

¹³⁰⁶ Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 32.

gestehen. Damit käme der die Abmachung nicht einhaltende nach einem Jahr aus dem Gefängnis heraus.¹³⁰⁷

Bei dem Gefangenendilemma handelt es sich nach Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]) um ein sogenanntes „nicht-kooperatives Spiel“, da die Spieler keine bindende Vereinbarung treffen können, an die sich halten müssen.¹³⁰⁸ Handelte es sich um ein „kooperatives Spiel“, dann könnten sie sich auf eine entsprechende Abmachung verständigen. Neben dem Kommunikationserfordernis müsste es dafür darüber hinaus eine Möglichkeit geben, dass das Einhalten der Vereinbarung aufgrund eines Sanktionsmechanismus tatsächlich geschieht. Da diese Möglichkeiten nicht gegeben sind, verfolgt jeder Spieler seine „dominante Strategie“: „Gestehen“. Eine Strategie stellt eine dominante Strategie dar, wenn der Spieler dadurch immer besser dasteht als bei jeder anderen Möglichkeit unabhängig von der Wahl des Gegenspielers. Das kennzeichnet das Dilemma in diesem Spiel, in dem die Spieler simultane Züge vornehmen.¹³⁰⁹

Allgemein lässt sich das Gefangenendilemma unabhängig von der Gefängnissituation in folgender Matrix darstellen:

Darstellung 6-2: Allgemeine Form der Gefangenendilemma-Matrix

		Spieler 2	
		Kooperation	Defektion
Spieler 1	Kooperation	R(eward) für Spieler 1 R(eward) für Spieler 2	S(ucker's Payoff) für Spieler 1 T(emptation) für Spieler 2
	Defektion	T(emptation) für Spieler 1 S(ucker's Payoff) für Spieler 2	P(unishment) für Spieler 1 P(unishment) für Spieler 2

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 7-8; Douma / Schreuder (Economic Approaches, 2002 [1991]), S. 86.

Wenn wechselseitig kooperiert wird, erhalten beide Spieler eine Belohnung „R“ als Auszahlung (engl. payoff). Diese könnte z. B. in einer Geldmenge von 3.000 EURO

¹³⁰⁷ Vgl. Douma / Schreuder (Economic Approaches, 2002 [1991]), S. 85; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 3; Dixit / Nalebuff (Spieltheorie, 1997 [1991]), S. 16-17.

¹³⁰⁸ Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 89 definieren „kooperative“ und „nicht-kooperative Spiele wie folgt: „By a *cooperative game* is meant a game in which the players have complete freedom of preplay communication to make joint *binding* agreements. In a *non-cooperative game* absolutely no preplay communication is permitted between the players.“

¹³⁰⁹ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 7; Douma / Schreuder (Economic Approaches, 2002 [1991]), S. 86; Harsanyi (Rational Behavior in Game Situations, 1966), S. 616; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 5-6; Dixit / Nalebuff (Spieltheorie, 1997 [1991]), S. 58-61; Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 89, 95-96.

bestehen, die jeder (für das Einhalten der Absprache) erhält. Wenn einer der Spieler in gutem Glauben, der andere werde sich entsprechend verhalten, kooperiert, derweil der andere seine dominante Strategie der Nichtkooperation, im Folgenden als Defektion bezeichnet, verfolgt, erhält der naive Spieler – das Opfer der Gutgläubigkeit – als Auszahlung „S“, z. B. 0 EURO. Dagegen bekommt der defektierende Spieler für seinen gelungenen Versuch die Summe „T“, z. B. 5.000 EURO. Wenn beide der Versuchung zur Defektion erliegen, werden sie mit einem Payoff in Höhe von „P“ bestraft. Hier erhielten beide z. B. 1.000 EURO. Hierin zeigt sich, dass es sich für jeden Spieler lohnt, Defektion statt Kooperation zu wählen unabhängig von der Wahl des jeweils anderen. Gleichzeitig wird damit auch deutlich, dass das Verfolgen des eigenen rationalen Selbstinteresses (beide: Defektion) im Ergebnis jeden Spieler schlechter stellt (beide: 1.000 EURO), als wenn jeder von seinem egoistischen Vorteil absähe und sich entgegen seiner Rationalität für Kooperation (beide: 3.000 EURO) entschiede. Diese Strategie zeigt die Paradoxie der Rationalität in dieser Situation auf: Demnach „schneiden zwei strikt rationale Spieler schlechter ab als zwei irrationale Dummköpfe“.¹³¹⁰ Diese Schlussfolgerung könnte auch Ayn Rand mit Blick auf ihre Annahmen nicht widerlegen, da das Ergebnis das rationale Selbstinteresse der Individuen widerspiegelt.¹³¹¹

Für das Gefangenendilemma gibt es nach Robert Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) zwei Annahmen, die den Rahmen dieser Spielsituation charakterisieren:

1. Von jedem Spieler präferierte Rangfolge der Payoffs: $T > R > P > S$
2. $R > \frac{(T+S)}{2}$

Das erste Kriterium drückt nochmals die dominante Strategie in dem Spiel aus. Defektion bietet hierbei für jeden Spieler den größten Vorteil (T). Gutgläubigkeit ist dagegen für jeden am unvorteilhaftesten (S). Wechselseitige Kooperation (R) liefert für beide Seiten ein besseres Ergebnis als wechselseitige Defektion (P). Das zweite Kriterium verhindert eine abwechselnde Ausbeutung und damit auch ein Entkommen aus dem Dilemma. Wenn die Chance, den anderen auszubeuten (T) oder durch den anderen Spieler ausgebeutet zu werden (S), gleich groß ist, dann muss das Ergebnis für beiderseitige Kooperation besser sein als der Durchschnitt aus „T“ und „S“. Hierin kommt die Vorteilhaftigkeit der wünschenswerten wechselseitigen Kooperation zum Ausdruck, die aufgrund der Rationalitätsannahme nicht gewählt werden kann.¹³¹²

¹³¹⁰ Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 31.

¹³¹¹ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 7-8; Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 30-31; Douma / Schreuder (Economic Approaches, 2002 [1991]), S. 86-87.

¹³¹² Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 8-9.

Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]) spricht in diesem Zusammenhang von dem „*principle of mutually expected rationality*“¹³¹³, das die Grundanforderung für jede Spielsituation darstellt – hier auch für den Umgang von Ayn Rands rationalen Egoisten miteinander. Dieses erachtet er als eine Spezialisierung des „*principle of best information*“¹³¹⁴ im Sinne einer Verwendung der dem jeweiligen Spieler am besten verfügbaren Information: Beiden Spielern liegen vollständige Informationen über die Payoffs vor. Ihre Entscheidung treffen sie vor dem Hintergrund der ihnen verfügbaren Informationen über die zu erwartenden Auszahlungen und über das rationale Verhalten des Gegenspielers – mit dem präsentierten Ergebnis.¹³¹⁵

Dieses Ergebnis stellt nach Nash (Non-Cooperative Games, 1951) zugleich den Gleichgewichtspunkt – „Equilibrium Point“¹³¹⁶ – des Spiels dar. In diesem Punkt „schneiden“ sich die dominanten Strategien. Die im Beispiel des Gefangenendilemmas verfügbaren Strategien werden in diesem Kontext als „reine Strategien“ bezeichnet, d. h. jeder Spieler kann genau eine Strategie (Kooperation oder Defektion) auswählen oder nicht auswählen. Im Gegensatz dazu stellen Strategien „gemischte Strategien“ dar, wenn den Strategien Wahrscheinlichkeiten mit Blick auf die jeweilige Wahl hinterlegt sind. So könnten die Spieler beispielsweise eine Münze vor der Wahl werfen und bei „Kopf / Wappen“ die Strategie „Kooperation“ und bei „Zahl“ die Alternativstrategie „Defektion“ wählen. Nash hat nachgewiesen, dass es in einem endlichen nicht-kooperativen Spiel mindestens einen Gleichgewichtspunkt gibt. Diese auch als „Nash-Gleichgewicht“ bezeichnete Kombination von Strategien repräsentiert die intendierte Nutzenmaximierung der Spieler. Die Strategien in der Gleichgewichtslösung sind „wechselseitig beste Antworten“¹³¹⁷ – „Best-reply strategies“¹³¹⁸ – der beteiligten Spieler. Hierbei hat keiner einen Anreiz mehr, sich für eine andere Strategie zu entscheiden. Bezogen auf Ayn Rands „Principle of Trade“ fände an dem Gleichgewichtspunkt der Austausch zwischen den rationalen Egoisten statt.¹³¹⁹

Im dem bisher gewählten Beispiel gab es bisher nur eine einzige Interaktion zwischen den Spielern. Ein wiederholtes Aufeinandertreffen der rationalen Egoisten in mehreren

¹³¹³ Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 47.

¹³¹⁴ Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 47.

¹³¹⁵ Vgl. Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 23; Harsanyi (Rational Behavior in Game Situations, 1966), S. 620-621, 633; Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 12, 47, 113; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 43.

¹³¹⁶ Nash (Non-Cooperative Games, 1951), S. 287.

¹³¹⁷ Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 10 [Hervorhebung „fett gedruckt“ im Original].

¹³¹⁸ Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 102 [Hervorhebung „fett gedruckt“ im Original].

¹³¹⁹ Vgl. Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 23-24; Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 102-105; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 10, 34-35, 57-67; Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 51; Nash (Non-Cooperative Games, 1951), S. 286-289. Es muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass es Spiele gibt, in denen mehrere Nash-Gleichgewichte existieren, bzw. auch solche, in denen kein Gleichgewichtspunkt zu finden ist. Auf eine Diskussion und graphische Darstellung dieses Sachverhaltes wird an dieser Stelle verzichtet. Siehe dazu die hier angeführte einschlägige Literatur.

Spieldurchgängen wurde noch nicht betrachtet. Treffen die Spieler nur ein einziges Mal aufeinander, scheint es vorteilhafter für jeden zu sein, die dominante Strategie der Defektion zu wählen, die zugleich eine Gleichgewichtsstrategie bedeutet. Eine Kooperation zwischen Ayn Rands rationalen Individuen ist in diesem Falle ausgeschlossen, da beide Spieler ihre Entscheidung treffen im Unwissen über die Entscheidung des Gegenspielers und sich keine Gedanken über zukünftige Begegnungen machen müssen. Rational und nicht moralisch gesprochen, ist es demnach nicht erforderlich, sich bei einer einmaligen Begegnung, bzw. einer einmaligen Tauschaktion, ehrlich und fair (kooperativ) zu verhalten, sondern den Gegenspieler zu betrügen. Im nächsten Abschnitt sollen nun Möglichkeiten präsentiert werden, die aufgrund mehrerer Partien des Spieles Anreize zur Kooperation und damit Auswege aus der Dilemma-Situation darstellen.

6.1.3 Auswege aus der Dilemma-Situation ohne staatlichen Einfluss

Wenn sich rationale Akteure ohne Bezugnahme auf Institutionen und Organisationen mehrfach begegnen, gewinnt die Zukunft mit Blick auf Kooperationsmöglichkeiten allgemein an Bedeutung. Für den speziellen Fall, dass den Spielern die Anzahl der Partien bekannt ist, und es sich dabei um eine endliche Anzahl handelt, haben Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]) gezeigt, dass die Lösung des Spiels wieder auf den Gleichgewichtspunkt der „Defektion“ zusteuert. Mit Blick auf die endliche Komponente des Spiels hat Nash (Non-Cooperative Games, 1951) – wie erwähnt – nachgewiesen, dass ein endliches Spiel über mindestens einen Gleichgewichtspunkt verfügt. Dadurch dass dieser Sachverhalt den Spielern bekannt ist (zweite Komponente), wissen sie, dass sie sich nach einer gewissen Anzahl an Durchgängen nicht wieder sehen werden. Das gilt für einhundert Durchgänge genauso wie für zwei. Wenn jeder weiß, dass nach einhundert Durchgängen das Ende der Begegnung erreicht ist, wird in der hundertsten Partie auf jeden Fall Defektion gewählt. Wenn dem so ist, gibt es auch im neunundneuzigsten Durchgang keinen rationalen Grund zur Kooperation – wieder mit dem Ergebnis der Defektion – und so weiter bis zum ersten Durchgang. Insofern hat die Zukunft in diesem besonderen Fall der bekannten und endlichen Anzahl an Spieldurchgängen keine eine Kooperation ermöglichende Relevanz.¹³²⁰

Handelt es sich dagegen um ein Spiel mit einer unbekanntem endlichen oder sogar unendlichen Anzahl an Durchgängen, verhält es sich anders. Dann spielt die Zukunft – wie auch die Vergangenheit – für die gegenwärtige Spielpartie eine Rolle. In einer solchen

¹³²⁰ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 9-10; Dixit / Nalebuff (Spieltheorie, 1997 [1991]), S. 99-100; Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 97-102; Nash (Non-Cooperative Games, 1951), S. 288-289;

dynamischen Spielsituation haben die Spieler die Möglichkeit, die Informationen über vergangenes Verhalten ihrer Gegenspieler in die Entscheidung über ihr eigenes zukünftiges Verhalten einfließen zu lassen. Ein Beispiel: Nach der Strategie des „TIT FOR TAT“¹³²¹ kooperiert ein Spieler im ersten Zug immer und beantwortet danach den Zug des Gegenspielers adäquat im Sinne einer reziproken Vergeltung. Wenn nun der Gegenspieler bereits im ersten Zug Defektion gewählt hat, wird der „TIT FOR TAT“-Spieler im ersten Zug kooperieren, aufgrund des Verhaltens seines Gegenspielers dann im zweiten Zug auch defektieren – egal welche Strategie der andere wählt. Ein derartiges Wechselspiel lässt sich nur dann in Richtung einer grundsätzlichen Kooperation hin unterbrechen, wenn die Zukunft eine hinreichend große Bedeutung hat.¹³²²

Robert Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) spricht dabei von dem Erfordernis einer „Ausdehnung des Schattens der Zukunft“¹³²³, die durch zwei Möglichkeiten erreicht werden kann: Förderung der Dauerhaftigkeit der Interaktionen und / oder Erhöhung der Frequenz der Interaktionen. Ein Beispiel für die erste Möglichkeit stellt eine Hochzeit dar, die sowohl den beiden Partnern als auch der daran beteiligten Öffentlichkeit aufzeigt, dass diese Beziehung langfristig angelegt ist. Durch die zweite Möglichkeit wird die Bedeutung des jeweils nächsten Zuges erhöht. Wenn die folgenden Interaktionen immer früher / häufiger auftreten, gewinnt der nächste Zug im Verhältnis zum gegenwärtigen Zug an Bedeutung. So ein Mechanismus kann z. B. durch die Konzentration auf wenige, aber wichtige Akteure in Geschäftsbeziehungen erreicht werden. Wenn ein Unternehmen in einer Branche nur wenige Zulieferer hat, bzw. sich nur auf wenige konzentriert, werden die Interaktionen mit diesen wenigen viel häufiger stattfinden, als wenn aus einer Vielzahl von Zulieferern gewählt werden könnte. Mit dieser großen Anzahl kämen auch Interaktionen zustande, aber die Häufigkeit wäre geringer und damit auch der Anreiz zu einer langfristigen Kooperation.¹³²⁴

Bei wiederholten Interaktionen, d. h. mehreren (auch sequentiellen) Durchgängen des Spiels über mehrere (unbekannt viele) Perioden, nehmen zukünftige Payoffs Einfluss auf die gegenwärtige Entscheidung und die daraus abgeleiteten Handlungen. Axelrods erwähnte Forderung, eine „Erweiterung des Schattens der Zukunft“¹³²⁵ vorzunehmen, impliziert, das „Gewicht (oder die Bedeutung) des nächsten Zuges relativ zum laufenden“¹³²⁶ zu ermitteln. Dieses Gewicht zukünftiger Züge im Verhältnis zum gegenwärtigen muss groß genug sein, damit die Zukunft einen Einfluss auf die Gegenwart

¹³²¹ Diese von Anatol Rapoport (Professor an der Universität Toronto) eingereichte Strategie gewann die von Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]) untersuchten Computer-Turniere. Siehe dazu Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 28.

¹³²² Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 28-29, 106-107; Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 138-143; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 109-110.

¹³²³ Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 116.

¹³²⁴ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 113-119; Berninghaus / Ehrhart / Güth (Strategische Spiele, 2010 [2002]), S. 347-348; Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 147-149.

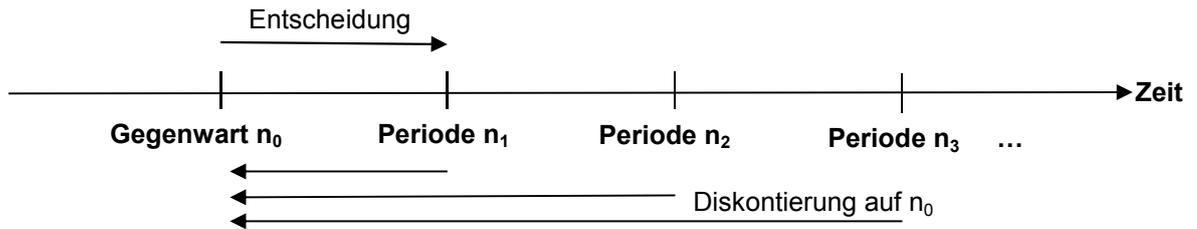
¹³²⁵ Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 113.

¹³²⁶ Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 11.

haben kann. Der Gegenwartswert zukünftiger Auszahlungen wird mittels Diskontierung errechnet.¹³²⁷

Diesen Zusammenhang veranschaulicht die folgende Darstellung:

Darstellung 6-3: Gegenwärtige Entscheidung und „Schatten der Zukunft“



Quelle: Eigene Darstellung, aufbauend auf Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 11-14, 112-114.

Zukünftige Zusammentreffen der rationalen Egoisten in Ayn Rands sozialem System üben einen gewissen Druck auf die gegenwärtige Handlung zum Zeitpunkt n_0 aus. Vor der Handlung müssen die Akteure den Gegenwartswert (engl. Present Value (PV)) zukünftiger Payoffs ermitteln. Dabei handelt es sich um rational-subjektive Werte hinsichtlich des Diskontfaktors (δ (delta)) und der Diskontrate (= Zinssatz i (engl. Interest Rate)). Die allgemeine Formel für diesen Zusammenhang lautet: $\delta = 1/(1+i)^n$. Der Einfachheit halber wird zur Veranschaulichung nur die erste Periode ($n = 1$) betrachtet: Wenn z. B. subjektiv angenommen wird, dass bei der Auszahlung von 1 EURO in Periode n_1 der Zinssatz 0 % beträgt ($i = 0$), dann hätte der Diskontfaktor einen Wert von $\delta = 1$, d. h., der Gegenwartswert dieser zukünftigen Erwartung betrüge 1 EURO. Bei einem Zinssatz von 300 % ($i = 3$) und einer wiederum erwarteten Auszahlung von 1 EURO in der ersten Periode, hätte dieser zukünftige EURO einen Gegenwartswert 25 Cent ($\delta = 0,25$). Hier zeigt sich, dass bei Zunahme der Diskontrate der Diskontfaktor δ abnimmt und bei einer unendlichen Betrachtung gegen null tendiert. Damit hätte die Zukunft keinerlei Bedeutung. Entsprechend verhält es sich, wenn die Auszahlung in die weite Ferne rückt, bzw. die Interaktionsintervalle größer werden. Dann vergrößerte sich der Nenner in der Formel mit dem Ergebnis, dass der Diskontfaktor – wie im Fall eines hohen Zinssatzes – kleiner wäre. Das hieße, dass der später mögliche Gewinn weniger geschätzt würde als ein gleichhoher Gewinn in der Gegenwart. Dagegen hat die Zukunft eine große

¹³²⁷ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 11-14, 112-114; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 135-136.

Bedeutung, wenn der Diskontfaktor groß ist. Dann ist Kooperation im Zusammenspiel von rationalen Egoisten ohne eine staatliche oder ähnliche Zentralgewalt möglich.¹³²⁸

Im Falle der Kooperation wird der zukünftigen Auszahlung eine größere Bedeutung beigemessen als der gegenwärtigen. Der zeitliche Kontext ist mit Blick auf die menschlichen Handlungen im Allgemeinen und bezogen auf den Austausch zwischen Menschen im Besonderen von entscheidender Bedeutung. Wenn sich Rands rationale Egoisten für den kooperativen Austausch entscheiden, verzichten sie in diesem Fall auf gegenwärtige Güter zugunsten zukünftiger Güter. Letztere werden quantitativ und / oder qualitativ als wertvoller erachtet als erstere. Aufbauend auf die Gedanken von Eugen von Böhm-Bawerk beschreiben Ludwig von Mises (Human Action, 2007 [1949]) und Hans-Hermann Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]) menschliche Handlungen vor diesem Hintergrund mit dem Begriff der „Zeitpräferenz“¹³²⁹, bzw. „Time Preference“.¹³³⁰ Gleichwohl menschliches Handeln immer auf die Zukunft hin ausgerichtet ist, ziehen Menschen grundsätzlich gegenwärtige Güter oder ein heutiges Einkommen zukünftigen gleicher Menge vor. Diese Präferenz für die Gegenwart basiert auf der Möglichkeit einer unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung, die Vorrang vor einer späteren genießt.¹³³¹

Diese Bevorzugung der Gegenwart lässt sich nach Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]) wie folgt relativieren:

„Durch Zeitpräferenz begrenzt, wird der Mensch ein gegenwärtiges Gut nur dann gegen ein zukünftiges tauschen, wenn er annimmt, dadurch seine Menge an zukünftigen Gütern zu vergrößern. Die Zeitpräferenzrate, welche von Person zu Person unterschiedlich ist ..., bestimmt gleichzeitig sowohl die Höhe der Prämie, die gegenwärtige Güter über zukünftige verlangen, als auch die Menge an Ersparnissen und Investitionen. Der Marktzinssatz ist die aggregierte Summe aller individuellen Zeitpräferenzraten.“¹³³²

In diesem Falle stellt der Zins den Anreiz für den rationalen Egoisten dar, auf einen gegenwärtigen Vorteil zugunsten eines größeren in der Zukunft zu verzichten. Einem solchen Handeln liegt eine niedrige Zeitpräferenzrate zugrunde. Demgegenüber entspricht der Wunsch nach unmittelbarem Konsum einer hohen Zeitpräferenzrate. Die jeweilige Zeitpräferenzrate ist dabei nicht nur individuell sondern auch situativ unterschiedlich. Wenn sich Rands Individuen nur einmal begegnen, erscheint es rational, eine hohe Zeitpräferenz und damit auch eine direkte Vorteilsmaximierung zu verfolgen.

¹³²⁸ Vgl. Axelrod (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]), S. 13-14; Berninghaus / Ehrhart / Güth (Strategische Spiele, 2010 [2002]), S. 379-380; Bodie / Merton (Finance, 2000), S. 109-111; Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 146, 149-150; Holler / Illing (Spieltheorie, 2006 [1991]), S. 136-137.

¹³²⁹ Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 45.

¹³³⁰ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 483.

¹³³¹ Vgl. Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 45-46; Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 100-101, 483-488.

¹³³² Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 46.

Insofern findet nach Mises (Human Action, 2007 [1949]) eine „Economization of Time“¹³³³ statt, die durchaus unabhängig von ökonomischen Produktionsprozessen sein kann.¹³³⁴

Bei einer ausschließlich rationalen Betrachtung scheinen Faktoren wie z. B. Zeit und erwarteter Nutzen des Austauschs für die Erreichung einer Kooperation unter Ayn Rands Egoisten zu genügen. Diese ökonomische Haltung ist – wie aus den Ausführungen in *Kapitel 5* dieser Arbeit ersichtlich – in Ayn Rands philosophischem System durchaus als eine moralische Einstellung aufzufassen, die die menschlichen Interaktionen „regelt“. In den hier präsentierten, sehr verkürzten spieltheoretischen Überlegungen wurde bewusst auf die Analyse von Situationen verzichtet, in denen die Spieler nur unvollständige Informationen über das Verhalten der anderen oder über die Höhe der Auszahlungen verfügen. Derartige Situationen sind durch Risiko (Payoffs auf Basis bekannter Wahrscheinlichkeiten) und Unsicherheit (Payoffs und Wahrscheinlichkeiten unbekannt) charakterisiert. Solche Zustände lassen sich allgemein mit dem Begriff „strategischer Unsicherheit“¹³³⁵ beschreiben, in der das handelnde Individuum keine Kenntnis und auch keinen Einfluss auf die Interaktionspartner und deren Handlungen besitzt. Reduzieren lässt sich diese Ungewissheit durch die Schaffung von Institutionen, die aufgrund ihrer regulierenden Funktion ein gewisses Maß an Verlässlichkeit schaffen.¹³³⁶

Institutionen gewährleisten reale Kooperationsmöglichkeiten in komplexen menschlichen Interaktionen jenseits der vorher skizzierten „Laborsituation“ uneingeschränkter Rationalität. Douglas C. North (Institutions, 2009 [1990]) beschreibt diese menschlichen Einrichtungen als „rules of the game in a society or ... the humanly devised constraints that shape human interaction“¹³³⁷ mit dem Zweck, die erwähnte Unsicherheit zu reduzieren. Darüber hinaus geben sie dem Leben eine Struktur und erlauben eine zwischenmenschliche Handlungssicherheit, z. B. bei Begegnungen auf der Straße, im ökonomischen Austausch et cetera. Institutionen bilden damit den Rahmen für menschliches Handeln und lenken es zugleich. Institutionen beseitigen darüber hinaus die Unzulänglichkeiten der neoklassischen Theorie, der auch Ayn Rand vor allem mit Blick auf ihre Rationalitätsannahme anhängt. Rands „Principle of Trade“ als moralisches Prinzip zur Regulierung menschlicher Interaktionen verursacht aufgrund real existierender Informationsdefizite der beteiligten Akteure Transaktionskosten. Diese begründen die Notwendigkeit von Institutionen und Organisationen in Rands kapitalistischem Minimalstaat – dem Thema des nächsten Abschnittes.¹³³⁸

¹³³³ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 101.

¹³³⁴ Vgl. Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 46-49; Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 101-102, 490-491.

¹³³⁵ Voigt (Institutionenökonomik, 2009 [2002]), S. 25.

¹³³⁶ Vgl. Harsanyi (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]), S. 8-9; Diekmann (Spieltheorie, 2010 [2009]), S. 66-67; Luce / Raiffa (Games and Decisions, 1989 [1957]), S. 13-14, 19-23; Voigt (Institutionenökonomik, 2009 [2002]), S. 25-26.

¹³³⁷ North (Institutions, 2009 [1990]), S. 3.

¹³³⁸ Vgl. North (Institutions, 2009 [1990]), S. 3-12.

6.2 Ayn Rands kapitalistischer Kontraktualismus

Die tatsächliche Komplexität des gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Miteinanders von Individuen jenseits der vorher dargestellten Laborsituation macht vertraglich vereinbarte Regeln des Zusammenlebens erforderlich. Im Gegensatz zu klassischen kontraktualistischen Ansätzen, z. B. von Hobbes oder Locke, und neokontraktualistischen Theorien, wie sie z. B. Rawls, Nozick und Buchanan vertreten, hat Ayn Rand keine systematische Theorie vorgelegt, die die Notwendigkeit staatlicher Herrschaft begründet. Sie geht daher nicht explizit von einer Naturzustandkonzeption aus und zeigt darin die Unausweichlichkeit einer interindividuellen Übereinkunft auf, die eine staatliche Regierung ins Leben ruft. Letztere existiert für sie dagegen immer schon, bedarf aber gewisser Machtgrenzen, um die Freiheit der sie legitimierenden Individuen zu bewahren. Die Konsequenz dessen, was geschieht, wenn die Individuen dem Staat die Zustimmung entziehen, zeigt sie in „Atlas Shrugged“ auf. Darin findet sich ein Modell, das den kapitalistischen Idealzustand beschreibt, der jenseits bzw. parallel zum im Roman untergehenden kollektivistischen Staat existiert. Dieses Modell wird in *Abschnitt 6.2.1 „Galt’s Gulch“ als kapitalistisches Utopia* analysiert.

Daran schließt sich das an, was Wolfgang Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]) als den „Kern des philosophischen Kontraktualismus“¹³³⁹ begreift: „die Idee der Autoritäts- und Herrschaftslegitimation durch freiwillige Selbstbeschränkung aus eigenem Interesse unter der Rationalitätsbedingung einer strikten Wechselseitigkeit“.¹³⁴⁰ Dabei handelt es sich in *Abschnitt 6.2.2* zunächst um die aus dem sozialen Kontext von Rands Kapitalismus entspringende Notwendigkeit und den Gegenstand des Vertrages. Daraus resultiert die in *Abschnitt 6.2.3* untersuchte Minimalstaatskonzeption.

6.2.1 „Galt’s Gulch“ als kapitalistisches Utopia

In „Atlas Shrugged“ lebt die intellektuelle und unternehmerische Elite des Staates – wie in *Abschnitt 3.4* dargestellt – in einem für die Augen der Öffentlichkeit unsichtbaren neuem „Atlantis“¹³⁴¹, um den Bankrott des sozialistischen Systems abzuwarten. Chris Matthew Sciabarra (Russian Radical, 1995) schreibt zu diesem Verhalten der maßgeblichen Figuren des Romans: „They retire to a capitalist utopia in the mountains of Colorado known as Galt’s Gulch.“¹³⁴² Dieser Rückzug in das kapitalistische Utopia entspricht der

¹³³⁹ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 15.

¹³⁴⁰ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 15.

¹³⁴¹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 647.

¹³⁴² Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 115.

von José Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) bezeichneten „Fahnenflucht der Eliten“¹³⁴³ als „Kehrseite zum Aufstand der Massen“¹³⁴⁴ in dem kollektivistischen Staat. Insofern dient der in „Atlas Shrugged“ praktizierte Streik nicht zuletzt dazu, die Abhängigkeiten zwischen den einzelnen anthropologischen Kategorien zu demonstrieren. Wenn vor dem Streik im Roman der Industrielle als „Parasit“ bezeichnet worden ist, dessen Arbeiter seinen Wohlstand erst ermöglichen und deren Streik ihn in seiner unternehmerischen und individuellen Existenz gefährden könnte, dann zeige nach Ayn Rand der Streik der „men of the mind“¹³⁴⁵ die „wahre Abhängigkeit“¹³⁴⁶ auf. Ortega y Gasset unterscheidet dabei zwischen den „Individuen oder Individuengruppen von spezieller Qualifikation“¹³⁴⁷ und der „Masse ... der nicht besonders Qualifizierten“¹³⁴⁸, die im Falle von Rands Roman die Herrschaft über erstere ausüben. Gegen diese Herrschaft wehren sich die „men of Atlantis“¹³⁴⁹ und führen in ihrem Rückzugsgebiet das Leben, das als Modell für Rands gesellschaftliches und politisches System gelten kann.¹³⁵⁰

Dort präsentiert Rand ihre Auffassung von Kapitalismus in „Reinform“. Sie (Capitalism, 1965) definiert „Kapitalismus“ wie folgt:

*„Capitalism is a social system based on the recognition of individual rights, including property rights, in which all property is privately owned.“*¹³⁵¹

Wenngleich in den folgenden Abschnitten auf die Inhalte dieser Begriffsbestimmung näher eingegangen wird, soll an dieser Stelle der Aspekt betont werden, dass Rand den Kapitalismus als ein soziales System erachtet. Die grundsätzliche Struktur dieses Zusammenlebens zeigt sie in dem neuen Atlantis in „Atlas Shrugged“ auf. Hierbei handelt es sich um das angestrebte Ideal als Alternativentwurf zu den – wie in *Abschnitt 3.4.1* erwähnt – empfundenen Mißständen im staatlichen System des Romans und in den Vereinigten Staaten von Amerika zur Zeit der Entstehung des Werkes. Diese Musterwelt ist geprägt von dem Verfolgen des rationalen Selbstinteresses als ethisches Prinzip für das eigene Leben als dem höchsten moralischen Wert – oder wie John Galt zu Dagny Taggart nach ihrer Landung in „Galt’s Gulch“ sagt: „Our first rule here ... is that one must

¹³⁴³ Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) S. 44.

¹³⁴⁴ Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) S. 44.

¹³⁴⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 681.

¹³⁴⁶ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 684 (John Galt): „We’ve heard it shouted that the industrialist is a parasite, that his workers support him, create his wealth, make his luxury possible – and what would happen to him if they walked out? Very well. I propose to show to the world who depends on whom, who supports whom, who is the source of wealth, who makes whose livelihood possible and what happens to whom when who walks out.“

¹³⁴⁷ Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) S. 8.

¹³⁴⁸ Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) S. 8.

¹³⁴⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 739.

¹³⁵⁰ Vgl. Ortega y Gasset (Aufstand der Massen, 2007 [1930]) S. 8-10, 43-44; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 647-649, 681-684, 738-739; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 114-115. Die Formulierung Sciabarras (a. a. O.) gab die Anregung zu der für diesen Abschnitt gewählten Überschrift.

¹³⁵¹ Rand (Capitalism, 1965), S. 19.

always see for oneself.“¹³⁵² Die dort lebende Elite versorgt sich mit allem Lebensnotwendigen selbst. So betreibt z. B. der ehemalige Automobilhersteller Lawrence Hammond einen Gemüseladen, während Dwight Sanders als ehemaliger Inhaber eines Flugzeugbauunternehmens als Landwirt arbeitet.¹³⁵³

Diese alternative Lebensweise ähnelt derjenigen von Henry David Thoreau, die er, wie schon in *Abschnitt 5.1.1.2 Telos und Kompetenz der moralischen Akteure* erwähnt, in seinem Werk „Walden“ schildert. Die hergestellten Waren und Dienstleistungen werden gegen Geld getauscht. Die Preise sind extrem niedrig gehalten. Damit veranschaulicht Rand – klassisch libertär – die finanziellen Vorteile, die daraus entspringen, keine Abgaben an den Staat zu entrichten. Als ein Beispiel zur Untermauerung dieses Gedankens wählt Ayn Rand das erste Frühstück, das Dagny Taggart in dem neuen Atlantis genießt. Es setzt sich aus Produkten zusammen, die zwei Unternehmer und Multimillionäre, Lawrence Hammond und Dwight Sanders, mit eigener Kraft hergestellt haben. Dagny bezeichnet das Frühstück als das teuerste ihres Lebens aufgrund des hohen Stundenlohns dieser zwei hochqualifizierten Produzenten.¹³⁵⁴

Die libertäre Antwort John Galts dazu lautet:

„Yes – from one aspect. But from another, it’s the cheapest breakfast you’ll ever eat – because no part of it has gone to feed the looters who’ll make you pay for it through year after year and leave you to starve in the end.“¹³⁵⁵

Als „looters“ bezeichnet Ayn Rand an verschiedenen Stellen ihres Gesamtwerkes die Vertreter eines starken kollektivistischen Staates, in dem vor allem die Produzenten – wie in „Atlas Shrugged“ – der Ergebnisse ihrer Wertschöpfung beraubt werden. Die „Plünderer“ agieren als „Second-Hander“ und sind nicht in der Lage, selbst etwas zu produzieren, sondern ernähren sich als Parasiten von anderen. Das Bild, das Galt mit seiner Aussage zeichnet, fasst diesen Gedanken zusammen. Der Produzent wird vom plündernden, kollektivistischen Staat mit Steuerzahlungen auf seine Produkte belegt mit der Folge, dass für ihn selbst im Ergebnis nach Steuern nichts bleibt.¹³⁵⁶

¹³⁵² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 655.

¹³⁵³ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 655-658; Weiß (Politische Utopie, 2001), S. 402. Siehe zu Ayn Rands Auffassung vom rationalen Selbstinteresse die Gedanken in *Abschnitt 5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus*. Unter den Bewohnern im neuen Atlantis zeigt Ayn Rand auch eine Schriftstellerin, die als Fischerin arbeitet und von John Galt als „Our best fishwife“ (Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 664) bezeichnet wird. Die Beschreibung des Äußeren dieser Frau entspricht dem Aussehen von Ayn Rand, die durch diese Figur in der Tat in dem Roman auftritt. Dazu schreibt z. B. Barbara Branden (Passion of Rand, 1987 [1986]), S. 229: „The fishwife is Ayn’s Hitchcock-like appearance in *Atlas Shrugged*.“

¹³⁵⁴ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 658.

¹³⁵⁵ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 658.

¹³⁵⁶ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 61, 78f., 982; Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 25-26; Younkings (Rand’s Masterpiece, 2010 [2007]), S. 10.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich schon bei Lysander Spooner (Natural Law, 1992 [1882]) – einem der Begründer der libertären Bewegung in den USA im 19. Jahrhundert. Spooner führt die Existenz von Regierungen überhaupt auf plündernde Räuberbanden zurück, die Menschen allen Habgutes beraubten. Mit der Zeit schlossen sich mehrere Banden zu einer großen zusammen, entwickelten Kriegsgerät und formten eine Organisation mit militärischer Struktur. Damit wurde es den Räubern möglich, ihre Plünderungen auszudehnen und ihre Opfer langfristig zu unterdrücken. Diese Tyrannei musste zur Aufrechterhaltung und Sicherung der eigenen Organisation schließlich Gesetze erlassen. Diese nun als „Regierung“ bezeichnete große Räuberbande lebt ausschließlich von der Plünderung und der Arbeit ihrer Sklaven – den ausgeplünderten Bürgern, die für sie arbeiten müssen.¹³⁵⁷

Im Falle von Rands Romanhandlung weigern sich die Streikenden, Abgaben an den Staat der Plünderer und Räuber zu leisten, dessen Existenz sie aus Gewissensgründen nicht akzeptieren können. Eine entsprechende Haltung vertrat – neben Lysander Spooner – beispielsweise auch Henry David Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]). Er sprach sich aktiv für eine „Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat“¹³⁵⁸ aus, wenn das individuelle Gewissen es verbiete, als ungerechtfertigt empfundene Maßnahmen des Staates zu unterstützen. Zunächst müsse man Mensch sein und danach erst Untertan: „I think that we should be men first, and subjects afterward.“¹³⁵⁹ Aus diesem Anspruch heraus ergebe sich das Recht zur Revolution, ein „ziviler Ungehorsam“ (engl. civil disobedience) gegen eine tyrannische und / oder ineffiziente Regierung.¹³⁶⁰ Bei ihm handelte es sich um die

¹³⁵⁷ Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 48-51; Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 20-22. Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 21-22 fasst seinen Gedanken wie folgt zusammen: „All the great governments of the world – those now existing, as well as those that have passed away – have been of that character. They have been mere bands of robbers, who have associated for purposes of plunder, conquest, and the enslavement of their fellow men. And their laws, as they have called them, have been only such agreements as they have found it necessary to enter into, in order to maintain their organizations, and act together in plundering and enslaving others, and in securing to each his agreed share of the spoils.“ Siehe zu Spooner auch die Ausführungen in *Abschnitt 6.2.2*.

¹³⁵⁸ So lautet der Titel der deutschen Ausgabe von „Civil Disobedience“. Siehe dazu Thoreau (Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, 1996 [1849]).

¹³⁵⁹ Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]), S. 387.

¹³⁶⁰ Vgl. Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]), S. 389: „All men recognize the right of revolution; that is, the right to refuse allegiance to, and to resist, the government, when its tyranny or its inefficiency are great and unendurable.“ Gleichwohl Ayn Rand in „Atlas Shrugged“ eine Revolution gegen die Tyrannei eines sozialistisch-kollektivistischen Staates präsentiert, hat sie sich grundsätzlich sehr kritisch gegenüber „Civil Disobedience“ geäußert. Siehe dazu Rand (Student Rebellion, 1965), S. 256: „Civil disobedience may be justifiable, in some cases, when and if an individual disobeys a law in order to bring an issue to court, as a test case. Such an action involves respect for legality and a protest directed only at a particular law which the individual seeks an opportunity to prove to be unjust. The same is true of a group of individuals when and if the risks involved are their own. But there is no justification, in a civilized society, for the kind of mass civil disobedience that involves the violation of the rights of others – regardless of whether the demonstrators' goal is good or evil. The end does not justify the means. No one's rights can be secured by the violation of the rights of others. Mass disobedience is an assault on the concept of rights: it is a mob's defiance of legality as such.“ Anlass dieser Äußerung waren die Studentenproteste an der University of California (Berkeley) (Siehe dazu z. B. auch Sautter (Geschichte Amerika, 2006), S. 491-492), die Rand als Ausdruck einer linken, kollektivistischen Strömung ansah und aufgrund der zahlreichen Rechtsverletzungen (vor allem von Eigentumsrechten) nicht tolerierte (Vgl. Rand (Student Rebellion, 1965), S. 246ff.). In dem Zitat nennt sie zwei Hinsichten von zivilem Ungehorsam: „gerechtfertigter Ungehorsam“ und „ungerechtfertigter Ungehorsam“. Ziviler Ungehorsam ist nach Rand gerechtfertigt, wenn sich ein Individuum (wie im Falle Thoreaus) oder eine Gruppe von Individuen (wie in „Atlas Shrugged“) gegen ein bestimmtes Gesetz auflehnt, das als ungerecht aufgefasst wird. Dagegen kann ziviler Ungehorsam einer

Weigerung, Steuern zu zahlen in einer Zeit, als die USA Krieg gegen Mexiko führten. Darüber hinaus war er grundsätzlich nicht bereit, einen Staat zu akzeptieren, der Sklaverei erlaubte. In Thoreaus Ansatz geht es nicht um die grundsätzliche Ablehnung staatlicher Existenz – ganz ähnlich wie Ayn Rand, die einen Minimalstaat anerkennt –, sondern um einen besseren Staat, der das Individuum als unabhängige und höhere Macht als sich selbst respektiert. Für diese Version engagieren sich auch Rands Akteure in „Atlas Shrugged“.¹³⁶¹

Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]) formuliert seine Forderung wie folgt:

„There will never be a really free and enlightened State, until the State comes to recognize the individual as a higher and independent power, from which all its own power and authority are derived, and treats him accordingly.“

Die Gruppe um John Galt hat sich in das Tal zurückgezogen, weil der Staat das Individuum, dessen rationales Selbstinteresse und Selbstachtung nicht entsprechend anerkennt. Stattdessen hat der Staat die Menschen zu einer Selbstaufopferung gezwungen. Dieses Prinzip lehnt Rand bekanntlich grundsätzlich ab. In dem kapitalistischen Utopia des Romans ist es daher nicht gestattet, jemandem etwas aus einem Akt der Höflichkeit zu überlassen. Das freie Unternehmertum in dem neuen Atlantis beruht auf einer „Gewinnerzielungsabsicht“, die dem Altruismus entgegengesetzt ist. Der Gebrauch des altruistischen Wortes „give“¹³⁶² ist – wie auch die unverdiente, finanzielle Unterstützung anderer Menschen – verboten. Die Ausnahme von der monetären Bewertung zwischenmenschlicher Transaktionen bilden Eheleute und Kinder, zwischen denen z. B. „verdientermaßen“ Emotionen getauscht werden. Orientierung bieten in dieser Gesellschaft rationaler Egoisten keine Gesetze oder gar eine formelle Organisation, sondern Institutionen, die aus Ayn Rands Ethik und den daraus abgeleiteten Gewohnheiten oder gemeinsamen Abmachungen resultieren.¹³⁶³

Masse, die Rechte anderer verletzt, nicht gerechtfertigt werden. Hier ist Kritik angebracht: Mit Blick auf „Masse“ und „Gruppe von Individuen“ erscheint die Grenzziehung schwierig, da es sich am Beispiel des Streikes / der Revolution in „Atlas Shrugged“ ausdrücklich um eine Gruppe handelt, die ein gemeinsames Ziel – nämlich den Untergang des existierenden Staates – verfolgt. Darüber hinaus finden durch den Piraten Ragnar Danneskjöld Eigentumsrechtsverletzungen – wie bereits in *Abschnitt 2.2.2* erwähnt – statt. In diesem Falle lässt Ayn Rand die Maxime „Der Zweck heiligt die Mittel“ gelten. Im Falle der Studentenproteste übt sie daran eine gerechtfertigte Kritik. Diese Widersprüchlichkeit zwischen Rands Denken im eigenen Kontext und in Anwendung auf andere wurde bereits mehrfach im Rahmen dieser Arbeit angedeutet und lässt sich auch in diesem Falle nicht auflösen.

¹³⁶¹ Vgl. Allié (Thoreau Leben und Werk, 1996 [1987]), S. 105-107; Dippel (Geschichte USA, 2005), S. 45-50; Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 37-38; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 929 (Galt's Speech); Rand (Nature of Government, 1963), S. 131; Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]), S. 386-389, 412-413. Über Ayn Rands Ablehnung des Verhältnisses „Herr und Sklave“ wurde bereits in *Abschnitt 5.1.2.1 Ayn Rands rationaler Egoismus* gesprochen.

¹³⁶² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 659.

¹³⁶³ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 655-659, 689, 701; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 944-950 (Galt's Speech); Rand (Capitalism, 1965), S. 31.

Dieses Modell des Zusammenlebens in dem kapitalistischen Utopia erinnert im Ursprung an John Lockes (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]) Beschreibung des von ihm angenommenen Naturzustandes:

„Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Naturgesetzes seine Handlungen zu lenken und über seinen Besitz und seine Person zu verfügen, wie es einem am besten scheint – ohne jemandes Erlaubnis einzuholen und ohne von dem Willen eines anderen abhängig zu sein.“¹³⁶⁴

Die Gesellschaft in „Galt's Gulch“ ist ganz im Sinne Lockes eine Vereinigung gleichberechtigter Individuen, die vollkommen frei von staatlicher Macht leben. Hier gibt es keine „Unterordnung oder Unterwerfung“¹³⁶⁵, sondern von Natur aus gleiche Rechte für alle Bewohner des Tales. Das eigene Leben stellt bei Rand – wie in *Kapitel 5* erwähnt – den höchsten moralischen Wert dar. Daraus leitet sie zugleich das natürliche Recht auf das eigene Leben ab, das die Grundlage für alle anderen Rechte darstellt. Diese in *Abschnitt 6.2.2.2* behandelten Rechte sind Ausdruck einer – wie bei Locke – sehr weitgefassten Eigentumsauffassung. Ohne das Recht am Eigentum sind nach Rand (Man's Rights, 1963) keine anderen Rechte möglich: „Without property rights, no other rights are possible.“¹³⁶⁶ Die menschliche Vernunft garantiert bei Locke und Rand, dass keiner die Eigentumsrechte der anderen verletzt. Bei Rands „Atlantis“ und Lockes Naturzustand handelt es sich im Unterschied zu Hobbes Naturzustand, mit Wolfgang Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]) gesprochen, um einen „Rechtszustand, der die grundlegenden normativen Beziehungen benennt, die zwischen den Menschen .. von Natur aus bestehen.“¹³⁶⁷ Die individuelle Freiheit wird dabei durch den normativen Charakter dieser Situation bestimmt und durch die gleichen Rechte aller Bewohner sanktioniert.¹³⁶⁸

Zusammengehalten wird die freiwillige Vereinigung rationaler Egoisten in diesem utopischen Modell durch das Selbstinteresse eines jeden:

„We are not a state here, not a society of any kind – we're just a voluntary association of men held together by nothing but every man's self-interest. I own the valley and I sell the land to the others, when they want it. Judge Narragansett is to act as our arbiter, in case of disagreements. He hasn't had to be called upon, as yet. They say that it's hard for men to agree. You'd be surprised how easy it is – when both parties hold as their moral absolute that neither exists for the sake of the other and that reason is their only means of trade.“¹³⁶⁹

¹³⁶⁴ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 4, S. 4-5.

¹³⁶⁵ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 4, S. 5.

¹³⁶⁶ Rand (Man's Rights, 1963), S. 110.

¹³⁶⁷ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 110.

¹³⁶⁸ Vgl. Euchner (John Locke, 2004 [1996]), S. 81-82; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 110-112; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 4, S. 4-5; § 6, S. 6-7; Rand (Man's Rights, 1963), S. 110; Rand (Capitalism, 1965), S. 18. Siehe zur Thematik individueller Rechte die Ausführungen in *Abschnitt 6.2.2.2 Vertragliche Garantie von Rechten in Rands Kapitalismus*.

¹³⁶⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 690.

Mit „They“ sind in dieser Äußerung von Midas Mulligan, dem Besitzer des Tales, die Vertreter des „Staates der Plünderer“ gemeint, deren Annahme, menschliche Übereinkommen seien schwierig zu erreichen, auf die rationale Welt in Ayn Rands Atlantis nicht zutrifft. Mit der Erwähnung des Richters „Judge Narragansett“ deutet Rand bereits das grundsätzliche Erfordernis an, dass es im menschlichen Miteinander eine mögliche Streitigkeiten schlichtende Instanz geben muss. Die Aufgabe dieser Einrichtung ist es nach Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), „das Eigentum zu schützen und zu diesem Zweck die Überschreitungen aller, die dieser Gesellschaft angehören, zu bestrafen“.¹³⁷⁰ Auf Basis des rationalen Selbstinteresses soll das in *Abschnitt 5.3.1.3* behandelte „Principle of Trade“ als Institution die Begegnungen der Bewohner regeln können. Der vollzogene Handel entspricht dann einem wechselseitigen Konsens der individuellen Interessen. In der arbeitsteiligen, auf Privateigentum basierenden Gesellschaft von „Galt’s Gulch“ werden auf freiwilliger Basis Errungenschaften und Werte gegen Bezahlung getauscht: „Here, we trade achievements, not failures – values not needs. We’re free of one another, yet we all grow together.“¹³⁷¹ Das Wachstum zeichnet sich dabei nicht durch eine größere Produktionsmenge, sondern durch die Beschleunigung des Produktionsprozesses aus, der als „manufacturing time“¹³⁷² beschrieben wird. Der durch den optimierten Prozess erlangte Zeitgewinn verbessert die Lebensqualität dergestalt, dass die eingesparte Zeit für andere Tätigkeiten genutzt werden kann. An dieser Optimierung arbeiten alle Bewohner des neuen Atlantis und handeln mit den Ergebnissen dieser Verbesserung auf dem gemeinsamen freien Markt.¹³⁷³

Dominiert wird der Markt nicht von den Konsumenten, sondern von den Produzenten: „Only those who produce, not those who consume, can ever be anybody’s market.“¹³⁷⁴ Ayn Rand räumt in ihrer „Lehre“ vom Kapitalismus als System menschlichen Zusammenlebens dem Produzenten eine größere Bedeutung ein als dem Konsumenten. Hierin spiegelt sich ihr anthropologischer Dualismus wider, in dem der Produzent dem Bereich der „Creators“ angehört, während die Masse der Konsumenten eher der Gruppe der „Second-Hander“ zuzuordnen ist – was Rand allerdings nicht explizit macht. Der freie Unternehmer in „Galt’s Gulch“, der sich im Wettbewerb mit anderen befindet, bedarf natürlich der Konsumenten als Abnehmer seiner Produkte. Der schöpferische Produzent fördert mit seinen Innovationen den technischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Fortschritt. Dessen unternehmerische Anstrengungen müssen genauso wie diejenigen

¹³⁷⁰ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 87, S. 65. Bei Locke und Rand geht es übereinstimmend darum, das Gewaltanwendungsmonopol vom Individuum auf die staatliche Regierung zu übertragen. Dieser Aspekt wird in den nachfolgenden Abschnitten betrachtet.

¹³⁷¹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 667.

¹³⁷² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 666.

¹³⁷³ Vgl. Bostaph (Rand’s Atlantis, 2010 [2007]), S. 210-211; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 124-125; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 87, S. 65; Machan (Moral Vision of Rand, 1986), S. 210-211; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 662-667, 689-690.

¹³⁷⁴ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 666.

des Arbeitnehmers respektiert werden, der auf dem freien Markt seine Arbeitskraft anbietet. Honoriert werden diese Anstrengungen der Akteure auf dem Handelsplatz aufgrund eines ungezwungenen, freiwilligen Urteils der Händler. Staatliche Eingriffe in dieses freie Spiel der Kräfte von Angebot und Nachfrage führten zu einer Friktion mit folgenden Konsequenzen: Massenarbeitslosigkeit und wirtschaftliche Depression.¹³⁷⁵

In dem Mikrokosmos des geheimen Tales dienen Gold- und Silbermünzen, die der Münzstätte von Midas Mulligan entstammen, als Währung. Es wird dort kein anderes Tauschmittel als der Gold-Dollar akzeptiert: „We don't accept any other currency in this valley. We accept nothing but *objective values*.“¹³⁷⁶ Für Ayn Rand (Egalitarism and Inflation, 1974) besitzt lediglich Gold als Zahlungsmittel (Silbermünzen als Wechselgeld) einen solchen objektiven Wert. Daher plädierte sie grundsätzlich für einen Gold-Standard, da Gold aus ihrer Sicht ein Rohstoff sei, der aus sich selbst heraus einen Wert besitze und nicht so volatil wie andere Werte sei. Geld als Zahlungsmittel besitzt für Ayn Rand eine herausragende Bedeutung, die durch ein großes goldenes Dollarzeichen in dem neuen Atlantis besonders zum Ausdruck kommt. Sie selbst trat öffentlich mit einer goldenen Dollarbrosche auf. Dieses Zeichen besitzt für Rand eine ähnliche Bedeutung wie das Kreuz für die Christen. Es ist das Wappen und Markenzeichen von „Galt's Gulch“ sowie des „Laissez-faire“-Kapitalismus als sozialem System in der Philosophie des „Objectivism“.¹³⁷⁷

¹³⁷⁵ Vgl. Machan (Moral Vision of Rand, 1986), S. 208; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 666-667, 701-702; Rand (Capitalism, 1965), S. 26-27. Siehe zu Rands anthropologischem Dualismus die Ausführungen in *Abschnitt 3.3.3 Dualismus in der Figurenstruktur und in Rands Denken*.

¹³⁷⁶ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 672.

¹³⁷⁷ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 651-652, 662-663, 671-672; Rand (Egalitarism and Inflation, 1974), S. 127; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 289-290. In (Egalitarism and Inflation, 1974), S. 127 schreibt Rand dazu: „Money is not merely a tool of exchange: much more importantly, it is a *tool of saving*, which permits delayed consumption and buys time for future production. To fulfill this requirement, money has to be some material commodity which is imperishable, rare, homogeneous, easily stored, not subject to wide fluctuations of value, and always in demand among those who trade with. This leads you to the decision to use gold as money. Gold money is a tangible value in itself and a token of wealth actually produced.“ Aus diesen Äußerungen lässt sich eine grundsätzliche Relevanz des Goldes in Hinsichten der bereits erwähnten Zeitpräferenz einräumen. Eine konstruktive Kritik zu Rands „Laborexperiment“ in „Galt's Gulch“ auch hinsichtlich der Rolle des Goldes als Währungsstandard findet sich z. B. in Bostaph (Rand's Atlantis, 2010 [2007]), S. 211-213. Dort wird u. a. darauf hingewiesen, dass die Goldmenge in dem neuen Atlantis beschränkt sei, da lediglich die Einwanderer das Gold, das sie besaßen, nach Atlantis gebracht hätten und damit zunächst kein neues hinzukäme. Aus Sicht der Spieltheorie hätten dann die Tauschgeschäfte in dem Tal den Charakter von „Nullsummenspielen“. Die Preistheorie Rands wird in diesem Aufsatz auch andeutungsweise kritisiert: Aufgrund der schon erwähnten niedrigen Preise könne davon ausgegangen werden, dass die Preise auf Grundlage der realen Kosten und nicht etwa aufgrund einer „Angebots-Nachfrage-Relation“ entstanden seien. Ihre Haltung zum Geld als Tauschmittel formuliert sie erstmalig in „Atlas Shrugged“ in einer Rede der Figur Francisco d'Anconia. Diese Rede kann als eine Hymne auf die „Erfindung des Geldes“ gelesen werden. Siehe dazu Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 382-387 und z. B. die diesbezügliche Interpretation von Steven Horwitz (Francisco d'Anconia on Money, 2010 [2007]), S. 225-236. Zur Rolle des Goldes als Währungsstandard finden sich in den Ausführungen von Alan Greenspan (Gold and Economic Freedom, 1966), S. 96-101 klassisch libertäre mit Rands Ansicht übereinstimmende Gedanken. Für ihn hängt die Sicherung von Eigentumsrechten und ökonomische Freiheit unverbrüchlich vom Gold-Standard ab.

6.2.2 Notwendigkeit und Gegenstand des Vertrages

Der idealtypische Zustand in „Galt’s Gulch“ dient nicht zuletzt dazu, den Unterschied zwischen dem Zusammenleben der elitären rationalen Egoisten und demjenigen der Anhänger des Staates der Plünderer aufzuzeigen. Dieser Situationbeschreibung im Roman fehlt der realistische Blick, den Ayn Rand in ihrer „non-fiction“ einnimmt. Selbst wenn rationale Individuen in einer Gesellschaft zusammenleben, kann sich der Einzelne nicht vollends sicher sein, dass seine Mitmenschen nicht in sein Eigentum eingreifen. Zur Sicherstellung der Einhaltung von Rechten bedarf es daher der vertraglich legitimierten Gewalt der Regierung. Die folgenden zwei Abschnitte setzen sich in diesem Zusammenhang mit dem Aspekt der Notwendigkeit des Vertrages (*Abschnitt 6.2.2.1*), die aus dem sozialen Kontext heraus entspringt, und dessen Gegenstand (*Abschnitt 6.2.2.2*), der Garantie von Rechten, auseinander.

6.2.2.1 Notwendigkeit eines Vertrages im sozialen Kontext

Ayn Rand geht – wie erwähnt – davon aus, dass „*rational* interests of men do not clash“¹³⁷⁸ und zeigt in ihrem utopischen Modell in „Galt’s Gulch“, dass ein Zusammenleben dieser „Summe vereinzelter *Mon-archen*“¹³⁷⁹ funktionieren kann. Jeder dieser „Einzelherrscher“ im neuen Atlantis hat den Eid abgelegt, der den von Rand propagierten Egoismus gewissermaßen institutionalisiert:

„I swear by my life and my love of it that I will never live for the sake of another man, nor ask another man to live for mine.“¹³⁸⁰

Bei diesem Eid handelt es sich um eine freiwillige Verpflichtung der Bewohner des Tales. Sie entspricht nach der Unterscheidung von Wolfgang Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]) eher einem „Versprechen“ als einem „Vertrag“:

„Der Vertrag ist eine rechtlich bestimmte, naturrechtlich oder positivrechtlich ausdifferenzierte, durch Wechselseitigkeit und Erzwingbarkeit charakterisierte Versprechensform. Das Versprechen ist der normative Kern des Vertrags.“¹³⁸¹

Da sich das Einhalten des Eides nicht erzwingen lässt, gleichwohl er Ausdruck von Ayn Rands im nächsten Abschnitt behandelte Individualrechtsauffassung ist, handelt es sich um ein Versprechen. Dieses stellt zugleich ein moralisches Recht des Einzelnen dar, das der zu schließende Vertrag garantieren muss. Der von allen Bewohnern des Tales

¹³⁷⁸ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 34.

¹³⁷⁹ Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 136.

¹³⁸⁰ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 675.

¹³⁸¹ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 24.

geleistete Schwur formalisiert moralisch den Beitritt zu dieser Gemeinschaft rationaler Egoisten. Wie bei dem Fahneneid von Soldaten oder dem Verfassungseid von Ministern wird durch das Ablegen des Eides die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe ritualisiert. Wichtig ist, dass diese formale Handlung freiwillig erfolgt. Nur so kann sie Gültigkeit erlangen.¹³⁸²

In der vorangegangenen spieltheoretischen Betrachtung des Miteinanders rationaler Egoisten wurde deutlich, dass das in dieser Eidesformel verankerte rationale Selbstinteresse nur bei langfristigen Beziehungen eine Kooperation ermöglichen kann – aber nicht unbedingt muss. Ihre radikale Rationalitäts- und Egoismusannahme relativierend räumt Ayn Rand (Nature of Government, 1963) positive Implikationen der gesellschaftlichen Verortung von Individuen ein:

„Men can derive enormous benefits from dealing with one another. A social environment is most conducive to their successful survival – *but only on certain conditions.*“¹³⁸³

Rand erkennt hier an, dass Menschen immer auch in Beziehungen zueinander stehen und nicht von anderen isoliert leben. Von dem sozialen Miteinander kann jeder profitieren: durch die Aneignung zusätzlichen Wissens basierend auf Erkenntnissen der Mitmenschen und durch Handel von arbeitsteilig produzierten Waren und Dienstleistungen. Wichtig ist Ayn Rand, dass eine Gesellschaft nicht als von den sie konstituierenden Individuen unabhängige Einheit existiert: „There is no such entity as ‘society,’ since society is only a number of individual men.“¹³⁸⁴ Ontologisch gehen die Individuen der Gesellschaft voraus. d. h. sie sind primär. Mit diesem methodologisch-individualistischen Gedanken wendet sie sich explizit gegen jede Form kollektivistischer Begründungen, wie Rand sie in ihrer Jugend in Russland erfahren hat. Eine grundsätzliche Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft existiert für sie nicht. Für die Anerkennung einer Gesellschaft durch den Einzelnen ist vor allem eine Bedingung erforderlich: die Abwesenheit physischer Gewalt in allen sozialen Beziehungen. Diese Hinsicht bezeichnet Rand (Nature of Government, 1963) als „precondition of a civilized society“¹³⁸⁵, die impliziert, dass die Anwendung physischer Gewalt nicht im Ermessen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder liegen dürfe.¹³⁸⁶

Physische Gewalt gilt als unvereinbar mit Moralität und Rationalität. Dazu äußerte sie sich in „Atlas Shrugged“ wie folgt: „Force and mind are opposites; morality ends where a gun

¹³⁸² Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 20-25, 34-35, 44-45; Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 675.

¹³⁸³ Rand (Nature of Government, 1963), S. 125.

¹³⁸⁴ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 15.

¹³⁸⁵ Rand (Nature of Government, 1963), S. 126.

¹³⁸⁶ Vgl. Rand (Man's Rights, 1963), S. 109, 112; Rand (Nature of Government, 1963), S. 125-127; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 268-269. Siehe zum methodologischen Individualismus die Ausführungen in Abschnitt 5.1.1.1 Ayn Rands methodologischer Individualismus.

begins.“¹³⁸⁷ Mit diesem klassisch-libertären Prinzip der „Nicht-Aggression“ erfolgt aber keine Ausrichtung auf einen Pazifismus hin. Als legitime Gewaltanwendung erkennt sie ausschließlich das Recht auf Selbstverteidigung an – als vergeltende Maßnahme gegen denjenigen, der einem selbst Gewalt angetan hat. Ohne eine institutionalisierte Einschränkung der Gewaltanwendung muss sich jedes Individuum selbst bewaffnen, weil es nie weiß, welche Absichten die Mitbürger haben oder ob sie sich irrational verhalten. In einer solchen Situation ist jeder Mensch ständig der Gefahr ausgeliefert, sein Leben zu verlieren oder, um das zu verhindern, einen anderen präventiv zu verletzen oder zu töten.¹³⁸⁸

„If a society left the retaliatory use of force in the hands of individual citizens, it would degenerate into mob rule, lynch law and an endless series of bloody private feuds or vendettas.“¹³⁸⁹

Diese Zustandsbeschreibung von Rands rationalen Individuen im sozialen Kontext – ohne vertragliche, eine Regierungsgewalt legitimierende Einigung – entspricht auf den ersten Blick der Situation in Hobbes Naturzustand, in dem grundsätzlich Krieg herrscht. Allerdings nimmt sie, wie in Abschnitt 5.1.2.1 *Ayn Rands rationaler Egoismus* erläutert, nicht eine grundsätzliche Feindschaft zwischen den Menschen in einer solchen anarchischen Situation an. Insofern ähnelt ihr Ausgangspunkt auf den zweiten Blick, wie in der Untersuchung ihres kapitalistischen Utopia gezeigt, dem Lockeschen Naturzustand, der zunächst als friedlich eingestuft werden kann. Wie Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]) räumt sie aber ein, dass sich trotz der allgemeinen Vernünftigkeit und dem Verfolgen der natürlichen Rechte keiner des tatsächlichen Verhaltens des anderen sicher sein kann, so dass sich dieser Zustand in einen gewaltvollen „Kriegszustand“¹³⁹⁰ verwandeln könnte. Dies gilt umso mehr für große Gemeinschaften, in denen die Handlungen der zahlreichen Akteure für den Einzelnen nicht überschaubar und kalkulierbar sind. Die Etablierung von Sicherungsmaßnahmen (Alarmanlage, Schußanlagen, Gewehre et cetera) zur potentiellen Abwehr von Aggressoren verursacht Kosten. Dieser unökonomische Zustand allgemeiner Furcht lässt sich nur durch eine Übereinkunft / einen Vertrag „beseitigen“.¹³⁹¹

In seinen kritischen Ausführungen zu James M. Buchanans Kontraktualismus wählt Wolfgang Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]) ein sehr anschauliches Beispiel zur Verdeutlichung der Notwendigkeit bindender

¹³⁸⁷ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 940 (Galt's Speech).

¹³⁸⁸ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 940-941 (Galt's Speech); Rand (Nature of Government, 1963), S. 126-127; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 270-271, 273-274.

¹³⁸⁹ Rand (Nature of Government, 1963), S. 127.

¹³⁹⁰ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 16, S. 14.

¹³⁹¹ Vgl. Hobbes (Leviathan, 1998 [1651]), XI, S. 93-94; XIII, S. 114, XVII S. 151-152; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 65-66, 81-82, 116-118, 344; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 14, S. 13; § 16, S. 14; § 123, S. 95; Rand (Nature of Government, 1963), S. 127; Weiß (Thomas Hobbes, 1980), S. 135-138.

Vereinbarungen und deren Überwachung durch Dritte: Wenn in einer Welt von Wölfen und Schafen „ein Wolf und ein Schaf einen Vertrag schließen, wird das Schaf seine Wolle lassen müssen“¹³⁹² mit der Konsequenz, dass „der Wolf zwei Pelzmäntel und das Schaf das nackte Leben“¹³⁹³ aus dieser vertraglichen Vereinbarung bekommt. Der Wolf kann aufgrund seiner Überlegenheit die Inhalte des Vertrages – er erhält den Pelz und lässt dem Schaf dafür das Leben – bestimmen. Im Ergebnis hat der Vertrag aber keine bindende Wirkung, da das Schaf mit oder ohne Vertrag „nackt“ da steht und trotz des Vertrages noch um sein Leben bangen muss. Erst wenn sich beide einer dritten Partei bedienen, z. B. einem Bären, kann das Einhalten des Vertrages überwacht werden. Damit ist garantiert, dass das Schaf sein Leben behält.¹³⁹⁴

Der Mensch bedarf als „*contractual animal*“¹³⁹⁵ bei Rand freiwilliger vertraglicher Regelungen, um langfristig mit einem Maß an Verlässlichkeit planen zu können. Dazu ist es erforderlich, dass die Anwendung von physischer Gewalt aus den zwischenmenschlichen Beziehungen verbannt wird. Dazu benötigen die Menschen eine die Institution des Vertrages überwachende Instanz, den „Bären“ in Kerstings Beispiel, um die individuellen Rechte eines jeden mittels eines „*objective code of rules*“¹³⁹⁶ schützen zu können. Diese Aufgabe weist Ayn Rand der Regierung zu. Allein diese Funktion ist es, die die Existenz einer Regierung im Umgang der Menschen miteinander – auch moralisch – rechtfertigt.¹³⁹⁷

*„A government is the means of placing the retaliatory use of physical force under objective control – i.e., under objectively defined laws.“*¹³⁹⁸

Rands Version der Vertragstheorie ist dem „rechtfertigungstheoretische[n] Kontraktualismus“¹³⁹⁹ zuzuordnen. In ihren Ausführungen nimmt sie eine prägnante und realistische Begründung staatlicher Existenz vor, ohne – wie erwähnt – eine „Entwicklung“ der Notwendigkeit des Staates ausgehend von der Anarchie des Naturzustandes ausführlich zu beschreiben. Dieser Vertrag soll die Begründung für eine Gesellschaft liefern, die Rands moralischen Normen, ihrer Auffassung von Gerechtigkeit und der Verfassung folgt. Die von Robert Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]) zu Beginn seiner Analyse formulierte berechtigte Frage „Warum keine Anarchie?“¹⁴⁰⁰ stellt sich für

¹³⁹² Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 344.

¹³⁹³ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 344.

¹³⁹⁴ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 344-345.

¹³⁹⁵ Rand (Rand Letter Nation's Unity II, 1972), S. 127.

¹³⁹⁶ Rand (Nature of Government, 1963), S. 127.

¹³⁹⁷ Vgl. Rand (Nature of Government, 1963), S. 127-128; Rand (Rand Letter Nation's Unity II, 1972), S. 127; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 268.

¹³⁹⁸ Rand (Nature of Government, 1963), S. 128.

¹³⁹⁹ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 51.

¹⁴⁰⁰ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 23. Mit dieser Frage beginnt Nozick seine Widerlegung des Anarchismus. Nur wenn dies gelinge – so sein Grundgedanke –, ließe sich die Existenz eines (Minimal-) Staates rechtfertigen, der bei ihm schließlich aus einer „vorherrschenden Schutzvereinigung“ hervorgeht. Siehe dazu Nozick (a. a. O.), S. 38-50, 158-164. Nozicks Minimalstaatskonzept wird in *Abschnitt 6.2.3.2 Minarchie bei Ayn Rand* kurz betrachtet.

Ayn Rand nicht, da sie die Abwesenheit des Staates nicht als Möglichkeit erachtet. Die amerikanische Verfassung in „Reinform“ verteidigt sie als Limitierung und Strukturierung von Regierungsgewalt zum Schutz der Individuen.¹⁴⁰¹

In Abwandlung von Aristoteles Mesoteslehre könnte man die Herleitungen der traditionellen aber auch der Neokontraktualisten mit dem Ausschlagen des Pendels zwischen dem Naturzustand (dem „zu wenig“ an Staat) und dem Leviathan (dem „zu viel“ an Staat) beschreiben. Je nach kontraktualistischer Auffassung kommt das Pendel in einer Mitte zur Ruhe mit unterschiedlichen Ergebnissen, bei Robert Nozick z. B. mit seinem Minimalstaat. Rand verkürzt eine derartige „Pendelargumentation“, indem sie die grundsätzliche Notwendigkeit einer Staatsregierung nicht in Frage stellt. Vielmehr ähnelt ihr gedanklicher Ausgangspunkt Henry David Thoreaus (Disobedience, 1986 [1849]) Leitgedanken: „That government is best which governs least.“¹⁴⁰² Die Regierung agiert dabei vor dem Hintergrund des sozialen Systems des Kapitalismus. Dieser ist aus Rands Sicht das einzige System, das die individuellen Rechte garantieren kann.¹⁴⁰³

Dieser Ansatz unterscheidet Ayn Rand und ihre Anhänger als „*radicals for capitalism*“¹⁴⁰⁴ von anarcho-kapitalistischen Denkern wie z. B. Murray N. Rothbard oder Hans-Herrmann Hoppe, die auch den Kapitalismus als einziges System anerkennen, in dem ein Leben von freien Menschen überhaupt erst möglich ist. Allerdings lehnen diese staatliche Herrschaft und Regierungsgewalt grundsätzlich ab und befürworten die Anarchie. Eine solche Möglichkeit ist für Rand ausgeschlossen. Der anarchische Zustand bedeutet für sie die Abwesenheit von Eigentumsrechten.¹⁴⁰⁵

Das Zusammenleben der Menschen kann in einer Anarchie laut Rand (Nature of Government, 1963) nicht gelingen:

„Some people are raising the question of whether government as such is evil by nature and whether anarchy is the ideal social system. Anarchy, as a political concept, is a naive floating abstraction: ... a society without an organized government would be at the mercy of the first criminal who came along and who would precipitate it into the chaos of gang warfare. But the possibility of human immorality is not the only objection to anarchy: even a society whose every member were fully rational and faultlessly moral, could not function in a state of anarchy; it is

¹⁴⁰¹ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 51-52; Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 23-24; Rand (Nature of Government, 1963), S. 133. Ihre Anerkennung der US-amerikanischen Verfassung drückt Rand (a. a. O.) wie folgt aus: „Today, when a concerted effort is made to obliterate this point, it cannot be repeated too often that the Constitution is a limitation on the government, not on private individuals – that it does not prescribe the conduct of private individuals, only the conduct of the government – that it is not a charter *for* government power, but a charter of the citizens' protection *against* the government.“

¹⁴⁰² Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]), S. 385.

¹⁴⁰³ Vgl. Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 37; Rand (Capitalism, 1965), S. 19; Thoreau (Disobedience, 1986 [1849]), S. 385.

¹⁴⁰⁴ Rand (Capitalism – Introduction, 1967 [1966]), S. vii.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 240-247; Rand (Property Status, 1964), S. 125. Siehe dazu auch die Ausführungen in *Abschnitt 6.2.3.2*.

the need of *objective* laws and of an arbiter for honest disagreements among men that necessitates the establishment of a government.”¹⁴⁰⁶

In diesem Gedanken wird einmal mehr deutlich, weshalb Menschen, Rands rationale Egoisten eo ipso eingeschlossen, eine Organisation benötigen, um die Früchte des Verortetseins in einen sozialen Kontext ernten zu können. Ohne eine Schlichterstelle bei Streitigkeiten, ohne eine Instanz, die das ausschließliche Recht auf Gewaltanwendung besitzt, läuft eine Gesellschaft Gefahr, Opfer von Kriminellen zu werden. Nur durch eine vertragliche Einigung kann die freiwillige Vereinigung von Menschen im Sinne einer freien Gesellschaft existieren. In diesem Zusammenhang betont Ayn Rand die Bedeutung des Faktors „Zeit“ in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Das „vertragliche Tier“ Mensch bedarf – wie erwähnt – der langfristigen Planung. Damit unterstellt Rand, dass rationale Menschen eine niedrige Zeitpräferenzrate auszeichnet. Wenn damit „Zeit“ eine grundsätzliche Rolle in den interindividuellen Begegnungen spielt, muss ein Vertrag zwischen den Menschen abgeschlossen werden. Dieser erkennt Rechtsansprüche wechselseitig an, deren Einhaltung von der Regierung überwacht und garantiert wird.¹⁴⁰⁷

6.2.2.2 Vertragliche Garantie von Rechten in Rands Kapitalismus

Über der vertraglichen Einigung der Menschen steht bei Ayn Rand der Begriff der „Freiheit“. Sie fasst „Freiheit“ als das grundlegende Kriterium für das rationale Vermögen des Menschen auf: „Freedom is the fundamental requirement of man’s mind. A rational mind does not work under compulsion.”¹⁴⁰⁸ Freiheit meint bei ihr vor allem die Abwesenheit von Zwang: „Freedom, in a political context, has only one meaning: *the absence of physical coercion*.”¹⁴⁰⁹ Nur der Kapitalismus ist als moralisches, soziales,

¹⁴⁰⁶ Rand (Nature of Government, 1963), S. 131.

¹⁴⁰⁷ Vgl. Rand (Nature of Government, 1963), S. 129-131. Auf S. 129 (a. a. O.) schreibt sie: „In a free society, men are not forced to deal with one another. They do so only by voluntary agreement and, when a time element is involved, by *contract*.” Siehe zum Thema „Zeitpräferenz“ die Überlegungen in *Abschnitt 6.1.3 Auswege aus der Dilemma-Situation ohne staatlichen Einfluss*. Auch wenn die Annahme einer niedrigen Zeitpräferenzrate den Gedanken nahelegt, vertragliche Abmachungen zwischen den Individuen und deren Überwachung durch einen Dritten, i. e. die staatliche Regierungsmacht, seien überflüssig, kann sich der Einzelne in diesem anarchischen Zustand nicht sicher sein, dass sich alle friedlich verhalten werden. Gegen eine derartige Position wendet sich z. B. Hans-Hermann Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 49-68: Aus seiner Sicht führe gerade das Regierungshandeln zu einer Steigerung der Zeitpräferenzrate. Die Erhebung von Steuern stelle eine Eigentumsrechtsverletzung dar, die dazu führe, dass – vergleichbar mit der Handlung eines Räubers – der Vorrat an Gütern des Beraubten / Steuerzahlers sinke. Der durch eine sinkende Zeitpräferenzrate charakterisierte Zivilisationsprozess mit Anhäufung von Kapital et cetera werde dadurch angehalten mit der Folge einer (wieder) ansteigenden Zeitpräferenzrate. Diesen Gedanken fasst er auf S. 68 (a. a. O.) wie folgt zusammen: „Indem sie ihr Vermögen und Einkommen mittels Enteignung maximiert, ist jede Regierung eine konstante Bedrohung für den Prozeß der Zivilisierung – von fallenden Zeitpräferenzen und zunehmend größerer und längerfristiger Vorsorge – und eine sich ausweitende Quelle entzivilisierender Kräfte.“ Ähnliche Gedanken „Regierung = Räuber“ finden sich schon bei Lysander Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 84ff. Darauf baut auch Hoppes Argument auf, das in vielen Hinsichten Spooners Überlegungen ähnelt.

¹⁴⁰⁸ Rand (Capitalism, 1965), S. 17.

¹⁴⁰⁹ Rand (America’s Persecuted Minority, 1962), S. 46.

politisches und ökonomisches System in der Lage, die Freiheit des Einzelnen zu garantieren.¹⁴¹⁰

Im Folgenden werden die zwei Hinsichten der Freiheit, die der Kapitalismus ermöglicht, betrachtet. Daran schließt sich Ayn Rands Verständnis von natürlichen Rechten an, die „vertraglich“ verbürgt werden müssen.

6.2.2.2.1 Politische und ökonomische Freiheit im Kapitalismus

Eine freie Gesellschaft setzt Rand (Man's Rights, 1963) mit Kapitalismus gleich. Nur darin sind die individuellen Rechte der Gesellschaftsmitglieder garantiert:

„If one wishes to advocate a free society – that is, capitalism – one must realize that its indispensable foundation is the principle of individual rights. If one wishes to uphold individual rights, one must realize that capitalism is the only system that can uphold and protect them.“¹⁴¹¹

Insofern könnte man Rands Ansatz auch mit dem Begriffspaar „Kapitalismus und Freiheit“¹⁴¹² überschreiben. Milton Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]) zeigt in seiner Untersuchung dieses Begriffspaares auf, inwiefern Kapitalismus, das System freien wirtschaftlichen Handelns, und politische Freiheit zusammenhängen. Aus seiner Sicht stelle der Kapitalismus die notwendige Bedingung für die politische Freiheit dar: „Capitalism is a necessary condition for political freedom.“¹⁴¹³ Gleichzeitig räumt er ein, dass er keine hinreichende Bedingung sei: „Clearly it is not a sufficient condition.“¹⁴¹⁴ Wenngleich der Wettbewerb auf dem freien Markt (privates Unternehmertum und freie Austauschmöglichkeiten der Individuen) das Koordinationsproblem der Aktivitäten unzähliger Menschen „löst“ und zu einer freiheitlichen sozialen Ordnung führt, bedarf es gewisser „rules of the game“¹⁴¹⁵, die durch die Politik aufgestellt und überwacht werden. Auf diese Regeln müssen sich die Individuen verständigen. Das freie Spiel der Marktkräfte führt dazu, das Ausmaß

¹⁴¹⁰ Vgl. Machan (Moral Vision of Rand, 1986), S. 209; Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 46; Rand (Capitalism, 1965), S. 17-19.

¹⁴¹¹ Rand (Man's Rights, 1963), S. 108.

¹⁴¹² So lautet der Titel der deutschen Ausgabe von Milton Friedmans 1962 erschienen Werk „Capitalism and Freedom“. In seinem Geleitwort zur deutschen Ausgabe schreibt Horst Siebert (Kapitalismus und Freiheit – Geleitwort, 2010 [2002]), S. 11, dass „sich der amerikanische Begriff Kapitalismus im deutschen Sprachgebrauch nicht durchgesetzt“ habe, sondern vielmehr von „Wettbewerbswirtschaft oder Marktwirtschaft“ gesprochen werde. Wie bereits geschehen, wird in dieser Arbeit von Kapitalismus gesprochen. „Wettbewerb“ und „Marktwirtschaft“ werden dabei als Attribute des Kapitalismus aufgefasst. Bezogen auf Milton Friedman wird der englischen Ausgabe und den darin enthaltenen Begriffen gefolgt.

¹⁴¹³ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 10.

¹⁴¹⁴ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 10.

¹⁴¹⁵ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 15.

politischen Regulierungsbedarfs und entsprechender Einflussnahme so gering wie möglich zu halten.¹⁴¹⁶

Friedmans Gedanke, dass der Kapitalismus die notwendige Bedingung für die politische Freiheit darstelle, lässt sich auch aus folgender Argumentationskette Ayn Rands (New Intellectual, 1961) ableiten:

*„Intellectual freedom cannot exist without political freedom; political freedom cannot exist without economic freedom; a free mind and a free market are corollaries.“*¹⁴¹⁷

Die Basis stellt in diesem Argument die ökonomische Freiheit dar. Sie ist die notwendige Existenzbedingung für die politische Freiheit. Diese wiederum ermöglicht die intellektuelle Freiheit. Dieses Argument lässt sich damit in folgender Umstellung lesen:

ökonomische Freiheit → politische Freiheit → intellektuelle Freiheit.

Ob Rand die ökonomische Freiheit des Kapitalismus auch als hinreichende Bedingung für die politische Freiheit annimmt, lässt sich aufgrund ihrer Aussage nicht beurteilen. Da es u. a. mit Blick auf zeitgeschichtliche Entwicklungen, z. B. in China, Hinweise dafür gibt, dass es ökonomische Freiheit (wenn auch mit Einschränkungen in China) auch ohne politische Freiheit geben kann, lässt sich folgern, dass – in Anlehnung an Friedmans zitierte Aussage – ökonomische Freiheit keine hinreichende Bedingung für politische Freiheit ist.¹⁴¹⁸ Indem Rand – im letzten Teil des Zitats – den freien Geist und den freien Markt als Korollare bezeichnet, folgt der freie Markt logisch aus dem freien Geist und umgekehrt. Der „logische Weg“ müsste dabei, ihr Ausgangsargument zugrunde legend, über die politische Freiheit gehen. Diesen Weg beschreitet sie aber nicht, da sie dieses Argument nicht weiter ausführt. Da sie den freien Markt und den freien Geist jeweils als Korollar(ium) aufeinander folgen lässt, nimmt sie implizit eine Wechselbeziehung an, d. h. eine Korrelation. Aufgrund der Sachlogik des Arguments lässt sich auf einen Kausalzusammenhang (freier Geist ↔ freier Markt) schließen, den Rand mit ihrer Aussage letztlich intendiert. Die politische Freiheit müsste sich aus diesem Kausalzusammenhang heraus ergeben.¹⁴¹⁹

¹⁴¹⁶ Vgl. Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 10-15. Rand konnte sich mit Friedmans Ideen nicht identifizieren. Sie sah in ihm auch keinen Vertreter eines „Laissez-faire“-Kapitalismus. Siehe dazu z. B. Mayhew (Rand Answers, 2005), S. 43. Diese Haltung Ayn Rands – auch gegenüber den Ansätzen von George Stigler – ist u. a. auf ihre mangelnde Vertrautheit mit ökonomischen Begriffen zurückzuführen. Siehe in diesem Kontext die Ausführungen von Burns (Ayn Rand, 2009), S. 116-117.

¹⁴¹⁷ Rand (New Intellectual, 1961), S. 25.

¹⁴¹⁸ In dem Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Kapitalismus und Freiheit“ deutet Milton Friedman (Kapitalismus und Freiheit, 2010 [1962]), S. 16-17 diesen Gedanken bezogen auf China an.

¹⁴¹⁹ Vgl. Fahrmeir et al. (Statistik, 2007 [1997]), S. 148-149; Hügli / Lübcke (Philosophielexikon, 1998 [1983]), S. 358; Rand (New Intellectual, 1961), S. 25; Salmon (Logik, 1993 [1973]), S. 92-93, 204-209. Mit Blick auf den Zusammenhang „free market“ und „free mind“ bei Rand schreibt Leonard Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 381: „A free market, as we know, is a corollary of a free mind. The point here is the converse: a

Milton Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]) sieht grundsätzlich eine Interdependenz von ökonomischer und politischer Freiheit:

„Viewed as a means to the end of political freedom, economic arrangements are important because of their effect on the concentration or dispersion of power. The kind of economic organization that provides economic freedom directly, namely competitive capitalism, also promotes political freedom because it separates economic power from political power and in this way enables the one to offset the other.“¹⁴²⁰

Die Organisation der Wirtschaft in Form eines auf freien Wettbewerb basierenden Kapitalismus ermöglicht und garantiert ökonomische Freiheit. Diese wirkt sich auch auf die politische Freiheit aus, da die politische Machtverteilung und -konzentration durch die Struktur des Wirtschaftssystems beeinflusst wird. Durch das Zusammenspiel der auch von Ayn Rand (America's Persecuted Minority, 1962) vertretenen Unterscheidung und Trennung von politischer und ökonomischer Macht, wird ein wechselseitiger Ausgleich herbeigeführt, der eine Dominanz der einen Macht über die andere verhindert. Den Unterschied dieser beiden Machtsphären beschreibt sie wie folgt:

„Let me define the difference between economic power and political power: economic power is exercised by means of a *positive*, by offering men a reward, an incentive, a payment, a value; political power is exercised by means of a *negative*, by the threat of punishment, injury, imprisonment, destruction.“¹⁴²¹

Der entscheidende Unterschied zwischen politischer Macht und jeglicher anderen Macht stellt das Gewaltanwendungsmonopol der Regierung dar. Dieses resultiert aus dem freiwilligen Verzicht der Individuen auf das Recht der Selbstverteidigung und Übertragung desselben auf den Staat. Dadurch wird physischer Zwang aus dem menschlichen Miteinander verbannt und politische Freiheit ermöglicht. Die ökonomische Macht bedeutet „the power to produce and to trade what one has produced“¹⁴²² auf freiwilliger Basis der beteiligten Akteure.¹⁴²³

Diese Machtsphären sind nach Rands (Objectivist Ethics, 1961) Auffassung des Kapitalismus getrennt:

free mind is a corollary of a free market. Every other social system clashes with every essential aspect of the mind's function.“ Damit betont er die erwähnte Verbindung Friedmans von ökonomischer Freiheit des Kapitalismus als notwendiger Bedingung von politischer Freiheit, bzw. immer auch von intellektueller Freiheit bei Rand. Indem er Rands Argument „umkehrt“, rückt er den von ihr intendierten Kausalzusammenhang zurecht: Es gibt einen freien Geist nur, weil ein freier Markt existiert.

¹⁴²⁰ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 9.

¹⁴²¹ Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 48.

¹⁴²² Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 47.

¹⁴²³ Vgl. Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 46-48. Die Analyse dieses Gedankens wird in Abschnitt 6.2.3 Ayn Rands libertäres Minimalstaatskonzept vertieft.

„When I say ‘capitalism,’ I mean a full, pure, uncontrolled, unregulated *laissez-faire* capitalism – with a separation of state and economics, in the same way and for the same reasons as the separation of state and church.“¹⁴²⁴

Ein derartiges System hat ihrer (*America’s Persecuted Minority*, 1962) Ansicht nach bisher nicht existiert. Bisher waren lediglich „mixed economies“¹⁴²⁵ zu beobachten, die eine Mischung aus umfangreicher Kontrolle und Zwang durch die Regierung und eingeschränkt freiheitlich-wirtschaftlichem Handeln darstellten. Die politische Macht des Etatismus reduziert dabei die ökonomische Macht des Kapitalismus. Der von Friedman anvisierte Ausgleich kann in derartigen gemischten Ökonomien aufgrund des Übergewichts politischer Macht nicht erreicht werden.¹⁴²⁶

6.2.2.2 Natürliches Recht des Menschen

Im 19. Jahrhundert befand sich die Welt laut Ayn Rands (*New Intellectual*, 1961) in einem Stadium, das dem von ihr vertretenen Ideal des „Laissez-faire“-Kapitalismus sehr nahe kam. In dieser Phase wurden die beiden diskutierten Hinsichten der Freiheit realisiert. In diese von Rand „bewunderte“ Zeit fällt auch die Entstehung der libertären Bewegung – mit Lysander Spooner als einem der Hauptverfechter umfassender Freiheit und individueller Rechte.¹⁴²⁷

Spooner und Rand gehen wie John Locke vom „Menschen als Träger natürlicher Rechte“¹⁴²⁸ aus. Im Unterschied zu ihm existiert für die beiden Libertären aber keine göttliche Vergabe dieser Rechte. Lockes theologische Verankerung ist für Spooner und Rand nicht akzeptabel. Beide erklären, dass der Mensch qua Mensch von Geburt an Träger dieser Rechte sei. Spooner (*Natural Law*, 1992 [1882]) schreibt dazu: „If there be such a principle as justice, or natural law, it is the principle, or law, that tells us what rights were given to every human being at his birth.“¹⁴²⁹ Ähnlich äußert sich auch Rand (*Man’s Rights*, 1963): „The source of man’s rights is not divine law or congressional law, but the law of identity.“¹⁴³⁰ Die natürlichen Rechte gehören bei beiden zur menschlichen

¹⁴²⁴ Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 37.

¹⁴²⁵ Rand (*America’s Persecuted Minority*, 1962), S. 48.

¹⁴²⁶ Vgl. Friedman (*Capitalism and Freedom*, 2002 [1962]), S. 11, 20.21; Rand (*Objectivist Ethics*, 1961), S. 37; Rand (*America’s Persecuted Minority*, 1962), S. 48-49.

¹⁴²⁷ Vgl. Doherty (*Radicals for Capitalism*, 2007), S. 48-49; Rand (*New Intellectual*, 1961), S. 25. Die Tatsache, dass Rand in dieser liberalen und libertären Tradition steht, veranlasst George H. Smith (*Rand and other heresies*, 1991), S. 205 in seiner sehr differenzierten Analyse zu folgender Feststellung: „The least original part of Rand’s philosophy is her political theory. Indeed, she says little that was not said many times over by Classical Liberals – advocates of natural rights, free markets, and limited government – during the eighteenth and nineteenth centuries.“ Dieser Aussage kann an hier nur zugestimmt werden. Das Verdienst Ayn Rands besteht allerdings darin, diese Themen wiederbelebt und durch ihre Romane einer breiten Öffentlichkeit (zumindest in den USA) zugänglich gemacht zu haben.

¹⁴²⁸ Kersting (*Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, 2005 [1994]), S. 111.

¹⁴²⁹ Spooner (*Natural Law*, 1992 [1882]), S. 17.

¹⁴³⁰ Rand (*Man’s Rights*, 1963), S. 111.

Existenz. Zu Rands Naturrechtsansatz schreibt Burns (Ayn Rand, 2009): „Rand offered a secular defense of natural rights.“¹⁴³¹ Diese Beschreibung einer säkularen Verteidigung des Naturrechts trifft auch auf Lysander Spooner zu. Das „göttliche“ Fundament Lockes gedanklich ausklammernd verbindet diese drei Denker eine vergleichbare Auffassung von natürlich gegebenen Rechten, vor allem den Eigentumsrechten.¹⁴³²

John Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]) leitet seine Theorie des Eigentumsrechts von dem natürlichen Recht ab, dass „jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person“¹⁴³³ hat. Darüber verfügt jeder einzelne Mensch allein. Aus dieser Tatsache heraus stellt auch alles, was der Mensch mit dem „Werk seiner Hände“¹⁴³⁴ aus Dingen macht, die in der Natur gegeben sind, sein Eigentum dar. Die „Verknüpfung der zentralen Kategorien Arbeit und Eigentum“¹⁴³⁵ stellt nach Walter Euchner (John Locke, 2004 [1996]) den wesentlichen Aspekt von Lockes Theorie des Eigentums dar. Der menschliche Produktionsfaktor „Arbeit“ liefert die Begründung für das Eigentum. Die Natur hat im Überfluss die Welt mit Dingen ausgestattet, die allen Menschen gleichermaßen zur Verfügung stehen. Indem der Mensch als „Herr seiner selbst .. und Eigentümer seiner eigenen Person und ihrer Handlungen oder Arbeit“¹⁴³⁶ das Vorgefundene verändert und sich damit aneignet, erwirbt er einen Besitzanspruch an diesem Gut und grenzt dies von der allgemeinen Verfügbarkeit ab. In Bernd Ludwigs (Lockes Eigentumstheorie, 2005) Unterscheidung handelt es sich bei dieser „*Arbeitstheorie* des Eigentums“¹⁴³⁷ um die erste Argumentationsstufe in Lockes Eigentumstheorie. Die zweite Stufe, die im vorliegenden Zusammenhang nicht weiter betrachtet werden soll, stellt die Einführung des Geldes dar. Das Geld löst das Problem mangelnder Haltbarkeit von Nahrungsmitteln, Knappheit von Gütern et cetera und ermöglicht das individuelle Setzen von Prioritäten, z. B. Geld statt Land.¹⁴³⁸

Damit sich ein Mensch nicht alles aneignet, hat Locke zwei Kriterien eingeführt, die jedem Menschen die Möglichkeit bieten, in den Besitz von natürlichen Nahrungsmitteln (Obst, Gemüse et cetera) und Land (vor allem Ackerland) zu gelangen. Mit Blick auf den Konsum natürlicher Früchte schreibt er folgende Begrenzung vor: „So viel, als ein jeder zu

¹⁴³¹ Burns (Ayn Rand, 2009), S. 118.

¹⁴³² Vgl. Burns (Ayn Rand, 2009), S. 118-119; Cordato / Gable (Spooner Natural Rights, 1984), S. 280; Doherty (Radicals for Capitalism, 2007), S. 242-243; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 111; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 25, S. 21; Rand (Man's Rights, 1963), S. 111; Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 274-275; Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 17.

¹⁴³³ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 27, S. 22.

¹⁴³⁴ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 27, S. 22.

¹⁴³⁵ Euchner (John Locke, 2004 [1996]), S. 90.

¹⁴³⁶ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 44, S. 35.

¹⁴³⁷ Ludwig (Lockes Eigentumstheorie, 2005), S. 91.

¹⁴³⁸ Vgl. Euchner (John Locke, 2004 [1996]), S. 90; Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 112-113; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 27, S. 22-23; § 28, S. 23; § 32, S. 25; § 33, S. 26; § 44, S. 35; Ludwig (Lockes Eigentumstheorie, 2005), S. 90-96.

irgendwelchem Vorteil für sein Leben nutzen kann, bevor es verdirbt.“¹⁴³⁹ Alles darüber Hinausgehende gehört der Allgemeinheit. Ähnlich verhält es sich mit dem Produktionsfaktor Boden. Nur das, was ein einzelner Mensch tatsächlich bearbeiten kann, darf er seinen Besitz an Land nennen. Das einmal im eigenen Besitz befindliche Eigentum darf dem Menschen nicht gewaltsam genommen werden. Dieses gilt erst recht für die individuelle Freiheit und das Leben der Person, die sich selbst besitzt.¹⁴⁴⁰

Im Gegensatz zu Locke entwickelt Lysander Spooner (Natural Law, 1992 [1882]) keine Theorie des Eigentums, die aufzeigt, wie es überhaupt zu Eigentum und einer gerechten Verteilung davon kommen kann. Gleichwohl stellt das natürliche Eigentumsrecht auch für ihn die Grundlage aller anderen Rechte dar:

„The science of mine and thine – the science of justice – is the science of all human rights; of all a man’s rights of person and property; of all his rights to life, liberty, and the pursuit of happiness.“¹⁴⁴¹

Die Frage nach „Mein und Dein“ ist für Spooner die Frage nach der Gerechtigkeit und hat damit eine moralische Dimension. Diese Eigentumsfrage impliziert eine Abgrenzung zwischen dem, was einem selbst gehört und dem Besitz eines anderen. Der Besitz beginnt mit demjenigen der eigenen Person und dem Recht auf Leben, Freiheit und dem Verfolgen des eigenen Glücks. Die Tatsache, dass sich jeder Mensch nach Spooner – wie erwähnt – im Besitz natürlicher Rechte befindet, bedeutet noch nicht, dass jeder von Geburt an „automatisch“ danach handelt. Dadurch, dass er natürliches Recht, Eigentumsrecht und Gerechtigkeit als Wissenschaft begreift, müssen diese Dinge erlernt werden – bereits ab dem Kindesalter. Eingriffe in Körper, Freiheit und Eigentum eines anderen Menschen müssen in der menschlichen Interaktion mit dem Ziel eines friedlichen Miteinanders unterbunden werden. „Man’s natural rights are his own, against the whole world.“¹⁴⁴² Wenn sich alle Menschen wechselseitig daran hielten, wäre eine Regierung nach Spooner überflüssig.¹⁴⁴³

¹⁴³⁹ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 31, S. 25.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Euchner (John Locke, 2004 [1996]), S. 91-92; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 31, S. 25; § 32, S. 25-26; § 123, S. 96; § 190, S. 145-146; § 193, S. 147; § 194, S. 147-148. Locke (a. a. O.), § 33, S. 26 nennt ein Prinzip, das als zeitgemäße Maxime zur Nutzung öffentlicher Güter und der Lösung der damit verbundenen Probleme gelten könnte: „Läßt nämlich jemand dem anderen, soviel dieser nutzen kann, übrig, so ist es, als nehme er ihm überhaupt nichts. Niemand kann sich geschädigt fühlen, wenn ein anderer trinkt – mag dieser auch einen mächtigen Schluck tun –, solange ihm selbst ein ganzer Fluß desselben Wassers bleibt, um seinen Durst zu stillen.“

¹⁴⁴¹ Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 11.

¹⁴⁴² Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 57.

¹⁴⁴³ Vgl. Alexander (Ideas of Spooner, 1950), S. 205-207; Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 56-57; Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 11-20. Spooner (a. a. O.), S. 20 ordnet die natürliche Gerechtigkeit und das natürliche Gesetz / Recht wie folgt ein: „Natural law, natural justice, being a principle that is naturally applicable and adequate to the rightful settlement of every possible controversy that can arise among men; being too, the only standard by which any controversy whatever, between man and man, can be rightfully settled; being a principle whose protection every man demands for himself, whether he is willing to accord it to others, or not; being also an immutable principle, one that is always and everywhere the same, in all ages and nations.“ Wenn dieses Prinzip von allen eingehalten wird, dann existiert ein Zustand natürlicher Legislative und Jurisdiktion ohne das Erfordernis einer künstlichen, d. h. durch die Regierung geschaffenen Form der Gesetzgebung und Rechtsprechung.

Wichtig erscheint Lysander Spooner (*Vices are not Crimes*, 1992 [1875]), dass zur Sicherung der natürlichen Rechte seitens der – auch von ihm nicht zu ignorierenden – Regierung zwischen menschlichen „Lastern“ und „Verbrechen“ unterschieden wird:

„*Crimes* are those acts by which one man harms the person or property of another. *Vices* are simply the errors which a man makes in his search after his own happiness. Unlike crimes, they imply no malice toward others, and no interference with their persons or property. ... Unless this clear distinction between vices and crimes be made and recognized by the laws, there can be on earth no such thing as individual right, liberty, property; no such things as the right of one man to the control of his own person and property, and the corresponding and coequal rights of another man to the control of his own person and property.”¹⁴⁴⁴

Damit individuelle natürliche Rechte garantiert werden können, bedarf es der Abgrenzung zwischen den Hinsichten „Lastern“ und „Verbrechen“. Wenn die Regierung ein menschliches Laster, z. B. Völlerei, zu einem Verbrechen erklärte, wäre dies ein Eingriff in das Eigentumsrecht eines Menschen, mit sich und seinem Körper nach Gutdünken umzugehen. Derjenige Mensch, der im Übermaß isst und trinkt, schädigt lediglich sich selbst. Jede freiwillige Handlung eines Menschen ist nach Spooner (*Vices are not Crimes*, 1992 [1875]) entweder tugendhaft oder lasterhaft: „That is to say, it is either in accordance, or in conflict with those natural laws of matter and mind, on which his physical, mental, and emotional health and well-being depend.”¹⁴⁴⁵ Wenngleich die moralischen Implikationen in dieser Aussage sicherlich in den Vordergrund treten, gilt es an dieser Stelle zu betonen, dass der Mensch bei Spooner ein natürliches Recht besitzt, für sich selbst zu prüfen und zu entscheiden, was er als Tugend und was er als Laster erachtet. Die politische Macht darf hier keinen regulierenden Eingriff in diese Freiheit eines jeden Menschen vornehmen. Eine Regierung ist lediglich befugt, definierte Verbrechen zu bestrafen. Eine Regierung, die es sich zur Aufgabe machte, alle Laster zu kennen und sie als Verbrechen zu bestrafen, wäre handlungsunfähig. Jeder Mensch auf Erden müsste dann aufgrund seiner Laster ins Gefängnis mit dem Ergebnis, dass niemand übrig bliebe, um die Gefängnistür zu verschließen.¹⁴⁴⁶

Die Verknüpfung von natürlichen Rechten mit der moralischen Dimension sieht auch Ayn Rand (*Man's Rights*, 1963). Den Begriff „Recht“ bestimmt sie wie folgt:

¹⁴⁴⁴ Spooner (*Vices are not Crimes*, 1992 [1875]), S. 25.

¹⁴⁴⁵ Spooner (*Vices are not Crimes*, 1992 [1875]), S. 25.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Spooner (*Vices are not Crimes*, 1992 [1875]), S. 25-31. Spooner (a. a. O.), S. 29 wendet sich in seinen ironischen Ausführungen auch gegen den Papst, den er als „alten Mann in Rom“ bezeichnet, als Entscheidungsinstanz über Tugend und Laster: „For example, an old man at Rome, aided by a few subordinates, attempts to decide all questions of virtue and vice; that is, of truth or falsehood, especially in matters of religion. He claims to know and teach what religious ideas and practices are conducive, or fatal, to a man's happiness, not only in this world, but in that which is to come.”

„A ‘right’ is a moral principle defining and sanctioning a man’s freedom of action in a social context. There is only *one* fundamental right (all the others are its consequences or corollaries): a man’s right to his own life.“¹⁴⁴⁷

Das Recht ist ein moralisches Prinzip, das die menschliche Freiheit ermöglichen, aber auch mit Blick auf die Mitmenschen, denen das gleiche Recht zusteht, begrenzen soll. Als grundlegendes Recht gilt ihr – wie auch Locke und Spooner – das Recht auf das eigene Leben. Daraus leiten sich alle anderen Rechte ab. Dieses fundamentale Recht impliziert, alles dafür tun zu können, was dem Erhalt des eigenen Lebens dient. Der dieser Handlung zugrundeliegende rationale Egoismus findet seine natürliche Grenze an dem entsprechenden Verhalten der anderen Akteure, die die gleichen natürlichen Rechte auf das eigene Leben, das Verfolgen des eigenen Glücks und Eigentum besitzen. Diese Rechte gehören unverbrüchlich zur Existenz des Menschen und werden ihm nicht erst qua Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft zu Eigen.¹⁴⁴⁸

„*Rights* are conditions of existence required by man’s nature for his proper survival. If man is to live on earth, it is *right* for him to use his mind, it is *right* to act on his own free judgment, it is *right* to work for his values and to keep the product of his work.“¹⁴⁴⁹

Rechte stellen demnach bei Rand die Bedingungen der menschlichen Existenz dar. Sie gewährleisten sein Überleben als rationales Wesen – die Hinsicht, die sie mit dem Begriff „proper survival“ („reason is man’s basic means of survival“¹⁴⁵⁰) meint. Wenn, wie erläutert, für Rand Freiheit im politischen Kontext die Abwesenheit von Zwang bedeutet, zeigt sich mit Blick auf ihre Naturrechtskonzeption ein positiver Freiheitsbegriff, der mit dem Rechtsbegriff verbunden ist.¹⁴⁵¹

In dem Zitat nennt sie vier Freiheiten, die zugleich Rechte bedeuten:

- Freiheit / Recht, den eigenen Geist zu nutzen
- Freiheit / Recht zu handeln auf Basis eines eigenen freien Urteils
- Freiheit / Recht, für die eigenen Werte zu arbeiten
- Freiheit / Recht, das Produkt der eigenen Arbeit zu behalten

¹⁴⁴⁷ Rand (Man’s Rights, 1963), S. 110.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Capitalism, 1986), S. 165-166; Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 351-355; Rand (Man’s Rights, 1963), S. 110-111. Gegen das Argument von Ayn Rand, dass das Recht auf Leben die Grundlage für alle anderen Rechte sei, wendet Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 238 ein: „Doch ein Recht auf Leben ist kein Recht auf alles Lebensnotwendige ... Da beim materiellen Eigentum besondere Gesichtspunkte (wie die Lockesche Bedingung) ins Spiel kommen können, muß *zuerst* eine Theorie der Eigentumsrechte vorliegen, ehe irgendein angebliches Lebensrecht ... zum Zuge kommen kann. Daher kann das Recht auf Leben nicht die Grundlage für eine Theorie der Eigentumsrechte abgeben.“ Gleichwohl Locke, wie erwähnt, eine Eigentumstheorie entwickelt, die die rechtmäßige Aneignung von Dingen betrachtet, stellt auch bei Locke, das Recht auf das eigene Leben den Ausgangspunkt für seine Theorie dar. Während die Schwäche von Rands Ansatz von Nozick zu Recht aufgezeigt wird, kann seine Forderung, bevor ein Lebensrecht eingeräumt werden könne, müsse die Theorie des Eigentums bestimmt sein, an dieser Stelle nicht geteilt werden.

¹⁴⁴⁹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 976 (Galt’s Speech).

¹⁴⁵⁰ Rand (Objectivist Ethics, 1961), S. 25. Siehe dazu grundsätzlich auch die Ausführungen in *Kapitel 5 Ayn Rands normative Ethik*.

¹⁴⁵¹ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (Capitalism, 1986), S. 167-169.

In dem letzten Gesichtspunkt klingt bereits Ayn Rands Eigentumsbegriff an. Mit Blick auf ihr Verständnis von Eigentum wählt Rand einen mit Locke vergleichbaren Ansatz. Dasjenige darf der Mensch als sein Eigentum bezeichnen, was durch seine Arbeit entstanden ist oder auch was er durch Tausch erworben hat:

„The source of property rights is the law of causality. All property and all forms of wealth are produced by man’s mind and labor. As you cannot have effects without causes, so you cannot have wealth without its source: without intelligence. ... You cannot obtain the products of a mind except on the owner’s terms, by trade and by volitional consent.“¹⁴⁵²

Das Kausalitätsprinzip definiert das private Eigentum.¹⁴⁵³ Der Mensch muss – wie bei Locke – etwas Eigenes (Geistestätigkeit oder körperliche Arbeit) dem in der Natur vorfindlichen Dingen beigemischt haben, um es sein Eigen nennen zu dürfen. Die andere Möglichkeit besteht darin, durch Handel und willentliche Zustimmung des Besitzers Eigentum zu erwerben. Entscheidend ist für Rand (Man’s Rights, 1963), dass das Recht auf Eigentum nicht ein Recht und eine damit verbundene Garantie auf ein bestimmtes Objekt bedeutet, sondern dasjenige Recht meint, das eine Handlung erlaubt, das begehrte Objekt herzustellen oder rechtmäßig zu erwerben. Wenn das Recht auf das eigene Leben die Quelle allen Rechts überhaupt darstellt, dann hat für sie das Recht auf Eigentum den Charakter der praktischen Anwendung dieses ursprünglichen Rechtes.¹⁴⁵⁴

Hinsichtlich ihrer Auffassung, dass ein Recht immer nur ein Recht zu einer bestimmten Handlung sei, bezieht sich Ayn Rand auf die US-amerikanische Unabhängigkeitserklärung, in der von „certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness“¹⁴⁵⁵ gesprochen wird. Dabei betont sie: „The Founding Fathers .. spoke of the right to *the pursuit* of happiness – *not* of the right to happiness.“ Der Mensch besitzt das Recht, bestimmte Handlungen zu vollziehen, die sein Glück befördern. Ein Recht auf ein menschliches Glück per se gibt es nicht. Gleiches gilt für die anderen Rechte.¹⁴⁵⁶

Die natürlichen Rechte eines Menschen sind von anderen Menschen zu respektieren. Allerdings kann ein Mensch – wie erwähnt – nie sicher sein, dass andere Menschen nicht doch die eigenen Rechte verletzen. Um die natürlichen Rechte der Menschen zu sichern, wurde in der Unabhängigkeitsregierung der USA der alleinige Zweck einer Regierung

¹⁴⁵² Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 977 (Galt’s Speech).

¹⁴⁵³ Siehe zu Rands Kausalitätsprinzip die Ausführungen in Kapitel 4 dieser Arbeit.

¹⁴⁵⁴ Vgl. Rand (Man’s Rights, 1963), S. 110-111. Sciabarra (Russian Radical, 1995), S. 277-278. Rand (a. a. O.), S. 110 betont diese Gedanken wie folgt: „The right to life is the source of all rights – and the right to property is their only implementation. Without property rights, no other rights are possible. ... Bear in mind that the right to property is a right to action, like all the others: it is not the right *to an object*, but to the action and the consequences of producing or earning that object. It is not a guarantee that a man *will* earn any property, but only a guarantee that he will own it if he earns it.“

¹⁴⁵⁵ The Declaration of Independence (1776).

¹⁴⁵⁶ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 356-358; Rand (Man’s Rights, 1963), S. 113-114.

festgehalten: „That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed.“¹⁴⁵⁷

Diesen Zweck sehen sowohl John Locke und Lysander Spooner als auch Ayn Rand. Alle drei fordern, dass die Gründung und das Bestehen einer Regierung der Zustimmung der Regierten bedürfen. Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]) unterscheidet zwischen „einer ausdrücklichen und einer stillschweigenden Zustimmung“.¹⁴⁵⁸ Wenngleich die ausdrückliche Zustimmung bei Locke nicht weiter thematisiert wird, bedeutet die stillschweigende Anerkennung einer Regierung bereits, Eigentum im Herrschaftsbereich dieser Regierung zu besitzen. Untertan dieses Staates wird dieser Eigentümer qua stillschweigender Zustimmung noch nicht. Dazu wäre die ausdrückliche Zustimmung erforderlich.¹⁴⁵⁹

Lysander Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]) versteht unter der Zustimmung („government’s resting on consent“¹⁴⁶⁰) das Erfordernis einer eigenständigen individuellen Zustimmung eines jeden Menschen („the separate, individual consent of every man“¹⁴⁶¹). Dieses Einverständnis leitet sich aus jeglicher Unterstützung der Regierung ab. Diese könnte z. B. in Steuerzahlungen oder persönlichen Diensten, z. B. Militärdienst, bestehen. Diese Zustimmung muss freiwillig erfolgen. Hat jemand der Regierung gegenüber nicht explizit seine Einverständniserklärung gegeben, ist er auch nicht zum Gehorsam ihr gegenüber verpflichtet. Gleichzeitig haben alle diejenigen, die der Regierung ihre Zustimmung erteilt haben, das in der Unabhängigkeitserklärung verankerte Recht, die Regierung abzuschaffen, wenn sie den eigentlichen Zweck – Sicherung der natürlichen Rechte – nicht mehr erfüllt.¹⁴⁶²

Ayn Rand (Nature of Government, 1963) erachtet die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika als große Errungenschaft zur Absicherung des Naturrechts der Menschen. Darin sieht sie die Möglichkeit einer freien Gesellschaft im Grundsatz realisiert, deren Fehlentwicklung sie – wie gezeigt – in „Atlas Shrugged“ aufzeigt. Die Zustimmung zur Regierung in einer freien Gesellschaft muss bei ihr (Collectivized Rights, 1963) durch eine freiwillige, individuelle Entscheidung erfolgen, die

¹⁴⁵⁷ The Declaration of Independence (1776).

¹⁴⁵⁸ Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 119, S. 92.

¹⁴⁵⁹ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 134-139; Locke (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]), § 119, S. 92-93; § 122, S. 94-95. Kersting (a. a. O.) weist auch auf die Schwierigkeiten der Lockeschen Argumentation und die diesbezügliche Diskussion in der Forschung hin.

¹⁴⁶⁰ Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 60.

¹⁴⁶¹ Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 60.

¹⁴⁶² Vgl. The Declaration of Independence (1776); Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 60-63. Spooners anarchistische Haltung wird im nächsten Abschnitt behandelt. Gleichwohl er um das Ideal der Regierung – wie hier gezeigt – gemäß der Unabhängigkeitserklärung weiß, erkennt er (a. a. O.), S. 84 diese aufgrund seiner gemachten Erfahrungen und gesammelten Eindrücke (Krieg gegen Mexiko, Sklaverei et cetera) – ähnlich wie Thoreau – nicht an.

in eine vertragliche Übereinkunft mündet. Damit entsteht eine freie Nation, die das natürliche Recht der Individuen respektiert und beschützt.¹⁴⁶³

Den Idealtypus, in dem individuelle Rechte garantiert sind, stellt für Rand (Capitalism, 1965) eine kapitalistische Gesellschaftsordnung dar. Die Beziehungen der Menschen existieren auf freiwilliger rationaler Basis und letztlich vertraglicher Einigung:

„In a capitalist society, all human relationships are *voluntary*. Men are free to cooperate or not, to deal with one another or not, as their own individual judgments, convictions, and interests dictate. They can deal with one another only in terms of and by means of reason, *i.e.*, by means of discussion, persuasion, and *contractual* agreement, by voluntary choice to mutual benefit.“¹⁴⁶⁴

In dieser freiheitlichen Gesellschaft sind politische und ökonomische Macht im Gleichgewicht. Die Regierung fungiert lediglich als „servant or *agent* of its citizens“¹⁴⁶⁵ mit überschaubaren Befugnissen.¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶³ Vgl. Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 119-120; Rand (Nature of Government, 1963), S. 132-133.

¹⁴⁶⁴ Rand (Capitalism, 1965), S. 19.

¹⁴⁶⁵ Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 120.

¹⁴⁶⁶ Vgl. Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 48; Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 120.

6.2.3 Ayn Rands libertäres Minimalstaatskonzept

Ayn Rand (New Intellectual, 1961) erblickt in der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung das Fundament für ein soziales (und auch moralisches) System, das das Zusammenleben der Menschen ermöglicht: den Kapitalismus. Diese gesellschaftliche Ordnung achtet aus ihrer Sicht die Rechte des Individuums, vor allem das Recht auf privates Eigentum. Nur in diesem System vollkommener ökonomischer Freiheit kann die politische wie auch die intellektuelle Freiheit gedeihen. Die Funktion der Regierung in einer solch ökonomisch dominierten Gesellschaft besteht lediglich darin, die menschlichen Rechte zu schützen und die Anwendung von Gewalt in menschlichen Interaktionen zu verhindern: „The government acts as the agent of man’s right of self-defense.“¹⁴⁶⁷ Diese grundsätzliche Funktion bestimmt das Minimalstaatskonzept, das in diesem Abschnitt untersucht werden soll.¹⁴⁶⁸

Der Betonung der ökonomischen Sphäre kommt dabei eine besondere Rolle zu. Die auf den Kontraktualismus von Robert Nozick und James M. Buchanan zutreffende Beschreibung von Wolfgang Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), dass bei beiden „die Kategorie des Ökonomischen verabsolutiert [wird] und daher Sozialbeziehungen und politische Verhältnisse nur unter der Perspektive des Ökonomischen“¹⁴⁶⁹ betrachtet werden, gilt auch für Ayn Rand. Das in *Kapitel 5* untersuchte Tauschprinzip als moralisches Gerechtigkeitsprinzip ist ökonomischen Ursprungs. So verhält es sich auch mit ihren Kardinalwerten und -tugenden. In diesem Kontext ist Milton Friedmans (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]) Einsicht für Ayn Rands ökonomisch basierte Minimalstaatskonzeption passend:

„The wider the range of activities covered by the market, the fewer are the issues on which explicitly political decisions are required and hence on which it is necessary to achieve agreement. In turn, the fewer the issues on which agreement is necessary, the greater is the likelihood of getting agreement while maintaining a free society.“¹⁴⁷⁰

Wie sich zeigen wird, intendiert Ayn Rand genau dies. Je mehr durch den freien Markt „geregelt“ werden kann, desto weniger muss der Staat an Aufgaben übernehmen, die gestalterisch auf das Zusammenleben der Menschen einwirken. Insofern geht es im Folgenden zunächst um das ökonomische System bei Rand, das auf den Ansätzen der „Österreichischen Schule der Nationalökonomie“ basiert. Das durch dieses nicht übernommene Residuum an Aufgaben obliegt ihrem Minimalstaat, wie z. B. bei Nozick.

¹⁴⁶⁷ Rand (Capitalism, 1965), S. 19.

¹⁴⁶⁸ Vgl. Peikoff (Objectivism, 1993 [1991]), S. 363-364, 380-381; Rand (New Intellectual, 1961), S. 25; Rand (Capitalism, 1965), S. 19. Siehe zum Zusammenhang von ökonomischer, politischer und intellektueller Freiheit und der Korrelation von freiem Markt und freiem Geist die Ausführungen in *Abschnitt 6.2.2.2.1 Politische und ökonomische Freiheit im Kapitalismus*.

¹⁴⁶⁹ Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 328 (Fußnote).

¹⁴⁷⁰ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 24.

Abzugrenzen ist Rands Auffassung dabei vom Anarcho-Kapitalismus, wie ihn z. B. Murray N. Rothbard und Hans-Hermann Hoppe vertreten.¹⁴⁷¹

6.2.3.1 Ökonomie und deren Struktur

Ayn Rands ökonomische Verankerung im Denken der „Österreicher“ soll zunächst aufgezeigt werden. Anschließend werden der freie Markt als spezielle ökonomische Institution wie auch das damit verbundene freie Unternehmertum betrachtet. In beiden spiegelt sich diese Verankerung wider. Zugleich wird deutlich, wie wenig an Aufgaben für den Staat zurückbleibt.

6.2.3.1.1 Rands ökonomische Basis

Ayn Rands Verständnis von Ökonomie beschreibt Peter J. Boettke (Economics of Atlas Shrugged, 2010 [2007]) wie folgt: „As a matter of record, Rand’s economic education was a function of commonsens and Ludwig von Mises.“¹⁴⁷² Diese „Mischung“ spiegelt ihre Auseinandersetzung mit den sie umgebenden zeitgenössischen Ökonomen und dem darauf bezogenen eigenen freiheitlichen „Alltagsdenken“ wider. Die Verbindung u. a. zu von Mises hat Rand selbst betont. Sie empfahl z. B. in Briefen neben von Mises’ Werken explizit auch Henry Hazlitts „Economics in One Lesson“ (1946). Henry Hazlitt (1894-1993) hatte sie in ihrer Zeit in Hollywood Anfang der 1940er Jahre kennengelernt. Hazlitt – Ökonom, Philosoph und Wirtschaftsredakteur u. a. von „The New York Times“ und „The Wall Street Journal“ – „vermarktete“ bereits 1938 Werke von Ludwig von Mises (1881-1973) in den Vereinigten Staaten von Amerika. Nach von Mises’ Ankunft in den USA im Jahr 1940 hat er dazu maßgeblich beigetragen, dass dessen ökonomisches Denken dort populär wurde. Durch ihn lernte auch Ayn Rand von Mises persönlich kennen. Zwischen

¹⁴⁷¹ In den folgenden Ausführungen werden das ökonomische und politische System Ayn Rands lediglich skizziert. Das geschieht aus zwei Gründen: Erstens ist – wie erwähnt – Rands politisches System des Kapitalismus (Ökonomie + Politik) der praktisch-soziale Ausdruck ihrer in der vorliegenden Arbeit umfangreich behandelten Ethik, so dass die Betrachtung der praktischen Konsequenz ihrer Moraltheorie überschaubar gehalten werden kann. Zweitens ist dieser Bereich in der US-amerikanischen Forschung sehr intensiv untersucht worden. Beispielhaft seien hier zwei Veröffentlichungen erwähnt: In der recht umfassenden Herausgeberschrift von Edward W. Younkens (Philosophers of Capitalism, 2005) werden die Verknüpfungen von Rands Ethik, ihrer ökonomischen Verankerung in der „Österreichischen Schule“ und ihr Minimalstaatskonzept untersucht. „The Journal of Ayn Rand Studies“ widmet sich mit Volume 6, No. 2 (Spring 2005) komplett dem Thema „Ayn Rand Among the Austrians“. In den knapp 240 Seiten dieser Zeitschrift werden – ähnlich wie in der noch umfangreicheren Schrift von Younkens – Verbindungen zwischen Rands philosophischem System und den „Austrian Economics“ hergestellt.

¹⁴⁷² Boettke (Economics of Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 179.

diesen drei Denkern herrschte ein intensiver Austausch zu ökonomischen und philosophischen Themen.¹⁴⁷³

Ludwig von Mises steht – wie auch auf ihn bezogen Henry Hazlitt – in der Tradition der „Österreichischen Schule der Nationalökonomie“, die auf Carl Menger (1840-1921) und Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) zurückgeht. Dieser ökonomischen Schule geht es vor allem um privates Eigentum, Wettbewerb, einen freien Markt und freies Unternehmertum. Die Basis dieses Ansatzes bildet der bereits in *Abschnitt 5.1.1.1* erwähnte „methodologische Individualismus“. Mises (*Human Action*, 2007 [1949]) geht in seiner Praxeologie als einer Lehre vom menschlichen Handeln immer vom Individuum aus („Praxeology deals with the actions of individual men.“¹⁴⁷⁴), d. h., dass jegliche Handlungen auch einer Gruppe von Menschen immer auf die in dieser Gruppe agierenden Individuen zurückzuführen sind. Das bezieht sich letztlich auf alle Sphären menschlicher Handlungen („The *Ego* is the unity of the acting being.“¹⁴⁷⁵) – auch auf die hier betrachtete ökonomische. Henry Hazlitts ökonomische Verankerung ist aus Sicht von Brian Doherty (*Radicals for Capitalism*, 2007) entsprechend zu verorten: „Hazlitt had the most respectable intellectual pedigree of any American Misesian.“¹⁴⁷⁶ Ayn Rands ökonomischer Ansatz findet sich in diesem ökonomischen Stammbaum wieder.¹⁴⁷⁷

Carl Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]) trennte die ökonomische Betrachtung von der moralischen, in dem er die Aufgabe der „theoretischen Nationalökonomie“¹⁴⁷⁸ nicht im Aufstellen von „praktischen Regeln für das wirtschaftliche Handeln der Menschen“¹⁴⁷⁹ sah. Sein Vergleich von „natürlichen Organismen und einer Reihe von Gebilden des sozialen Lebens“¹⁴⁸⁰ geht von einer wesenhaften und funktionalen Analogie aus, befasst sich allerdings nicht mit moralischen Fragestellungen. Gleichwohl räumt er ein, dass gesellschaftliche Institutionen historisch gewachsen und nicht intendiert „das Ergebnis menschlicher Bestrebungen, der Bestrebungen denkender, fühlender, handelnder Menschen“¹⁴⁸¹ sind. Ähnlich erachtet es auch Ludwig von Mises als Aufgabe der Praxeologie und Ökonomie, sich nicht mit einer moralischen, sondern einer ökonomischen Zweck-Mittel-Relation auseinanderzusetzen: „Praxeology and economics

¹⁴⁷³ Vgl. Berliner (*Letters of Rand*, 1997 [1995]), S. 198, 217, 485, 582; Boettke (*Economics of Atlas Shrugged*, 2010 [2007]), S. 179-180; Burns (Ayn Rand, 2009), S. 68, 106-107, 114-115, 142-143; Doherty (*Radicals for Capitalism*, 2007), S. 90-93; Sciabarra / Sechrest (*Rand Among the Austrians*, 2005), S. 242-244. Hazlitts (*Economics*, 1979 [1946]) anschaulich formulierte Gedanken sind nicht Gegenstand der folgenden Betrachtungen, da er, wie er selbst zugibt (a. a. O., S. 9-10), sich auf andere Denker bezieht und keinen Anspruch auf Originalität erhebt. Darüber hinaus hat Ludwig von Mises dieses Werk Korrektur gelesen (a. a. O., S. 12), dem er großen Einfluss (a. a. O., S. 10) auf sein Buch einräumt.

¹⁴⁷⁴ Mises (*Human Action*, 2007 [1949]), S. 41.

¹⁴⁷⁵ Mises (*Human Action*, 2007 [1949]), S. 44.

¹⁴⁷⁶ Doherty (*Radicals for Capitalism*, 2007), S. 92.

¹⁴⁷⁷ Vgl. Doherty (*Radicals for Capitalism*, 2007), S. 67-74, 92-94; Mayhew (*Rand Answers*, 2005), S. 43; Mises (*Human Action*, 2007 [1949]), S. 41-46; Sciabarra (*Russian Radical*, 1995), S. 286-287; Vaughn (*Austrian Economics in America*, 2003 [1994]), S. 2-11.

¹⁴⁷⁸ Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]), S. 26.

¹⁴⁷⁹ Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]), S. 26.

¹⁴⁸⁰ Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]), S. 139.

¹⁴⁸¹ Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]), S. 145.

deal with the means for the attainment of ends chosen by the acting individuals.“¹⁴⁸² In diesem nicht moralisch / ethisch flankierten Ansatz der österreichischen Schule entdeckte Rand eine Lücke.¹⁴⁸³

Ayn Rand erkannte, dass sie diese Lücke füllen könnte. Bei Barbara Branden (*Passion of Rand*, 1987 [1986]) findet sich dazu folgende Aussage Rands über Henry Hazlitt und Ludwig von Mises:

„At that time, I thought – about both Henry and Von [sic!] Mises – that since they were fully committed to laissez-faire capitalism, the rest of their philosophy had contradictions only because they did not yet know how to integrate a full philosophy to capitalism. It didn't bother me; I knew I would present the full case.“¹⁴⁸⁴

In der Tat hat Ayn Rand dem „Laissez-faire“-Kapitalismus von Ludwig von Mises (und auch Hazlitts) einen philosophischen Rahmen gegeben, um die von ihr entdeckte Lücke zu schließen. Dieser besteht vor allem aus ihrer Ethik und drückt sich in der schon analysierten Auffassung von Kapitalismus als sozialem System aus:

„Capitalism is the only system based implicitly on an objective theory of values ... The objective view of values permeates the entire structure of a capitalist society.“¹⁴⁸⁵

Die von Rand anvisierte kapitalistische Gesellschaft lebt nach dem moralischen Verständnis des „Objectivism“ und strebt die von ihr erhobenen Werte mittels eines Lebens nach den Kardinaltugenden an. Für alle Aspekte des menschlichen Zusammenlebens stellt Ayn Rands Theorie natürlicher Rechte als moralische Prinzipien den zentralen Ausgangspunkt dar. Die im Folgenden vor allem mit Ludwig von Mises verglichenen, kurz betrachteten wichtigsten wirtschaftlichen Organisationen in Rands ökonomischem System des freien Marktes, des dort stattfindenden Wettbewerbs und des freien Unternehmertums bewegen sich innerhalb ihres ethischen Rahmens.¹⁴⁸⁶

¹⁴⁸² Mises (*Human Action*, 2007 [1949]), S. 95.

¹⁴⁸³ Vgl. Menger (*Methode der Socialwissenschaften*, 2005 [1883]), S. 26-27, 44-47, 77-79, 139-146; Mises (*Human Action*, 2007 [1949]), S. 94-96; Vaughn (*Austrian Economics in America*, 2003 [1994]), S. 27-31, 70-77; Younkins (*Carl Menger*, 2005), S. 17-19; Younkins (*Misesian Praxeology*, 2005), S. 52-54.

¹⁴⁸⁴ Branden (*Passion of Rand*, 1987 [1986]), S. 189. Auch Rothbard (*Ethics of Liberty*, 2002 [1982]), S. xlvii-xlviii entdeckte diese aus einer fehlenden Moralthorie bestehende Lücke der Ökonomie und legt als „Lückenschluss“ seine ethische Theorie der Freiheit vor.

¹⁴⁸⁵ Rand (*Capitalism*, 1965), S. 23.

¹⁴⁸⁶ Vgl. Den Uyl / Rasmussen (*Capitalism*, 1986), S. 165-166, 173-175; Peikoff (*Objectivism*, 1993 [1991]), S. 380-382; Rand (*Capitalism*, 1965), S. 23. Damit leistet Ayn Rand einen (radikal-kapitalistischen) Beitrag im Forschungsfeld der ökonomischen Ethik, dessen Aufgabe z. B. Andreas Suchanek (*Ökonomische Ethik*, 2007 [2001]), S. 39 wie folgt bestimmt [Im Original „fett“ gedruckt]: „Ökonomische Ethik befasst sich mit den Bedingungen der Möglichkeit, wie Moral und Eigeninteresse im Falle ihres Konflikts miteinander kompatibel bzw. füreinander fruchtbar gemacht werden können, um zu einer gelingenderen gesellschaftlichen Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil zu gelangen.“ Da Rand – wie in *Kapitel 5* untersucht – das rationale Selbstinteresse des Individuums als moralisch charakterisiert, dieses die Basis für den ökonomischen Tausch und damit auch für das soziale System des Kapitalismus darstellt, liefert sie hier eine Antwort auf Suchaneks (a. a. O.) „Bedingungen der Möglichkeit“. Eine Analyse von Rands System aus wirtschaftsethischer Sicht kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden; dies rechtfertigte eine eigenständige Arbeit.

6.2.3.1.2 Freier Markt und Wettbewerb

Der freie Markt stellt aus Rands (Capitalism, 1965) Sicht die praktische Anwendung ihrer objektiven Werttheorie im sozialen Kontext dar: „The free market represents the *social* application of an objective theory of values.“¹⁴⁸⁷ Der Marktwert gehandelter Produkte wird im Kontext der Situation auf dem Markt festgelegt, d. h., die Produkte besitzen keinen intrinsischen Wert. Mit Blick auf die Bewertung spielen nicht nur das eigene Wissen (des Verkäufers), die eigenen Interessen oder Ziele eine Rolle, sondern auch die Relevanz des angebotenen Wertes im sozialen Kontext (der Käufer): „The market value of a product does not reflect its *philosophically objective* value, but only its *socially objective* value.“¹⁴⁸⁸ In diesen sozial objektiven Wert sind jegliche individuellen Bewertungen der in den Handel zu einer bestimmten Zeit involvierten Akteure eingeflossen („sum of the individual judgments of all the men involved in trade at a given time“¹⁴⁸⁹). Aus dieser Sicht kann etwas als wertvoll erachtet werden, wenn es einen Wert für jemanden besitzt, z. B. für den Käufer einer Ware. Grundlage für das Agieren auf dem Markt stellen die Eigentumsrechte und das Recht auf freien Handel dar. Auf dem „Marktplatz“ werden ohne Gewalt und Zwang Eigentumsrechte getauscht.¹⁴⁹⁰

Ludwig von Mises (Human Action, 2007 [1949]) charakterisiert den freien Markt / die Marktwirtschaft auch als ein soziales System, das frei ist von Zwang und Gewalt. Möglich ist einer freier Markt lediglich – wie bei Rand – in einem kapitalistischen System des „Laissez-faire“: „Laissez faire ... means: Let each individual choose how he wants to cooperate in the social division of labor.“¹⁴⁹¹ Auf dem Markt verfolgt jeder seine eigenen Ziele / Zwecke. Grundlage dafür bilden auch für Mises Eigentumsrechte sowie die Arbeitsteilung: „The market economy is the social system of the division of labor under private ownership of the means of production.“¹⁴⁹² Dabei ist jeder Händler mit seinen Produkten aufgrund der Bewertung durch die anderen Marktteilnehmer immer auch Mittel zum Zweck anderer. „Gelenkt“ werden die individuellen Handlungen „durch“ den Markt: „The market directs the individual's activities into those channels in which he best serves the wants of his fellow men.“¹⁴⁹³ Mit Blick auf den Bedarf der Mitmenschen stellt sich, wie Rand es formuliert, die Frage „Valuable to *whom*?“¹⁴⁹⁴ Diese Bewertungen erfolgen kontinuierlich, so dass sowohl Ayn Rand als auch Ludwig von Mises den Markt als „Prozess“ begreifen.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁸⁷ Rand (Capitalism, 1965), S. 24.

¹⁴⁸⁸ Rand (Capitalism, 1965), S. 24.

¹⁴⁸⁹ Rand (Capitalism, 1965), S. 24-25.

¹⁴⁹⁰ Vgl. Rand (Man's Rights, 1963), S. 115; Rand (Capitalism, 1965), S. 24-25.

¹⁴⁹¹ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 731.

¹⁴⁹² Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 257.

¹⁴⁹³ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 257.

¹⁴⁹⁴ Rand (Capitalism, 1965), S. 25.

¹⁴⁹⁵ Vgl. Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 257, 264-265, 730-732; Rand (Capitalism, 1965), S. 25.

„The market is not a place, a thing, or a collective entity. The market is a process, actuated by the interplay of the actions of the various individuals cooperating under the division of labor. The forces determining the – continually changing – state of the market are the value judgments of these individuals and their actions as directed by these value judgments.“¹⁴⁹⁶

Mit Blick auf die hier durch Mises gebrauchten Formulierungen, wie z. B. „value judgments“, zeigt sich einmal mehr die Nähe Rands zu seinem Denken, da sie – wie angeführt – ähnliche Begriffe im Zusammenhang ihrer Ausführung zum „Markt“ verwendet. Auch sie erachtet den Markt als einen kontinuierlichen Prozess: „A free market is a *continuous process* that cannot be held still.“¹⁴⁹⁷ Hierbei handelt es sich allerdings nicht um einen Automatismus, sondern um zweckgerichtete Handlungen der Menschen, die miteinander interagieren. Das Ergebnis dieses Prozesses ist der Markt, der sich historisch als der beste „Mechanismus“ herauskristallisiert hat, um die Handlungen einer großen Anzahl von Menschen zu koordinieren. Diese Form der Kooperation bezeichnet von Mises (Human Action, 2007 [1949]) – ähnlich wie Rand – als „cooperation by virtue of contract and coordination“.¹⁴⁹⁸ Zusammengehalten wird diese Form durch das „contractual bond“¹⁴⁹⁹, das aus seiner Sicht dazu führt, dass die interpersonellen Beziehungen – auch die Teilnahme am Tausch – symmetrisch sind.¹⁵⁰⁰

Ayn Rand und Ludwig von Mises sprechen sich für einen freien Wettbewerb der Marktteilnehmer aus. Der Wettbewerb resultiert aus der Knappheit der auf dem Markt gehandelten Waren und Dienstleistungen. Der Marktmechanismus von „Angebot und Nachfrage“ reguliert dabei den Wettbewerb. Mises fasst diesen Konkurrenzkampf als „social phenomenon“¹⁵⁰¹ auf. Dabei sind alle Beteiligten bestrebt, den Konkurrenten zu übertreffen. Die Regierung hat in dieses Feld nicht einzugreifen: „The only action which a government can take to protect free competition is: „*Laissez-faire!* – which, in free translation, means: *Hands off!*“¹⁵⁰² Rand (Property Status, 1964) fordert aus diesem

¹⁴⁹⁶ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 257-258.

¹⁴⁹⁷ Rand (Capitalism, 1965), S. 25.

¹⁴⁹⁸ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 195.

¹⁴⁹⁹ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 196.

¹⁵⁰⁰ Vgl. Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 194-196, 257-258, 265-266, 315; Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 119-120; Rand (Capitalism, 1965), S. 25-26. Man wäre hier geneigt, Adam Smiths (Wealth of Nations, 1998 [1776]), S. 292 Formulierung der „unsichtbaren Hand“ zu ergänzen: „He intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. ... By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.“ Mit Hayek (Rules and Order, 2003 [1973]), S. 46 gesprochen, entstünde somit eine „spontaneous order“, die zugleich die Grenze des rationalen Handelns der Marktteilnehmer aufzeigte. Rands Ablehnung von Adam Smith sowie ihre uneingeschränkte Rationalitätsannahme wurde vor diesem Hintergrund bereits in *Abschnitt 5.1.2.2* kritisch betrachtet. Bezogen auf Ludwig von Mises lässt sich sagen, dass er (Human Action, 2007 [1949]), S. 15-17 im Zusammenhang seiner Ausführungen „On Instinct and Impulses“ eine mit Rand vergleichbare rationale Sicht auch auf den Umgang mit Gefühlen zeigt. So schreibt er (a. a. O.), S. 16: „Man is being capable of subduing his instincts, emotions, and impulses; he can rationalize his behavior.“

¹⁵⁰¹ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 275.

¹⁵⁰² Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 54.

Grunde Wettbewerb in allen ökonomisch relevanten Bereichen, auch z. B. für die Vergabe von Frequenzen für Radio- und Fernsehstationen.¹⁵⁰³

Diese Vergabekompetenz wurde dem Staat aufgrund eines „öffentlichen Interesses“ als „öffentliches Eigentum“ zugewiesen. Für Rand gibt es kein öffentliches Interesse: „Since there is no such thing as the ‘public interest’ (other than the sum of the individual interests of individual citizens).“¹⁵⁰⁴ Sie sieht darin einen kollektivistischen Ansatz, der dem Staat den Vorwand zur Kontrolle über den Wettbewerb liefert. Auch existiert aus ihrer Sicht kein öffentliches Eigentum: „Since ‘public property’ is a collectivist fiction, since the public as a whole can neither use nor dispose of its ‘property’.“¹⁵⁰⁵ Öffentliches Eigentum an Produktionsmitteln impliziert für Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]) öffentlichen Besitz am individuellen menschlichen Geist. Mit Blick auf ihr untersuchtes Beispiel der Vergabe von Frequenzen sieht es Rand als einzige Lösung an, diese in Privatbesitz mittels eines Wettbewerbs – entscheidend wäre das höchste Gebot – zu überführen.¹⁵⁰⁶

Wenn der Markt als das Medium fungiert, uneingeschränkt Eigentumsrechtsverteilungen zu realisieren, dann müssen diese Rechte klar umrissen und die mit dem Eigentum verbundenen Pflichten auch bekannt sein. Wenn z. B. ein Fabrikbesitzer mit den aus seinem Schornstein heraustretenden Abgasen die Luft derartig verschmutzt, dass der nahegelegene Wohnort nicht mehr bewohnbar ist, dann wird das Wohneigentum der dort ansässigen Hausbesitzer beschädigt. In der Ökonomie wird dabei von „externen Effekten“ oder „Externalitäten“ gesprochen. Diese müssen nicht ausschließlich negativ sein, wie in dem Fabrikbeispiel. Sie können auch positiver Gestalt sein, wenn man z. B. in einem Museum vor einem Gemälde stehend den Ausführungen des von einer Gruppe, der man nicht angehört, bezahlten Kunsthistorikers lauscht. Ob derartige Externalitäten über den Markt reguliert werden können, ist ein komplexes Forschungsfeld der Institutionenökonomik, das hier nicht in der dieser Komplexität gebührenden Form betrachtet werden kann. Mit solchen Gedanken hat sich Ayn Rand auch nicht explizit befasst. Implizit lassen sich die negativen und positiven Auswirkungen vom Gebrauch des Eigentums aus ihrer in *Abschnitt 6.2.2.2* untersuchten Auffassung vom „Recht“ ableiten.

¹⁵⁰³ Vgl. Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 273-279; Rand (Property Status, 1964), S. 122-123. Rands klare Haltung zum Wettbewerb zeigt sich u. a. auch in „Atlas Shrugged“ im Zusammenhang mit der Anstellung von Arbeitskräften durch den Unternehmer. So schreibt sie (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 670 dazu: „Any man who’s afraid of hiring the best ability he can find, is a cheat who’s in a business where he doesn’t belong.“ Ähnlich wie Rand sieht auch Alan Greenspan (Antitrust, 1962), S. 67 den Wettbewerb als allgemein regulierende Institution an: „‘Competition’ is an active, not a passive noun. It applies to the entire sphere of economic activity, not merely to production, but also to trade; it implies the necessity of taking action to affect the conditions of the market in one’s own favor.“

¹⁵⁰⁴ Rand (Property Status, 1964), S. 126.

¹⁵⁰⁵ Rand (Property Status, 1964), S. 128.

¹⁵⁰⁶ Vgl. Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 965 (Galt’s Speech); Rand (Property Status, 1964), S. 123-129. Genau dieses Problem hatte Ronald H. Coase bereits in einem Aufsatz von 1959 untersucht auch mit dem Ergebnis, dass die Radiofrequenzrechte demjenigen mit dem höchsten Gebot zuzuschreiben wären. Diese Gedanken hat er schließlich weiterentwickelt in seinem Aufsatz „The Problem of Social Cost“ (1960). Siehe dazu Coase (Firm Market Law, 1990 [1988]), S. 10-14, 95-96. Das Ergebnis (Coase-Theorem) fasst North (Institutions, 2009 [1990]), S. 12 wie folgt zusammen: „The most important message, one with profound implications for restructuring economic theory, is that when it is costly to transact, institutions matter.“

Indem sie „Recht“ als „a moral principle defining and sanctioning a man's freedom of action in a social context“¹⁵⁰⁷ definiert, klingt hierin bereits die Grenze des Rechtsgebrauchs gegenüber anderen an. Für positive und negative externe Effekte, wie in genannten Beispielen hat sie keine allgemeingültige Lösung präsentiert. Aus ihren (Patents and Copyrights, 1964) Ausführungen zu Rechtsansprüchen von geistigem Eigentum lässt sich ableiten, dass sie es als Aufgabe des Staates ansieht, diesen Rechtsanspruch zu regeln. Gleichwohl Ludwig von Mises (Human Action, 2007 [1949]) mit Blick auf externe Effekte auch die Rolle des Staates diskutiert, zeigt sich in seiner Argumentation eine Skepsis hinsichtlich des Regulierungsbedarfs seitens des Staates, vor allem mit Blick auf Patente und Urheberrechte. Hier kommt dem Markt grundsätzlich die größere Regulierungskompetenz zu.¹⁵⁰⁸

6.2.3.1.3 Freies Unternehmertum

Die zentralen Akteure auf dem Markt stellen für Ayn Rand die Produzenten, Unternehmer oder, allgemeiner formuliert, die Geschäftsleute dar. Ihr Hauptwerk „Atlas Shrugged“ ließe sich als Hymne auf diesen Typus Mensch lesen, vor allem mit Blick auf die Figuren Dagny Taggart und Hank Rearden. Sie ordnet den Geschäftsmann, wie schon im Zusammenhang mit der Untersuchung von „Galt's Gulch“ als kapitalistischem Utopia (Abschnitt 6.2.1) erwähnt, ihrer anthropologischen Kategorie der „Creators“ zu.¹⁵⁰⁹

Der freie Unternehmer ist vor allem Produzent. Diesen bestimmt Rand (New Intellectual, 1961) wie folgt:

„A producer is any man who works and knows what he is doing. He may function on a fully human, conceptual level of awareness only some part of his time, but, to that extent, he is the Atlas who supports the existence of mankind.“¹⁵¹⁰

Hierin wird die anthropologische Nähe des Produzenten zum „Creator“ erneut deutlich. Auch der Produzent trägt wie Atlas die Welt „auf seinen Schultern“. Insofern ist er bei Rand nicht nur die Stütze der Ökonomie, sondern der gesamten Menschheit. Als den Produzenten von Wohlstand im Kapitalismus sieht sie den Geschäftsmann an, der in diesem sozialen System zusammen mit dem Intellektuellen die zwei philosophischen Archetypen, „Attila“ und „Witch Doctor“, ersetzt hat. Dieses „neue Paar“ – „the producer

¹⁵⁰⁷ Rand (Man's Rights, 1963), S. 110.

¹⁵⁰⁸ Vgl. Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 654-663; Rand (Patents and Copyrights, 1964), S. 130-134; Voigt (Institutionenökonomik, 2009 [2002]), S. 56-57, 157-164.

¹⁵⁰⁹ Siehe in Bezug auf die Rolle des Geschäftsmanns in „Atlas Shrugged“ und auch mit Blick auf die erwähnten Figuren die Ausführungen von Debi Ghate (Businessmen's Crucial Role, 2009), S. 299-316. Im Folgenden werden der freie Unternehmer und dessen Rolle allgemeiner betrachtet und nicht nur an diesen Roman-Figuren festgemacht.

¹⁵¹⁰ Rand (New Intellectual, 1961), S. 21.

of wealth and the purveyor of knowledge – *the businessman and the intellectual*¹⁵¹¹ – sind die zentralen Figuren zur Ermöglichung von Kooperation im Miteinander der Menschen. Der Fokus liegt in diesem Kontext indes auf dem „Wohlstandsproduzenten“.¹⁵¹²

Der Geschäftsmann symbolisiert die freie Gesellschaft: „Businessmen are the symbol of a free society.“¹⁵¹³ Er ist es, der die Menschen in der freien Gesellschaft mit allem Lebensnotwendigen versorgt. Gleichzeitig trägt der Geschäftsmann dazu bei, den Lebensstandard der Gesellschaftsmitglieder zu steigern. Aus diesem Grunde wird aus Rands (Capitalism, 1965) Sicht der freie Markt von den Produzenten dominiert und nicht von den Konsumenten.¹⁵¹⁴

„It is in this sense that the free market is ruled, not by the consumers, but by the producers. The most successful ones are those who discover new fields of production, fields which had not been known to exist. A given product may not be appreciated at once, particularly if it is too radical an innovation; but, barring irrelevant accidents, it wins in the long run. It is in this sense that the free market is not ruled by the intellectual criteria of the majority, which prevail only at and for any given moment; the free market is ruled by those who are able to see and plan long-range – and the better the mind, the longer the range.“¹⁵¹⁵

Hieraus ist abzuleiten, dass sie die Konsumenten der Mehrheit, der „Menschenmasse“ zuordnet. Denen stellt sie die Produzenten entgegen, die, in Anlehnung an den Vergleich von Rands und Dostojewskijs Denken (*Abschnitt 2.2.2*), als „außergewöhnliche Menschen“ gelten dürften. Die Produzenten / Geschäftsleute sind aus ihrer Sicht ausschließlich in der Lage, langfristig zu planen. Durch Anerkennen des Prinzips von „Angebot und Nachfrage“ kommt den Konsumenten als Abnehmer der Produkte des Geschäftsmannes notwendig eine relevante, wenngleich nicht dominante Funktion zu.¹⁵¹⁶

Ludwig von Mises (Bürokratie, 1997 [1944]) betont in seinen Ausführungen zwar auch die besondere Stellung der freien Unternehmer – als dem Charakteristikum des politisch-sozialen Systems des Kapitalismus –, ordnet diese im Gegensatz zu Rand aber den Konsumenten unter. Während der Kapitän des Schiffes der Konsument sei, stelle der Unternehmer den Steuermann dar. Der Konsument lege nach seiner Auffassung fest, was der Unternehmer zu produzieren habe. Die unternehmerische Produktion diene keinem Selbstzweck, sondern dem Markt. Daher kommt er zu folgender Aussage: „Die wahren

¹⁵¹¹ Rand (New Intellectual, 1961), S. 25.

¹⁵¹² Vgl. Rand (New Intellectual, 1961), S. 21-22, 25-28. Dort ordnet sie beiden, den Intellektuellen und den Geschäftsmann, dem Philosophen unter. Siehe in diesem Kontext auch die Ausführungen in *Abschnitt 4.2.2 Zwei philosophische Archetypen: „Attila“ und der „Witch Doctor“*. Aus der „Wiedervereinigung“ des Geschäftsmannes und des Intellektuellen entsteht der Typus des „New Intellectual“. Dieser wird in *Abschnitt 2.1.2.3 Nihilistische Ansätze bei Ayn Rand* behandelt.

¹⁵¹³ Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 62.

¹⁵¹⁴ Vgl. Rand (America's Persecuted Minority, 1962), S. 61-62; Rand (Is Atlas Shrugging, 1964), S. 158-159; Rand (Capitalism, 1965), S. 26.

¹⁵¹⁵ Rand (Capitalism, 1965), S. 26.

¹⁵¹⁶ Vgl. Rands (Capitalism, 1965), S. 26-27.

Herrscher im kapitalistischen System der Marktwirtschaft sind die Verbraucher.¹⁵¹⁷ Für ihn (Human Action, 2007 [1949]) existiert eine „Sovereignty of the Consumers“¹⁵¹⁸, aus der sich der unternehmerische Produktionsauftrag ableite. Die Konsumenten sind für Mises auch diejenigen, die letztlich die Gehälter der in den Unternehmen beschäftigten Menschen bezahlen.¹⁵¹⁹

Für Rand und für von Mises ist es Aufgabe der Unternehmen, Profite zu erzielen. Allerdings kann dies nach Mises (Human Action, 2007 [1949]) dem Unternehmer nur gelingen, wenn er die Wünsche der Verbraucher am besten bedient.¹⁵²⁰ Gleichwohl es zu dieser Möglichkeit aus einer ökonomischen Logik heraus keine Alternative gibt, betont Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), z. B. in der Figur Hank Rearden, das rationale Selbstinteresse des Produzenten:

„I work for nothing but my own profit – which I make by selling a product they need to men who are willing and able to buy it. I do not produce it for their benefit at the expense of mine, and they do not buy it for my benefit at the expense of theirs.“¹⁵²¹

Wenngleich sich hierin das rationale Selbstinteresse des Konsumenten widerspiegelt, nimmt dieser Akteur im System des Kapitalismus bei Rand eine untergeordnete Rolle ein. Ein Souverän, wie von Mises es meint, ist dieser nicht.

Durch die Struktur von Ayn Rands Ökonomie verbleiben wenige Aufgaben, die dem Staat zufallen. Diese minimalen Aufgaben leisten allerdings zum Funktionieren des politischen Systems des Kapitalismus einen entscheidenden Beitrag.

¹⁵¹⁷ Mises (Bürokratie, 1997 [1944]), S. 37.

¹⁵¹⁸ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 269.

¹⁵¹⁹ Vgl. Mises (Bürokratie, 1997 [1944]), S. 37-38; Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 269-272.

¹⁵²⁰ Vgl. Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 270-271.

¹⁵²¹ Rand (Atlas Shrugged, 1992 [1957]), S. 446. Die Rede der Figur Hank Rearden betitelt Rand (New Intellectual, 1961), S. 97 mit „The Moral Meaning of Capitalism“.

6.2.3.2 *Minarchie bei Ayn Rand*

In den vorherigen Ausführungen wurde erwähnt, dass der Staat, bzw. die Regierung, in Ayn Rands philosophischem System die Aufgaben zu übernehmen hat, die weder durch den rationalen Egoisten, noch durch den Markt zu lösen sind. An verschiedenen Stellen ihres Werkes bringt sie ihre – schon erwähnte – Grundhaltung mit Blick auf den Zweck einer Regierung zum Ausdruck. Der Entwurf ihrer in dieser Arbeit behandelten recht umfangreichen Erkenntnistheorie und Ethik findet keine Entsprechung in einem die politische Sphäre betreffenden Entwurf. Ihre Aussagen zu den Aufgaben des Staates, deren Finanzierung et cetera haben vielmehr den Charakter von kurz gehaltenen Anregungen.

Den Hauptzweck einer Regierung fasst Ayn Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]) bereits in der „Galt’s Speech“ zusammen:

„The only proper purpose of a government is to protect man’s rights, which means: to protect him from physical violence. A proper government is only a policeman, acting as an agent of man’s self-defense, and, as such, may resort to force *only* against those who *start* the use of force. The only proper functions of a government are: the police, to protect you from criminals; the army, to protect you from foreign invaders; and the courts, to protect your property and contracts from breach or fraud by others, to settle disputes by rational rules, according to *objective law*.“¹⁵²²

Wie vorangehend erläutert, verzichten die rationalen Akteure auf ihr natürliches Recht der Selbstverteidigung und übertragen dieses per Vertrag (US-amerikanische Unabhängigkeitserklärung und Verfassung) auf den Staat. Aus dieser Rechtsübertragung leiten sich schließlich die drei Aufgaben der Regierung in der Philosophie des „Objectivism“ ab: innere und äußere Sicherheit sowie Jurisdiktion.

Auf Ayn Rands Begründung zu einer – wenn auch eingeschränkten – staatlichen Herrschaft trifft folgender Gedanke von Robert Nozick (*Anarchie Staat Utopia*, 2006 [1974]) zu: „Was die Menschen zum Rechtssystem des Staates treibt, ist wohl seine letztendliche Durchsetzung.“¹⁵²³ Aus ihrer Sicht kann, wie erläutert, nur eine staatliche Regierungsgewalt die individuellen Rechte garantieren und durchsetzen. Freiheitliche und friedliche soziale Beziehungen sind nur möglich, wenn die Anwendung physischer Gewalt aus den menschlichen Interaktionen verbannt wird. In Nozicks Analyse entsteht der Staat daher aus dem Wettbewerb von Schutzvereinigungen, aus dem eine als „vorherrschende Schutzvereinigung“¹⁵²⁴ hervorgeht. Diese besitzt nicht de jure, sondern de facto ein Gewaltanwendungsmonopol und kann damit die Rechte ihrer Mitglieder gegenüber anderen durchsetzen. Diese Monopolstellung kann aufgrund von Nozicks ökonomischer

¹⁵²² Rand (*Atlas Shrugged*, 1992 [1957]), S. 977 (Galt’s Speech).

¹⁵²³ Nozick (*Anarchie Staat Utopia*, 2006 [1974]), S. 37.

¹⁵²⁴ Nozick (*Anarchie Staat Utopia*, 2006 [1974]), S. 38.

Annahme eines „Rechtsschutzmarktes“, auf dem sich Kunden / Bürger einigen Organisationen anschließen, um auf ihr natürliches Recht der vergeltenden Gewaltanwendung zu verzichten, nur solange aufrecht erhalten werden, bis sich eine andere Schutzvereinigung einen Wettbewerbsvorteil erringt und zur vorherrschenden avanciert. Daraus entspringt schließlich Nozicks Minimalstaat.¹⁵²⁵

Über die konkrete Ausplanung von Regierungsaufgaben in ihrem Minimalstaat hat sich Rand nicht geäußert. Grundsätzlich hielt sie diesbezügliche Methoden und Prozesse für komplex.¹⁵²⁶ Das Anliegen, Lösungsmöglichkeiten für derartige komplexe Prozesse zu entwickeln, deckte sich nicht mit ihrem Interesse. Diesen Standpunkt machte sie in dem „Playboy Interview“ mit Alvin Toffler im Jahr 1964 sehr deutlich:

„I am not a government planner nor do I spend my time inventing Utopias. I'm talking about principles whose practical applications are clear. If I have said that I am opposed to the initiation of force, what else has to be discussed?“¹⁵²⁷

Die Regierung fungiert als Dienerin ihrer Bürger. Als solche besitzt sie keine anderen Rechte als diejenigen, die die Bürger ihr übertragen haben. Die staatliche Souveränität ist ein Derivat der individuellen Hoheitsgewalt: „Such a nation has a right to its sovereignty (derived from the rights of its citizens) and a right to demand that its sovereignty be respected by all other nations.“¹⁵²⁸ Diesen auch international gültigen Souveränitätsanspruch können Diktaturen aus Rands Sicht nicht für sich geltend machen, da diese die Rechte ihrer Bürger verletzen, woraus sich dann auch keine staatlichen Rechte ableiten ließen.¹⁵²⁹

Ein solcher Staat kann für sich keine nationalen Rechte beanspruchen, gleichwohl die Individuen weiterhin ihre natürlichen Rechte besitzen. Um diese zu schützen, haben nach Rand (Collectivized Rights, 1963) freie Nationen das Recht, die Bürger aus dieser Lage in einem diktatorischen „Sklavenstaat“ zu befreien:

„A slave country has no *national* rights, but the *individual* rights of its citizens remain valid, even if unrecognized, and the conqueror has no right to violate them. Therefore, the invasion of an enslaved country is morally justified only when and if the conquerors establish a free social system, that is, a system based on the recognition of individual rights.“¹⁵³⁰

¹⁵²⁵ Vgl. Kersting (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]), S. 299-306; Miller (Political Authority, 2002), S. 12-19; Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 37-41, 49-50, 152-154, 158-166; Rand (Nature of Government, 1963), S. 125-127.

¹⁵²⁶ Dazu schreibt Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 120: „The citizens of a free nation may disagree about the specific legal procedures or *methods* of implementing their rights (which is a complex problem, the province of political science and of the philosophy of law).“ Diese Aufgabe weist sie explizit der politischen Wissenschaft und der Rechtsphilosophie zu und schließt sich selbst gewissermaßen aus diesen wissenschaftlichen Bereichen aus, indem sie offensichtlich nicht beabsichtigt, hier einen Beitrag zu leisten.

¹⁵²⁷ Toffler (Playboy Interview with Rand, 1998 [1964]), S. 164.

¹⁵²⁸ Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 121.

¹⁵²⁹ Vgl. Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 120-121.

¹⁵³⁰ Rand (Collectivized Rights, 1963), S. 122.

Die Schutzfunktion des Staates wird im internationalen Kontext ausgeweitet, um supranationale Rechtsschutzgarantien individueller Rechte zu gewähren. Bei Rand erfährt die allgemeine Funktion des Staates, die Rechte zu schützen und eine Schiedsrichterrolle einzunehmen, von Buchanan (*Limits of Liberty*, 2000 [1975]) als „protective state“¹⁵³¹ bezeichnet, eine drastische Ausweitung mit Blick auf internationale Interventionen zum allgemeinen Rechtsschutz. Bei ihr kann der nationale Schiedsrichter international tätig werden, wenn natürliche Rechte verletzt werden.¹⁵³²

Diese Haltung ist nicht mit derjenigen eines Wohlfahrtsstaates zu verwechseln, der den Menschen außerhalb und innerhalb des eigenen Herrschaftsgebietes helfen möchte. Den Wohlfahrtsstaat in all seinen Ausprägungsgraden lehnt Rand kategorisch ab und setzte diesen hinsichtlich der Auswirkungen mit Kommunismus und Faschismus gleich. In ihrer Kritik (*America's Persecuted Minority*, 1962) an der amerikanischen Haltung der 1960er Jahre gegenüber den Geschäftsleuten und Produzenten kommt ihre Einstellung besonders zum Ausdruck:

„America has not yet reached the stage of a dictatorship. But, paving the way to it, for many decades past, the businessmen have served as the scapegoat for *statist* movements of all kinds: communist, fascist, or welfare.“¹⁵³³

Ihre unnachgiebige Auffassung zeigt sie bereits in „The Fountainhead“. Dort sprengt Howard Roark, wie in *Abschnitt 3.3.5.2 Freiheit des Architekten versus sozialer Wohnungsbau* erwähnt, einen Gebäudekomplex, der wohlfahrtsstaatlichen Zwecken dient, weil sein geistiges Eigentum an den Plänen verletzt wurde. Private Eigentumsrechte entspringen aus Ayn Rands Sicht grundsätzlich dem Begriff des „Rechts“ und nicht dem des „Bedarfs“: „Private property is based on the idea of *rights*, not *needs*.“¹⁵³⁴ Dieser Haltung verleiht in „Atlas Shrugged“ insbesondere die Figur des Piraten Ragnar Danneskjöld Ausdruck.¹⁵³⁵

Eine Umverteilung von Eigentumsrechten entfernt den Staat von seinen drei eigentlichen Aufgaben. Indem der Staat selbst nichts produziere („The government is not a productive enterprise. It produces nothing.“¹⁵³⁶) und mit wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen (durch Steuern finanziert) diejenigen unterstütze, die selbst (auch) nichts produzierten, beraube er die Produzenten der Früchte ihres Engagements mit der Konsequenz, dass das Wirtschaftssystem zerstört werde. Rands Ansatz ist damit nicht nur begrifflich, sondern auch inhaltlich in dieser Hinsicht stark von demjenigen Buchanans (*Limits of Liberty*, 2000

¹⁵³¹ Buchanan (*Limits of Liberty*, 2000 [1975]), S. 88.

¹⁵³² Vgl. Buchanan (*Limits of Liberty*, 2000 [1975]), S. 88-89, 121-123; Kersting (*Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, 2005 [1994]), S. 336-338; Rand (*Collectivized Rights*, 1963), S. 122-123.

¹⁵³³ Rand (*America's Persecuted Minority*, 1962), S. 45-46.

¹⁵³⁴ Berliner (*Letters of Rand*, 1997 [1995]), S. 293-294. Vergleichbare Gedanken gegen wohlfahrtsstaatliche Pflichten finden sich auch bei Hayek (*Mirage of Social Justice*, 2003 [1976]), S. 101-103.

¹⁵³⁵ Siehe hierzu die Ausführungen in *Abschnitt 3.4.3.2 Der Streik: Motiv und Akteure*.

¹⁵³⁶ Rand (*Egalitarianism and Inflation*, 1974), S. 133.

[1975]) abgegrenzt, der mit seinem „productive state“¹⁵³⁷ dem Staat eine produzierende Funktion zuweist.¹⁵³⁸

Rands Auffassung von der Funktion des Minimalstaates entspricht der klassisch-libertären Ansicht, dass der Staat als Schiedsrichter fungiere. So sieht es auch Milton Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]). Wenn dieser Schiedsrichter allerdings Partei ergreift, wie es mit Blick auf Aktionen des Wohlfahrtsstaates der Fall ist, greift dieser losgelöst von seiner ursprünglichen Aufgabe in das „Spiel“ ein. In derartigen Handlungen erblickt auch Friedman Gedanken des Kollektivismus und Sozialismus.¹⁵³⁹

Durch derartige Aktivitäten wird der Einflussbereich des Staates ausgeweitet. Überall dort, wo der Staat agiert, kann er Zwang ausüben. Ludwig von Mises (Human Action, 2007 [1949]) vergleicht die Machtausübung des Staates mit derjenigen eines Schokoladenfabrikanten:

„Government is an apparatus of compulsion and coercion. It has the power to obtain obedience by force. ... The position which entrepreneurs and capitalists occupy in the market economy is of a different character. A ‘chocolate king’ has no power over the consumers, his patrons. He provides them with chocolate of the best possible quality and the cheapest price. He does not rule the consumers, he serves them. ... He loses his ‘kingdom’ if the consumers prefer to spend their pennies elsewhere.“¹⁵⁴⁰

In der Möglichkeit, Zwang auf andere Menschen auszuüben, unterscheiden sich Regierung und Unternehmer. Wenngleich auch eine Regierung abgewählt werden kann, hat sie dennoch die Waffengewalt unter ihrem Kommando. Im Unterschied dazu besitzt der Unternehmer keine entsprechende Handhabe. Um diesen Gefahren staatlicher Machtausweitung in verschiedenen Einflussbereichen zu entgehen, plädiert Ayn Rand dafür, alle ursprünglich als öffentliche Güter / Bedürfnisse titulierten Aktionsfelder des Staates privat zu organisieren:

„My position is fully consistent. Not only the post office, but streets, roads, and above all, schools, should all be privately owned and privately run.“¹⁵⁴¹

Die Finanzierung dieser Einrichtungen wie aller anderen staatlichen Aktivitäten sollten aus Rands (Government Financing, 1964) Sicht freiwillig erfolgen:

¹⁵³⁷ Buchanan (Limits of Liberty, 2000 [1975]), S. 123.

¹⁵³⁸ Vgl. Buchanan (Limits of Liberty, 2000 [1975]), S. 123-125; Rand (Egalitarianism and Inflation, 1974), S. 133: „In respect to its legitimate functions – which are the police, the army, the law courts – it performs a service needed by a productive economy. When a government steps beyond these functions, it becomes an economy’s destroyer. The government has no source of revenue, except the taxes paid by the producers. ... Where does your money go? Anywhere and nowhere. First, it goes to establish an altruistic excuse and window dressing for the rest: to establish a system of subsidized consumption – a ‘welfare’ class of men who consume without producing – a growing dead end, imposes on a shrinking production.“

¹⁵³⁹ Vgl. Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 25-27, 33-36.

¹⁵⁴⁰ Mises (Human Action, 2007 [1949]), S. 272.

¹⁵⁴¹ Toffler (Playboy Interview with Rand, 1998 [1964]), S. 163.

„In a fully free society, taxation – or, to be exact, payment for governmental services – would be *voluntary*. Since the proper services of a government – the police, the armed forces, the law courts – are demonstrably needed by individual citizens and affect their interests directly, the citizens would (and should) be willing to pay for such services, as they pay for insurance.“¹⁵⁴²

Die Bürger haben dem Staat in Rands kontraktualistischem Modell das Gewaltanwendungsmonopol übertragen und besitzen daher ein unterstelltes freiwilliges Interesse daran, die damit verbundene gewollte Ausübung der entsprechenden Aufgaben zu finanzieren. Rand räumt an dieser Stelle ein, dass dieses Finanzierungsmodell komplex sei. Gleichzeitig veranschaulicht sie am Beispiel der „Versicherung“ die konkrete Umsetzung. Ähnlich wie bei einem Versicherungsvertrag wird auch in Rands Vorschlag der Versicherungsbedarf ermittelt. Wenn ein Unternehmer z. B. zahlreiche finanzielle Transaktionen tätigt, hat er ein Interesse daran, dass die Geschäftspartner sich an die damit verbundenen Vereinbarungen und Verpflichtungen halten. Erzwingen kann er das Einhalten des Vertrages nicht. Er kann lediglich auf zukünftige geschäftliche Interaktionen mit diesen Partnern verzichten, wenn sich die Gegenseite falsch verhält. Schaltet er dagegen das Gerichtswesen des Staates ein, hat er in der Folge die Möglichkeit, über die staatliche Exekutive Zwang auf die Geschäftspartner auszuüben. Entsprechend verhält es sich mit letzteren, die damit zunächst auch juristisch sicherstellen können, dass die vereinbarten Transaktionen stattfinden. Für das Nutzen dieser staatlichen Dienstleistung (juristische Möglichkeit der Anklage, Gerichtsverfahren, Einschalten der Polizei etc.) muss bezahlt werden – allerdings nur dann, wenn dieser Dienst in Anspruch genommen werden möchte. Die Höhe der Versicherungsprämie richtet sich dabei nach dem Grad der Nutzung der versicherten Leistungen und den diesen zugrunde liegenden Risiken, so dass z. B. im Krieg das entsprechende Risiko der Inanspruchnahme der versicherten Leistung als höher eingestuft werden muss mit der Konsequenz, die Prämie adäquat zu erhöhen.¹⁵⁴³

Der Gedanke, den Staat als Versicherungsunternehmen zu betrachten und entsprechend zu finanzieren, findet sich bereits bei Lysander Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]). Er sieht in der allgemeinen Zahlung von Steuern keine individuelle Zustimmung zur Regierung und zur Verfassung. Er erkennt in der Verfassung die theoretische Möglichkeit

¹⁵⁴² Rand (Government Financing, 1964), S. 135.

¹⁵⁴³ Vgl. Rand (Government Financing, 1964), S. 135-136. Mit Blick auf die Versicherung finanzieller Transaktionen formuliert Rand (a. a. O.), S. 136 ihren Gedanken wie folgt: „All credit transactions are *contractual agreements*. A credit transaction is any exchange which involves a passage of time between the payment and the receipt of goods or services. This includes the vast majority of economic transactions in a complex industrial society. Only a very small part of the gigantic network of credit transactions ever ends up in court, but the entire network is made possible by the existence of the courts, and would collapse overnight without that protection. *This* is a government service which people need, use, rely upon and should pay for. Yet, today, this service is provided gratuitously and amounts, in effect, to a subsidy. When one considers the magnitude of the wealth involved in credit transactions, one can see that the percentage required to pay for such governmental insurance would be infinitesimal – much smaller than that paid for other types of insurance – yet it would be sufficient to finance all the other functions of a proper government. (If necessary, that percentage could be legally increased in time of war; or other, but similar, methods of raising money could be established for *clearly defined* wartime needs.)“

freiwilliger Steuerzahlungen wie im Falle einer Versicherung: „Our government is a mutual insurance company.“¹⁵⁴⁴ Hierbei geht jeder Bürger eine vertragliche Bindung ein, die garantiert, dass er den entsprechenden Versicherungsschutz erhält.¹⁵⁴⁵

An diese Argumentation lehnen sich auch die anarcho-kapitalistischen Denker Murray N. Rothbard und Hans-Hermann Hoppe („Schüler“ Rothbards) an. Bei beiden werden (erzwungene) Steuerzahlungen allgemein als Diebstahl („Taxation is theft.“¹⁵⁴⁶) bezeichnet, da der Staat bei ihnen, aufbauend auf Spooners Gedanken, als „Räuberbande“ begriffen wird. Die „Staatsaufgaben“ – beide lehnen den Staat ab –, die auch Rand betrachtet, sind bei Rothbard und Hoppe durch private Dienstleistungsunternehmen zu erfüllen. Bei diesen Unternehmungen handelt es sich um Versicherungsunternehmen. Nur durch diese als „Rechtssicherungsorganisationen“ ist ein freier Markt möglich. Mit einem freien Markt ist aus dieser Sicht die Existenz des Staates unvereinbar.¹⁵⁴⁷

In der speziellen Form dieses Anarcho-Kapitalismus wird der Erfolg des Wettbewerbsprinzips von der Wirtschaft auf die Politik übertragen. Den Wettbewerbsgedanken auf die politische Ebene, d. h. als Wettbewerb von mehreren Regierungen in demselben geographischen Gebiet, zu übertragen, birgt aus Rands Sicht Schwierigkeiten.¹⁵⁴⁸ Sie (Nature of Government, 1963) veranschaulicht die daraus entspringende Problematik an folgendem Beispiel:

„Suppose Mr. Smith, a customer of Government A, suspects that his next-door neighbor, Mr. Jones, a customer of Government B, has robbed him; a squad of Police A proceeds to Mr. Jones' house and is met at the door by a squad of Police B, who declare that they do not accept the validity of Mr. Smith's complaint and do not recognize the authority of Government A. What happens then? You take it from there.“¹⁵⁴⁹

Das Gewaltanwendungsmonopol der Regierung impliziert die von ihr entsprechend erzwingbare Zurückhaltung seitens der Staatsbürger. Wie sollte die Lösung in der von Rand skizzierten Situation aussehen? Wie in *Abschnitt 6.2.2.2* erläutert, plädiert Rand für eine Trennung von ökonomischer und politischer Macht. Milton Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]) stimmt mit Rands Auffassung überein und macht ebenso auf die Unmöglichkeit mehrerer Regierungen in einem Gebiet aufmerksam:

¹⁵⁴⁴ Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 84.

¹⁵⁴⁵ Vgl. Spooner (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 84-85.

¹⁵⁴⁶ Rothbard (Ethics of Liberty, 2002 [1982]), S. 162.

¹⁵⁴⁷ Vgl. Hoppe (Demokratie, 2003 [2001]), S. 17-18, 65-66, 125-126, 454-464; Rothbard (Power and Market, 2009 [1970]), S. 1048-1056; Rothbard (Ethics of Liberty, 2002 [1982]), S. 162-169; 236-237; Spooner (Natural Law, 1992 [1882]), S. 21-22; (No Treason, 1992 [1867-1870]), S. 85-87.

¹⁵⁴⁸ Vgl. Rand (Nature of Government, 1963), S. 131-132.

¹⁵⁴⁹ Rand (Nature of Government, 1963), S. 132.

„There can be many millionaires in one large economy. But can there be more than one really outstanding leader, one person on whom the energies and enthusiasms of his countrymen are centered? ... There seems to be something like a fixed total of political power to be distributed. Consequently, if economic power is joined to political power, concentration seems almost inevitable. On the other hand, if economic power is kept in separate hands from political power, it can serve as a check and a counter to political power.“¹⁵⁵⁰

Wenn es nach Rands Minimalstaatskonzept so ist, dass, wie Friedman bemerkt, die Menge an politischer Macht eine feste Größe darstellt, dann führte eine Vermischung dieser beiden Machtsphären unweigerlich zu einer Machtkonzentration. Insofern bietet die anarcho-kapitalistische Sicht keine grundsätzliche Lösung für das Problem der Garantie von Freiheitsrechten. Die von Rothbard und vor allem von Hoppe favorisierte Versicherungslösung führte bei Rechtsstreitigkeiten zu Verhandlungen zwischen diesen Unternehmungen – ohne „neutralen“ Zwangsmechanismus. Diesen erkennt Ayn Rand ausschließlich in dem von ihr skizzierten Minimalstaat. Nur darin sind die individuellen Rechte ihrer rationalen Egoisten garantiert. Durch diese Garantie kann es eine Kooperation zwischen Menschen geben, die jeweils ihrem rationalen Selbstinteresse folgen.

¹⁵⁵⁰ Friedman (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]), S. 16.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit setzte sich zum Ziel, eine systematische Rekonstruktion von Ayn Rands Denken vorzunehmen. Dabei galt es zunächst in *Teil 1*, sowohl Rands historische Wurzeln (persönlich, akademisch, literarisch, philosophisch) herauszuarbeiten als auch darin erste Gedanken in Richtung ihres philosophischen Systems auszumachen und zu rekonstruieren. Ayn Rands Biographie spielt mit Blick auf die Entwicklung ihrer philosophischen Anschauungen eine entscheidende Bedeutung. Als libertäre Romancier-Philosophin vereint sie die russische literaturwissenschaftliche Tradition inklusive der darin enthaltenen nihilistischen und revolutionären Elemente und die radikal-individualistische, staatskritische, pro-kapitalistische Haltung der US-amerikanischen Libertaristen. Ihre Abkehr von den Erfahrungen mit der Diktatur in der jungen Sowjetunion führte sie zur Hinwendung zum freiheitlichen Individualismus der USA. Ihr Thema ist stets das von irrationalen staatlichen Zwängen bedrohte Individuum. Dessen rationale Entfaltung will sie mit ihrer Philosophie des „Objectivism“ gewährleisten wissen.

Teil 2 der Arbeit griff diese Anregungen auf und rekonstruierte systematisch aus Ayn Rands in den Romanen vorhandenen „Puzzleteilen“ ein gesamtes Bild, das die Bandbreite und Tiefe ihres Denkens und damit ihres philosophischen Systems zeigt. Darin wurde ihre Verankerung in der Aristotelischen Philosophie (Epistemologie und Ethik) besonders deutlich. Ihre Annahme und Forderung uneingeschränkter Rationalität im erkenntnistheoretischen und ethischen Kontext führen an die Grenze ihres Systems. Für das Zusammenleben ihrer rationalen Egoisten bietet sie die libertäre Möglichkeit eines Minimalstaates an, dessen beschränkte Mechanismen dazu verhelfen, vor allem die moralphilosophischen Grenzen des radikal-rationalen Individualismus „aufzulösen“.

Man könnte den Anspruch von Ayn Rands Ansatz umgangssprachlich zusammenfassen mit den Worten: „Wenn jeder an sich denkt, ist an alle gedacht!“ Zweifelsfrei greift dies zu kurz und würde Ayn Rands doch sehr differenzierten Gedanken nicht gerecht. Allerdings knüpft sich daran auch der Wunsch, dass das menschliche Zusammenleben vereinfacht werden könnte, wenn sich alle rational verhielten. Die politisch-ökonomischen Konsequenzen dieser Fehl-Annahme zeigen sich in der letztlich nach wie vor nicht gelösten weltweiten Wirtschafts- und Finanzkrise.

Wenn in der vorherrschenden Krise einerseits der rational handelnde „homo oeconomicus“ ad absurdum geführt wird, dann zeigt diese Krise andererseits auch das Problem staatlicher Interventionen auf. Der Wohlfahrtsstaat findet seine finanzielle Grenze

im internationalen Kontext. Die heutigen Interventionen zur „Rettung“ von Staaten der „EURO-Gemeinschaft“ erinnern stark an Ayn Rands zweite politische Utopie „Atlas Shrugged“. Es bleibt zu hoffen, dass die „Elite“ dem demokratischen und marktwirtschaftlichen System nach wie vor die Treue hält. Was alternativ passierte, hat Ayn Rand sehr zeitgemäß bereits 1957 in ihrem Hauptwerk entworfen.

Es zeigt sich, dass Ayn Rand nicht nur in den USA, sondern vor allem in Europa und insbesondere in Deutschland nichts an Aktualität verloren hat. Allein die Anerkennung derselben kommt ihr nach wie vor nur in den Vereinigten Staaten von Amerika zu. Im Ergebnis bedeutet die im Rahmen der vorliegenden Arbeit durchgeführte systematische Rekonstruktion vor allem eines: Den Aufruf, den hier umfassend präsentieren Forschungsanregungen nachzugehen und weitere Felder zu entwickeln.

Ergebnis und Anspruch der nun zu einem vorläufigen Ende gekommenen Untersuchung decken sich mit der Haltung von Robert Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]):

„Nach einer Auffassung soll man philosophische Bücher so schreiben, daß man alle Einzelheiten und Probleme der vertretenen Auffassung durchdenkt und ausfeilt und der Welt ein abgeschlossenes und elegantes Ganzes übergibt. Das ist nicht meine Auffassung. ... Es gibt einen Platz für Darlegungen, die nicht das letzte Wort sind.“¹⁵⁵¹

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine solche Darlegung. Diese möchte auch gar nicht das letzte Wort präsentieren, sondern vielmehr einen Anfang zu weiteren Forschungsprojekten zu Ayn Rands Philosophie des „Objectivism“ in der deutschen Forschungslandschaft bedeuten.

¹⁵⁵¹ Nozick (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]), S. 17.

Literaturverzeichnis

Hinweise zur Zitierweise

In dieser Arbeit wird die verwendete Literatur mit folgender Kurzbelegmethode zitiert:

Name des Autors (Titelstichwort, Jahr der verwendeten Ausgabe [Jahr der Erstausgabe]), Seitenangabe.

Philosophische Texte werden mit dieser Methode zitiert unter Einbeziehung der mit Blick auf die jeweilige Forschungsrichtung üblichen Zitierweise. Im nachfolgenden Verzeichnis der verwendeten Literatur findet sich bei den diesbezüglichen Texten ein entsprechender Hinweis.

Verwendete Literatur

Ackrill, John L. (Aristotle on Eudaimonia, 2010): Aristotle on Eudaimonia (I 1-3 und 5-6), in: Höffe (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010), S. 39-62.

Alexander, A. John (Ideas of Spooner, 1950): The Ideas of Lysander Spooner, in: New England Quarterly, Vol. 23, No. 1, 1950, pp. 200-217, URL: <http://web.ebscohost.com.proxy1-bib.sdu.dk> [15.10.2008].

Allié, Manfred (Thoreau Leben und Werk, 1996 [1987]): Henry David Thoreau: Leben und Werk, in: Thoreau (Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, 1996 [1849]), S. 99-117 (Anhang).

Aristoteles (Philosophische Schriften, 1995): Philosophische Schriften in sechs Bänden, Lizenzausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Aristoteles (Kategorien): Die Kategorien, in: Rath (Hrsg.) (Aristoteles Kategorien, 2005 [1998]), S. 5-93.

Aristoteles (Physik): Physik: Vorlesung über die Natur, in: Aristoteles (Philosophische Schriften, 1995), Band 6, S. 1-258. *Zitierweise: Bekkerzahlen – Bezug (Seite, Spalte, Zeile) zu Bekkers Textausgabe von 1831.*

Aristoteles (Metaphysik): Metaphysik, in: Wolf (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 2005 [1994]), S. 37-384. *Zitierweise: Bekkerzahlen – Bezug (Seite, Spalte, Zeile) zu Bekkers Textausgabe von 1831.*

Aristoteles (Nikomachische Ethik): Nikomachische Ethik, in: Wolf (Hrsg.) (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006), S. 43-342. *Zitierweise: Bekkerzahlen – Bezug (Seite, Spalte, Zeile) zu Bekkers Textausgabe von 1831.*

- Aristoteles (Über die Seele): Über die Seele, in: Aristoteles (Philosophische Schriften, 1995), Band 6, S. 1-90. *Zitierweise: Bekkerzahlen – Bezug (Seite, Spalte, Zeile) zu Bekkers Textausgabe von 1831.*
- Arrow, Kenneth J. (Methodological Individualism, 1994): Methodological Individualism and Social Knowledge, in: The American Economic Review, Vol. 84, No. 2, May 1994, pp. 1-9, URL: <http://www.jstor.org/stable/2117792> [31.07.2011].
- Aschheim, Steven E. (Nietzsche und die Deutschen, 2000 [1992]): Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults, Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000.
- Aßländer, Michael S. (Adam Smith, 2007): Adam Smith zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Audi, Robert (Ed.) (Cambridge Dictionary Philosophy, 2005 [1995]): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Reprinted Second Edition, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2005.
- Axelrod, Robert (Evolution der Kooperation, 2009 [1984]): Die Evolution der Kooperation, 7. Aufl. (Studienausgabe), München: R. Oldenburg Verlag, 2009.
- Bacon, Francis (Neues Organon, 1999 [1620]): Neues Organon, Teilband 1 und 2, Lateinisch – Deutsch, 2. Aufl., Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. *Zitierweise: I / II (für Band I oder II), Seitenzahl (Aphorismus).*
- Bakunin, Michail (Staatlichkeit und Anarchie, 1983 [1873]): Staatlichkeit und Anarchie: und andere Schriften, hrsg. und eingel. v. Horst Stuke, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Verlag Ullstein (Ullstein Materialien), 1983.
- Barghoorn, Frederick C. (Russian Nihilism, 1948): D. I. Pisarev: A Representative of Russian Nihilism, in: The Review of Politics, Vol. 10, No. 2, April 1948, pp. 190-211, URL: <http://www.jstor.org/stable/1404199> [12.05.2008].
- Barnes, Jonathan (Ed.) (Complete Works of Aristotle Volume II, 1995 [1984]): The Complete Works of Aristotle Volume Two, The Revised Oxford Translation, 6th Printing with Corrections, Princeton / Chichester: Princeton University Press (Bollingen Series), 1995.
- Barnes, Jonathan (Aristoteles, 2003 [1982]): Aristoteles: Eine Einführung, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2003.
- Barnes, Jonathan (Ed.) (Cambridge Companion Aristotle, 2005 [1995]): The Cambridge Companion to Aristotle, 10th Printing, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2005.
- Barnes, Jonathan (Metaphysics, 2005 [1995]): Metaphysics, in: Barnes (Ed.) (Cambridge Companion Aristotle, 2005 [1995]), S. 66-108.
- Baumgartner, Wilhelm / Reimherr, Andrea (Hrsg.) (Brentano Studien 11, 2004/2005): Brentano Studien, Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung, Band 11 (2004/2005), „Werte“, Dettelbach: 2006.
- Beauregard, Costa de (Étude sémiotique du film The Fountainhead, 1991): Regarder c'est dire: étude sémiotique d'une séquence du film de King Vidor: "The Fountainhead", in: Études Anglaises, Vol. 44, No. 3, Juillet 1991, pages 309-316, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1282985435193.pdf> [18.10.2009].
- Beltschikow, N. (Tschernyschewskij, 1948 [1946]): Tschernyschewskij: Eine kritisch-biographische Skizze, Berlin: SWA-Verlag, 1948.

- Bennett, Jane (Thoreau's Hermeneutics of Self, 1990): On Being a Native: Thoreau's Hermeneutics of Self, in: Polity, Vol. 22, No. 4, Summer 1990, pp. 559-580, URL: <http://www.jstor.org/stable/3234819> [14.10.2008].
- Bentham, Jeremy (Principles of Morals and Legislation, 2007 [1789]): An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Unabridged Republication of the Reprint (by Oxford at Clarendon Press, 1907) of "A New Edition, corrected by the Author (1823)", Mineola (New York): Dover Publications, 2007.
- Bergson, Henri (Materie und Gedächtnis, 1991 [1896]): Materie und Gedächtnis: Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
- Berliner, Michael S. (Ed.) (Letters of Rand, 1997 [1995]): Letters of Ayn Rand, 1st Printing, New York et al.: PLUME (Penguin Group), 1997.
- Berliner, Michael S. (Roark and Wright, 2007): Howard Roark and Frank Lloyd Wright, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 41-64.
- Berninghaus, Siegfried K. / Ehrhart, Karl-Martin / Güth, Werner (Strategische Spiele, 2010 [2002]): Strategische Spiele: Eine Einführung in die Spieltheorie, 3. verb. Aufl., Berlin / Heidelberg: Springer-Verlag, 2010.
- Bernstein, Andrew (Fountainhead, 2000): The Fountainhead, New York: CliffsNotes (Wiley Publishing), 2000.
- Bernstein, Andrew (Rape Scene in The Fountainhead, 2007): Understanding the "Rape" Scene in *The Fountainhead*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 201-208.
- Binswanger, Harry (Ed.) (Ayn Rand Lexicon, 1988 [1986]): The Ayn Rand Lexicon: „Objectivism“ from A to Z, 1st Printing, New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1988.
- Bien, Günther (Gerechtigkeit bei Aristoteles, 2010): Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: Höffe (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010), S. 135-164.
- Birnbacher, Dieter (Mill, 1995): John Stuart Mill (1806-1873), in: Höffe (Klassiker der Philosophie II, 1995), S. 132-152.
- Boaz, David (Ed.) (Libertarian Reader, 1998): The Libertarian Reader: Classic and contemporary writings from Lao-tzu to Milton Friedman, 1st Paperback Edition, New York et al.: The Free Press, 1998.
- Bodie, Zvi / Merton, Robert C. (Finance, 2000): Finance, International Edition, Upper Saddle River (New Jersey): Prentice-Hall, 2000.
- Boeckmann, Tore (Anthem, 2005): *Anthem* as a Psychological Fantasy, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 83-118.
- Boeckmann, Tore (Fountainhead as Romantic Novel, 2007): *The Fountainhead* as a Romantic Novel, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 119-153.
- Boeckmann, Tore (Metaphysics of Values, 2009): *Atlas Shrugged* and the Metaphysics of Values, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 149-166.
- Boettke, Peter J. (Economics of Atlas Shrugged, 2010 [2007]): The Economics of Atlas Shrugged, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 179-187.

- Bostaph, Sam (Rand's Atlantis, 2010 [2007]): Ayn Rand's "Atlantis" as a Free Market Economy, in: Younkens (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 207-214.
- Branden, Nathaniel (Everyone Selfish, 1962): Isn't Everyone Selfish?, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 66-70.
- Branden, Nathaniel (Individualism, 1962): Counterfeit Individualism, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 158-161.
- Branden, Nathaniel (Psychology of Pleasure, 1964): The Psychology of Pleasure, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 71-78.
- Branden, Barbara (Passion of Rand, 1987 [1986]): The Passion of Ayn Rand, 1st Edition, New York: Anchor Books (Random House), 1987.
- Branden, Nathaniel (Years with Rand, 1999 [1989]): My Years with Ayn Rand, 1st Edition, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1999.
- Brickell, Diana Mertz (Masculinity and Femininity in the Philosophy of Rand, 1999): Sex and Gender Through an Egoist Lens: Masculinity and Femininity in the Philosophy of Ayn Rand, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 319-331.
- Bridle, Craig (Interview with Harmon Kaslow, 2011): An Interview with *Atlas Shrugged* Movie Producer Harmon Kaslow, in: The Objective Standard, Spring 2011, pp. 43-48, URL: <http://web.ebscohost.com.proxy1-bib.sdu.dk:2048/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&hid=113&sid=553f1adb-4232-4120-9f4a-a28db174ec06%40sessionmgr112> [12.07.2011].
- Britting, Jeff (Ayn Rand, 2004): Ayn Rand, 1st Edition, New York / Woodstock / London: Overlook Duckworth, 2004.
- Britting, Jeff (Anthem, 2005): *Anthem* and 'The Individualist Manifesto', in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 70-80.
- Britting, Jeff (Adapting Atlas Shrugged, 2009): Adapting Atlas Shrugged to Film, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 195-217.
- Brown, Susan Love (Rand Not Be President, 1999): Ayn Rand: The Woman Who Would *Not* Be President, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 275-298.
- Brown, Susan Love (Virtuous Sexuality, 2007): Beyond the "Stillborn Aspiration": Virtuous Sexuality in *Atlas Shrugged*, in: Younkens (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 279-291.
- Brownmiller, Susan (Gegen unseren Willen, 1990 [1975]): Gegen unseren Willen: Vergewaltigung und Männerherrschaft, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- Brownmiller, Susan (Traitor to Her Sex, 1999): Ayn Rand: A Traitor to her Own Sex, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 63-65.
- Brüllmann, Philipp / Fischer, Katharina (hypokeimenon, 2005): hypokeimenon / zugrundeliegend, Subjekt, Substrat, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 280-283.

- Brumfield, William C. (Romantic Archetype in Russian Nihilism, 1977): Bazarov and Rjazanov: The Romantic Archetype in Russian Nihilism, in: *The Slavic and East European Journal*, Vol. 21, No. 4, Winter 1977, pp. 495-505, URL: <http://www.jstor.org/stable/305972> [12.05.2008].
- Buchanan, James M. (Limits of Liberty, 2000 [1975]): *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, *The Collected Works of James M. Buchanan*, Vol. 7, Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- Buchheim, Thomas (Genesis und substantielles Sein, 1996): *Genesis und substantielles Sein: Die Analytik des Werdens im Buch Z der Metaphysik (Z 7-9)*, in: Rapp (Hrsg.) (*Aristoteles Metaphysik*, 1996), S. 105-133.
- Büchner, Louis (Kraft und Stoff, 1856 [1855]): *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemeinverständlicher Darstellung*, 4. vermehrte, mit einem dritten Vorwort versehene Aufl., Frankfurt a. M.: Verlag von Meidinger, 1856.
- Burns, Jennifer (Godless Capitalism, 2006): *Ayn Rand and the Conservative Movement*, in: Lichtenstein (Ed.) (*American Capitalism*, 2006), S. 271-290.
- Burns, Jennifer (Ayn Rand, 2009): *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, Oxford et al.: Oxford University Press, 2009.
- Burnyeat, M. F. (Protagoras and self-refutation, 1990): *Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus*, in: Everson (Ed.) (*Epistemology*, 1990), S. 39-59.
- Busch, Ulrich (Schuld und Sühne – Nachwort, 1996): *Nachwort*, in: Dostojewskij (Schuld und Sühne, 1996 [1866]), S. 925-951.
- Buzzoni, Marco (Poppers methodologischer Individualismus, 2004): *Poppers methodologischer Individualismus und die Sozialwissenschaften*, in: *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Vol. 35, No. 1, 2004, pp. 157-173, URL: <http://www.jstor.org/stable/25171278> [31.07.2011].
- Cain, Edward (They'd Rather Be Right, 1963): *They'd Rather Be Right: Youth and The Conservative Movement*, 1st Printing, New York: The Macmillan Company, 1963.
- Caldwell, Bruce (Ed.) (Road to Serfdom, 2007): *The Road to Serfdom: Text and Documents, The Definitive Edition*, *The Collected Works of F. A. Hayek*, Volume II, Routledge / London: The University of Chicago Press, 2007.
- Carnap, Rudolf (Der logische Aufbau der Welt, 1998 [1928]): *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Chwaszcza, Christine (Moralphilosophie im Leviathan, 2008): *Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des Leviathan*, in: Kersting (Hrsg.) (*Thomas Hobbes Leviathan*, 2008), S. 69-88.
- Cobben, Paul et al. (Hrsg.) (Hegel, 2006): *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Coase, Ronald H. (Firm Market Law, 1990 [1988]): *The Firm, the Market and the Law*, Paperback Edition, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1990.
- Cordato, Roy / Gable, Wayne (Spooner Natural Rights, 1984): *Lysander Spooner, Natural Rights, and Public Choice*, in: *American Behavioral Scientist*, Vol. 28., No. 2, November - December 1984, pp. 279-288, URL: <http://web.ebscohost.com.proxy1-bib.sdu.dk> [18.10.2009].

- Crowther, Bosley (Fountainhead Screen Review, 1949): The Fountainhead (1949): The Screen in Review, Gary Cooper Plays an Idealistic Architect in Film Version of 'The Fountainhead', in: The New York Times, July 9, 1949, URL: <http://movies.nytimes.com/movie/review> [31.10.2008].
- Dalrympe, Theodore (Ayn Rand, 2010): Ayn Rand, die Seelenklemptnerin, in: *eigentümlich frei*, Nr. 102, 2010, S. 26-32.
- Danich, Peter / Moser, Christian Sebastian (Hrsg.) (Stichwortgeber Politik, 2007): Stichwortgeber für die Politik Teil II (Aktuelle Fragen der Politik Band 7), Wien: Politische Akademie der ÖVP, 2007.
- Darwin, Charles (Entstehung der Arten, 2009 [1859]): Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein, in: Darwin (Werke, 2009), S. 347-691.
- Darwin, Charles (Werke, 2009): Gesammelte Werke, Lizenzausgabe, Neu-Isenburg / Frankfurt a. M.: Wunderkammer Verlag für Zweitausendeins, 2009.
- Deleuze, Gilles (Bergson, 2007 [1966]): Henri Bergson zur Einführung, 4. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Den Uyl, Douglas J. / Rasmussen, Douglas B. (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]): The Philosophic Thought of Ayn Rand, Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Den Uyl, Douglas J. / Rasmussen, Douglas B. (Ethics of Rand, 1986): Life, Teleology, and Eudaimonia in the Ethics of Ayn Rand, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 63-80.
- Den Uyl, Douglas J. / Rasmussen, Douglas B. (Capitalism, 1986): Capitalism, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 165-182.
- Dewey, John (Reconstruction in Philosophy, 2012 [1920]): Reconstruction in Philosophy, Digitally Remastered Reprint, Leipzig: Forgotten Books' Classic Reprint Series (Printed in Germany by Amazon Distribution GmbH), 2012.
- Diekmann, Andreas (Spieltheorie, 2010 [2009]): Spieltheorie: Einführung, Beispiele, Experimente, 2. überarb. Aufl., Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag (rowohlt's enzyklopädie), 2010.
- Dippel, Horst (Geschichte USA, 2005): Geschichte der USA, 7. akt. Aufl., München: Verlag C. H. Beck, 2005.
- Dixit, Avinash K. / Nalebuff, Barry J. (Spieltheorie, 1997 [1991]): Spieltheorie für Einsteiger: Strategisches Know-how für Gewinner, Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag, 1997.
- Doherty, Brian (Radicals for Capitalism, 2007): Radicals for Capitalism: A freewheeling history of the modern American libertarian movement, New York: Public Affairs, 2007.
- Dostojewskij, F. M. (Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, 2007 [1864]): Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2007.
- Dostojewskij, F. M. (Schuld und Sühne, 1996 [1866]): Schuld und Sühne, 3. Aufl., Zürich: Manesse Verlag, 1996.

- Douma, Sytte / Schreuder, Hein (Economic Approaches, 2002 [1991]): Economic Approaches to Organizations, 3rd Edition, Harlow et al.: Prentice Hall – Financial Times (Pearson Education), 2002.
- Duden (Fremdwörterbuch, 2001): Fremdwörterbuch, 7. Neubearb. u. erw. Aufl., Mannheim et al.: Dudenverlag (Verlag Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG), 2001.
- Dupré, Judith (Wolkenkratzer, 2005): Wolkenkratzer: Die Geschichte der berühmtesten und wichtigsten Wolkenkratzer der Welt, Königswinter: Könnemann, 2005.
- Ebert, Theodor (Phronêsis, 2010): Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8-13), in: Höffe (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010), S. 165-185.
- Eckl, Andreas / Ludwig, Bernd (Hrsg.) (Eigentum, 2005): Was ist Eigentum?: Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas, Originalausgabe, München: Verlag C. H. Beck, 2005.
- Euchner, Walter (John Locke, 2004 [1996]): John Locke zur Einführung, 2. überarb. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2004.
- Everson, Stephen (Ed.) (Epistemology, 1990): Epistemology (Companions to ancient thought 1), 1st Edition, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1990.
- Fahrmeir, Ludwig et al. (Statistik, 2007 [1997]): Statistik: Der Weg zur Datenanalyse, 6. überarb. Aufl., Berlin / Heidelberg / New York: Springer-Verlag, 2007.
- Fedotov, G. (Russia, 1946): Russia and Freedom, in: The Review of Politics, Vol. 8, No. 1, January 1946, pp. 12-36, URL: <http://www.jstor.org/stable/1403970> [12.05.2008].
- Feser, Edward (Ed.) (Cambridge Companion to Hayek, 2008 [2006]): The Cambridge Companion to Hayek, Reprinted, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2008.
- Feser, Edward (Hayek Philosopher of Mind, 2008 [2006]): Hayek the cognitive scientist and philosopher of mind, in: Feser (Ed.) (Cambridge Companion to Hayek, 2008 [2006]), S. 287-314.
- Fleischer, Margot (Entzauberung des Übermenschen, 1993): Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Fletcher, Max E. (Economics in the Guise of Fiction, 1974): Harriet Martineau and Ayn Rand: Economics in the Guise of Fiction, in: American Journal of Economics and Sociology, Vol. 33, No. 4, October 1974, pp. 367-379, URL: <http://www.jstor.org/stable/3485870> [08.05.2008].
- Flew, Antony (Selfishness, 1986): Selfishness and the Unintended Consequences of Intended Action, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 183-205.
- Föllinger, Sabine (kinêsis, 2005): kinêsis / Bewegung, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 312-318.
- Förster, Eckart (25 Jahre der Philosophie, 2012 [2011]): Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion, 2. durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (Klostermann Rote Reihe), 2012.

- Forschner, Maximilian (Mills „Utilitarismus“, 2008): Stoisches in John Stuart Mills „Utilitarismus“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 62, Heft 1, Januar – März 2008, S. 1-30.
- Fox / Wilkes (Ed.) (Lysander Spooner Reader, 1992): The Lysander Spooner Reader, 1st Edition, San Francisco: Fox & Wilkes, 1992.
- Freeman, Samuel (Ed.) (Rawls Lectures Political Philosophy, 2007): John Rawls Lectures on the History of Political Philosophy, Cambridge (Mass.) / London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Friedman, Milton (Capitalism and Freedom, 2002 [1962]): Capitalism and Freedom, 40th Anniversary Edition, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2002.
- Friedman, Milton (Kapitalismus und Freiheit, 2010 [1962]): Kapitalismus und Freiheit, 7. Aufl., München: Piper Verlag, 2010.
- Gamble, Andrew (Hayek on Knowledge, 2008 [2006]): Hayek on knowledge, economics, and society, in: Feser (Ed.) (Cambridge Companion to Hayek, 2008 [2006]), S. 111-131.
- Gatzemeier, Matthias (Methodische Schritte einer Textinterpretation, 1973): Methodische Schritte einer Textinterpretation in philosophischer Absicht, in: Kambartel / Mittelstraß (Hrsg.) (Zum normativen Fundament der Wissenschaft, 1973), S. 281-317.
- Geismann, Georg / Herb, Karlfriedrich (Hrsg.) (Hobbes über die Freiheit, 1988): Hobbes über die Freiheit: Widmungsschreiben, Vorwort an die Leser und Kapitel I-III aus „De Cive“ (lateinisch – deutsch), Eingeleitet und mit Scholien, Würzburg: Verlag Dr. J. Königshausen + Dr. Th. Neumann, 1988.
- Gersemann, Olaf (Eine Kapitalistin schlägt zurück, 2011): Eine Kapitalistin schlägt zurück ... im Kino, in: WELT am Sonntag, Nr. 15, 10. April 2011, S. 41.
- Ghate, Debi (Businessmen's Crucial Role, 2009): The Businessmen's Crucial Role: Material Men of the Mind, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 299-316.
- Ghate, Onkar (Free Will and Determinism in Anthem, 2005): Breaking the Metaphysical Chains of Dictatorship: Free Will and Determinism in *Anthem*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 225-254.
- Ghate, Onkar (Creators and Masses in The Fountainhead, 2007): The Basic Motivation of the Creators and the Masses in The Fountainhead, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 243-283.
- Girard, René (Superman in the Underground, 1976): Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky, in: MLN, Vol. 91, No. 6, Comparative Literature, December 1976, pp. 1161-1185, URL: <http://www.jstor.org/stable/2907130> [13.06.2008].
- Gladstein, Mimi Reisel (Rand and Feminism, 1999): Ayn Rand and Feminism: An Unlikely Alliance, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 47-55.
- Gladstein, Mimi Reisel / Sciabarra, Chris Matthew (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999): Feminist Interpretations of Ayn Rand, University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

- Goerd, Wilhelm (Russische Philosophie, 2002 [1984]): Russische Philosophie: Grundlagen, Leicht gekürzter Nachdr. d. 1. Aufl., Studienausgabe, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2002.
- Gölz, Walter (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2006): Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im Klartext: Textbezogene Darstellung des Gedankengangs mit Erklärung und Diskussion, Tübingen: Mohr Siebeck (UTB), 2006.
- Gordon, Philip (Extroreflective Hero, 1977): The Extroreflective Hero: A Look at Ayn Rand, in: Journal of Popular Culture, Vol. 10. No. 4, Spring 1977, pp. 701-710, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1282886802609.pdf> [18.10.2009].
- Gotthelf, Allan (Ayn Rand, 2000): On Ayn Rand, Belmont (CA): Wadsworth (Thomson Learning), 2000.
- Gotthelf, Allan (Dagny's Final Choice, 2009): A Note on Dagny's "Final Choice", in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 453-465.
- Grasshoff, Helmut et al. (Russische Literatur, 1974): Russische Literatur im Überblick, 1. Aufl., Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1974.
- Greaves, Bettina Bien (Ed.) (Mises Human Action, 2007 [1996]): Ludwig von Mises: Human Action, A Treatise on Economics, Volumes 1-4, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- Greenspan, Alan (To the Editor, 1957): To the Editor, in: New York Times (Letters to the Editor), November 3, 1957, page 283, URL: <http://nytimes.com> [18.10.2009].
- Greenspan, Alan (Antitrust, 1962): Antitrust, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 63-71.
- Greenspan, Alan (Gold and Economic Freedom, 1966): Gold and Economic Freedom, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 96-101.
- Greenspan, Alan (Age of Turbulence, 2007): The Age of Turbulence: Adventures in a New World, New York: The Penguin Press, 2007.
- Grondin, Jean (Kant, 2004 [1994]): Kant zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2004.
- Guay, Robert (Nietzsche, 2002): Nietzsche on Freedom, in: European Journal of Philosophy, Vol. 10, Issue 3, pp. 302-327, URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-0378.00164/pdf> [18.10.2009].
- Gubar, Susan (Representing Pornography, 1987): Representing Pornography: Feminism, Criticism, and Depictions of Female Violation, in: Critical Inquiry, Vol. 13, No. 4, Summer 1987, pp. 712-741, URL: <http://www.jstor.org/stable/1343526> [08.05.2008].
- Hankinson, R. J. (Philosophy of Science, 2005 [1995]): Philosophy of Science, in: Barnes (Ed.) (Cambridge Companion Aristotle, 2005 [1995]), S. 109-139.
- Harriman, David (Ed.) (Journals of Rand, 1999 [1997]): Journals of Ayn Rand, 1st Printing, New York et al.: PLUME (Penguin Group), 1999.
- Harrison, Barbara Grizzuti (Psyching Out Rand, 1999): Psyching Out Ayn Rand, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 67-76.

- Harsanyi, John C. (Rational Behavior in Game Situations, 1966): A General Theory of Rational Behavior in Game Situations, in: *Econometrica*, Vol. 34, No. 3, July 1966, pp. 613-634, URL: <http://www.jstor.org/stable/1909772> [22.07.2011].
- Harsanyi, John C. (Rational Behavior and Bargaining Equilibrium, 2008 [1977]): Rational behavior and bargaining equilibrium in games and social situations, Re-issued Version, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2008.
- Hart, H. L. A. (Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, 2006 [1997]): Rawls über Freiheit und ihren Vorrang, in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 117-147.
- Hayek, Friedrich August von (Facts of Social Sciences, 1942): The Facts of the Social Sciences, in: Hayek (Individualism and Economic Order, 1980 [1948]), S. 57-76.
- Hayek, Friedrich August von (Road to Serfdom, 2007 [1944]): The Road to Serfdom, in: Caldwell (Ed.) (Road to Serfdom, 2007), S. 35-241.
- Hayek, Friedrich August von (Individualism, 1946): Individualism: *True and False*, in: Hayek (Individualism and Economic Order, 1980 [1948]), S. 1-32.
- Hayek, Friedrich August von (Individualism and Economic Order, 1980 [1948]): Individualism *and* Economic Order, Paperback Edition, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1980.
- Hayek, Friedrich August von (Sensory Order, 1976 [1952]): The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Hayek, Friedrich August von (Constitution of Liberty, 2009 [1960]): The Constitution of Liberty, Reprint, London / New York: Routledge Classics (Routledge), 2009.
- Hayek, Friedrich August von (Rules and Order, 2003 [1973]): Law, Legislation and Liberty: Volume 1 Rules and Order, in: Hayek, Friedrich August von (Law, Legislation and Liberty Volumes 1-3, 2003 [1982]), S. 1-180.
- Hayek, Friedrich August von (Mirage of Social Justice, 2003 [1976]): Law, Legislation and Liberty: Volume 2 The Mirage of Social Justice, in: Hayek, Friedrich August von (Law, Legislation and Liberty Volumes 1-3, 2003 [1982]), S. 1-191.
- Hayek, Friedrich August von (Law, Legislation and Liberty Volumes 1-3, 2003 [1982]): Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy, Volume 1 Rules and Order / Volume 2 The Mirage of Social Justice / Volume 3 The Political Order of a Free People, Reprinted 1st One Volume Edition, London / New York: Routledge, 2003.
- Hazlitt, Henry (Economics, 1979 [1946]): Economics in One Lesson, 1979, New York: Three Rivers Press (Random House), 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1999 [1830]): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Heller, Anne C. (Ayn Rand, 2009): Ayn Rand and the world she made, 1st edition, New York et al.: Nan A. Talese / Doubleday (Random House), 2009.
- Hennecke, Hans Jörg (Hayek, 2010 [2008]): Friedrich August von Hayek zur Einführung, 2. ergänzte Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2010.

- Hicks, Granville (Parable of Buried Talents, 1957): A Parable of Buried Talents, in: The New York Times, October 13, 1957, page 266, URL: <http://nytimes.com> [18.10.2009].
- Hines, Thomas S. (Frank Lloyd Wright, 1995): The Search for Frank Lloyd Wright: History, Biography, Autobiography, in: The Journal of the Society of Architectural Historians, Vol. 54, No. 4, December 1995, pp. 467-476, URL: <http://www.jstor.org/stable/991088> [21.04.2011].
- Hinsch, Wilfried (Hrsg.) (Rawls Idee des politischen Liberalismus, 1997 [1992]): John Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1997.
- Hobbes, Thomas (De Cive, 1988 [1642]): Elementa Philosophica de Cive / Philosophische Anfangsgründe vom Bürger, Kapitel I-III, lateinisch – deutsch, in: Geismann / Herb (Hrsg.) (Hobbes über die Freiheit, 1988), S. 37-228. *Zitierweise: Angabe von Kapitel und Absatz.*
- Hobbes, Thomas (Leviathan, 1998 [1651]): Leviathan: Erster und zweiter Teil, Übersetzung von Jacob Peter Mayer, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1998. *Zitierweise: Angabe von Kapitel und Seite.*
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (Klassiker der Philosophie II, 1995): Klassiker der Philosophie: Zweiter Band, Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre, 3. überarb. Aufl., München: Verlag C. H. Beck, 1995.
- Höffe, Otfried (Aristoteles, 2006 [1996]): Aristoteles, 3., überarb. Aufl., München: Verlag C. H. Beck, 2006.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]): John Rawls Eine Theorie der Gerechtigkeit, 2. bearb. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- Höffe, Otfried (Theorie der Gerechtigkeit – Vorwort), 2006 [1997]: Vorwort zu „Theorie der Gerechtigkeit“, in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 1-2.
- Höffe, Otfried (Einführung in Rawls' Gerechtigkeit, 2006 [1997]): Einführung in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 3-26.
- Höffe, Otfried (Kants Kritik der reinen Vernunft, 2004 [2003]): Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie, 3. Aufl., München: Verlag C. H. Beck, 2004.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005): Aristoteles-Lexikon, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005.
- Höffe, Otfried (aretê, 2005): aretê / Tugend, wörtlich: Bestheit, Vortrefflichkeit, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 76-80.
- Höffe, Otfried (dikaiosynê, 2005): dikaiosynê / Gerechtigkeit, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 130-136.
- Höffe, Otfried (megalopsychia, 2005): megalopsychia / Großgesinntheit, Großmut, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 338.
- Höffe, Otfried (phronêsis, 2005): phronêsis / Klugheit, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 451-454.

- Höffe, Otfried (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010): Aristoteles Nikomachische Ethik, 3. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- Höntzsch, Frauke (Hrsg.) (John Stuart Mill, 2011): John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff, Reihe Staatsdiskurse (Hrsg. Rüdiger Voigt) Band 18, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.
- Holler, Manfred J. / Illing, Gerhard (Spieltheorie, 2006 [1991]): Einführung in die Spieltheorie, 6. überarb. Aufl., Berlin / Heidelberg: Springer, 2006.
- Hollinger, Robert (Ayn Rand's Epistemology, 1986): Ayn Rand's Epistemology in Historical Perspective, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 38-59.
- Homann, Karl / Suchanek, Andreas (Ökonomik, 2005): Ökonomik: Eine Einführung, 2. überarb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Hooker, Brad W. (Justice, 2005): Justice, in: Audi (Ed.) (Cambridge Dictionary Philosophy, 2005 [1995]), S. 456-457.
- Hoppe, Hans-Hermann (Demokratie, 2003 [2001]): Demokratie: Der Gott, der keiner ist, Monarchie, Demokratie und natürliche Ordnung, Waltrop / Leipzig: Manuskriptum Verlagsbuchhandlung (Edition Sonderwege), 2003.
- Horkheimer, Max (Kant und die Wissenschaften, 1954): Kant und die Wissenschaften, in: Kopper / Malter (Hrsg.) (Kant zu ehren, 1974), S. 376-382.
- Horn, Christoph (prôton, 2005): prôton / Erstes, Erstrangiges, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 504-505.
- Horn, Karen (Kapitalismus als romantisches Ideal, 2005): Der Kapitalismus als romantisches Ideal, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, Nr. 9, 06.03.2005, S. 38.
- Horwitz, Steven (Francisco d'Anconia on Money, 2010 [2007]): Francisco d'Anconia on Money: A Socio-Economic Analysis, in: Younkings (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 225-236.
- Husband, William B. (Russian Strategies of Resistance, 1998): Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917-1932, in: The Journal of Modern History, Vol. 70, No. 1, March 1998, pp. 74-107, URL: <http://www.jstor.org/stable/2991420> [09.05.2008].
- Hügli, Anton / Lübcke, Poul (Hrsg.) (Philosophielexikon, 1998 [1983]): Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag (rowohlts enzyklopädie), 1998.
- Hüttemann, Andreas (Naturzustand und Staatsvertrag bei Hobbes, 2004): Naturzustand und Staatsvertrag bei Hobbes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 58, Heft 1, Januar – März, 2004, URL: <http://www.jstor.org/stable/20485193> [31.08.2010].
- Huxley, Aldous (Brave New World, 2004 [1932]): Brave New World, London et al.: Vintage (Random House), 2004.
- Huxtable, Ada Louise (Frank Lloyd Wright, 2008 [2004]): Frank Lloyd Wright: A Life, New York et al.: Penguin Books (Penguin Group), 2008.

- Iannolo, Jennifer. L. (Romantic Love, 2007): Romantic Love in Atlas Shrugged, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 273-278.
- Janich, Peter (Hrsg.) (Wissenschaftstheorie, 1981): Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung, München: Verlag C. H. Beck, 1981.
- Jansen, Ludger (dianoia, 2005): dianoia / Verstand, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 120-122.
- Jaspers, Karl (Kant, 1985 [1975]): Kant: Leben, Werk, Wirkung, 3.Aufl., München / Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1985.
- Kahneman, Daniel / Tversky, Amos (Prospect Theory, 1979): Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk, in: *Econometrica*, Vol. 47, No. 2, March 1979, pp. 263-291, URL: <http://www.jstor.org/stable/1914185> [13.01.2009].
- Kambartel, Friedrich / Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (Zum normativen Fundament der Wissenschaft, 1973): Zum normativen Fundament der Wissenschaft, Wissenschaftliche Paperbacks Grundlagenforschung, Studien Band 1, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag, 1973.
- Kant, Immanuel (Kritik der reinen Vernunft, 2005 [1781/1787]): Kritik der reinen Vernunft, 6. unveränd. Aufl., Werke in sechs Bänden (Hrsg. Wilhelm Weischedel), Band II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. *Zitierweise: Buchstabe „A“ für die erste Auflage von 1781 / Buchstabe „B“ für die zweite Auflage 1787, Seitenzahl der jeweiligen Auflage, Seitenzahl der hier verwendeten Ausgabe.*
- Kappeler, Andreas (Russische Geschichte, 2005): Russische Geschichte, 4., akt. Aufl., München: Verlag C. H. Beck, 2005.
- Kaufmann, Walter (Nietzsche, 1988 [1950]): Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist, 2. durchges. Aufl. der deutschen Ausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Kelley, David (Truth and Toleration, 2000 [1990]): The Contested Legacy of Ayn Rand: Truth and Toleration in „Objectivism“, 2nd Rev. Edition, New York / New Brunswick / London: The Objectivist Center / Transaction Publishers, 2000.
- Kerenski, Alexander (Memoiren, 1966): Die Kerenski-Memoiren: Russland und der Wendepunkt der Geschichte, Lizenzausgabe, Wien / Hamburg: Paul Zsolnay Verlag für Buchgemeinschaft Donauland (Bertelsmann), 1966.
- Kersting, Wolfgang (Hobbes, 1992): Thomas Hobbes zur Einführung, 1. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 1992.
- Kersting, Wolfgang (Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, 2005 [1994]): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Sonderausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Kersting, Wolfgang (Rawls zur Einführung, 2008 [2001]): John Rawls zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2008.
- Kersting, Wolfgang (Hrsg.) (Thomas Hobbes Leviathan, 2008): Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, 2. bearb. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- King, J. Charles (Randian Argument Reconsidered, 1986): Life and the Theory of Value: The Randian Argument Reconsidered, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 102-121.

- Kirsch, Adam (Rand's Revenge, 2009): Ayn Rand's Revenge, in: The New York Times, November 1, 2009, URL: http://www.nytimes.com/2009/11/01/books/review/Kirsch-t.html?_r=1&sq=Ayn%20Rand&st=cse&scp=5&pagewanted=print [02.08.2010].
- Kliemt, Hartmut (Individualism, 1986): Individualism, Libertarianism and Non-Cognitivism, in: Analyse und Kritik 8 (2), S. 211-228, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1283149215534.pdf> [30.08.2010].
- Koller, Peter (Grundsätze der Gerechtigkeit, 2006 [1997]): Die Grundsätze der Gerechtigkeit (Kapitel 2), in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 45-69.
- Kopper, Joachim / Malter, Rudolf (Hrsg.) (Kant zu ehren, 1974): Immanuel Kant zu ehren, 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- Kreimendahl, Lothar (Rationalismus und Empirismus, 1994): Hauptwerke der Philosophie: Rationalismus und Empirismus, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1994.
- Kristof, Frank S. (Housing, 1974): Housing, in: Proceedings of the Academy of Political Science, Vol. 31, No. 3, May 1974, pp. 188-199, URL: <http://www.jstor.org/stable/1173219> [02.11.2008].
- Kubota, Naomi (nous, 2005): nous / Intellekt, Verstand, Vernunft, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 381-385.
- Lavrin, Janko (Dostojewskij, 2006 [1963]): Fjodor M. Dostojewskij, 28. Aufl., Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006.
- Lavrin, Janko (Nietzsche and Dostoevsky, 1969): A Note on Nietzsche and Dostoevsky, in: Russian Review, Vol. 28, No. 2, April 1969, pp. 160-170, URL: <http://www.jstor.org/stable/127505> [13.06.2008].
- Le Bon, Gustave (Psychologie der Massen, 1982 [1895]): Psychologie der Massen, 15. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1982.
- Lewis, John (More's Utopia and Anthem's Radical Alternative, 2005): "Sacrilege toward the Individual": The Anti-Pride of Thomas More's *Utopia* and *Anthem's* Radical Alternative, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 172-189.
- Liatsi, Maria (Genetik und Ethik bei Aristoteles, 2006): Genetik und Ethik bei Aristoteles: Zur physischen Prädisposition der ethischen Tugend, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 60, Heft 3, Juli – September 2006, S. 394-411.
- Lichtenstein, Nelson (Ed.) (American Capitalism, 2006): American Capitalism: Social Thought and Political Economy in the Twentieth Century, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Locke, John (Versuch über den Menschlichen Verstand 1, 2000 [1690]): Versuch über den Menschlichen Verstand, Band 1 (Bücher I und II), 5. durchges. Aufl., Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. *Zitierweise: Buchnummer (I oder II), Seitenzahl.*
- Locke, John (Versuch über den Menschlichen Verstand 2, 1988 [1690]): Versuch über den Menschlichen Verstand, Band 2 (Bücher III und IV), unveränd. Nachdr., Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. *Zitierweise: Buchnummer (III oder IV), Seitenzahl.*
- Locke, John (Regierung – Second Treatise, 1999 [1690]): Über die Regierung: The Second Treatise of Government, Revidierte Fassung der 1966 erstmals publizierten Ausgabe, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1999.

- Long, Roderick T. (Atlas Shrugged, 2010 [2007]): Forced to Rule: *Atlas Shrugged* as a Response to Plato's *Republic*, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 89-97.
- Lossky, N. O. (Freedom of Will, 1932): Freedom of Will, London: Williams & Norgate, 1932.
- Lossky, N. O. (Absolute Criterion, 1948/1949): Absolute Criterion of Truth, in: Review of Metaphysics, Vol. 2, 1948/1949, pp. 47-96, URL: <http://www.jstor.org> [18.10.2009].
- Lossky, N. O. (Russian Revolution, 1951): Reflections on the Origins and Meaning of the Russian Revolution, in: Russian Review, Vol. 10, No. 4, October 1951, pp. 293-300, URL: <http://www.jstor.org/stable/125839> [09.05.2008].
- Lossky, N. O. (Russian Philosophy, 1952): History of Russian Philosophy, 1st Edition, London: George Allen and Unwin Ltd, 1952.
- Lossky, N. O. (Personalistischer Idealrealismus, 1959/1960): Personalistischer Idealrealismus, in: Kant-Studien, Band 51, Heft 4, 1959/1960, S. 387-409, URL: <http://www.jstor.org> [18.10.2009].
- Lossky, N. O. / Marshall, John S. (Value and Existence, 1935): Value and Existence, Reprint, London: George Allen & Unwin, 1935.
- Luce, R. Duncan / Raiffa, Howard (Games and Decisions, 1989 [1957]): Games and Decisions: Introduction and Critical Survey, 1st Dover Edition (unabridged and unaltered republication of 1st publication by John Wiley & Sons, 1957), New York: Dover Publications, 1989.
- Ludwig, Bernd (Lockes Eigentumstheorie, 2005): „Regierungen entstehen wieder auf die althergebrachte Art, nämlich durch Erfindungen und Übereinkunft der Menschen.“: John Lockes Eigentumstheorie, in: Eckl / Ludwig (Hrsg.) (Eigentum, 2005), S. 88-102.
- Lüddecke, Dirk (Better to be a Pericles, 2011): “Better to be a Pericles...”: Individuum und moderne Gesellschaft – ein Spannungsverhältnis im Spiegel der Wissenschaftstheorie und politischen Theorie J. St. Mills, in: Höntzsch (Hrsg.) (John Stuart Mill, 2011), S. 15-26.
- Lukács, Georg (Was tun – Einleitung, 1952): Einleitung, in: Tschernyschewskij (Was tun, 1952 [1863]), S. 5-42.
- Lukes, Steven (Individualism, 1971): The Meanings of “Individualism”, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 32, No. 1, January - March 1971, pp. 45-66, URL: <http://www.jstor.org/stable/2708324> [12.05.2008].
- Machan, Tibor (Moral Vision of Rand, 1986): Reason, Individualism, and Capitalism: The Moral Vision of Ayn Rand, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 206-223.
- Machan, Tibor (Ayn Rand, 2008 [1999]): Ayn Rand: Ihr Werk, Grevenbroich: Lichtschlag Buchverlag, 2008.
- Machan, Tibor (Libertarianism Defended, 2006): Libertarianism Defended, Hampshire / Burlington: Ashgate Publishing, 2006.
- Machan, Tibor (Sanction of the Victim, 2010 [2007]): *Atlas Shrugged's* Moral Principle of the Sanction of the Victim, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 75-88.

- Machan Tibor (Moral Judgments, 2008): Why Moral Judgments Can Be Objective, in: Social Philosophy & Policy, Vol. 25, No. 1, Winter 2008 („Objectivism“, Subjectivism, and Relativism in Ethics), S. 100-125.
- Mack, Eric (Hayek and Order of Actions, 2008 [2006]): Hayek on justice and the order of actions, in: Feser (Ed.) (Cambridge Companion to Hayek, 2008 [2006]), S. 259-286.
- Madison, Charles A. (Thoreau Transcendental Individualist, 1944): Henry David Thoreau: Transcendental Individualist, in : Ethics, Vol. 54, No. 2, January 1944, pp. 110-123, URL: <http://www.jstor.org/stable/2988876> [14.10.2008].
- Malkiel, Burton G. (Random Walk, 2007 [1973]): A Random Walk Down Wall Street: The Time-Tested Strategy for Successful Investing, Rev. and Updated, New York / London: W.W. Norton & Company, 2007.
- Marx, Karl (Das Kapital – Erster Band, 2008 [1867]): Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie, Erster Band / Buch 1: Der Produktionsproceß des Kapitals (1867 / 1890), in: Rohbeck / Breitenstein (Hrsg.) (Marx Philosophische Schriften, 2008), S. 115-265.
- Maus, Ingeborg (Der Urzustand, 2006 [1997]): Der Urzustand (Kapitel 3, vgl. § 4), in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 71-95.
- Mayhew, Robert (Ed.) (Rand Answers, 2005): Ayn Rand Answers: The Best of Her Q & A, 1st Printing, New York et al.: New American Library (Penguin Group), 2005.
- Mayhew, Robert (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005): Essays on Ayn Rand's *Anthem*, Lanham et al.: Lexington Books, 2005.
- Mayhew, Robert (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007): Essays on Ayn Rand's *The Fountainhead*, Lanham et al.: Lexington Books, 2007.
- Mayhew, Robert (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009): Essays on Ayn Rand's *Atlas Shrugged*, Lanham et al.: Lexington Books, 2009.
- McElroy, Wendy (Woman's Right to Pornography, 1995): XXX: A Woman's Right to Pornography, 1995), originally published 1995 by St. Martin's Press, New York, vollständige Online-Ausgabe, URL: www.wendymcelroy.com/xxx [04.07.2011].
- McElroy, Wendy (Through a Paradigm, 1999): Looking Through a Paradigm Darkly, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 157-171.
- McElroy, Wendy (Tucker Individualanarchismus, 2000): Benjamin Tucker: Liberty und der Individualanarchismus, in: eigentümlich frei, Nr. 10, S. 356-363, URL: <http://ef-magazin.de/archiv/ef/10/> [14.02.2006].
- Mencken, H. L. (Chrestomathy, 1982 [1949]): A Mencken Chrestomathy: His Own Selection of His Choicest Writings, Edited and Annotated by the Author, 1st Vintage Books Edition, New York: Vintage Books, 1982.
- Menger, Carl (Methode der Socialwissenschaften, 2005 [1883]): Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Oekonomie insbesondere, Elibron Classics Replica Edition, Unabridged Facsimile of the Edition Published in 1883 by Duncker & Humblot, Leipzig, Adamant Media Corporation (Elibron Classics), 2005 (Printed in Germany by Amazon Distribution GmbH, Leipzig).
- Merrill, Ronald E. (Ideas of Rand, 2003 [1991]): The Ideas of Ayn Rand, 7th Printing, Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 2003.

- Mesch, Walter (Teile der Definition, 1996): Die Teile der Definition (Z 10-11), in: Rapp (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 1996), S. 135-156.
- Metzelaers, Stefanie (Biographismus/Biographische Textdeutung, 2008 [1998]): Biographismus/Biographische Textdeutung, in: Nünning (Hrsg.) (Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, 2008 [1998]), S. 73-74.
- Michalsen, Karen (Dagny Taggart, 1999): Wo Is Dagny Taggart?: The Epic Hero/ine in Disguise, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 199-219.
- Milgram, Shoshana (Anthem Context of Related Works, 2005): *Anthem* in the Context of Related Literary Works: "We are not like our brothers", in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 119-171.
- Milgram, Shoshana (Rand's First Ideal Man, 2007): *The Fountainhead* from Notebook to Novel: The Composition of Ayn Rand's First Ideal Man, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 3-40.
- Milgram, Shoshana (Creation of Rand's Ultimate Ideal Man, 2009): Who Was John Galt? The Creation of Ayn Rand's Ultimate Ideal Man, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 53-78.
- Milgram, Shoshana (Spirit of Francisco d'Anconia, 2009): The Spirit of Francisco d'Anconia: The Development of His Characterization, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 79-103.
- Mill, John Stuart (Über die Freiheit, 2010 [1859]): Über die Freiheit, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010.
- Mill, John Stuart (Utilitarismus, 2008 [1861]): Utilitarianism / Der Utilitarismus, Englisch / Deutsch, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008.
- Miller, David (Political Authority, 2002): The Justification of Political Authority, in: Schmitz (Ed.) (Nozick, 2002), S. 10-33.
- Miller, Ross (Myth of the Heroic Architect, 1988): Burnham, Sullivan, Roark, and the Myth of the Heroic Architect, in: Art Institute of Chicago Museum Studies, Vol. 13, No. 2, 1988, pp. 86-95, URL: <http://www.jstor.org/stable/4115893> [08.05.2008].
- Mises, Ludwig von (Bürokratie, 1997 [1944]): Die Bürokratie, 1. Aufl. (Deutsche Erstausgabe), Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997.
- Mises, Ludwig von (Human Action, 2007 [1949]): Human Action: A Treatise on Economics, Volumes 1-4, in: Greaves (Ed.) (Mises Human Action, 2007 [1996]). *Zitierweise: Da die Seitenzahlen über die einzelnen Bände fortlaufend numeriert sind, werden bei den Verweisen die Seitenzahlen angegeben.*
- Mittelstraß, Jürgen (Rationale Rekonstruktion, 1981): Rationale Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte, in: Janich (Hrsg.) (Wissenschaftstheorie, 1981), S. 89-111.
- Mittelstraß, Jürgen (Flug der Eule, 1997 [1989]): Der Flug der Eule: Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1997.
- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 2, 2004 [1995]): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 2 (H-O), unveränd. Sonderausg., Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004.

- Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.) (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 3, 2004 [1995]): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 3 (P-So), unveränd. Sonderausg., Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2004.
- Mittelstraß, Jürgen (Rekonstruktion, 2004 [1995]): Rekonstruktion, in: Mittelstraß (Hrsg.) (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 3, 2004 [1995]), S. 550-551.
- Moore, Stephen (From Fiction to Fact, 2009): 'Atlas Shrugged': From Fiction to Fact in 52 Years, in: The Wall Street Journal, January 9, 2009, URL: <http://online.wsj.com/article/SB123146363567166677.html?KEYWORDS=Ayn+Rand> [18.02.2009].
- Morus, Thomas (Utopia, 2003 [1516]): Utopia, bibliographisch ergänzte Auflage, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2003.
- Müller, Ludolf (Nietzsche, 1947): Nietzsche und Solovjev, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 1, Heft 4, 1947, S. 499-520, URL: <http://www.jstor.org/stable/20480132> [06.01.2011].
- Nagel, Thomas (Moralische Verpflichtung, 2008 [1959]): Moralische Verpflichtung und rationales Selbstinteresse, in: Kersting (Hrsg.) (Thomas Hobbes Leviathan, 2008), S. 159-172.
- Nash, John F. (Bargaining Problem, 1950): The Bargaining Problem, in: Econometrica, Vol. 18, No. 2, April 1950, pp. 155-162, URL: <http://www.jstor.org/stable/1907266> [22.07.2011].
- Nash, John F. (Non-Cooperative Games, 1951): Non-Cooperative Games, in: The Annals of Mathematics, Second Series, Vol. 54, No. 2, September 1951, pp. 286-295, URL: <http://www.jstor.org/stable/1969529> [22.07.2011].
- Neumann, John von / Morgenstern, Oskar (Theory of Games, 2007 [1944]): Theory of Games and Economic Behavior, 60th Anniversary Edition, 4th Printing (1st Paperback Printing), Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Newman, Lex (Ed.) (Locke's Essay, 2007): The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding", 1st Edition, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2007.
- Nida-Rümelin, Julian (Bellum omnium contra omnes, 2008): Bellum omnium contra omnes: Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des *Leviathan*, in: Kersting (Hrsg.) (Thomas Hobbes Leviathan, 2008), S. 89-106.
- Nietzsche, Friedrich (Geburt der Tragödie, 1997 [1872]): Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 1, S. 7-134.
- Nietzsche, Friedrich (Zarathustra, 1997 [1883]): Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 275-561.
- Nietzsche, Friedrich (Gut und Böse, 1997 [1886]): Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 563-759.
- Nietzsche, Friedrich (Menschliches Allzumenschliches, 1997 [1878]): Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 1, S. 435-1008.

- Nietzsche, Friedrich (Genealogie der Moral, 1997 [1887]): Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 761-900.
- Nietzsche, Friedrich (Götzen-Dämmerung, 1997 [1889]): Götzen-Dämmerung: oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 939-1033.
- Nietzsche, Friedrich (Antichrist, 1997 [1895]): Der Antichrist: Fluch auf das Christentum, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 1161-1235.
- Nietzsche, Friedrich (Ecce Homo, 1997 [1908]): Ecce Homo: Wie man wird, was man ist, in: Schlechta (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]), Band 2, S. 1063-1159.
- Nock, Albert Jay (Enemy The State, 1950 [1935]): Our Enemy, The State, 3rd Printing, Caldwell (Idaho): The Caxton Printers, 1950, URL: http://mises.org/books/Our_Enemy_The_State_Nock.pdf [01.03.2011].
- Nohlen, Dieter (Hrsg.) (Lexikon der Politik, 2001): Kleines Lexikon der Politik, Lizenzausgabe, München: Bundeszentrale für politische Bildung, 2001.
- Nortmann, Ulrich (aitia, 2005): aitia / Ursache, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 15-19.
- Nozick, Robert (Randian Argument, 2000 [1971]): On the Randian Argument, in: Nozick, (Socratic Puzzles, 2000 [1997]), S. 249-264.
- Nozick, Robert (Anarchie Staat Utopia, 2006 [1974]): Anarchie Staat Utopia, München: Olzog Verlag, 2006.
- Nozick, Robert (Rationality, 1995 [1993]): The Nature of Rationality, 3rd Printing, and 1st Princeton Paperback Printing, Princeton / Chichester: Princeton University Press, 1995.
- Nozick, Robert (Socratic Puzzles, 2000 [1997]): Socratic Puzzles, 3rd Printing, Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press, 2000.
- Nünning, Ansgar (Hrsg.) (Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, 2008 [1998]): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe, 4. akt. u. erw. Aufl., Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2008.
- Nussbaum, Martha C. (Nietzsches Stoizismus, 1993): Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 41, Heft 5, 1993, S. 831-858, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1282985091575.pdf> [18.10.2009].
- Nussbaum, Martha C. (Feministische Kritik des Liberalismus, 2002 [1999]): Die feministische Kritik des Liberalismus, in: Nussbaum (Hrsg.) (Drei philosophische Aufsätze, 2002), S. 15-89.
- Nussbaum, Martha C. (Verdinglichung, 2002 [1999]): Verdinglichung, in: Nussbaum (Hrsg.) (Drei philosophische Aufsätze, 2002), S. 90-162.
- Nussbaum, Martha C. (Hrsg.) (Drei philosophische Aufsätze, 2002): Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge: Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2002.
- Nussbaum, Martha C. (Feminismus, 2002): Einleitung: Ein Begriff des Feminismus, in: Nussbaum (Hrsg.) (Drei philosophische Aufsätze, 2002), S. 7-13.

- „Objectivism“ Reference Center (What Rand Read, 2005): What Ayn Rand Read, URL: <http://www.noblesoul.com/orc/misc/read.html> [22.02.2006, 08.01.2011].
- Oehler, Klaus (Beweis für den Unbewegten Beweger, 1954/1955): Der Beweis für den Unbewegten Beweger bei Aristoteles, in: *Philologus*, Band 99, 1954/1955, S. 70-92, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1310632279570.pdf> [18.10.2009].
- O'Neill, Onora (Method of Theory of Justice, 2006 [1997]): *The Method of A Theory of Justice*, in: Höffe (Hrsg.) (Theorie der Gerechtigkeit, 2006 [1997]), S. 27-43.
- Oppenheimer, Franz (The State, 1926 [1908]): *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, 2nd American Edition, New York: Vanguard Press, 1926, URL: http://mises.org/books/the_state_oppenheimer.pdf [05.03.2011].
- Orbach, Alexander (Jewish People's Group, 1990): The Jewish People's Group and Jewish Politics in Tsarist Russia, 1906-1914, in: *Modern Judaism*, Vol. 10, No. 1, February 1990, pp. 1-15, URL: <http://www.jstor.org/stable/1396047> [09.05.2008].
- Ortega y Gasset, José (Aufstand der Massen, 2007 [1930]): *Der Aufstand der Massen*, 2. Aufl., München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.
- Ott, Konrad (Moralbegründungen, 2005 [2001]): *Moralbegründungen zur Einführung*, 2. ergänzte Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2005.
- Paulsen, Friedrich (Immanuel Kant, 1898): *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre*, Frommanns Klassiker der Philosophie, Band VII, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1898.
- Paxton, Michael (Ayn Rand, 2004 [1997]): *Ayn Rand: A Sense of Life*, DVD, Director's Vision Edition, Strand Releasing Home Video 2004.
- Peikoff, Amy (Moral Dynamiting, 2007): *A Moral Dynamiting*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 313-323.
- Peikoff, Leonard (Analytic-Synthetic Dichotomy, 1967): *The Analytic-Synthetic Dichotomy*, in: Rand (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]), S. 88-121.
- Peikoff, Leonard (Ed.) (Voice of Reason, 1990): *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*, 1st Printing, New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1990.
- Peikoff, Leonard (Ominous Parallels, 1993 [1982]): *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America*, 1st Printing, New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1993.
- Peikoff, Leonard („Objectivism“, 1993 [1991]): „Objectivism“: *The Philosophy of Ayn Rand*, 1st Printing, New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1993.
- Peikoff, Leonard (Anthem – Introduction, 1995): *Introduction to 50th Anniversary American Edition*, in: Rand (Anthem, 1995 [1938]), S. v-xii.
- Peikoff, Leonard (We the Living – Introduction, 1996): *Introduction to the 60th Anniversary Edition*, in: Rand (We the Living, 1996 [1936]), S. v-xi.
- Pereira, N. G. O. (Chernyshevsky, 1973): *N. G. Chernyshevsky as Architect of the Politics of Anti-Liberalism in Russia*, in: *Russian Review*, Vol. 32, No. 3, July 1973, pp. 264-277, URL: <http://www.jstor.org/stable/128248> [08.05.2008].
- Pfeiffer, Bruce Brooks (Wright Letters, 1986): *Frank Lloyd Wright: Letters to Clients*, Fresno (California): The Press at California State University, 1986.

- Pfeiffer, Bruce Brooks (Frank Lloyd Wright, 2006): Frank Lloyd Wright (1867-1959): Bauen für die Demokratie, Hong Kong et al.: TASCHEN, 2006.
- Pfordten, Dietmar von der (Normativer Individualismus, 2004): Normativer Individualismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 58, Heft 3, Juli – September 2004, S. 321-346, URL: <http://www.jstor.org/stable/20485227> [31.08.2010].
- Pfordten, Dietmar von der (Elemente normativer Ethik, 2007): Fünf Elemente normativer Ethik: Eine allgemeine Theorie des normativen Individualismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61, Heft 3, Juli - September 2007, S. 283-319.
- Pieper, Annemarie (Ethik, 2007 [1985]): Einführung in die Ethik, 6. überarb. u. akt. Aufl., Tübingen / Basel: A. Franke Verlag (UTB), 2007.
- Pietsch, Christian (dihairesis, 2005): dihairesis / spezifizierende Unterteilung, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 128-129.
- Platon (Theaitetos): Theaitetos, in: Wolf (Hrsg.) (Platon Sämtliche Werke 3, 2004), S. 147-251. Zitierweise: *Seitenzahlen gemäß der Platon-Ausgabe von Henricus Stephanus (Paris 1578)*.
- Popper, Karl R. (Logik der Forschung, 2005 [1935]): Logik der Forschung, 11. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Popper, Karl R. (Open Society, 2011 [1945]): The Open Society and its Enemies, London / New York: Routledge Classics, 2011.
- Popper, Karl R. (Elend des Historizismus, 2003 [1960]): Das Elend des Historizismus, 7. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Popper, Karl R. (Kant Philosoph der Aufklärung, 1973): Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung, Eine Gedächtnisrede zu seinem hundertfünfzigsten Todestag, in: Kopper / Malter (Hrsg.) (Kant zu ehren, 1974), S. 335-346.
- Pruette, Lorine (Battle Against Evil, 1943): Battle Against Evil: The Fountainhead, in: The New York Times, May 16, 1943, S. 7, 18, URL: <http://www.nytimes.com> [18.10.2009].
- Ralston, Richard E. (Publishing Anthem, 2005): Publishing *Anthem*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 24-27.
- Ralston, Richard E. (Publishing Atlas Shrugged, 2009): Publishing *Atlas Shrugged*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 123-132.
- Rand, Ayn (We the Living, 1996 [1936]): We the Living, 1st Printing, 60th Anniversary Edition, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1996.
- Rand, Ayn (Anthem, 1995 [1938]): Anthem, 50th Anniversary Edition, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1995.
- Rand, Ayn (Fountainhead, 1993 [1943]): The Fountainhead, Reprint, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1993.
- Rand, Ayn (Rand to Kracht, March 4, 1945): Ayn Rand to O. W. Kracht, a fan, March 4, 1945, in: Berliner (Ed.) (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 221-226.

- Rand, Ayn (Rand to Read, August 1, 1946): Ayn Rand to Leonard E. Read, August 1, 1946, URL: <http://fee.org/wp-content/uploads/2009/11/Rand-to-Read-August-1-1946.pdf>, [02.10.2010]. Auch (allerdings gekürzt) abgedruckt in: Berliner (Ed.) (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 298-300.
- Rand, Ayn (Rand to Lane, August 21, 1946): Ayn Rand to Rose Wilder Lane, August 21, 1946, in: Berliner (Ed.) (Letters of Rand, 1997 [1995]), S. 307-309.
- Rand, Ayn (Atlas Shrugged, 1992 [1957]): Atlas Shrugged, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1992.
- Rand, Ayn (New Intellectual, 1961): For the New Intellectual, Reprint, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1961.
- Rand, Ayn (Objectivist Ethics, 1961): The Objectivist Ethics, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 13-39.
- Rand, Ayn (Conflicts of Men's Interests, 1962): The "Conflicts" of Men's Interests, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 57-65.
- Rand, Ayn (Rational Life in an Irrational Society, 1962): How Does One Lead a Rational Life in an Irrational Society?, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 82-86.
- Rand, Ayn (America's Persecuted Minority, 1962): America's Persecuted Minority: Big Business, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 44-62.
- Rand, Ayn („Objectivism“, 1962): Introducing „Objectivism“, in: Peikoff (Ed.), Voice of Reason, 1990, S. 3-5.
- Rand, Ayn (Ethics of Emergencies, 1963): The Ethics of Emergencies, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 49-56.
- Rand, Ayn (Man's Rights, 1963): Man's Rights, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 108-117.
- Rand, Ayn (Collectivized Rights, 1963): Collectivized Rights, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 118-124.
- Rand, Ayn (Nature of Government, 1963): The Nature of Government, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 125-134.
- Rand, Ayn (Racism, 1963): Racism, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 147-157.
- Rand, Ayn (Moral Grayness, 1964): The Cult of Moral Grayness, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 87-92.
- Rand, Ayn (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964): The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism, Signet (Penguin Group), 1964.
- Rand, Ayn (Virtue of Selfishness – Introduction, 1964): Introduction, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. vii-xii.
- Rand, Ayn (Government Financing, 1964): Government Financing in a Free Society, in: Rand (Ed.) (Virtue of Selfishness, 1964), S. 135-140.
- Rand, Ayn (Property Status, 1964): The Property Status of Airwaves, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 122-129.

- Rand, Ayn (Patents and Copyrights, 1964): Patents and Copyrights, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 130-134.
- Rand, Ayn (Anatomy of Compromise, 1964): The Anatomy of Compromise, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 144-149.
- Rand, Ayn (Is Atlas Shrugging, 1964): Is Atlas Shrugging?, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 150-166.
- Rand, Ayn (Final Authority in Ethics, 1965): Wo Is the Final Authority in Ethics?, in: Peikoff (Ed.) (Voice of Reason, 1990), S. 17-22.
- Rand, Ayn (Capitalism, 1965): What is Capitalism?, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 11-34.
- Rand, Ayn (Student Rebebellion, 1965): The Cashing-In: The Student "Rebellion", in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. 236-269.
- Rand, Ayn (Objectivist Epistemology, 1990 [1966]): Introduction to Objectivist Epistemology, Expanded 2nd Edition, New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1990.
- Rand, Ayn (Value-Deprivation, 1966): Our Cultural Value-Deprivation, in: Peikoff (Ed.) (Voice of Reason, 1990), S. 100-114.
- Rand, Ayn (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]): Capitalism: The Unknown Ideal, Reprint of 1st Signet Printing, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1967.
- Rand, Ayn (Capitalism – Introduction, 1967 [1966]): Introduction, in: Rand (Ed.) (Capitalism, 1967 [1966]), S. vii-ix.
- Rand, Ayn (Woman President, 1968/1969): About a Woman President, in: Peikoff (Ed.) (Voice of Reason, 1990), S. 267-270.
- Rand, Ayn (Romantic Manifesto, 1975 [1969]): The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature, 2nd Revised Edition, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1975.
- Rand, Ayn (Comprachicos, 1970): The Comprachicos, in: Schwartz (Ed.) (Return of the Primitive, 1999 [1971]), S. 51-95.
- Rand, Ayn (Age of Envy, 1971): The Age of Envy, in: Schwartz (Ed.) (Return of the Primitive, 1999 [1971]), S. 130-158.
- Rand, Ayn (Brief Summary, 1971): Brief Summary, The Objectivist, September 1971, pp.1089-1093, in: The „Objectivism“ Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004).
- Rand, Ayn (What Can One Do, 1972): What Can One Do?, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 199-204.
- Rand, Ayn (Rand Letter Nation's Unity II, 1972): The Ayn Rand Letter, Vol. II, No. 2, October 23, 1972, A Nation's Unity – Part II, pp. 125-128, in: The „Objectivism“ Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004).
- Rand, Ayn (Metaphysical Versus Man-Made, 1973): The Metaphysical Versus The Man-Made, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 23-34.
- Rand (Untitled Letter, 1973): An Untitled Letter, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 102-119.

- Rand, Ayn (Censorship, 1973): Censorship: Local and Express, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 172-188.
- Rand, Ayn (Philosophy, 1974): Philosophy: Who Needs It, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 1-11.
- Rand, Ayn (Philosophical Detection, 1974): Philosophical Detection, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 12-22.
- Rand, Ayn (Letter To Boris Spassky, 1974): An Open Letter To Boris Spassky, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 52-57.
- Rand, Ayn (Causality Versus Duty, 1974): Causality Versus Duty, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 95-101.
- Rand, Ayn (Egalitarianism and Inflation, 1974): Egalitarianism and Inflation, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 120-136.
- Rand, Ayn (Rand Letter Philosophical Detection II, 1974): The Ayn Rand Letter, Vol. III, No. 10, February 11, 1974, Philosophical Detection – Part II, pp. 289-293, in: The „Objectivism“ Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004).
- Rand, Ayn (Rand Letter On Hunger, 1974): The Ayn Rand Letter, Vol. III, No. 23, August 12, 1974, Cashing In On Hunger, pp. 355-359, in: The „Objectivism“ Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004).
- Rand, Ayn (Horse's Mouth, 1975): From the Horse's Mouth, in: Rand (Philosophy, 1984 [1982]), S. 77-82.
- Rand, Ayn (Philosophy, 1984 [1982]): Philosophy: Who Needs It, 1st Signet Printing, New York et al.: Signet (Penguin Group), 1984.
- Rand, Ayn (John Galt, 1997): Wer ist John Galt?, Hamburg: GEWIS, 1997.
- Rand, Ayn (Ursprung, 2000): Der Ursprung, Hamburg: GEWIS, 2000.
- Rand, Ayn (Hymne, 2002): Hymne, Hamburg: GEWIS, 2002.
- Rapp, Christof (Substanz, 1996): Substanz als vorrangig Seiendes (Z 1), in: Rapp (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 1996), S. 27-40.
- Rapp, Christof (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 1996): Aristoteles: Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ), Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- Rapp, Christof (Aristoteles, 2004 [2001]): Aristoteles zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2004.
- Rasmussen, Douglas B. (Aristotelian Significance of the Section Titles of Atlas Shrugged, 2010 [2007]): The Aristotelian Significance of the Section Titles of *Atlas Shrugged*: A Brief Consideration of Rand's View of Logic and Reality, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 33-45.
- Rath, Ingo W. (Hrsg.) (Aristoteles Kategorien, 2005 [1998]): Aristoteles: Die Kategorien, Griechisch / Deutsch (übersetzt von Ingo W. Rath), Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005.
- Ratzinger, Joseph (Christentum, 2005 [1968]): Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, 6. Aufl., München: Kösel-Verlag, 2005.

- Rawls, John (Theorie der Gerechtigkeit, 1998 [1971]): Eine Theorie der Gerechtigkeit, 10. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. *Zitierweise: Paragraph (= Abschnitt), Seitenzahl.*
- Rawls, John (Gerechtigkeit als Fairneß Neuentwurf, 2006 [2001]): Gerechtigkeit als Fairneß: *Ein Neuentwurf*, 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2006.
- Reidy, Peter (Wright and Rand, 2010 [1999]): Wright and Rand, in: The Atlas Society, 07.07.2010 [1999], URL: <http://www.atlassociety.org/frank-lloyd-wright-and-ayn-rand-0> [18.09.2010].
- Reimherr, Andrea (Rands Objektivistische Werttheorie, 2004/2005): Ayn Rands Objektivistische Werttheorie, in: Baumgartner / Reimherr (Hrsg.) (Brentano Studien 11, 2004/2005), S. 91-108.
- Ricken, Friedo (ethos, 2005): ethos / Gewohnheit, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 212-214.
- Ricken, Friedo (êthos, 2005): êthos / Charakter, Sitte, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 214-216.
- Ricken, Friedo (kalon, 2005): kalon / schön, gut, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 296-298.
- Ricken, Friedo (philautos, 2005): philautos / selbstliebend, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 444-445.
- Rickless, Samuel C. (Locke's Polemic, 2007): Locke's Polemic against Nativism, in: Newman (Ed.) (Locke's Essay, 2007), S. 33-66.
- Ries, Wiebrecht (Nietzsche, 2001 [1990]): Nietzsche zur Einführung, 6., überarb. u. erw. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2001.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.) (Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, 1992): Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 8 (R-Sc), Basel: Verlag Schwabe & Co. AG, 1992.
- Robinson, Richard (Aristotle on Akrasia, 2010): Aristotle on Akrasia (VII 1-11), in: Höffe (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010), S. 187-206.
- Rogers, James Allen (Nihilism, 1960): Darwinism, Scientism, and Nihilism, in: Russian Review, Vol. 19, No. 1, January 1960, pp. 10-23, URL: <http://www.jstor.org/stable/126189> [12.05.2008].
- Rogger, Hans (Russia 1914, 1966): Russia in 1914, in: Journal of Contemporary History, Vol. 1, No. 4, October 1966, pp. 95-119, URL: <http://www.jstor.org/stable/259893> [08.05.2008].
- Rohbeck, Johannes / Breitenstein, Peggy H. (Hrsg.) (Marx Philosophische Schriften, 2008): Karl Marx: Philosophische und ökonomische Schriften, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008.
- Rosenthal, Bernice Glatzer (Nietzsche in Russia, 1974): Nietzsche in Russia: The Case of Merezhkovsky, in: Slavic Review, Vol. 33, No. 3, September 1974, pp. 429-452, URL: <http://www.jstor.org/stable/2494732> [13.06.2008].

- Rothbard, Murray N. (Man and State – Power and Market, 2009 [2004]): Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles, With: Power and Market: Government and the Economy, 2nd Edition (Scholar's Edition), Auburn (Alabama): Ludwig von Mises Institute, 2009, URL: <http://mises.org/books/mespm.pdf> [01.10.2010].
- Rothbard, Murray N. (Power and Market, 2009 [1970]): Power and Market: Government and the Economy, in: Rothbard (Man and State – Power and Market, 2009 [2004]), S. 1045-1369.
- Rothbard, Murray N. (Ayn Rand Cult, 1972): The Sociology of the Ayn Rand Cult, 1972, URL: <http://www.lewrockwell.com/rothbard/rothbard23.html> [17.08.2006].
- Rothbard, Murray N. (Ethics of Liberty, 2002 [1982]): The Ethics of Liberty, New York / London: New York University Press, 2002.
- Rothstein, Edward (Last Romantic, 2005): Considering the Last Romantic: Ayn Rand, at 100, in: The New York Times, February 2, 2005, URL: <http://www.nytimes.com/2005/02/02/books/02rand.html?sq=Ayn%20Rand&st=cse&scp=15&pagewanted=print&position> [02.08.2010].
- Roucek, Joseph S. (Czarist Russia, 1958): Education in Czarist Russia, in: History of Education Journal, Vol. 9, No. 2, Winter 1958, pp. 37-45, URL: <http://www.jstor.org/stable/3692580> [12.05.2008].
- Rowe, William L. (Prime Mover, 2005): Prime Mover, in: Audi (Ed.) (Cambridge Dictionary Philosophy, 2005 [1995]), S. 736-737.
- Rudicina, Alexandra F. (Three Novels of Dostoevsky, 1972): Crime and Myth: The Archetypal Pattern of Rebirth in Three Novels of Dostoevsky, in: PMLA, Vol. 87, No. 5, October 1972, pp. 1065-1074, URL: <http://www.jstor.org/stable/461183> [13.06.2008].
- Rühle, Jürgen (Wir – Nachwort, 2006): Nachwort, in: Samjatin (Wir, 2006 [1920]), S. 213-224.
- Ryan, John A. (Roosevelt and Social Justice, 1945): Roosevelt and Social Justice, in: The Review of Politics, Vol. 7, No. 3, July 1945, pp. 297-305, URL: <http://www.jstor.org/stable/1404180> [02.11.2008].
- Ryan, Scott („Objectivism“, 2003): „Objectivism“ and the Corruption of Rationality: A Critique of Ayn Rand's Epistemology, New York / Lincoln / Shanghai: Writers Club Press (iUniverse), 2003.
- Saage, Richard (Ende der politischen Utopie, 1990): Das Ende der politischen Utopie?, 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1990.
- Saage, Richard (Politische Utopien, 1991): Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Safranski, Rüdiger (Wahrheit, 2005 [1993]): Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?: Über das Denkbare und das Lebbare, 9. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2005.
- Safranski, Rüdiger (Nietzsche, 2002 [2000]): Nietzsche: Biographie seines Denkens, Lizenzausgabe, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2002.
- Safranski, Rüdiger (Romantik, 2007): Romantik: Eine deutsche Affäre, München: Carl Hanser Verlag, 2007.

- Salmieri, Gregory (Individualism in Anthem, 2005): Prometheus' Discovery: Individualism and the Meaning of the Concept "I" in *Anthem*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 255-284.
- Salmon, Wesley C. (Logik, 1993 [1973]): Logik, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1993.
- Samjatin, Jewgenij (Wir, 2006 [1920]): Wir, 9. Aufl., Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2006.
- Sanders, John T. (Projects and Property, 2002): Projects and Property, in: Schmidtz (Ed.) (Nozick, 2002), S. 34-58.
- Saint-Andre, Peter (Friendship, 2010 [2007]): Friendship in *Atlas Shrugged*, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 263-271.
- Sautter, Udo (Geschichte Amerika, 2006): Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, 7. völlig überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2006.
- Sayre-McCord, Geoffrey (Fact-Value, 2005): Fact-Value Distinction, in: Audi (Ed.) (Cambridge Dictionary Philosophy, 2005 [1995]), S. 302-303.
- Schah, David (Ayn Rand, 2008): Ayn Rand: Ihr Leben, Grevenbroich: Lichtschlag Buchverlag, 2008.
- Schein, Dina (Roark's Integrity, 2007): Roark's Integrity, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 305-312.
- Schlechta, Karl (Hrsg.) (Friedrich Nietzsche Werke, 1997 [1955]): Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Lizenzausgabe, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- Schleier, Merrill (Rand and King Vidor's Film, 2002): Ayn Rand and King Vidor's Film "The Fountainhead": Architectural Modernism, the Gendered Body, and Political Ideology, in: The Journal of the Society of Architectural Historians, Vol. 61, No. 3, September 2002, pp. 310-331, URL: <http://www.jstor.org/stable/991785> [08.05.2008].
- Schmidtz, David (Ed.) (Nozick, 2002): Robert Nozick, 1st Publication, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2002.
- Schnädelbach, Herbert (Erkenntnistheorie, 2004 [2002]): Erkenntnistheorie zur Einführung, 2. korr. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2004.
- Schnädelbach, Herbert (Hegel, 2007): G. W. F. Hegel zur Einführung, 3. verb. Aufl., Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- Schneider, Herbert W. (Amerikanische Philosophie, 1957 [1946]): Geschichte der amerikanischen Philosophie, Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1957.
- Schneider, Jost (Roman-Analyse, 2006): Einführung in die Roman-Analyse, 2. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Scholtz, Gunter (Rekonstruktion, 1992): Rekonstruktion, in: Ritter / Gründer (Hrsg.) (Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 8, 1992), S. 570-578.
- Schröder, Hans-Christoph (Orwell intellektuelle Biographie, 1988): George Orwell: Eine intellektuelle Biographie, München: Verlag C. H. Beck, 1988.
- Schröder, Winfried (Moralischer Nihilismus, 2005): Moralischer Nihilismus: Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005.

- Schroth, Jörg (Utilitarismus, 2006): Utilitarismus und Verteilungsgerechtigkeit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 60, Heft 1, Januar – März 2006, S. 37-58.
- Schüßler, Rudolf (Kooperation unter Egoisten, 1990): Die Möglichkeit der Kooperation unter Egoisten: Neuere Ergebnisse spieltheoretischer Analysen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 44, Heft 2, 1990, S. 292-304, URL: <http://www.jstor.org/stable/20484360> [31.08.2010].
- Schwartz, Peter (Ed.) (Return of the Primitive, 1999 [1971]): Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution, 1st Printing (New Expanded Edition of Ayn Rand's The New Left: The Anti-Industrial Revolution, originally published by Signet in 1971), New York et al.: Meridian (Penguin Group), 1999.
- Sciabarra, Chris Matthew (Russian Radical, 1995): Ayn Rand: The Russian Radical, 2nd Printing, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Sciabarra, Chris Matthew (Bowdlerizing Rand, 1998): The Editor of Ayn Rand's *Journals* Censored Her Writing ...: Bowdlerizing Ayn Rand, in: Liberty, September 1998, Corrected Version, URL: <http://www.nyu.edu/projects/sciabarra/essays/liberty.htm> [02.10.2010].
- Sciabarra, Chris Matthew (Rand Transcript, 1999): The Rand Transcript, in: The Journal of Ayn Rand Studies, Vol. 1, No. 1, Fall 1999, pp. 1-26, URL: <http://www.nyu.edu/projects/sciabarra/essays/randt2.htm> [05.07.2008].
- Sciabarra, Chris Matthew (Was war russisch an Rand, 2003): Was genau war russisch an Ayn Rand?, in: eigentümlich frei, Nr. 34, 2003, S. 22-24, URL: <http://ef-magazin.de/media/assets/pdf/ef034-screen.pdf> [14.12.2010].
- Sciabarra, Chris Matthew (Manifesto for a New Radicalism, 2010 [2007]): *Atlas Shrugged: Manifesto for a New Radicalism*, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 23-32.
- Sciabarra, Chris Matthew / Sechrest, Larry J. (Rand Among the Austrians, 2005): Ayn Rand Among the Austrians: Introduction, in: The Journal of Ayn Rand Studies, Vol. 6, No. 2, Spring 2005, pp. 241-250, URL: http://www.aynrandstudies.com/jars/archives/jars6-2/jars6_2csciabarralsechrest.pdf [17.01.2009].
- Sechrest, Larry J. (Atlas Ayn Anarchy, 2010 [2007]): *Atlas*, Ayn, and Anarchy: A is A is A, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 189-196.
- Seidl-Hohenveldern, Ignaz (Völkerrecht, 1997): Völkerrecht, 9., bearb. Aufl., Köln et al.: Carl Heymanns Verlag, 1997.
- Sen, Amartya (Theory of Moral Sentiments – Introduction, 2009): Introduction, in: Smith (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]), S. vii-xxvi.
- Sen, Amartya (Idea of Justice, 2010 [2009]): The Idea of Justice, New York et al.: Penguin Books (Penguin Group), 2010.
- Sheaffer, Robert (Rand on Gender, 1999): Rereading Rand on Gender in the Light of Paglia, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 299-317.
- Siebert, Horst (Kapitalismus und Freiheit – Geleitwort, 2010 [2002]): Geleitwort, in: Friedman (Kapitalismus und Freiheit, 2010 [1962]), S. 11-14.
- Simon, Herbert A. (Behavioral Model of Rational Choice, 1955): A Behavioral Model of Rational Choice, in: The Quarterly Journal of Economics, Vol. 69, No. 1, February 1955, pp. 99-118, URL: <http://www.jstor.org/stable/1884852> [15.12.2011].

- Sloterdijk, Peter (Weltinnenraum des Kapitals, 2005): Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung, 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Sloterdijk, Peter (Leben ändern, 2011 [2009]): Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik, 1. Aufl. dieser Ausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2011.
- Smith, Adam (Theory of Moral Sentiments, 2009 [1759]): The Theory of Moral Sentiments, New York et al.: Penguin Classics (Penguin Group), 2009.
- Smith, Adam (Wealth of Nations, 1998 [1776]): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Selected Edition (Reissued), Oxford et al.: Oxford World's Classics (Oxford University Press), 2009.
- Smith, George H. (Rand and other heresies, 1991): Atheism, Ayn Rand, and other heresies, New York: Prometheus Books, 1991.
- Smith, Robin (Logic, 2005 [1995]): Logic, in: Barnes (Ed.) (Cambridge Companion Aristotle, 2005 [1995]), S. 27-65.
- Smith, Tara (Egoistic Friendship, 2005): Egoistic Friendship, in: American Philosophical Quarterly, Vol. 42, No. 4, October 2005, pp. 263-277, URL: <http://www.jstor.org/stable/20010211> [14.09.2010].
- Smith, Tara (Rand's Normative Ethics, 2007 [2006]): Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist, Reprinted 1st Edition, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2007.
- Smith, Tara (Independence and Egoism, 2007): Unborrowed Vision: Independence and Egoism in *The Fountainhead*, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Fountainhead, 2007), S. 285-304.
- Smith, Tara (Importance of the Subject in Objective Morality, 2008): The Importance of the Subject in Objective Morality: Distinguishing Objective from Intrinsic Value, in: Social Philosophy & Policy, Vol. 25, No. 1, Winter 2008 („Objectivism“, Subjectivism, and Relativism in Ethics), S. 126-148.
- Smith, Tara (Destructiveness of Non-Objective Law, 2009): "Humanity's Darkest Evil": The Lethal Destructiveness of Non-Objective Law, in: in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Atlas Shrugged, 2009), S. 335-361.
- Spooner, Lysander (Natural Law, 1992 [1882]): Natural Law, in: Fox / Wilkes (Ed.) (Lysander Spooner Reader, 1992), S. 11-24.
- Spooner, Lysander (Vices are not Crimes, 1992 [1875]): Vices are not Crimes: A Vindication of Moral Liberty, in: Fox / Wilkes (Ed.) (Lysander Spooner Reader, 1992), S. 25-52.
- Spooner, Lysander (No Treason, 1992 [1867-1870]): No Treason I, II, VI, in: Fox / Wilkes (Ed.) (Lysander Spooner Reader, 1992), S. 53-122.
- Stammler, Heinrich (Russian Philosophy, 1960): The Great Tradition in Russian Philosophy, in: Russian Review, Vol. 19, No. 3, July 1960, pp. 254-266, URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0036-0341%28196007%2919%3A3%3C254%3ATGTIRP%3E2.0.CO%3B2-9> [14.03.2008].
- Stegmüller, Wolfgang (Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, 1974 [1970]): Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, 3. reprografischer Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

- Stegmüller, Wolfgang (Rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, 1974 [1970]): Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, in: Stegmüller (Aufsätze zu Kant und Wittgenstein, 1974 [1970]), S. 1-61.
- Stegmüller, Wolfgang (Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft, 1979): Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1979.
- Stegmüller, Wolfgang (Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft – Autobiographische Einleitung, 1979): Autobiographische Einleitung, in: Stegmüller (Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft, 1979), S. 4-26.
- Stein, Hannes (Wenn die Reichsten streikten, 2001): Was wäre, wenn die Reichsten streikten?, in: DIE WELT, 23. Juli 2001, S. 31.
- Steinfath, Holmer (Einheit der Definition, 1996): Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz: Zum Verhältnis von *Met. Z* 12 und *H* 6, in: Rapp (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 1996), S. 229-251.
- Stirner, Max (Der Einzige, 2000 [1845]): Der Einzige und sein Eigentum, durchges. und verb. Aufl., Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2000.
- Stökl, Günther (Russische Geschichte, 1997): Russische Geschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 6. erw. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1997.
- Strauss, Harold (Soviet Triangle, 1936): Soviet Triangle, in: The New York Times, April 19, 1936, URL: <http://www.nytimes.com> [18.10.2009].
- Strem, George G. (Dostoevsky, 1957): The Moral World of Dostoevsky, in: Russian Review, Vol. 16, No. 3, July 1957, pp. 15-26, URL: <http://www.jstor.org/stable/125940> [13.06.2008].
- Striedter, Jurij (Hrsg.) (Russischer Formalismus, 1994 [1969]): Russischer Formalismus: Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa, 5., unveränd. Aufl., München: Wilhelm Fink Verlag (UTB), 1994.
- Suchanek, Andreas (Ökonomische Ethik, 2007 [2001]): Ökonomische Ethik, 2. neubearb. u. erw. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck (UTB), 2007.
- Sullivan, Louis H. (What is Architecture, 1944 [1906]): What is Architecture: A Study in the American People of Today, in: Sullivan et al. (Architecture, 1944), S. 13-20.
- Sullivan, Louis H. et al. (Architecture, 1944): What is Architecture: A Study in the American People of Today, in: The Journal of the American Society of Architectural Historians, Vol. 4, No. 2, April 1944, pp. 3-22, URL: <http://www.jstor.org/stable/901185> [10.10.2008].
- Sullivan, Louis H. (Kindergarten Chats, 1979 [1918]): Kindergarten Chats and Other Writings, 1st Edition (Unabridged Republication), New York: Dover Publications, 1979.
- Teachout, Terry (The Skeptic, 2003 [2002]): The Skeptic: A Life of H. L. Mencken, 1st Edition, New York: Perennial, 2003.
- The Economist (Ayn Rand, 2009): Ayn Rand: Atlas felt a sense of déjà vu, in: The Economist, February 26, 2009, URL: <http://www.economist.com/node/13185404/print> [02.12.2010].

- The „Objectivism“ Research CD-ROM (Ayn Rand, 2004): The Philosophy of Ayn Rand, Rev. 7th Edition, Indianapolis (Indiana, USA): Oliver Computing, April 2004.
- Thiel, Christian (Objektivität, 2004 [1995]): objektiv / Objektivität, in: Mittelstraß (Hrsg.) (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 2, 2004 [1995]), S. 1052-1054.
- Thiel, Christian (Objektivismus, 2004 [1995]): Objektivismus, in: Mittelstraß (Hrsg.) (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 2, 2004 [1995]), S. 1054.
- Thiele, Leslie Paul (Twilight of Modernity, 1994): Twilight of Modernity: Nietzsche, Heidegger, and Politics, in: Political Theory, Vol. 22, No. 3, August 1994, pp. 468-490, URL: <http://www.jstor.org/stable/192104> [13.06.2008].
- Thoreau, Henry David (Walden, 1986 [1854]): Walden, in: Thoreau (Walden and Disobedience, 1986 [1983]), S. 43-382.
- Thoreau, Henry David (Disobedience, 1986 [1849]): Civil Diobedience, in: Thoreau (Walden and Disobedience, 1986 [1983]), S. 383-413.
- Thoreau, Henry David (Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, 1996 [1849]): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat, Zürich: Diogenes Verlag, 1996.
- Thoreau, Henry David (Walden and Disobedience, 1986 [1983]): Walden and Civil Disobedience, Reprinted, New York et al.: Penguin Classics (Penguin Group), 1986.
- Timmermann, Jens (akrasia, 2005): akrasia / Unbeherrschtheit, Willensschwäche, Handeln wider besseres Wissen, in: Höffe (Hrsg.) (Aristoteles-Lexikon, 2005), S. 21-23.
- Toffler, Alvin (Playboy Interview with Rand, 1998 [1964]): The *Playboy* Interview with Ayn Rand, in: Boaz (Ed.) (Libertarian Reader, 1998), S. 161-168.
- Tschernyschewskij, N. G. (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit, 1953 [1854]): Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit, in: Tschernyschewskij (Philosophische Schriften, 1953), S. 362-493.
- Tschernyschewskij, N. G. (Beziehungen Kunst zur Wirklichkeit – Autorezension, 1953 [1855]): Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit, in: Tschernyschewskij (Philosophische Schriften, 1953), S. 494-533.
- Tschernyschewskij, N. G. (Das anthropologische Prinzip, 1953 [1860]): Das anthropologische Prinzip in der Philosophie, in: Tschernyschewskij (Philosophische Schriften, 1953), S. 63-174.
- Tschernyschewskij, N. G. (Was tun, 1952 [1863]): Was tun?: Aus Erzählungen von neuen Menschen, Berlin: Aufbau-Verlag, 1952.
- Tschernyschewskij, N. G. (Philosophische Schriften, 1953): Ausgewählte Philosophische Schriften, Moskau: Verlag für Fremdsprachige Literatur, 1953.
- Tuccille, Jerome (It Usually Begins, 1997 [1972]): It Usually Begins With Ayn Rand, 25th Anniversary Edition, San Francisco: Fox & Wilkes, 1997.
- Turgenjew, Iwan (Väter und Söhne, 1984 [1862]): Väter und Söhne, 5. Aufl., Zürich: Manesse Verlag, 1984.

- Tynjanov, Jurij (Dostoevskij, 1994 [1969]): Dostoevskij und Gogol: Zur Theorie der Parodie, in: Striedter (Hrsg.) (Russischer Formalismus, 1994 [1969]), S. 301-371.
- Uerlings, Herbert (Hrsg.) (Romantik, 2009 [2000]): Theorie der Romantik, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2009.
- Uerlings, Herbert (Romantik – Einleitung 2009 [2000]): Einleitung, in: Uerlings (Hrsg.) (Romantik, 2009 [2000]), S. 9-42.
- Valliant, James S. (Ayn Rand's Critics, 2005): The Passion of Ayn Rand's Critics: The Case against the Brandens, 1st Edition, Dallas: Durban House, 2005.
- Vaughn, Karen I. (Austrian Economics in America, 2003 [1994]): Austrian Economics in America: The migration of a tradition, Reprinted, Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2003.
- Voigt, Stefan (Institutionenökonomik, 2009 [2002]): Institutionenökonomik, 2. durchges. Aufl., Paderborn: Wilhelm Fink (UTB), 2009.
- Walsh, George V. (Rand and the Metaphysics of Kant, 1992): Ayn Rand and the Metaphysics of Kant, paper delivered at the Ayn Rand Society Meeting (Eastern Division, American Philosophical Association) in Washington, D. C. on 29 December 1992, edited in cooperation with Chris Matthew Sciabarra, URL: <http://enlightenment.supersaturated.com/objectivity/walsh1/> [29.06.2012].
- Walter, Rolf (Wirtschaftsgeschichte, 1998): Wirtschaftsgeschichte: Vom Merkantilismus bis zur Gegenwart, 2. überarb. u. akt. Aufl., Köln / Weimar / Wien: Böhlau Verlag, 1998.
- Wappel, Carmen (Ayn Rand, 2007): Ayn Rand, in: Danich / Moser (Hrsg.) (Stichwortgeber Politik, 2007), S. 125-134.
- Waschkuhn, Arno (Politische Utopien, 2003): Politische Utopien: Ein politiktheoretischer Überblick von der Antike bis heute, München / Wien: R. Oldenbourg Verlag, 2003.
- Watkins, J. W. N. (Methodological Individualism, 1952): The Principle of Methodological Individualism, in: The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 3, No. 10, August 1952, pp. 186-189, URL: <http://www.jstor.org/stable/685556> [31.07.2011].
- Wedin, Michael V. (Substance in Metaphysics, 1996): Subjects and Substance in *Metaphysics* Z 3, in: Rapp (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 1996), S. 41-73.
- Weiß, Ulrich (Thomas Hobbes, 1980): Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag / Günther Holzboog (Reihe „problemata“), 1980.
- Weiß, Ulrich (Politische Utopie, 2001): Politische Utopie, in: Nohlen (Hrsg.) (Lexikon der Politik, 2001), S. 402.
- Wheeler, Jack (Rand and Aristotle, 1986): Rand and Aristotle: A Comparison of Objectivist and Aristotelian Ethics, in: Den Uyl / Rasmussen (Ed.) (Thought of Ayn Rand, 1986 [1984]), S. 81-101.
- Whitman, Walt (Leaves of Grass, 1993 [1855]): Leaves of Grass, The “Death-Bed” Edition, New York: The Modern Library (Random House), 1993.
- Wille, Ulrich (Stirner, 1999): Max Stirner: Der Philosoph des Egoismus, in: eigentümlich frei, Nr. 6, S. 210-213, URL: <http://ef-magazin.de/archiv/ef/6/> [14.02.2006].

- Wilt, Judith (On Atlas Shrugged, 1999): On Atlas Shrugged, in: Gladstein / Sciabarra (Ed.) (Feminist Interpretations, 1999), S. 57-62.
- Wolf, Ursula (Hrsg.) (Aristoteles Metaphysik, 2005 [1994]): Aristoteles: Metaphysik, 4. Aufl., Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag (rowohlts enzyklopädie), 2005.
- Wolf, Ursula (Hrsg.) (Platon Sämtliche Werke 3, 2004): Platon: Sämtliche Werke, Band 3: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe, 34. Aufl., Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag (rowohlts enzyklopädie), 2004.
- Wolf, Ursula (Hrsg.) (Aristoteles Nikomachische Ethik, 2006): Aristoteles: Nikomachische Ethik, Originalausgabe, Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag (rowohlts enzyklopädie), 2006.
- Wolf, Ursula (Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, 2010): Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre, in: Höffe (Hrsg.) (Nikomachische Ethik, 2010), S. 83-108.
- Wolkonskij, Fürst Sergei (Geschichte und Litteratur Rußlands, 1898): Bilder aus der Geschichte und Litteratur Rußlands, Gotha: Verlag Friedrich Emil Perthes, 1898.
- Woolsey, W. William (Libertarianisms, 1994): Libertarianisms: Mainstream, Radical, and Post, in: Critical Review, Vol. 8, No. 1, Winter 1994, pp. 73-84, URL: <http://pao.chadwyck.co.uk/PDF/1282984945535.pdf> [18.10.2009].
- Wright, Darryl (Rand's Early Ethical Thought, 2005): Needs of the *Psyche* in Ayn Rand's Early Ethical Thought, in: Mayhew (Ed.) (Essays on Rand's Anthem, 2005), S. 190-224.
- Younkins, Edward W. (Carl Menger, 2005): Carl Menger's Austrian Aristotelianism, in: Younkins (Ed.) (Philosophers of Capitalism, 2005), S. 15-47.
- Younkins, Edward W. (Misesian Praxeology, 2005): Misesian Praxeology as the Path to Progress, in: Younkins (Ed.) (Philosophers of Capitalism, 2005), S. 49-79.
- Younkins, Edward W. (Ed.) (Philosophers of Capitalism, 2005): Philosophers of Capitalism: Menger, Mises, Rand, and Beyond, Lanham: Lexington Books, 2005.
- Younkins, Edward W. (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]): Ayn Rand's Atlas Shrugged: A Philosophical and Literary Companion, Reprinted Edition, Surrey / Burlington: Ashgate, 2010.
- Younkins, Edward W. (Rand's Masterpiece, 2010 [2007]): Atlas Shrugged: Ayn Rand's Philosophical and Literary Masterpiece, in: Younkins (Ed.) (Rand's Atlas Shrugged, 2010 [2007]), S. 9-22.
- Zúniga, Juan Eduardo (Turgenjew, 2001): Iwan S. Turgenjew: Eine Biographie, 1. Aufl., Frankfurt a. M. / Leipzig: Insel Verlag, 2001.

Quellenverzeichnis

The Declaration of Independence (1776): The Declaration of Independence, In Congress, July 4, 1776: A Transcription, The U.S. National Archives, URL: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html [17.06.2012].

Vidor, King (Regie) (Fountainhead, 2001 [1949]): The Fountainhead, VHS, Warner Home Video (U.K.) Ltd.: Turner Entertainment Co. (Time Warner Company), 2001.