

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Neuere Literatur zu Ernst Cassirer

Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. von Reinhard Kaiser, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1990, 381 S., ISBN 3-10-012802-8.

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, hg. von Rainer A. Bast (= PhB 440), Meiner, Hamburg 1991, XXXVII u. 204 S., ISBN 3-7873-1026-6.

Ernst Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, hg. von Rainer A. Bast (= PhB 456), Meiner, Hamburg 1993, L u. 325 S., ISBN 3-7873-1106-8.

Ernst Cassirer, *Geist und Leben: Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von Ernst Wolfgang Orth, Reclam, Leipzig 1993, 350 S., ISBN 3-379-01463-X.

John Michael Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven/London 1987, 262 S., ISBN 0-300-03746-5.

Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth (= stw 705), Subrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 305 S., ISBN 3-518-28305-7.

Thomas Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Meiner, Hamburg 1992, 197 S., ISBN 3-7873-1044-4.

Heinz Paetzold, *Cassirer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1993, 143 S., ISBN 3-88506-880-X.

Heinz Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen: Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, XVIII u. 189 S., ISBN 3-534-12367-0.

Andreas Graeser, *Ernst Cassirer (= Beck'sche Reihe 527: Denker)*, Beck, München 1994, 235 S., ISBN 3-406-34639-1.

Hier sollen einige Neuerscheinungen zum Werk Ernst Cassirers (im folgenden: C.) – sowohl Primär- wie Sekundärliteratur – besprochen werden. Auf beiden Gebieten herrscht, dies betrifft den deutschen und angelsächsischen Raum gleichermaßen, eine wenig befriedigende

Situation. Weder ist C.s Werk – sein (z. T. englischsprachiger) Nachlaß liegt in Yale – auch nur in einer der beiden Sprachen vollständig publiziert<sup>1</sup>, noch läßt sich bestreiten, daß Untersuchungen über C. nach wie vor nur spärlich erscheinen. Im deutschen Sprachraum gibt es erst seit Herbst 1994 eine Monographie (vgl. Graeser, X), die sich der – freilich auch in der englischsprachigen Literatur singulären – Arbeit von John M. Krois (vgl. V.) an die Seite stellen läßt. Noch immer trifft man auf das vornehmlich durch die Heidegger-Schule tradierte Klischee, C. sei schlichtweg als Neukantianer und „bloßer Begriffsdenker“ einzustufen und seine „Philosophie der symbolischen Formen“ (im folgenden: PhSF) sei kein neuartiger und originärer Ansatz. Man zählt C. in der Regel nicht zu den Klassikern der Philosophischen Anthropologie. Und es gibt kaum einen Vertreter der semiotischen Schule, der ihn mehr als nur en passant erwähnt. Das alles beruht primär auf nicht stattfindender Lektüre und dem Nachbeten eingerasterter Klischees, was wiederum im Zusammenhang mit C.s biographischem Schicksal steht. Der 1933 zuerst nach England und Schweden, dann in die USA emigrierte deutsche Jude starb 1945 in Princeton und konnte weder eine nennenswerte Wirksamkeit in den USA aufbauen – er gilt dort allerdings bis heute als lesenswerter Philosophiehistoriker – noch nach Deutschland zurückkehren und noch einmal von vorn beginnen. Manche der englisch verfaßten Schriften müssen ins Deutsche rückübersetzt werden. Im Gegensatz zu oftmals bescheidenen Geistern hat C. zudem keine eigene „Schule“ begründet, deren Mitglieder sich zu einer akademischen und/oder publizistischen pressure group hätten entwickeln können.

Darüber hinaus gibt es freilich auch Rezeptionshemmnisse bei C. selbst. So mögen sein etwas

<sup>1</sup> 1995 beginnt der Meiner-Verlag, Hamburg, mit einer auf 20 Bände projektierten Cassirer-Nachlaß-Edition, zu der es parallel eine in Amerika erscheinende englischsprachige Edition geben soll. Band 1, hg. von J.M. Krois und O. Schwemmer, bringt Materialien zu einem von C. nur in Umrissen ausgeführten Band IV der „Philosophie der symbolischen Formen“.

betulicher Bildungsbürgerstil und seine ständige Vertiefung in philosophiegeschichtliches Material eine am systematischen Ansatz der PhSF interessierte Lektüre zuweilen erschweren. Dennoch ist es gerade dieser Ansatz, der sich in neuere Bestrebungen, gegenüber einseitiger methodologischer und/oder ideologiekritischer Ausrichtung eine die gesamte Lebenswelt berücksichtigende *Kulturphilosophie* zu etablieren, einbringen läßt. So kann man heute, zögerlich, aber doch, eine beginnende C.-Renaissance feststellen. Diese zeigt sich u. a. darin, daß Autoren, die ein eigenes systematisches Interesse verfolgen – wie Heinz Paetzold im Hinblick auf eine Theorie der Ästhetik<sup>2</sup>, Christoph Jamme im Hinblick auf eine Theorie des Mythos<sup>3</sup> oder Oswald Schwemmer im Hinblick auf eine allgemeine Erfahrungstheorie<sup>4</sup> – an C. anknüpfen. Sie zeigt sich aber auch darin, daß die Interpretationsthese von Krois (und zuvor schon von Donald Ph. Verene)<sup>5</sup>, C. sei kein Epigone, sondern schöpferischer Transformierer der Transzendentalphilosophie, zunehmend Gehör findet. Die *Revue de Métaphysique et de Morale* (1992) und Heft 2/1992 der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie* befassen sich mit C. in mehreren bemerkenswerten Beiträgen deutsch-, englisch-, italienisch- und französischsprachiger Autoren. Im folgenden gehe ich zuerst auf Primärtitel ein und anschließend auf neuere Sekundärliteratur. Dabei beziehe ich mich auf den Zeitraum bis Ende 1994, berücksichtige also noch nicht die Publikationen des „Jubiläumsjahres“ 1995 (50. Todestag C.s am 13. April).

I. Mit C.s „Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur“ (1990) liegt eine wichtige, von Reinhard Kaiser besorgte Neuübersetzung des letzten noch zu Lebzeiten des Autors erschienenen Werkes „An Essay on Man“ (1944) vor.<sup>6</sup> In diesem Buch versuchte C., die Grundgedanken seiner dreibändigen PhSF (1923–1929) für das amerikanische Publikum zusammenzufassen. Es handelt sich – auch für deutsche Leser – um eine geeignete Einführung in die Gedankenwelt C.s. Freilich sind gegenüber dem Frühwerk Ergänzungen und Akzentverschiebungen festzustellen. Eine wichtige Weiterführung stellt das Kapitel IX (171–211) dar, das ausführlich die *Kunst* als eigene symbolische Form erläutert.<sup>7</sup> Dies hatte C., der diesbezüglich längere Zeit ein gesondertes Buch plante, in seinem Hauptwerk aus den zwanziger Jahren versäumt und sich damals mit einigen verstreuten Bemerkungen begnügt. Mit dem Begriff der *sym-*

*bolischen Formen* als zwar unterschiedlichen, aber dennoch analog zu denkenden „Weisen des Weltverstehens“ wird der neukantianische bzw. transzendentalphilosophische Ansatz, der begrifflich-theoretisch fixiert geblieben war, kulturphilosophisch erweitert und methodisch transformiert. „An Essay on Man“ betont – im Gegensatz zum Frühwerk – ausdrücklich, daß eine solche Kulturphilosophie auf einer Philosophischen Anthropologie aufbaut, deren Kern die „Definition des Menschen als eines *animal symbolicum*“ (52) ist. Dementsprechend stellt sich der zweiteilige Aufbau des Werkes dar („Teil I: Was ist der Mensch?“, Kap. 1–V, 13–100, und „Teil II: Mensch und Kultur“, Kap. VI–XII, 101–346). Breiten Raum nimmt die Frage der Mensch-Tier-Abgrenzung ein, in deren Zusammenhang C. eine terminologische Unterscheidung von ‚Symbol‘ und ‚Zeichen‘ vornimmt. Früher hatte er diese Begriffe synonym gebraucht. Zeichenfähig (im Sinn einer Signalsprache) ist auch das Tier, symbolfähig (im Sinn des Aufbaus einer disponierbar künstlichen Welt) hingegen nur der Mensch. Demnach hat auch nur der Mensch – darüber handelt das umfangreiche Kapitel X (262–314) – eine entsprechende *Geschichte*.

Mit den Klassikern der Philosophischen Anthropologie hat C. Unterschiedliches gemeinsam. Mit Gehlen (und, in geringerem Maß, Plessner) verbindet ihn der Gedanke, daß sich die in Sprache, Institutionen, Technik, Kunst, Religion, Wissenschaft u. dgl. auskristallisierende künstliche Symbolwelt notwendigerweise aus der biologischen Verfassung des Menschen ergebe. Mit Scheler verbindet ihn hingegen das – bei Gehlen ausgeblendete bzw. nur zynisch depravierte – Interesse für Ethik, für Verantwortlichkeit und

<sup>2</sup> H. Paetzold, *Ästhetik der neueren Moderne* (Stuttgart 1990).

<sup>3</sup> Ch. Jamme, „Gott an hat ein Gewand“: Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart (Frankfurt a. M. 1991).

<sup>4</sup> O. Schwemmer, *Die Philosophie und die Wissenschaften* (Frankfurt a. M. 1990).

<sup>5</sup> D. Ph. Verene, „Introduction“ in: *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945* (New Haven/London 1979) 1–45.

<sup>6</sup> Dt. zuerst Stuttgart 1960.

<sup>7</sup> Zur Kunst-Thematik bei C. vgl. S. Ferretti, Cassirer, Panofsky and Warburg: *Symbol, Art, and History* (New Haven-Conn.-London 1989).

Freiheit. Ethik ist für C. keine der Symbolwelt bloß additiv hinzugefügte Perspektive, sondern sie ergibt sich aus der Dynamik des (als Wesens-tätigkeit des Menschen definierten) Symbolisierungsprozesses selbst. C. argumentiert, wenn er – gut aufklärerisch – die Geschichte als Prozeß der zunehmenden Selbstbefreiung, aber auch Selbstverantwortlichkeit des Menschen ansieht, mit der Entfaltung des in der Symboltätigkeit angelegten (Selbst-)Reflexionspotentials. Die Entfaltung geschieht durch die stufenweise Ausbildung dreier Symbolfunktionen: ‚Ausdruck‘, ‚Darstellung‘ und ‚reine Bedeutung‘. Mit der wachsenden Einsicht in die Symbolizität des menschlichen Daseins wächst auch der Sinn für die damit gegebene Verantwortlichkeit: Freiheit und Moral stehen zueinander komplementär. Die hier bemühte Denkfigur ist zweifellos der Philosophie Hegels verpflichtet, vermeidet aber deren Paralisierung von ‚Moralität‘ durch ‚Sittlichkeit‘. Im Festhalten an der selbstverantwortlichen Autonomie des Menschen als seiner höchsten Entwicklungsmöglichkeit bleibt C. Kant verpflichtet. Daher bietet seine Konzeption – was in „The Myth of the State“ (1946), seinem zu *An Essay on Man* zeitlich nahezu parallel verfaßten Werk, freilich noch deutlicher zum Ausdruck kommt – systematisch eine Rechtfertigung des naturrechtlich verpflichteten Rechtsstaats und der liberal-demokratischen Gesellschaft.

„An Essay on Man“ ist ein Schlüsselwerk zum Gesamtverständnis der C.schen Philosophie. Demgegenüber behandeln die nachfolgend zu besprechenden Bücher in unterschiedlicher Gewichtung einzelne – wenn auch z.T. aufschlußreiche – Facetten des Werks. Es sind (in ein paar Fällen erstmals aus dem Englischen rückübersetzte) kleinere Arbeiten, die, aus dem Nachlaß in Yale stammend, der deutschen Leserschaft zugänglich gemacht werden. In Meiners ‚Philosophischer Bibliothek‘ gaben Ernst W. Orth und J. M. Krois bereits 1985 einen Band heraus,<sup>8</sup> der fünf kleinere Arbeiten C.s zwischen 1927 und 1932 versammelt, darunter den wichtigen Aufsatz „Form und Technik“ (1930), worin die Technik als eigene symbolische Form dargestellt wird. Dieser Band gehört mittlerweile zur C.-Standardliteratur. Mit der Edition zweier ähnlicher Bände tritt nunmehr Rainer A. Bast (Düsseldorf) in die Fußstapfen der genannten Herausgeber.

II. Ein erster Band mit dem Titel „Rousseau, Kant, Goethe“ (1991) macht vier Texte aus der Zeit zwischen 1924 und 1944 zugänglich: „Kant

und Rousseau“ (1939, 3–62), „Goethe und die Kantische Philosophie“ (1944, 63–100), „Kant und Goethe“ (1924, 101–106) sowie „Rousseau“ (1939, 107–111). Die ersten beiden Aufsätze sind, obwohl im Original deutsch verfaßt, zuerst in einer englischen Übersetzungsausgabe erschienen,<sup>9</sup> beim dritten und vierten Text handelt es sich um einen Zeitungsartikel bzw. um den Kurzbeitrag für eine philosophiehistorische Enzyklopädie. Die vier Arbeiten bieten einerseits Beispiele für die Umsicht, Übersichtlichkeit und Einprägsamkeit, mit der C., dem das Zeitalter der europäischen Aufklärung stets ein bevorzugtes Forschungsfeld war, problemorientierte Philosophiegeschichtsschreibung betreibt. Andererseits werfen diese historischen Studien auch ein erhellendes Licht auf den systematischen Ansatz C.s, so wie sich ja überhaupt seine historischen und systematischen Studien sachlich immer wieder begegnen und meist eng miteinander verklammern sind.

Kant ist – trotz der Kritik an dessen einseitigem Begriffsdenken – der schlechthinige Referenzautor C.s. Davon zeugen nicht nur seine Kant-Monographie (1918), die von ihm veranstaltete elfbändige Ausgabe der Werke Kants (1912–1923) und seine zeitweilige Mitherausgeberschaft bei den *Kant-Studien*, sondern nahezu unzählige Verweise im gesamten C.schen Werk. Die Referenz zu Kant bleibt stets ungleich wichtiger als jene zu Hegel, auch wenn sich die PhSF zweifelsohne der „Phänomenologie des Geistes“ verpflichtet weiß. Kants Grundorientierung – die Geltung der Anschauungs- und Verstandesformen sowie das Beharren auf der Differenz sowohl von Denken und Wirklichkeit wie von Sein und Sollen – ist auch C.s Grundorientierung. Aber auch Goethe ist ein ähnlich bedeutender – und in der C.-Rezeption oft unterschätzter – Referenzautor. C. ist, ausgewiesen durch eine Reihe von Aufsätzen und eine gesonderte, zum Goethejahr 1932 publizierte Buchpublikation,<sup>10</sup> einer der besten und gründlichsten Goethe-Kenner. Außerdem ist sein gesamtes Werk „übersät mit (nicht selten ungenutzten und meist ohne Fundstelle gegebenen) Goethe-Zitaten“ (Bast, XVI). Was C. an Goethe

<sup>8</sup> E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache* (Hamburg 1985).

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays* (Princeton 1945).

<sup>10</sup> E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt: Drei Aufsätze* (Berlin 1932).

schätzt, ist dessen Insistieren auf Anschaulichkeit, die Eigenschaft, daß er „nur in anschaulichen Gestalten denken“ könne, „nicht, wie Kant, in bloßen Beziehungen“ (93). Obwohl Goethe weder mit der Mathematik (der Leitwissenschaft für Kant) noch mit Newton (der Leitgestalt für Kants Wissenschaftsverständnis) konstruktiv umzugehen weiß, entdeckt C. zwischen den beiden „eine sehr eigentümliche Analogie“ (95). Es ist der „Wille zur Form“ (90), wobei sich die Form nicht als Gegensatz, sondern als Korrelat zum Fluß der sinnlichen Empfindung versteht: „Wie Goethe in der Biologie, so überwindet Kant in der Metaphysik die starre, die substantielle Vorstellungsart; wie jener zu Linné so steht dieser zu Wolff.“ (104) Es gab, wie Goethe Eckermann gegenüber klagt, keine Notiznahme Goethes durch Kant, wohl aber eine „kaum je unterbrochene, stille und stetige Entwicklung, die Goethe immer näher zu Kant hinführt“ (101) und die „im Alter immer stärker und unverkennbarer wird“ (78).

Während für C. Goethe und Kant unmittelbare Referenzautoren sind – der Goethe-Bezug findet sich, wie aus einem berichtenden Aufsatz O. Schwemmers<sup>11</sup> hervorgeht, besonders deutlich in C.s Entwürfen zu einem vierten Band der PhSF –, trifft dies für Rousseau nicht in vergleichbarer Weise zu. C. stellt ihn vielmehr als Referenzphilosophen für Kant dar. Dieser verehrte Rousseau als den ‚Newton der moralischen Welt‘ und hatte ein Rousseau-Bild über dem Schreibtisch hängen. So wie Hume Kant aus dem erkenntnistheoretischen ‚dogmatischen Schlummer‘ riß, so riß ihn Rousseau aus dem ethischen. Dieser habe den Unterschied zwischen Sittlichkeit und Sitte geklärt (11) und spiele eine wichtige Vorläuferrolle für Kant. In C.s Darstellung wird die Konzeption Rousseaus, den man nicht einseitig als bloßen Schwärmer und „Apostel des Individualismus und Irrationalismus“ sehen dürfe (108), durch Kant methodisch gereinigt und von ihren ‚Zweideutigkeiten‘ befreit. So sei z.B. der ‚Naturzustand‘ nicht als „Konstitutions-, sondern [als] ein Regulationsprinzip“ zu verstehen (12). Rousseau und Kant seien „beide Enthusiasten der reinen *Rechtsidee*“ (58), doch Kant „hatte Rousseaus Gedanken weiter zu denken, und er hatte sie vollständig auszubauen und systematisch zu begründen“ (60).

Hervorzuheben ist an vorliegender Ausgabe der vergleichsweise große philologische Apparat. Der Vorspann (VII–XXXVII) zu den edierten vier Texten enthält neben der erwähnten Einleitung des Herausgebers auch Bemerkungen

zu Edition und Textgestaltung, einen tabellarischen Lebenslauf C.s und Literaturhinweise. Noch umfangreicher – er nimmt die Hälfte des Bandes ein – ist der Nachspann (113–204), bestehend einmal aus einer Fülle detaillierter Bemerkungen zu jedem einzelnen Text und zum anderen aus Literaturverzeichnis, Sach- und Personenregister. Allerdings ist die angeführte Literatur – wie übrigens auch bei Kaiser (vgl. I) – nicht immer identisch mit den von C. benützten Ausgaben.

III. Eine vergleichbare philologische Aufbereitung kennzeichnet auch den zweiten von Bast herausgegebenen Band. „Erkenntnis, Begriff, Kultur“ (1993) enthält sechs Arbeiten C.s aus dem Zeitraum zwischen 1913 und 1939: „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik“ (1913, 1–76), „Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie“ (1927, 77–154), „Zur Theorie des Begriffs“ (1928, 155–164), „Inhalt und Umfang des Begriffs“ (1936, 165–198), „Was ist ‚Subjektivismus‘?“ (1939, 199–230) sowie „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie“ (1939, 231–161). Die erstgenannten Texte sind vor allem dann von Interesse, wenn man der komplexen und langwierigen Genese der C.schen Symbolkonzeption nachgeht, die der Autor nicht in schroffem Gegensatz, sondern durchaus ‚organisch‘ aus Motiven seiner neukantianischen Herkunft, diese langsam überwindend, entwickelt hat. Deutlich wird hier seine zuerst tastende und später immer klarer und selbstsicherer werdende Intention, begriffliches Erkennen nicht als schlechthinigen Schlüssel für das vielgestaltige menschliche Weltverstehen zu betrachten, sondern als Sonderfall in die Pluralität von Symbolformen einzuordnen. So fordert C. eine neue und erweiterte Fassung der Begriffe Erkenntnis und Logik, die nicht nur den Erfordernissen der Mathematik und Naturwissenschaften, sondern auch der Geistes- und Kulturwissenschaften Genüge tut. Das neukantianisch-wissenschaftstheoretische Interesse wird transformiert in ein allgemein-kulturtheoretisches Interesse, das die Gesamtheit der Lebens-

<sup>11</sup> O. Schwemmer, Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen: Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der Philosophie der symbolischen Formen, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie (1992) Heft 2, 226–249.

welt und damit auch die Gesamtheit der Wissenschaftszweige in den Blick nimmt. An die Stelle des *Begriffs* als philosophischem Untersuchungsgegenstand tritt das *Symbol*, an die Stelle der *Erkenntnistheorie* die *Kulturphilosophie*. Erst die Gesamtheit der symbolischen Formen erschließt den Inbegriff von Wirklichkeit. Dennoch gleitet C. nicht – was bei solchem Unterfangen naheläge – in den Subjektivismus und die begriffliche Unklarheit ab, die wir z. T. in der Lebensphilosophie antreffen. Von Interesse ist, daß sich C. ausdrücklich (und etwa gleichzeitig mit Husserl) gegen den Psychologismus wendet. Dieser einerseits, eine mit naivem Realismus korrespondierende ontologische Metaphysik andererseits stellen für C. eine Bedrohung kritischen, sachhaltigen Denkens dar. Er entwickelt in unterschiedlichen Anläufen und innerhalb unterschiedlicher Kontexte seine ‚funktionalistische‘ Kritik gegenüber ‚substantialistischen‘ Positionen und fordert den „Primat der Funktion vor dem Gegenstand, des Gesetzesbegriffes vor dem Dingbegriff, der Relation vor der Substanz“ (Bast, XV). Damit vollzieht er „eine (je nach Standpunkt:) Erweiterung, Vertiefung bzw. Überwindung des Kantischen Ansatzes“ (Bast, XXV).

An den hier präsentierten C.-Texten wird deutlich, daß C. einen Denktypus praktiziert, der die traditionelle Selbstgenügsamkeit des philosophischen Diskurses zu vermeiden sucht und die jeweilige Problematik nicht nur im Kontext anderer Philosophien – sowohl der Gegenwart wie der Vergangenheit – diskutiert (vgl. die Auseinandersetzung mit Gerardus Heymans und Konrad Marc-Wogau im dritten und vierten Beitrag, 155 ff. und 165 ff.), sondern der auch die Kommunikation mit den jeweils neuesten Ergebnissen der jeweils zuständigen Fachwissenschaften forciert. C. dürfte der letzte ‚große‘ Philosoph gewesen sein, dem eine durchgängige Gesprächskompetenz mit allen relevanten Wissenschaften seiner Zeit zu bescheinigen ist. Heute, nach ein paar Jahrzehnten weiterer rasanter Wissenschaftsentwicklung, mag eine solche Kompetenz kaum mehr erreichbar sein, doch hat sie als regulatives Ideal für ernstzunehmendes Philosophieren noch immer Bedeutung.

IV. Der letzte der hier zu besprechenden Primärtexte – der von E. W. Orth bei Reclam (Leipzig) herausgegebene Band „Geist und Leben: Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache“ (1993) – weist nur einen schmalen philosophischen Appa-

rat auf, bietet aber eine Reihe wichtiger Texte aus dem Zeitraum zwischen 1906 und 1945. Der Herausgeber leitet das Buch mit einem instruktiven kurzen Essay ein („C.s Philosophie der Lebensordnungen“, 9–30), worin er Auswahl und Anordnung der Texte begründet und aufschlußreiche Überlegungen zu C.s geistiger Entwicklung, die zunehmend in die Richtung „einer kulturanthropologisch orientierten Lebensphilosophie“ (Orth, 11) führte, und zu C.s Methodologie anstellt. Orth akzentuiert den (von C. freilich nur peripher gebrauchten) Begriff der ‚Lebensordnungen‘, der als ‚Konkretion‘ oder ‚Gehalt‘ des eher ‚szientifisch-formalen‘ Begriffs der symbolischen Formen zu betrachten sei. Orth macht auch deutlich, daß C.s Interesse für das ‚Leben‘, für Kultur und Kulturwissenschaften nicht eine späte Wendung darstelle, sondern von Anfang an vorhanden gewesen sei. Er erinnert daran, daß C. sein Philosophiestudium nicht bei Cohen, sondern bei Simmel begonnen habe und daß – trotz aller späteren Kritik an Simmel und der Lebensphilosophie – Simmelsche bzw. lebensphilosophische Motive wirksam geblieben seien. Zwei konstitutive Denkstränge – „der an den exakten, mathematischen Naturwissenschaften präzise explizierte Funktionalismus einerseits und der eher geisteswissenschaftlich orientierte, literarisch praktizierte, lebendige Zusammenhang der konkreten Kulturverhältnisse andererseits“ (Orth, 16) – würden beim frühen C. unvermittelt nebeneinanderlaufen und erst in dem seit ca. 1920 erarbeiteten Methodenkonzept der ‚symbolischen Form‘ auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Dadurch ergebe sich „eine eigentümliche Relativierung der C.schen Begrifflichkeit“: auch Begriffe wie ‚Lebensordnung‘ oder ‚symbolische Form‘ seien „literarische Versuche, den Sinn der Wirklichkeit, in dem wir immer schon stehen, zu erschließen, ohne die Erschließungsformen zu hypostasieren“ (Orth, 21). Der von C. positiv gefaßte Lebensbegriff zentriere in dieser Tätigkeit schöpferischen, aber zugleich selbstreflexiven und selbstkritischen Handelns und stehe daher – im Gegensatz zum gängigen lebensphilosophischen Topos – in keinem Gegensatz zum Geistbegriff. ‚Geist und Leben‘ seien unterschiedliche, einander ergänzende Akzentuierungen ein und desselben menschlichen Daseins, dessen (unabschließbare) Selbstverständigung in die Richtung einer (gleichfalls unabschließbaren) ‚pragmatischen Anthropologie‘ (Kant) weist. – Dieser systematische Aspekt der C.schen Anthropologie impliziert eine Distanz zu den eher ‚geschlossenen‘

Versionen des Anthropologiebegriffs bei Plessner und Gehlen und wurde in der bisherigen C.-Diskussion noch kaum beachtet.

Bei den zwölf versammelten Texten – zwei davon wurden aus dem Englischen übersetzt – handelt es sich meist um „Gelegenheitsschriften ...“, um Vorträge, um Beiträge für Festschriften und um Aufsätze über aktuellere, wissenschaftliche und kulturelle Entwicklungen“ (Orth, 9). Sie werden in drei Gruppen zusammengefaßt: Schwerpunkt der ersten Gruppe ist das „Lebensproblem mit Beziehungen bis hin zur Kunst“, Schwerpunkt der zweiten Gruppe die „Geschichtlichkeit der Wissenschaften mit ihren Beziehungen zur Kulturphilosophie“, Schwerpunkt der dritten Gruppe die „Sprache, eine Thematik, die ... für C. alle übrigen Motive seines Denkens immer wieder lebendig werden läßt“ (Orth, 23f.). Die einzelnen Gruppen enthalten folgende Texte: Gruppe I: „Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart“ (1930, 32–60), „Kant und die moderne Biologie“ (1940/1941, 61–93), „Goethes Idee der Bildung und Erziehung“ (1932, 94–122) und „Thomas Manns Goethe-Bild: Eine Studie über *Lotte in Weimar*“ (1945, 123–165); Gruppe II: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Vorrede/Einleitung I“ (1906, 168–192); „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“ (1929, 193–217) sowie „Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte“ (1931, 218–234); Gruppe III: „Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie“ (1923, 236–273), „Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie“ (1927, 274–286), „Der Einfluß der Sprache auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens“ (1942, 287–316) und „Strukturalismus in der modernen Linguistik“ (1945, 317–348).

Angesichts der Vielfalt dieser Texte und Themen sei lediglich der Beitrag über den *Wahrheitsbegriff* (193ff.) herausgehoben. Es handelt sich um C.s Antrittsrede zur Feier des Rektoratswechsels an der Universität Hamburg am 7. November 1929, worin er ein besonderes Problem des symbolphilosophischen Ansatzes behandelt. Zweifellos enthält dieser Ansatz – der unterschiedliche, nur bedingt kompatible Weisen des ‚Weltverstehens‘ nebeneinander gelten läßt und ein ‚Jenseits der symbolischen Formen‘, einen von der ‚Form‘ substantiell unterscheidbaren ‚Inhalt‘, strikt verneint – eine relativistische Komponente. Ein abbild- oder korrespondenz-theoretischer Wahrheitsbegriff kommt so nicht

mehr in Frage, Wahrheit kann allenfalls noch kohärenz- und konsensustheoretisch gerechtfertigt werden. (Die Schwierigkeiten eines symboltheoretisch verträglichen Wahrheitsbegriffs hat zuletzt – viel radikaler, als dies bei C. geschieht – Nelson Goodman demonstriert. An die Stelle des traditionellen, umfänglichen Wahrheitsbegriffs tritt bei Goodman der Begriff des ‚Passens‘ [‚fitting‘].)<sup>12</sup> C., der sich (genauso wie Goodman) vor jedem ausgesprochenen Relativismus hüten will, unterscheidet in der Tradition drei Wahrheitsbegriffe, „den *hierarchischen*, den *rationalistischen* und den *positivistischen* Wahrheitsbegriff“ (195), die jedoch „das konkrete Ganze der theoretischen Welt“ nicht einholen können. Daher stelle sich die Aufgabe, Wahrheit „anders zu fassen und nicht nur ihren Gehalt, sondern ihren Begriff und ihr Prinzip zu verändern“. Man dürfe „die Einheit des Wissens nicht aufopfern“ (208). C. findet zu einer logischen, aber gleichzeitig auch zu einer *ethischen* Neufassung der Wahrheitsidee. Sie wird zu einer regulativen Forderung dahingehend, daß wahre Erkenntnis nur aus dem Gesamtzusammenhang der unterschiedlichen symbolischen Formen möglich sei, der als ein (freilich niemals gänzlich transparenter) Realzusammenhang anzunehmen sei und der den in Einzelgebieten forschenden Wissenschaftler dem „Ganzen der Wahrheit“ (211) verpflichte. C. be ruft sich dabei auf den Leibnizschen Symbolbegriff, der die Referenz zwischen Monade und Totalität des Wirklichen bezeichnet, und auf Heraklits ‚gegenstrebige Harmonie‘, die nunmehr auf das lebendige Verhältnis zwischen dem ‚Streit der Fakultäten‘ (Kant) und der Leitidee *einer* Wirklichkeit und Wahrheit bezogen wird.<sup>13</sup>

V. Nun aber zur Sekundärliteratur. J. M. Krois' Monographie „Cassirer: Symbolic Forms and History“ ist zweifellos das wichtigste und aufschlußreichste Buch, das bisher über C. geschrieben wurde, da es sich nicht nur auf Einzelaspekte bezieht, sondern auf die Gesamtheit und den inneren Zusammenhang des C.schen Werks und da es – gegenüber dem doppelten Rezeptionsklimas des ‚bloßen Neukantianers‘ und des ‚bloßen Philosophiehistorikers‘ – in gebotener Weise

<sup>12</sup> N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis/Cambridge 1978, dt. 1984).

<sup>13</sup> Auf die Wahlverwandtschaft dieser Wahrheitskonzeption mit Peirces ‚consensus omnium‘ und ‚ultimate opinion‘ weist H. Paetzold hin (vgl. XIII und IX).

die Originalität des methodischen Ansatzes der PhSF herausstellt. Die bereits 1987 erschienene Arbeit ist zwar bislang nicht ins Deutsche übersetzt, spielt jedoch – ergänzend zu Krois' persönlicher Wirksamkeit, die er seit Jahren in Deutschland<sup>14</sup> ausübt – auch in der neueren deutschen C.-Rezeption eine zentrale Rolle. Beindruckend an diesem Werk sind Sachkenntnis und souveräner interpretatorischer Zugriff, das entfaltete hermeneutische Verständnis der PhSF und die doch ausreichende kritische Distanz, mit der die Gefahr blinden Adeptentums vermieden wird.

Im Anschluß an eine über Rezeptionslage, wissenschaftliche Biographie und über C.s Grundgedanken informierende Einleitung (1–32) behandelt Krois in fünf Kapiteln die *Transformation der Transzendentalphilosophie* (33–71), deren nunmehrigen Charakter als *Kulturphilosophie* (72–105), das *Wahrheitsproblem* (106–141), die aus der Symbolphilosophie entwickelte *Ethik* (142–171) sowie C.s *Geschichtskonzeption* (172–215). Krois ortet in der bisherigen Rezeption „a dearth of critical analysis on C. as a systematic philosopher“ (IX) und will C.s historische und systematische Arbeiten „as aspects of one project of thought“ (2) interpretiert wissen. Besagtes Projekt bestehe in C.s integralem Bemühen, gleichermaßen Vielfalt wie Einheit menschlicher Erfahrungen und Kulturgebilde – sprachlicher, künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer, mythischer, religiöser – aufzuweisen. Die Transformation traditioneller und disziplinär verengter Begriffsphilosophie in eine lebensweltlich fundierte Kulturphilosophie, in deren Zentrum ein prozessual und analogisch zu denkender Symbolbegriff steht, sei C.s entscheidendes Anliegen. Krois betont – aus intimer Kenntnis des Gesamtwerks, einschließlich des Nachlasses – die Rolle Goethes als Referenzautor, was sich vor allem dort zeige, wo sich C. um eine ‚Methaphysik‘ und um die phänomenologisch-lebensweltliche Fundierung des Symbolbegriffs bemüht: „The framework of Cassirer's work on the metaphysics of the symbolic forms is Goethian: life as the conceptually incomprehensible Urphänomen, the symbol as its mode of expression.“ (63) C.s Integrationsbemühen zielen auf eine Synops von Lebensphilosophie und Szientismus. Kein anderer Philosoph habe sich um eine ähnlich breite Kommunikation bemüht und sich beispielsweise so problemlos gleichermaßen mit den Ansätzen Heideggers oder Bergsons einerseits, Schlicks oder Carnaps andererseits auseinandergesetzt und diese Ansätze auf

dem Boden der eigenen Konzeption produktiv diskutiert.

Hervorgehoben sei das vorletzte, über *Ethik* handelnde Kapitel (142ff.). Ältere Interpreten – z. B. Helmut Kuhn in seinem Beitrag zu dem von Paul A. Schilpp herausgegebenen Sammelband<sup>15</sup> – hatten überhaupt verneint, daß es bei C. eine Ethik gebe. Krois zeigt jedoch, in welcher Weise sich vor allem die späten Schriften um eine Ethik bemühen. Diese ergibt sich systematisch als normative Struktur aus dem Differenz-Status des Symbolischen, nämlich der perspektivischen Differenz zwischen ‚Form‘ und ‚Gehalt‘. Besagte Differenz ist als Spannung begreifbar, die zwar prinzipiell immer bestehen bleibt, aber je und je in Akten punktueller authentischer Selbstfindung auflösbar ist. Es sind Bewußtseinsmomente der Verantwortlichkeit des Menschen als ‚animal symbolicum‘ gegenüber den Produkten seines kreativen Symbolvermögens. Ethik ergibt sich somit aus der ‚Logik des Kulturfortgangs‘. Die These einer solchen Emergenz ist freilich nur auf der Folie der von C. erarbeiteten Kultur- und Geschichtskonzeption verständlich. Der ‚Sinn‘ der Geschichte und Kulturentwicklung (aber auch der Sinn der Einzelpersönlichkeit) sei – gemäß den Vorstellungen Goethes und der klassischen Aufklärung, an denen C. sich orientiert – ‚wachsende Selbstbefreiung‘ (progressive self-deliberation), harmonische Selbstentfaltung und *eben darin* auch moralische Verantwortlichkeit. Die wachsende Einsicht in den aus Freiheit erwachsenden und durch Freiheit ermöglichten Symbolprozeß – d. h. die Einsicht ins Wesen der vielfältigen menschlichen Kultur – führe konsequenterweise zu Toleranz gegenüber fremder und zu Verantwortlichkeit in der eigenen Symboltätigkeit, d. h. in all unserem Handeln und Wirken.

VI. Krois hat die in seiner Monographie dargelegte C.-Interpretation später in verstreut publizierten Aufsätzen wiederholt und nach verschiedenen Aspekten hin ergänzt, so auch in seinem einführenden Beitrag zu dem von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und E. W. Orth

<sup>14</sup> Krois betreut derzeit (im Rahmen eines DFG-geförderten Projekts an der Humboldt-Universität zu Berlin) die Edition des C.schen Nachlasses und war früher wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Universitäten Trier und Düsseldorf.

<sup>15</sup> P. A. Schilpp (Hg.), *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Evanston 1949, dt. 1966).

herausgegebenen Sammelband „Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“ (1988): „Problematik, Eigenart und Aktualität der C.schen PhSF“ (15–44). Krois geht hier insbesondere dem Begriff der ‚symbolischen Prägnanz‘ nach, dem (neben ‚symbolischer Form‘) zweiten terminus technicus, den C. neu einführt und der Differenz und Genese symbolischer Formen erklären soll. Bei der Prägnanz handle es sich um „eine phänomenologische Idee“ (23). Doch bleibt Krois in der Frage unentschieden, inwieweit hier von einem klassisch-transzendentalphilosophischen Apriori gesprochen werden dürfe. C.s Aktualität bestehe vor allem darin, daß sein Symbolbegriff in stände sei, die divergenten Perspektiven logisch-begrifflich sowie lebensweltlich-erfahrungsbezogen festgelegter Denktraditionen einander anzunähern.

Der angezeigte Sammelband ist bislang der einzige Reader dieser Art im deutschen Sprachraum<sup>16</sup> geblieben. Doch thematisiert er, wie E. W. Orth in seiner kurzen „Einleitung“ (7–11) erklärt, die „möglichen Richtungen, die eine künftige C.-Forschung zu erwägen hat“ (11). Die insgesamt 13 Beiträge sind in drei Gruppen geordnet: I „Grundperspektiven der Philosophie C.s“ (13–133), II „Spezielle Akzente in C.s Werk: Sprache, Mythos, Staat“ (135–246) und III „Zum Nachlaß und zum zeitgeschichtlichen Umfeld“ (247–302). Zu I: Auf den Aufsatz von Krois folgen – etwas vertrackt formulierte – Ausführungen von E. W. Orth (45–74) zum Problem der Operationalisierbarkeit der C.schen Begriffe sowie ein Aufsatz von Wolfgang Marx über das Letztbegründungsproblem („C.s Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung“, 75–88). Andrea Poma (89–113) richtet sein Interesse auf die (in Band 3 der PhSF dargelegte) ‚Phänomenologie der Erkenntnis‘, und Massimo Ferrari (114–133) geht auf C.s kultur- und geisteswissenschaftliches Programm ein, das dieser zu Beginn der zwanziger Jahre – während der Inkubations- und Entstehungszeit des Hauptwerks – in seinen Schriften für die Bibliothek Warburg entwickelt hat.

In den fünf Texten des Abschnittes II finden sich je zwei Spezialuntersuchungen zu den Symbolformen Sprache und Mythos sowie Volker Gerhards Aufsatz ‚Vernunft aus Geschichte: Ernst C.s systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik‘ (220–246). Indem C. „den beiden extremen Versuchen der Philosophie in der ersten Jahrhunderthälfte – dem reduktionistischen Hang zur Einheitswissenschaft auf der einen und dem expansionistischen Drang zur

Universalisierung der Hermeneutik auf der anderen Seite“ (223) nicht erliege, sei es ihm möglich gewesen, eine Kulturphilosophie zu entwickeln, die es erlaubt, daraus auch eine *politische Philosophie* vernünftigen Augenmaßes abzuleiten. Diese politische Philosophie zeige sich in der Kritik des späten C. am modernen Totalitarismus, der strukturell aus dem Zusammentreffen der Aufklärung mit einer neuen, modernen, technisch herstellbaren Form des *Mythos* erklärt wird. Dieser neue Mythos entsteht nicht naturwüchsig wie in der archaischen Gesellschaft, sondern wird zumindest teilweise bewußt erzeugt und instrumentell gehandhabt. Er ist eine aufgrund ihrer Entlastungsfunktion verständliche, aber im Prinzip *verantwortungslose* Weise menschlichen Symbolisierens, weil er die dem Symbolisieren inhärente Tendenz zur Selbstreflexion ausblendet und paralyisiert.

Mit dem Spannungsfeld zwischen altem, archaischem Mythos und seinen modernen, nachaufklärerischen Pseudomorphosen befassen sich auch die Ausführungen von Helmut Holzhey (191–205) und Hans-Jürg Braun. Letzterer vergleicht C.s Mythos- und Symbolkonzeption mit der religionswissenschaftlichen Theorie Mircea Eliades (206–219). Diese, meint Braun, lasse sich mit Hilfe der C.schen Konzeption einsichtig rekonstruieren. Neben dem Mythos hat C. – darauf geht Thomas Göller (137–155) in seinem Beitrag<sup>17</sup> ein – vor allem der *Sprache* eine größere Anzahl von Untersuchungen gewidmet. Sie ist für ihn diejenige symbolische Form, die am deutlichsten den ganzen möglichen Horizont entfaltet, den die einer beschreibbaren ‚Entwicklungslogik‘ folgenden Symbolfunktionen bezeichnen: die Funktionen ‚Ausdruck‘, ‚Darstellung‘ und ‚reine Bedeutung‘. So beginnt die Sprache – onto- wie phylogenetisch – mit mythischen und endet mit rein-bedeutungshafte Funktionen. Reto L. Fetz (156–190) erörtert den Zusammenhang dieser Sprachkonzeption –

<sup>16</sup> Für den französischen Sprachraum liegt mit J. Seidengart (Hg.), Cassirer: De Marbourg à New York: L'itinéraire philosophique (Paris 1990), ein entsprechender Reader vor. Vgl. auch den ‚klassischen‘ (wenngleich interpretatorisch nicht sehr ergiebigen) Reader von P. A. Schilpp (Hg.), The Philosophy of E. C., La Salle/Ill. (1973 [1. Aufl. 1949], dt. Mainz 1966 u. d. T. Ernst Cassirer).

<sup>17</sup> Vgl. Göllers Monographie: E. C.s kritische Sprachphilosophie: Darstellung, Kritik, Aktualität (Würzburg 1986).

die sich insbesondere auf Humboldt und Bühler stützt – mit dem strukturgenetischen Ansatz bei Piaget.

Warum die verbleibenden drei Texte des Abschnitts III von den übrigen gesondert placiert wurden, wird wohl das Geheimnis der Herausgeber bleiben, denn sie hätten – vielleicht mit Ausnahme des Berichts von Karlfried Gründer, der sich auf die (bis heute nicht befriedigend analysierte und interpretierte) Begegnung zwischen „C. und Heidegger in Davos 1929“ bezieht (290–302) – zwanglos auch schon früher eingereiht werden können. Irene Kajon erörtert „Das Problem der Einheit des Bewußtseins im Denken Ernst C.s“ (249–273), wobei für die Autorin „der Begriff der Einheit des Bewußtseins eindeutig als der Leitfaden von C.s Denken zu betrachten“ ist (261). Kajon stellt C. insbesondere in den Kontext des – in seiner Bedeutung meist ausgeblendeten oder zumindest unterbewerteten – deutsch-jüdischen Denkens und erörtert nicht nur C.s Bindung an und die Abkehr von seinem Lehrer Hermann Cohen, sondern auch die bewußte Hinwendung des späten C. zum Judentum als einer ‚sittlichen Idee‘ und Aufgabe. Ein Beitrag von Josef M. Werle (274–289) schließlich befaßt sich mit C.s nachgelassenen Aufzeichnungen zu ‚Leben und Geist‘, die dem Material für den unpubliziert gebliebenen vierten Band der PhSF zuzuordnen sind.

Gewiß will, wie Kajon etwas einseitig herausstellt, C. die *Einheit* der menschlichen Erfahrung retten, doch will er in gleichem Maß auch der *Vielfalt* dieser Erfahrung Rechnung tragen. Dies versucht er mit den Mitteln einer ‚Transzendentalphilosophie, die nicht nur gegenüber Kant, sondern auch gegenüber dem Neukantianismus – insbesondere gegenüber Cohens Konzeption einer *Kritik der reinen Erkenntnis* – als eine transformierte zu verstehen sein soll. Eben deshalb trägt C.s Denken auch Züge, die manchmal mehr Verwandtschaft mit den Konzeptionen Goethes und Hegels aufweisen als mit den Konzeptionen Kants und der Neukantianer. Der Verzicht auf die Ängstlichkeit formalistischer Selbstbeschränkung philosophischen Denkens geschieht zweifellos um den Preis, manchmal gewisse Unklarheiten der Argumentation in Kauf zu nehmen. Die positive Seite der Medaille besteht aber darin, daß C. die selbstgenügsame intellektuelle Sonderwelt des Neukantianismus verabschiedet und sich der konkreten, d. h. der breiten lebensweltlichen und kulturellen Erfahrung öffnet.

In der rezenten philosophischen Diskussion

streitet man berechtigterweise über das legitime Wie einer solchen Öffnung, in einigen Nischen des akademischen Lebens freilich auch noch darüber, ob eine Zuwendung zu Konkrektion, Lebenswelt und Kultur denn überhaupt zulässig sei. Aus einer solchen Nische heraus scheint W. Marx in seinem oben erwähnten Aufsatz zu argumentieren, worin er C.s Ansatz an Cohens Letztbegründungskonzept mißt und entsprechend kritisiert.

VII. Mit ungleich schwererem Geschützt fährt diesbezüglich aber Thomas Knoppe auf in seiner Monographie „Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie“ (1992). Er liefert eine am Neukantianismus – insbesondere an Cohen – orientierte Rekonstruktion der C.schen Philosophie nach systematischen Gesichtspunkten und in zehn Kapiteln. Besagte Orientierung verfährt jedoch überaus dogmatisch und gibt zwar Aufschluß über Cohens (und Knoppes) Denkwelt, verkürzt und verzerrt dadurch aber das wesentliche philosophische Anliegen C.s. Dieser habe versäumt, „die *systematischen Grundlagen* allen Erkennens nicht nur in ihrem Zusammenhang herauszustellen, sondern vor allem auch als *Grundlegungen* zu rechtfertigen“ (3). C.s Ansatz mangle es „an philosophischer Dignität“ (10). Maßstab für solches Urteil ist die Berufung auf Cohens ‚reine Erkenntnis‘, d. h. auf eine angeblich ‚voraussetzungslose‘ Erkenntniskritik (16), die sich auf das Anliegen einer rein formalen Grundlegung des Wissens beschränkt und es ablehnt, sich in die Niederungen tatsächlicher Erfahrungen zu begeben. Unterstellt man C., wie es hier geschieht, er verfolge innerhalb eines solchen methodologischen Frage Rahmens primär nur das Projekt „einer allgemeinen *Invariantentheorie* der Erfahrung“ (5) und suche „die Pluralität der symbolischen Formen als Moment der Selbstdifferenzierung des reinen Denkens anzusetzen“, so läßt sich freilich überaus leicht von einem „gescheiterten Versuch“ sprechen (182). Daß C. neben dem Begriffsdenken auch noch andere ‚Weisen des Weltverstehens‘ ernst nimmt, stellt Knoppe als methodisches ‚Verkennen‘ dar: „C. verkennet das eigentliche Problem: Es besteht ... in der Versuchung, den Geist in der Totalität seiner Manifestationen selbst noch *konkret* denken zu wollen.“ (184) Der Autor meint, „daß C. die Pluralität der ... Symbolsysteme als Faktum hingenommen hat, ohne sich jemals weder um die Deduktion ihres Zusammenhangs, noch um ihre Funktion

im Rahmen einer Theorie des reinen Denkens ernsthaft Gedanken gemacht zu haben“ (183). Knoppe mögen zwar seine eigenen ‚ernsthaften Gedanken‘ unbenommen bleiben, für die C.-Forschung jedoch sind seine Zurechtweisungen nur von untergeordnetem Interesse. Nicht nur der arrogante, oberlehrerhafte Gestus dieser Arbeit mißfällt. Zwar ist der von Knoppe unternommene Rückbezug des Konzepts der PhSF auf C.s Marburger Ausgangsposition und eine perspektivische Kritik aus einer Cohen nachempfundenen Position durchaus lehrreich, im Ergebnis wird aber doch in erster Linie die Selbstgenügsamkeit und Begrenztheit einer solchen Position deutlich. C. umstandslos in den Neukantianismus zurückzureihen – von dem der Autor eingangs klagt, er bleibe „im gegenwärtigen philosophischen Diskurs ... ohne Stimme“ (1) – und Krois' Transformationsthese als „Allgemeinplatz der Forschung“ (4) abzutun, stellt sicherlich vor allem durch Knoppe selbst eine „Verkennung der Prämissen“ dar (183), unter denen eine erstzunehmende Befassung mit C. heutzutage stehen sollte.

VIII. Ein anderer Autor, Heinz Paetzold, zeigt in seinen Arbeiten, mit welchen philosophischen Richtungen C.s PhSF produktiv – im Sinn einer Erhellung fundamentaler und aktueller Fragen – verglichen werden kann, nämlich einerseits mit der *Semiotik* des amerikanischen Pragmatismus (Morris, Peirce) und andererseits mit der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer/Adorno. Paetzold hat 1993 in der Reihe ‚Einführungen‘ des Hamburger Junius-Verlags den kleinen Band „Ernst Cassirer zur Einführung“ veröffentlicht. Zwar legt er Wert auf die Feststellung, C. habe stets eine transzendentalphilosophische Perspektive beibehalten, doch betont er mit gleicher Nachdrücklichkeit (und beruft sich dabei auf Krois), daß C.s Transzendentalphilosophie eine mehrfache Transformation erfahren habe. Ausgehend von der Erkenntnistheorie, führe C.s Weg über die Kulturphilosophie zur Anthropologie, und diese sei zuletzt „nur als sozialphilosophisch informierte politische Philosophie möglich“ (11). „Das philosophische Oeuvre Ernst C.s zu verstehen heißt, interne Transformationen seiner Philosophie zu begreifen.“ (Ebd.) Dabei handelt es sich freilich nicht um eine Vertauschung miteinander unverträglicher Positionen, sondern in erster Linie um Akzentverschiebungen und thematische Erweiterungen. So findet sich z. B. die explizite Auseinandersetzung mit Staat, Politik und Gesellschaft erst in

den Schriften der vierziger Jahre. Als den Weg solcher Transformationen wird nun der Denkweg C.s dargestellt: Er führt von der formalistisch orientierten neukantianischen Erkenntnistheorie über mehrere Zwischenstationen bis zur späten politischen Idolenlehre, in der C. den Faschismus als das Zusammentreffen moderner Technik und moderner Mythen interpretiert. Paetzold referiert in verständiger Darlegung die wichtigsten Werke C.s und widmet außerdem – womit er einen Schwerpunkt seines eigenen, persönlichen Interesses<sup>18</sup> dokumentiert – ein gesondertes Kapitel der „Kunst als symbolische(r) Form“ (95–104). Daß neben weiteren Kapiteln über Mythos (55–68) und Sprache (69–78) nicht auch ein eigenes Kapitel über *Wissenschaft* aufgenommen wurde, kann – zumal es sich um eine Einführung handelt (also für Leser gedacht ist, denen ein erstes und übersichtliches Bild über C. vermittelt werden soll) – moniert werden. Das heißt jedoch nicht, daß Paetzold – was im Zusammenhang der Explikation der dritten Symbolfunktion (‚reine Bedeutung‘) ja unabdingbar ist – die Symbolform *Wissenschaft* gänzlich außer acht läßt. Im Hinblick auf die Einheit der Erfahrung und auf die Geltung von Wahrheit betont der Autor nachhaltig den genetischen und systematischen Verweisungszusammenhang der symbolischen Formen. Er kommt dabei mehrmals auf Parallelen zu Peirce (37 f. u. ö.) zu sprechen und stellt eine „sowohl phänomenologische als auch semiotische Facettierung des Symbolischen“ (853) einander gegenüber. In einer abschließenden Charakterisierung würdigt er C. zudem als „einen der ersten Philosophen dieses Jahrhunderts ... , der das Material der Ethnologie für die Philosophie fruchtbar zu machen versuchte“ (125), und verweist auf C.s Einfluß bei Langer, Goodman und Panofsky (128 f.). Neben ästhetischen und semiotischen Problemstellungen sieht der Autor C.s Aktualität vor allem in der Vergleichbarkeit und wechselseitigen Ergänzung und Erhellung von „The Myth of the State“ und der „Dialektik der Aufklärung“. Letztere komme „in vielen Punkten zu einer Sicht, die der C.s verblüffend ähnelt“ (127).

IX. Was Paetzold in dem Einführungsbändchen oft nur anreißt, ohne es näher zu explizieren, erfährt in seinem Buch „Die Realität der

<sup>18</sup> Vgl. H. Paetzold, *Neomarxistische Ästhetik*, 2 Bde. (Düsseldorf 1974); ders., *Ästhetik des deutschen Idealismus* (Wiesbaden 1983).

symbolischen Formen: Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext“ (1994) eine genauere Darstellung. Die im Obertitel genannte ‚Realität‘ der Symbolformen betrifft ihre reale Wirksamkeit und Funktion in der Lebenswelt, der im Untertitel genannte ‚Kontext‘ betrifft die gesamte philosophische Diskussion des 20. Jahrhunderts. Paetzold will – und das ist eine dem Interpretationsinteresse Knoppes völlig entgegen gesetzte Intention – die empirische ‚Sachhaltigkeit‘ des Begriffs der symbolischen Form erproben, und er will die PhSF mit anderen philosophischen Ansätzen – mit der Semiotik, der Kritischen Theorie und den klassischen Positionen der Philosophischen Anthropologie – konfrontieren. Das philologische Interesse – und zuweilen freilich auch das Interesse an Kohärenz und am Zu-Ende-Führen einer Argumentation – tritt eindeutig zurück zugunsten eines Interesses an den lebendigen, brennenden Sachfragen der Gegenwart. Bestand das Verdienst der Monographie von Krois darin, daß sie zum erstenmal in der – dünn gebliebenen – Rezeptionsgeschichte zu C. eine umfassende, jedoch immanent verfahrende Gesamtrekonstruktion seiner Philosophie bietet (wobei Krois mit dieser Rekonstruktion auch die früher kaum zur Kenntnis genommene ‚Transformationsthese‘ plausibel macht), so besteht das Verdienst Paetzolds nunmehr darin, die PhSF in das Umfeld der zeitgenössischen Philosophie zu stellen und sie dort – problemorientiert – zu diskutieren.<sup>19</sup>

Das Werk besteht (neben einer Einleitung, IX–XVIII, welche inhaltlich dem Abschlußkapitel der *Einführung* entspricht) aus zehn Kapiteln, die unter drei Hauptabschnitte subsumiert werden. Freilich ist der Aufbau des Buches weniger systematisch, als es die Gliederung vermuten läßt, handelt es sich doch großteils um schon früher (zwischen 1981 und 1989) z. T. entlegene publizierte Aufsätze, die – nicht immer ohne Überschneidungen und Lücken – aneinandergesetzt wurden. Der Hauptabschnitt I („Prämissen“, 1–51) enthält drei Aufsätze, die jeweils *Mythos*, *Sprache* und *Wissenschaft* als symbolische Formen explizieren, wobei die Symbolformen *Technik* und *Kunst* in der Erörterung des Verweisungszusammenhangs, den sämtliche Symbolformen bilden, mitbehandelt werden. Hier geht es um eine Vergegenwärtigung der Grundlinien der C.schen Philosophie, wobei – vor allem im Kapitel über Sprache (21 ff.) – auf eine Vergleichbarkeit mit dem semiotischen Ansatz eingegangen wird. Der Hauptabschnitt II („Kontexte“, 52–145) enthält fünf Aufsätze, von denen die drei

mittleren (Nr. 5, 6, 7) einen eher peripheren Bezug zu C. herstellen. Es findet sich hier z. B. eine kritische Darlegung von Goodmans „Languages of Art“ (79 ff.) oder ein Vergleich der Symboltheorien von Lukács und Bloch (97 ff.). Die beiden Letztgenannten hätten „sich zeitlebens darum bemüht, die Eigenart der Kunst durch ihre Verortung im Geflecht kultureller ‚symbolischer Formen‘ verständlich zu machen. Bei diesem Unterfangen bleiben ihre Überlegungen unausgesprochen auf die Philosophie Ernst C.s bezogen.“ (97) Ein weiterer Aufsatz („Philosophische Anthropologie und Transzendentalphilosophie“, 66 ff.) referiert die Positionen von Gehlen und Plessner und vertritt die These, „daß die Philosophische Anthropologie sich selbst als Erbin und Fortsetzerin der Transzendentalphilosophie versteht“ (67), und dies zu Recht, da sie, „weil an der Vielgestaltigkeit des Menschen interessiert, damit zugleich die *Erfahrungsproblematik* vertieft“ und „zu einem vertieften Verständnis des *Handlungsbegriffes* beigetragen“ habe (71 f.). Allerdings habe sie im Hinblick auf die doppelte Grundfrage der Kantischen Erkenntnistheorie nach den „Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Erfahrung ... nur die Möglichkeitsfrage weitergetrieben“ und „die Geltungsreflexion außer acht gelassen“ (73). Diese sei jedoch – nunmehr erfolgt der Hinweis auf C. – in einer „transzendentalpragmatisch interpretierten Semiotik“ einlösbar als einer „Position, die einerseits die Errungenschaften der Philosophischen Anthropologie aufbewahrt“ und „andererseits den vollen Gehalt der Transzendentalphilosophie rettet“ (74 f.).

Von besonderem Interesse für die ins nähere Detail gehende C.-Forschung dürften der erste und letzte Aufsatz dieses zweiten Abschnitts sein (52 ff. und 114 ff.). Der erste Aufsatz konfrontiert die PhSF mit den Entwicklungen in der gegenwärtigen *Semiotik* und führt näher aus, was zuvor im Sprache-Kapitel schon skizziert wurde: daß wir „die PhSF als semiotische Theorie des

<sup>19</sup> Es ist hier freilich anzumerken, daß die von Paetzold verfolgten Parallel-Lektüren zu C. von J. M. Krois schon seit längerem programmatisch gefordert und zumindest ansatzweise dargestellt wurden. Vgl. Krois, *Der Begriff des Mythos bei E. C.*, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos: Ein Kolloquium* (Berlin–New York 1979) 199–217; ders., *E. C.s Semiotik der symbolischen Formen*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 6 (1984) 433–444.

Geistes lesen“ (21) und „daß wesentliche Teile von C.s Sprachphilosophie semiotisch, d.h. im Sinne der Peirceschen Basistheorie reformuliert werden können“ (33). Aus „einer wechselseitigen Verschränkung von Semiotik und Transzendentalphilosophie“, also der Peirceschen und C.schen Position, „gewinnt die Transzendentalphilosophie an logischer Stringenz, die Semiotik ihrerseits bewahrt den Kontakt zur Erkenntnistheorie“ (36) und vermeidet, daß sie „zu einem bloß logischen Klassifikationsschema der Zeichen verkommt“ (35). Sprache und Visualität seien gleichberechtigt als Realisierungsformen des durch Zeichenhaftigkeit bzw. Symbolizität charakterisierbaren menschlichen Geistes anzuerkennen.

Paetzold erörtert drei Interpretationsthesen: Erstens erstrebe C. mit den Mitteln herkömmlicher Erkenntnistheorien eine semiotische Theorie des Geistes, zweitens erzwinge seine Konzeption eine konsensustheoretische Formulierung der Wahrheit, und drittens könne so die Semiotik an die Entfaltung der philosophischen Grundlagendiskussion anschließen. (52f.) Die Konsensustheorie der Wahrheit ergebe sich aus C.s „eher unpräzise(r) Forderung, daß sich die symbolischen Formen wechselseitig bedingen und voraussetzen“ (63). Hier könne ein Rückgriff auf Peirces ‚consensus omnium‘ und ‚ultimate opinion‘ hilfreich sein. Neben analogen Problemstellungen sieht Paetzold aber auch begriffliche Affinitäten: „Mit aller Vorsicht könnte man die C.sche Trias von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion mit Hilfe der Peirceschen Kategorienlehre interpretieren: Ausdrucksfunktion als Erstheit bzw. als Icon, Darstellungsfunktion als Zweiheit bzw. als Index, Bedeutungsfunktion als Drittheit bzw. als Symbol.“ (62) Der Autor zieht aber auch Parallelen zwischen C. und Umberto Eco: „Zunächst definieren beide die Semiotik als Theorie der Kultur ... Ferner versuchen sie, ontologisch-essentialistische Strategien zu vermeiden. Ihr Zugang ist methodologisch. Nicht das Sein interessiert, sondern wie es transzendentallogisch konstituiert wird.“ (63)

Neben Ästhetik und Semiotik liegt der Interessenschwerpunkt Paetzolds – davon handelt der nächste Aufsatz (111ff.) – auf dem Gebiet der *Kritischen Theorie* (die er wiederum mit Fragen der Philosophischen Anthropologie verknüpft). Dabei wählt er als Einstieg Morris' Theorie der (sowohl individuellen wie sozialen) ‚Pathologien des Zeichenverhaltens‘. Eine Parallele dazu findet sich in C.s Untersuchungen

„Zur Pathologie des Symbolbewußtseins“ im dritten Band der PhSF (vgl. dort 238ff.). Paetzold vergleicht C.s „The Myth of the State“ und Horkheimers/Adornos „Dialektik der Aufklärung.“ Beide Bücher begegnen sich im Versuch, den Faschismus aus einer komplexen Relation zwischen Aufklärung und Mythos zu begreifen, doch divergieren sie in der näheren Bestimmung dieser Relation. Während für Horkheimer/Adorno der Mythos die Aufklärung von Anfang an begleitet, ist er für C. (der darin ein Erklärungsmuster von B. Malinowski übernimmt) eine ‚ultima ratio‘, der sich die Menschen betont in geschichtlichen *Krisensituationen* zuwenden. Dennoch treffen sich beide Konzeptionen in der These vom ‚technologischen Schleier‘: Die modernen politischen Mythen haben einen anderen Charakter als die alten, archaischen Mythen. Sie werden instrumentell eingesetzt und technisch produziert. Bei C. findet sich eine heilsichtige Analyse dieser Beobachtung: Eine symbolische Form, der Mythos – der idealtypisch die sogenannte Ausdrucksfunktion repräsentiert, d.h. unter anderem: gesteigerte Emotionalität und Reflexionsverzicht –, zeigt eine Depavation, eine Verfallsform. Daß auch *andere* Symbolformen solchem Verfall ausgesetzt sein können, wird bei C. jedoch (dem man somit einen allzu ungebrochenen Begriff von Aufklärung attestieren muß) ausgeblendet. Hier, so Paetzolds einsichtiger Vorschlag, könne die Kritische Theorie Klarheit schaffen: „Adorno und Horkheimer zeigen Verfallsformen auch der anderen ‚symbolischen Formen‘. Die positivistisch betriebene *Wissenschaft* wird zur Apologetik, fusioniert also hinterrücks mit der Macht ... Der völkische *Antisemitismus* verkörpert den Verfall der politischen Praxis.“ (122f.) Zu nennen ist aber auch die Entwicklung der Kunst zur Kulturindustrie. (Dieser wird von Horkheimer/Adorno eine andere, ‚authentische‘ – nämlich die avantgardistische – Kunst gegenübergestellt.)

Im dritten und letzten Abschnitt des Buches will Paetzold die Ergebnisse resümieren und „Konklusionen“ (146–174) darlegen. Im Aufsatz Nr. 9 („Grundlagen der philosophischen Ästhetik“, 146ff.) plädiert er dafür, „ästhetische Erfahrung vom Aspekt der Reflexion her zu rekonstruieren“ und sie so „in die Totalität der menschlichen Erfahrung relational zu verorten“ (166). Ästhetische Erfahrung müsse „begriffen werden als Einheit von Sinneswahrnehmung und Reflexion“. Ihre zentralen Merkmale seien „Polyfunktionalität, Offenheit, Steigerung und vervollkommnung“ (154). Auf Paetzolds These,

„daß die Kunst heute nur als *konzeptionelle Kunst* möglich“ sei (ebd.), und auf deren nähere Charakterisierung kann hier nicht eingegangen werden.<sup>20</sup> Ästhetik habe es mit zwei Themen zu tun: mit der ästhetischen Erfahrung und dem Wesen der Kunst. (149) Nur die Kunst sei ihrer Anlage nach eine herrschaftsfreie symbolische Form. Daher müsse „die Ästhetik ihren angemessenen Platz in einer *transformierten Transzendentalphilosophie*“ finden (160).

Es gehe, heißt es einleitend im zehnten – und letzten – Aufsatz des Bandes („Bedingungen einer transzendental-kritischen Kulturphilosophie“, 167 ff.) „darum, die Philosophie selber als Kulturphilosophie durchzuführen“ (167). Paetzold folgt damit dem Programm C.s, das er allerdings „an zwei Stellen erweitern“ (170) möchte: durch *Intensivierung der anthropologischen Perspektive* und durch *Einbezug der Kritischen Theorie*: „Deren Einsicht, daß kulturelle Gebilde der Dialektik des gesellschaftlichen Ganzen unterliegen und demzufolge in antinomischer Verdoppelung auftreten, enthält eine geltungstheoretische Pointe. Ideologisch deprivierte Gestalten treten neben authentische Ausformungen.“ Beide „unterliegen dem historischen Progreß“ (174).

X. Wenn eingangs von den Versäumnissen und Mängeln der deutschen C.-Rezeption die Rede war, so wird ein solches Urteil womöglich in absehbarer Zeit zu revidieren sein. In diese Richtung weist – neben den Arbeiten von Paetzold – nunmehr auch die von Andreas Graeser verfaßte Monographie „Ernst Cassirer“ (1994), die weit über die Vorzüge einer bloßen Einführung hinausgeht. Graeser ist bislang vor allem als gründlicher Kenner der Analytischen Philosophie sowie der antiken Philosophiegeschichte hervorgetreten. Bereits im ‚Vorwort‘ macht er ein dezidiert *systematisches* Interesse an der PhSF geltend. Diese gehöre „zu den großen denkerischen Leistungen des Jahrhunderts“ und gewinne „in dem Maße Gewicht, wie die Frage der Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, Welt und Weltversion, Wirklichkeit und Interpretation auch in unserem Sprachraum auf Interesse stößt und sogar als Teil der universalen hermeneutischen Fragestellung erkannt wird“ (7). Graeser geht es darum, C.s Denken „schwerpunktmäßig im Horizont jener Leistungen darzustellen, die zu einem Dialog mit den Interessen der Gegenwartphilosophie einladen, und historische Bezüge in den Hintergrund treten zu lassen“ (ebd.). Zudem will er „einige Themen an C. heran-

tragen, die er selber anspricht, aber nicht ausführt“ (8).

In einem ersten, einleitenden Kapitel (11–50) skizziert der Autor C.s Leben und Werk und seinen methodischen Ansatz. Dieser bestehe in der transzendentalen Fragestellung nach der „Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung“ (28). Die Begriffe der *Bedeutung*, der *Kultur* und des *Symbolischen* seien kongruent. Vorläufig charakterisiert Graeser C.s Ansatz durch die Erläuterung der ‚vier Schlüsselbegriffe‘ symbolische Prägnanz, Symbol, symbolische Form und Bewußtseinsfunktion (30 ff.). Anschließend referiert und diskutiert er die von C. dargestellten Symbolformen: *Sprache, Mythos, Erkenntnis* (Kap. II, 51–85), *Kunst, Technik, Moral und Recht* (Kap. III, 108–114). Kap. IV geht auf den „Status der Geisteswissenschaften“ (115–128) ein, Kap. V – allgemeine – auf C.s „Theorie des Begriffs“ (129–141), wobei die Erörterung der ‚Kulturbegriffe‘ (124 ff.) als thematische Brücke fungiert. Kap. VI befaßt sich näher mit dem Leitbegriff des ‚Symbolischen‘ (142–158), Kap. VII mit dem Zusammenhang von „Wahrheit, Wirklichkeit und Wissenschaft“ (159–183). Einem ‚Rückblick‘ und ‚Ausblick‘ (Kap. VIII/IX, 184–196) folgt zuletzt ein ‚Anhang‘ (197–235) mit Anmerkungen, Zeit-tafel, Literaturverzeichnis, Bildnachweisen sowie Personen- und Sachregister.

Bereits im Anfangskapitel wird Graesers Methode – die sich als eine breit und gründlich angelegte ‚rationale Rekonstruktion‘ bezeichnen läßt – mit ihren bemerkenswerten Vorzügen (und freilich auch einigen Nachteilen) deutlich. In minuziöser Weise insistiert Graeser auf der Klarheit von Begriffen und auf der Kohärenz jeglicher theoretischen Überlegung. „Im Lichte der heutigen philosophischen Diskussion“, schreibt er, „bedeutet die Begrifflichkeit C.s keine geringe Hypothek“, doch lasse sich die PhSF vermutlich „ohne große Schwierigkeiten in das Idiom zeitgenössischer Begrifflichkeit übersetzen.“ (186)

Der Autor dreht und wendet jeden Begriff C.s so lange, bis wirkliche – und manchmal auch nur unterstellte – Unklarheiten beseitigt sind, und diskutiert die Inhalte im Kontext einer umfangreichen Palette älterer und zeitgenössischer Philosopheme. Dieser breite Diskussionshorizont, der z.B. Heidegger genauso einschließt wie Carnap, erinnert an C. selbst und ist ein begrü-

<sup>20</sup> Vgl. H. Paetzold, *Ästhetik der neueren Moderne* (Stuttgart 1990).

ßenswertes Novum in der C.-Literatur. Rekonstruktiv werden etwa in durchaus erhellender Weise C.s Beispiel vom ‚Linienzug‘ als Substrat unterschiedlicher Symbolisierungen (32) oder C.s Definition der symbolischen Form als ‚Energie des Geistes ...‘ (39) kritisiert. Es wird auf systematische Inkonsistenzen aufmerksam gemacht, z. B. auf C.s Ausblendung der *alltäglichen* Symbolisierungsleistungen (43). Weniger überzeugend erscheinen Graesers Vorwürfe ‚unklarer‘ Verwendung von Begriffen wie ‚Bedeutung‘, ‚Geist‘, ‚Kultur‘ durch C. sowie seine Zirkularitäts-Vorwürfe, die ein Mißverständnis gegenüber hermeneutischen Grundgegebenheiten anzeigen (49 u. ö.).

Graesers Hang zu perfekter Rekonstruktion und seine Methodenskrupulosität verbinden sich streckenweise mit einem Mangel an kreativem Interpretationsschwung. Nicht selten nimmt er seine Kritik an einzelnen Begriffen und Thesen C.s zuletzt wieder zurück mit dem Eingeständnis, daß das Klarheitspostulat der klassisch-analytischen Philosophie nur in bestimmten, nicht in *allen* Kontexten sinnvoll sei. Die Akribie seiner Überlegungen, was C. da und dort *vielleicht*, vielleicht *nicht* oder vielleicht *doch* gemeint haben *könnte*, führt öfters zu hausgemachten Problemen einer Art von Hermeneutik, die auch Einfaches unnötig verkompliziert. So scheint mir z. B. die Behauptung, der in den kunsttheoretischen Überlegungen des späten C. verwendete Begriff ‚power of form‘ lasse sich systematisch mit keiner der drei Symbolfunktionen (Ausdruck, Darstellung, reine Bedeutung) in Verbindung bringen (97), bei unvoreingenommener Lektüre kaum nachvollziehbar.

Trotz dieser Einwände ist zu betonen, daß der Autor ein bewundernswertes, verdienstvolles Standardwerk zu C. vorlegt, das für jede künftige Auseinandersetzung mit der PhSF ein unentbehrliches, vielgestaltiges Hilfsmittel darstellen wird. Auch wenn ein paar naheliegende Referenzen – z. B. zwischen Max Webers ‚Idealtypen‘ und C.s ‚Sinnbegriffen‘ (127) oder zwischen Peirces und C.s holistisch-teleologischem Wahrheitsbegriff (182f.) oder zwischen Whiteheads und C.s ‚prozessualer‘ Fassung des Symbolbegriffs (135) – unbeachtet bleiben, ist insgesamt die souveräne Weise zu würdigen, in der Graeser die Vielfalt rezenter methodisch-systematischer Ansätze positioniert und dabei zeigt, wo die PhSF hinter diesen Ansätzen zurückbleibt, wo sie diese Ansätze wiederholt und wo sie richtungweisend über diese Ansätze hinausgeht. Vermutlich hat bisher kein anderer Interpret C. so

gründlich und vor allem so komparatistisch gelesen.

Graeser wertet die PhSF als anti-reduktionistische, pluralistische Erfahrungstheorie, die die unterschiedlichen Typen menschlicher Erfahrung in ihrer Eigenheit zu würdigen und dennoch eine verbeibende Dimension von Einheit zu wahren sucht. Die PhSF sei „eine ernstzunehmende und aussichtsreiche Hypothese. Daß sie im Detail Probleme bietet, liegt wohl in der Natur der Sache.“ (185) Nicht nur dieser Balance-Versuch zwischen den legitimen Aspekten sowohl des Einheits- wie des Vielheitsgedankens sei an C. von Interesse, sondern auch die humanistische, ethische Dimension der Symbolphilosophie (die der Autor zwar nirgends explizit darlegt, hinsichtlich deren er aber offenkundig der Kroisschen Interpretation folgt) (187f.).

Es ist hier nicht möglich, Graesers vielschichtige und verzweigte Darstellung erschöpfend wiederzugeben und zu diskutieren. Es sei aber vermerkt, daß die in den Vordergrund gestellten systematischen Fragen, die Graeser in C.s Werk formuliert und impliziert findet, nicht nur extern – im Hinblick auf *andere* Philosophen – gewinnbringend behandelt werden, sondern daß auch *werkimmanente* Gesichtspunkte innovativ herausgestellt werden. Ein Beispiel ist die Synopsis des ‚Technik‘aufsatzes von 1930 mit den technikkritischen Überlegungen des späten C. in „The Myth of the State“ (106) oder die klärende Zusammenfassung der C.schen Ausführungen über Wahrheit und Wirklichkeit (163ff.). Auch historische Linien – wie die Humboldt-Rezeption C.s (39) – werden problematisiert. Überzeugend wird herausgestellt, inwiefern C. den Symbolbegriff *dynamisch* denkt und inwiefern C. die klassisch-kantische Dichotomie von Erfahrung und Begriff durch eine Phänomenologie der ‚immer schon empirisch strukturierten‘ Wahrnehmung unterläuft. Gerade der letztgenannte Punkt verbindet C. mit den frühen Pragmatisten und zeugt – vor allem im Kontext neopragmatischer und postanalytischer Denkbemühungen – von seiner Aktualität.

Reinhard Margreiter (Imst)

Heinz Robert Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1993, 264 S., ISBN 3-7820-06661-5.

Zu den Eigenheiten des philosophischen Diskurses der letzten Jahre zählt ohne Zweifel eine Art ‚Standortlosigkeit‘, die begriffsgeschichtliche Überlegenheit allenfalls noch mit historischer Systematik, nicht jedoch mit Aktualitätserwägungen, wie ungeschützt diese auch sein mögen, zusammenbringen kann. Dabei besetzt die aktuelle ideenpolitische Auseinandersetzung nicht nur zentrale Begriffe aus der Philosophie; ein diffuses Weltanschauungsdenken kommt zudem einer Übererwartung an Theorie entgegen, das diese in dem Maße befördert, in dem sie, bescheiden, allfällige Orientierungsdefizite interpretatorisch in Stärken eines Philosophierens ummünzt, dessen philologische Generallinie auch die entlegensten Gebiete der europäischen Geistesgeschichte durchforstet und in musealer Attitüde konserviert hat. Auf diesem Hintergrund bleibt dem zu einzelnen Themenfeldern Arbeitenden meist nur noch die „Übersicht“ und die „Skizze“, zwischen der Skylla des ‚Forschungsberichtes‘ und der Charybdis der ‚vorsichtigen Interpretation‘.

Die vorliegende Studie ist zwischen beidem angesiedelt, möchte aber weder vermitteln noch naheliegende Einseitigkeiten festschreiben. Im Unterschied zu einer Begriffsgeschichte im strengen Sinne geht es Schlette daher auch nicht darum, die „Weltseele“ in bestimmten historischen Kontexten nachzuweisen und in der Geschichte ihres Begriffs nachzuzeichnen. Das Interesse gilt Verhältnisbestimmungen, in denen die Welt als das Ganze des uns jeweils Zugänglichen und die *Seele*, durchaus verschiedenartig verstanden, als dieses Ganze Bewegendes und in ihm Wirkendes, akzentuiert werden. So ist die Wiederkehr bzw. die bleibende Aktualität der Weltseele auch nicht an die philologisch nachzuweisende Präsenz des Begriffes der *Weltseele* im gegenwärtigen Diskurs geknüpft, sondern konkretisiert sich in einer bestimmten Frage, nämlich der, ob „die Welt Zutrauen verdiene“ (205). Indem Schlette selbst darauf hinweist, daß diese Frage, die nur auf dem Hintergrund des Wissens laut werden kann, „daß eine Weltseele (ja auch bereits die sogenannte Seele des Menschen) weder ontisch auffindbar noch metaphysisch nachweisbar ist“ (203f.), wird sie zur Platzhalterin der offenen Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik im spätneuzeitlichen Verstehenszusammenhang. Wie schwer sie zu beantworten ist,

zeigt der Schlußteil des Bandes, der sich weithin in hermeneutischen Erörterungen erschöpft und in gewisser Weise als Dokument der Selbstzweifel des Autors gelesen werden kann. Was ist damit gemeint?

Diskussionen über die Möglichkeit von Metaphysik bewegen sich gegenwärtig um zwei Pole: eine eher formale Fragestellung, in der das Stichwort *Metaphysik* für bestimmte Diskurse steht, beispielsweise für solche, die jenes Verständnis von Rationalität, das zum Sturz der Metaphysik geführt hat, erweitern bzw. für Fragestellungen öffnen wollen, die zwar nicht diskursverweigernd aber auch nicht diskursfixiert sind und der Alterität Raum geben; das andere wäre eine eher inhaltliche Fragestellung, die naturgemäß mehr um ontische bzw. ontologische Probleme kreist. Der zuletzt genannte Weg führt, wie die modernen Ontologien (von Heidegger bis zur sprachanalytischen Philosophie) zeigen in eine Sackgasse. Problematisch ist aber auch der erste Weg, der beispielsweise die Traditionen der *prima philosophia* in einer *ultima philosophia* aufgehoben sieht, die sich ständig der Gefahr sogenannter reduktiver Synthesen zu erwehren hat. Ich lese das Buch Schlettes als den Versuch, im Rückgriff auf eine konkrete historische Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Wegen zu vermitteln. Das erfordert Mut, denn schnelle Lösungen sind hier nicht zu erwarten, wie ja überhaupt fraglich bleiben muß, ob das anvisierte Ergebnis überhaupt als ‚Lösung‘ bezeichnet werden darf. Schlette, der philosophische Agnostiker, formuliert sehr behutsam, wenn er am Schluß schreibt: „Soll wirklich Frieden im Sinne des ‚guten Lebens für alle‘ zustandekommen . . . , ist eine Praxis unabdingbar, die wenn schon nicht die leise Stimme der Weltseele (in welcher Variante der Tradition auch immer), dann wenigstens die Erinnerung an die Weltseele in sich aufnimmt.“ (238) Unabhängig von möglichen Lösungen: Es ist schon sehr beeindruckend, wie Schlette diese *leise Stimme* in den historischen Ausführungen dieses Buches (von Platon bis zu den Naturphilosophen des 19. Jahrhunderts) vernehmbar macht. Nicht zuletzt ist das Buch aber auch eine ernstzunehmende Kritik an der theoretischen und geistesgeschichtlichen Unbedarftheit ‚grüner‘ und ‚alternativer‘ Politik.

Carl-Friedrich Geyer (Bochum)

*Eric Voegelin, Das Volk Gottes, hg., eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt, Wilhelm Fink, München 1994, 160 S., ISBN 3-7705-2846-8.*

Im Februar 1939 unterzeichnete Eric Voegelin einen Vertrag, der ihn verpflichtete, für eine Lehrbuchreihe der McGraw-Hill Book Company ein Lehrbuch der politischen Ideengeschichte zu verfassen. Mitte der fünfziger Jahre gab er dieses Vorhaben jedoch wieder auf. Zu dieser Zeit lagen bereits 4500 Manuskriptseiten Text vor. Diese Texte gingen zwar nicht verloren, sie dienten als Vorstudie und Überlegung für Voegelins monumentales Hauptwerk „Order and History“. Die eigentliche „History of Political Ideas“ aber wurde – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nie veröffentlicht. Dies ist bedauerenswert, denn nicht nur würden die geistesgeschichtlichen Studien Einblick in die politische Philosophie Voegelins geben, sondern sie sind auch *sui generis* von Bedeutung für das Verständnis wichtiger theoretischer Gedankengebäude der Geistesgeschichte. Die Übersetzung, Kommentierung und Herausgabe dieser umfassenden Ideengeschichte ist nunmehr das Kernstück einer Reihe von Veröffentlichungen von und über Eric Voegelin, die das Eric-Voegelin-Archiv unter der Leitung von Peter J. Opitz unter dem Namen „Periagoge“ seit zwei Jahren herausgibt. Bislang sind drei Bände erschienen: die 1938 von Voegelin verfaßte Studie „Die politischen Religionen“, die von Ellis Sandoz aufgezeichneten Lebenserinnerungen des Philosophen – „Autobiographische Reflexionen“ – und, als erster Band der „History of Political Ideas“, die Studie „Das Volk Gottes“.

In dieser Studie – in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre verfaßt – analysiert Voegelin die Sektenbewegungen der Spätantike, des Mittelalters und der Neuzeit. Er nähert sich diesen Bewegungen, indem er zunächst zwei „Ebenen“ der westlichen Zivilisation unterscheidet: eine „obere“ Ebene der öffentlichen Institutionen und eine „untere“ Ebene von anti-institutionellen Bewegungen, die sich in permanenter Revolte gegen alle etablierten Institutionen befinden. Vereinfacht ausgedrückt: „Kirche und Sekte“. Diese untere Ebene sich ständig erneuernder Sektenbewegungen wird nicht verstanden als eine Folge von singulären, historisch isolierten Ereignissen oder Komponenten der Geistesgeschichte, sondern als eine letztlich als kohärent zu verstehende Bewegung, die schließlich als

Geist der Moderne zum Durchbruch kommt und zur kulturell dominierenden Kraft wird. Dies hat einschneidende Folgen: Die „Kirche“ gibt in der Moderne ihren geistigen Führungsanspruch an die (später säkularen) „Sekten“ ab. Die alte Ordnung verliert ihre Bindungskraft und verfällt. „Das Volk Gottes“ untersucht die Frühgeschichte dieser Bewegungen und damit letztlich die Geschichte des Verfalls der christlichen Ordnung.

Im Gegensatz zum Christentum, das den Verfall der griechisch-römischen Zivilisation mit herbeiführte, ist die den Niedergang der christlichen Ordnung auslösende Bewegung jedoch kein „Fortschritt des Geistes“, sondern, um Voegelins Terminologie zu übernehmen, „geistig rückläufig“. Diese Tendenz der Geistesgeschichte entleert die alte, bis zum Ausgang des Mittelalters bestimmende Zivilisation gleichsam ihres transzendenten Inhalts. Sie deutet deren Symbole nurmehr als „Erfahrungen“, die existentiell im Leben des Menschen und in der Gesellschaft zu verwirklichen sind. Anders als die christliche Zivilisation des Mittelalters verlangen diese aktivistischen Bewegungen daher die sofortige Umgestaltung der Welt – das Reich Gottes muß hier und jetzt realisiert werden. „Der ‚Aktivist‘ akzeptiert die Entmaterialisierung des Symbols ebenso wie der wahre Mystiker, geht dann aber einen folgenschweren Schritt weiter: Er hebt die Distanz zwischen Symbol und Erfahrung auf und mißversteht das Symbol als eine Erfahrung, die existentiell im Leben des Menschen in Gesellschaft verwirklicht werden kann.“ (64f.)

Voegelin untersucht die Entwicklung dieser Bewegungen in chronologischer Ordnung, wobei der Zusammenhang zwischen den mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen Sektenbewegungen und den Massenbewegungen dieses Jahrhunderts immer wieder angedeutet wird. Die Entwicklung verläuft seiner Ansicht nach konsequent und geradlinig. Die mittelalterlichen Häresien bereiten die Bewegungen des 20. Jahrhunderts bereits vor. Wie in einem dünnhäutigen Schlangenei kann man das Reptil bereits sehen, das erst in der Neuzeit die Schale durchbricht. Die neuzeitliche Aufklärung vollendet also den Zyklus: aus der „Geistesreligion“ werden „innerweltliche Religionen“, „die intellektuellen perfecti der Aufklärung und des Fortschritts übernahmen die Rolle Gottes“ (121). Aus Sekten und innerweltlichen Religionen gehen schließlich die modernen „politischen Religionen“ des Kommunismus und Nationalsozialismus hervor: Die Geistesgeschichte der Neuzeit ist mithin die Ge-

schichte eines Verfalls, denn schließlich verneint sie den Geist, aus dem sie einst hervorging. Der Verlauf dieser Entwicklung bestimmt den Gang von Voegelins Untersuchung. Am Anfang steht also die Suche nach dem Ausgangspunkt der Bewegungen.

Voegelin nimmt hier eine These seiner späteren Geschichtsphilosophie vorweg: Der Höhepunkt der geistigen Entwicklung des Abendlands trug bereits die Keime des Zerfalls in sich. Der Sieg des Christentums im späten Römischen Reich führte zu einer von Voegelin später als „De-Divinisation“ bezeichneten Entwicklung des geistigen Lebens. Die Sicherheiten des alten Glaubens und der römischen und hellenistischen Kulte waren verlorengegangen. Anstelle der Gewißheit spätantiker religiöser Überzeugungen trat die Ungewißheit des Christentums. Der christliche Glaube ist – Voegelin folgt hier dem „Hebräerbrief“ – Zuversicht in das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht (Hebr. 11, 1). Eine solche Auffassung von Religion ist anspruchsvoll und schwierig, und je mehr der so verstandene christliche Glaube das Leben durchdrang und gestaltete, desto mehr gab es Menschen, die in einer solchen Ungewißheit nicht leben konnten. Der Glaube verlangt viel, ohne die Sicherheit einer leicht verstehbaren Erklärung zu geben. Das Mittelalter und die Entwicklung der christlichen Theologie ist daher von Beginn an von zwei gegenläufigen Prozessen gekennzeichnet: der Durchdringung der Kultur durch christliche Werte und Vorstellungen und dem beginnenden Abfall von diesen Werten. Dieser Abfall war nun kein Rückfall in heidnische Vorstellungen, sondern die intellektuelle Verarbeitung von Erfahrungen, die dem Glauben zunächst durchaus noch nahestanden. In seinem wichtigsten Werk vor „Order and History“ – „Die Neue Wissenschaft der Politik“ – hat Voegelin diese Interpretation zu ihrem gedanklichen Schlußpunkt geführt: eine solche Art von Erfahrungen bot seiner Meinung nach die Gnosis. Die Gnosis war der Versuch, menschliche Erfahrungen, die sich auf die Transzendenz bezogen, zu interpretieren und als dem Menschen inhärent zu verstehen. In zahlreichen Spielarten erlaubte die Gnosis also eine „Re-Divinisation“ des menschlichen Lebens, indem sie den Glauben im christlichen Sinn durch menschliche Teilhabe am Göttlichen ersetzte. Dies konnte durch eschatologische Erlösungsvorstellungen wie durch scientistische Ideologien geschehen – mithin also durch Varianten religiöser oder pseudo-religiöser Vorstellungen.

Voegelins geistesgeschichtliche Studien – vor allem „Das Volk Gottes“ – bereiten diese Interpretation vor: Die Träger dieser so bedeutungsvollen Sektenbewegung sind heilige Männer und Frauen, die es sich zum Ziel gesetzt haben, das Reich Gottes zu verwirklichen. Dabei spricht Voegelin den frühen Sekten nicht ab, Manifestationen des Christentums zu sein, er ordnet sie jedoch der „unteren“, gegen die Institutionen der Kirche gerichteten Ebene zu. Die Kompromisse des „institutionalisierten Geistes“, i. e. der Kirche, werden von den „Leuten Gottes“ abgelehnt: Weder erlauben sie den Kompromiß mit der Natur des Menschen durch die Institutionalisierung von Gnade (in den Sakramenten) noch die Gottgewolltheit der Staatsgewalt (wie von Paulus im 13. Kapitel des „Römerbriefs“ gefordert), noch sind sie bereit, die als unmittelbar für das Hier und Jetzt erwartete Erlösung aufzuschieben. Voegelin analysiert sorgfältig die einzelnen Ideen der Sekten und legt so den theoretischen Kern dieser Bewegungen frei, der seiner weiteren Untersuchung zugrunde liegt. Die Studien gehen gleichsam archäologisch, immer tiefere Schichten des modernen Bewußtseins freilegend, vor.

Voegelins Deutung geht jedoch über eine rein archäologische Erkenntnis hinaus und versucht eine Zusammenschau: Denn selbst diese Bewegungen – als anti-institutionalistisch gedeutet – unterliegen einer geistigen Verfallsgeschichte, in deren Verlauf die Verbindung zur christlich gedeuteten Transzendenz immer weiter zurückgeht. Das 16. und 17. Jahrhundert erlebt die „Leute Gottes“ bereits als politische Aktivisten, die die gesamte politische Ordnung neu gestalten wollen; die Moderne hebt schließlich die Verwurzelung im Christentum völlig auf. Die Entfremdung vom letzten Ursprung, dem Grund, ist jetzt unüberbrückbar. Die Sektenbewegungen sind „andere“ Formen von Religion geworden. Voegelins Betrachtungen in „Das Volk Gottes“ stehen damit sozusagen zwischen den „Politischen Religionen“ und der „Neuen Wissenschaft der Politik“. In der Einleitung von „Die politischen Religionen“ spricht Voegelin von einer „religiös bösen, satanischen Substanz“, deren Analyse den religiösen Charakter dieser Bewegung freilegen muß, um zu einem Verständnis derselben zu kommen. „Das Volk Gottes“ untersucht „Vorstufen“ dieser Bewegungen. Aber auch seine spätere, weitergehende Interpretation deutet sich an: Die „Leute Gottes“ sind Feinde der Ordnung. Im historischen Verlauf dieser Bewegungen kann man zwei Phasen unterscheiden: zunächst die Zurückweisung der Kompromisse

des historischen Christentums und schließlich seine vollständige Ablehnung. War der „Geist“ in der ersten Phase ein Antipode der Ordnung, so verliert er den Charakter der „Geistesreligion“ nun vollständig. Es deutet sich die geschichtsphilosophische Sicht an, die Voegelin wenige Jahre später in „Die Neue Wissenschaft der Politik“ vorstellen wird. Das Wesen der Modernität deutet er dann als ein Anwachsen des „Gnostizismus“, den er als eine Selbstvergöttlichung des Menschen versteht. Einstweilen untersucht er noch die geistesgeschichtliche Genese dieser Entwicklung.

Voegelins Analyse ist bestechend im Aufzeigen von inhaltlichen Zusammenhängen der verschiedenen Sektenbewegungen, und man wird nicht umhinkommen, die Parallelen in den modernen Massenbewegungen dieses Jahrhunderts zu sehen. Als Archäologie der Moderne, die auch freilegt, was verdrängt und nicht immer gern gesehen wird, ist diese Analyse wohl kaum zu überbieten. Aber Voegelin ist auch radikal in seiner die geistesgeschichtliche Tendenzen zusammenfassenden Deutung: Die Entwicklung der „politischen Religionen“ aus der selbstzerstörenden Kraft des Christentums – verwirklicht in radikalen Sekten – wird als gesichert vorausgesetzt. Der Verlauf der Geschichte wird somit eindeutig, die Erklärung monokausal. Die Bedeutung der Dissidentenbewegungen des 16. und 17. Jahrhunderts für die Entwicklung des modernen Republikanismus und den Gedanken der Menschenrechte und der Toleranz bleibt unberücksichtigt. Voegelin legt zwar die Wurzel vieler Phänomene der Geistesgeschichte frei, seine Entwicklungsgeschichte hingegen ist oft eine Verkürzung. Der angedeutete Vergleich von adamtischen oder anabaptistischen Sektierern, die sich nackt auszogen und dem sie verurteilenden Magistrat entgegenhielten: „Wir sind die nackte Wahrheit“, zu modernen Formen politischer Verbrechen ist gewagt; Cromwells Feldzüge in Irland und Hitlers Vernichtung der Juden in Auschwitz in einem Atemzug zu nennen (81), ist jedoch eine gefährliche „Vereinfachung“. Es bleibt deshalb zu konstatieren, was eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein sollte: Die Greuel des Nationalsozialismus sind nicht Folge der neuzeitlichen Aufklärung, sondern deren Antithese. Die Verteidiger des Geistes waren nicht die Befürworter und Autoren der konservativen Revolution oder des institutionalisierten Christentums, sondern die Erben des politischen Liberalismus: Jan Assmann hat zu Recht in seiner Besprechung von „Das Volk Gottes“ in der

„Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 3. Juni 1994 betont, daß in Auschwitz nicht das christliche Abendland, sondern das Judentum vernichtet wurde – und zwar unter Duldung der „Institutionen des Geistes“, die Voegelin als die Opfer des Angriffs darstellt. Die Idee der Toleranz wurde in der Geschichte der Neuzeit oft gegen diese „Institutionen des Geistes“ erkämpft. Für die Greuel dieses Jahrhunderts bietet Voegelins Untersuchung deswegen entgegen seiner impliziten Behauptung keine Erklärung. Seine Studien erhellen das Verständnis des Mittelalters und der frühen Neuzeit, nicht das des 20. Jahrhunderts.

*Dietmar Herz (München)*

*Karl-Heinz Ilting, Grundfragen der praktischen Philosophie, hg. von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, 375 S., ISBN 3-518-28686-2.*

Zehn Jahre nach dem Tod Karl-Heinz Iltings ist es endlich gelungen, seine kleineren Arbeiten zur praktischen Philosophie als Buch zugänglich zu machen. Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, zwei ehemalige Mitarbeiter Iltings, haben diese längst überfällige Sammlung, nach systematischen und historischen Aufsätzen geordnet, konzeptionell überzeugend zusammengestellt. Man mag bedauern, daß dies so spät geschehen ist. Es ist aber in jedem Fall Anlaß, Iltings Rolle in der Philosophie der Nachkriegszeit in zweierlei Hinsicht neu zu bewerten.

Dies gilt zum einen für die vorherrschende Tendenz, Ilting vor allem als Hegel-Forscher zu rezipieren. Iltings Renommee liegt für viele in dem Verdienst begründet, durch die Edition neu aufgefunderer Vorlesungsmitschriften der Hegelschen Rechtsphilosophie das liberale Fundament der praktischen Philosophie Hegels rekonstruiert zu haben. Doch, wie die Herausgeber im Nachwort zu Recht herausstellen, sind es „ausgeprägt systematische Interessen, die hinter der Beschäftigung Iltings mit Hegel ebenso wie mit anderen großen Autoren der Philosophiegeschichte stehen“ (360f.). Besonders deutlich wird das Primat der systematischen Fragestellung in der 1983 erschienenen Studie „Naturrecht und Sittlichkeit“, die historische Positionen der Ethik und Rechtsphilosophie im Hinblick auf ihre Bedeutung diskutiert, die ihnen für eine rationale Grundlegung der praktischen Philosophie zukommt. Genau darum geht es auch in den im vorliegenden Band abgedruckten Arbeiten zu

Hobbes, Kant, Platon, Heidegger und Marx. An ihnen wird gewissermaßen auf historischem Feld Iltings eigene Position entwickelt und erprobt. Iltings systematische Arbeiten müssen von daher als der bedeutendere Teil seines Werks gesehen werden.

Eine zweite Neubewertung betrifft die Bedeutung Iltings innerhalb jenes Prozesses in der deutschen Nachkriegsphilosophie, den er als „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ selbst mitinitiiert hat. Der gleichen Generation wie Apel und Habermas zugehörig und ebenso wie jene ein ehemaliger Rothacker-Schüler, der seine Position in der Auseinandersetzung mit der einbrechenden analytischen Philosophie entwickelte, wird sein Ansatz im Gegensatz zu dem der Diskurstheorie kaum wahrgenommen. Doch dies zu Unrecht. Iltling hat ganz eigene und zudem systematisch bedeutende Akzente gesetzt.

Iltling bleibt wie die Diskursethik der Vertragstheorie der Aufklärung verpflichtet, deren zentrale Aussagen man in zwei Thesen zusammenfassen kann: Die Geltung von Normen hängt erstens davon ab, daß sie von freien, gleichberechtigten Individuen *vereinbart* werden und zweitens davon, daß sie *vereinbarungswürdig* sind. Normen müssen, im Sinne des schon von Kant formulierten Universalisierungsprinzips, eine bestimmte Struktur aufweisen, um verbindlich werden zu können. Gegen die Diskurstheorie besteht Iltling aber auf einer dezisionistischen Interpretation dessen, was unter „Vereinbarung“ verstanden wird. Eine Anerkennung von Normen ist für ihn nicht dann schon geleistet, wenn die Normadressaten *eingesehen* haben, daß bestimmte Regeln immer schon vorausgesetzt und befolgt werden, wenn man auch nur über die Geltungsfrage herrschaftsfrei diskutiert. Es geht vielmehr darum, wie es in dem frühen Aufsatz „Anerkennung“ heißt, „dem eigenen Willen für die Zukunft gewisse Bedingungen auf(zu)erlegen“ (25), ohne daß dieser Wille durch die Vernunft determiniert wäre. Anerkennungswürdigkeit ist für Iltling zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Geltung von Normen. Man kann die Anerkennung auch immer verweigern, ohne dadurch gleich seine rationale Zurechnungsfähigkeit zu verlieren: „Die Situation ist hier nicht anders als beim Schachspiel: Man kann dies Spiel nicht spielen, ohne zuvor die Spielregeln anerkannt zu haben; aber niemand kann verpflichtet werden, Schach zu spielen, der nicht Schach spielen will.“ (Ebd.)

Iltings Ansatz kann als ein Versuch beschrie-

ben werden, Voluntarismus und Rationalismus in der Ethik miteinander zu verbinden. Es sind diese beiden Elemente, die er in seinen sogenannten „Metanormen“ formuliert: Der Rationalismus findet sich in den Kriterien der „Zumutbarkeit“, mit denen Iltling die Anerkennungswürdigkeit von Normen beschreibt, während sich das voluntaristische Element im Anerkennungsprinzip ausdrückt. Beide Grundsätze zusammen sind hinreichende, jede allein dagegen nur notwendige Bedingung der Geltung von Normen. Iltling war kein Dezisionist, doch hält er an einem dezisionistischen Element als unverzichtbarem Bestandteil seines Ansatzes fest.

Die Aufsätze „Geltung als Konsens“, „Wahrheit und Verbindlichkeit“ und „Der Geltungsgrund moralischer Normen“ entwickeln die systematischen Implikationen des frühen Anerkennungsmodells in Verbindung mit dem Nachweis, daß die Diskursethik die Rolle des in einem Entscheidungsakt geäußerten Willens aus der Geltungskonstitution eliminiert, d. h. also, daß das voluntaristische oder dezisionistische Element ausgeblendet wird. Demgegenüber besteht Iltling in seinen Aufsätzen auf dem Grundsatz „der Anerkennung der betreffenden Vereinbarung durch die Beteiligten. Damit ist allerdings eine *willentliche* Zustimmung unter Abwägung aller Vor- und Nachteile zur Bedingung gemacht ...“ (102) Der Diskursethik wirft Iltling einen „intellektualistischen Fehlschluß“ vor, indem sie „Absurdität“ im Sinne eines Verstoßes gegen elementare Argumentationsgrundlagen zu einem Verstoß gegen moralische Grundnormen mache.

Für Iltling waren diese Auseinandersetzungen mehr als ein Schattenboxen. Es ging ihm dabei um die fundamentale Differenz zwischen praktischer und theoretischer Philosophie, die ihm nur dann gewährleistet schien, wenn, um einen von ihm selbst oft gebrauchten Rückgriff auf Kant zu zitieren, genügend zwischen den Fragen *quid facti* und *quid juris* unterschieden werde. Der Diskursethik warf er vor, diesen Unterschied wieder aufzuheben. Aber auch in seiner Auseinandersetzung mit der Tradition ging es ihm darum, aufzuzeigen, wie weit dieser Differenz Rechnung getragen wurde. Von daher begreift sich z. B. seine Kritik an Kants Rede vom „Faktum der Vernunft“ in dem Aufsatz „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“.

Iltings Abgrenzung gegenüber einem Intellektualismus in der Ethik wird von den Herausgebern im Nachwort leider etwas heruntergespielt. Bei Iltings Beharren auf dem willentlichen Akt

der Entscheidung handele es sich, so heißt es dort, „letztlich doch um etwas bloß Formales..., formal in dem Sinne, daß hier der willentliche Übergang von der Einsicht zu einem bestimmten Handeln, nämlich dem der Einsicht entsprechenden, nicht zu einem beliebigen Handeln gemeint ist...“ (364). Diese höchst unglückliche Formulierung, zumal die vom „willentlichen Übergang“, verwischen die Intentionen Iltings völlig. Dieser war im Gegenteil darum bemüht, klarzumachen, daß Einsicht an sich weder Handlungsbereitschaft noch einen Eintritt in einen durch Rechte und Pflichten geregelten Handlungszusammenhang bedeutet. Zwischen Einsicht und Handeln gibt es nach Iltung keinen „Übergang“, sondern den Sprung der Willensentscheidung. Entsprechend bleibt die Alternative der Nichtanerkennung für Iltung, im Gegensatz zu einer intellektualistischen Position, immer denkbar und erkenntnis- wie kommunikationstheoretisch widerspruchsfrei. Die Folge wäre die „Abwesenheit einer normativen Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehung“, der „Naturzustand eines Krieges aller gegen alle, den für eine realitätsleere Fiktion zu halten leider eine wirklichkeitsfremde Arglosigkeit ist“ (27).

Bereits Habermas hatte in seinem „Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus“ (Frankfurt a.M. 1973, 141) auf Carl Schmitts Hobbes-Interpretation als einem Einflußfaktor in Iltings Ansatz hingewiesen. Iltung gehörte in den fünfziger Jahren zu jenen jungen Intellektuellen, die in engem persönlichen Kontakt zu Schmitt standen. Er übernahm von Schmitt die Wertschätzung Hobbes' als des eigentlichen Begründers der praktischen Philosophie der Neuzeit, eine Staatskonzeption, die ganz wesentlich auf den Souveränitätsgedanken zugeschnitten war und eben jenes dezisionistische Element, das in seinen Arbeiten zur normativen Ethik eine solch große Bedeutung gewann. Die im Band abgedruckte längere Einleitung zur Hobbes-Monographie von Ferdinand Tönnies würdigt explizit die „von der Souveränitätsidee ausgehende, politische Hobbes-Deutung, die von den liberalistischen Interpreten verdrängt wird und in Carl Schmitt ihren bedeutendsten Vertreter gefunden hat“ (204).

Die Herausgeber dagegen erwähnen in ihrer Erörterung der Genese des Iltingschen Ansatzes Carl Schmitt merkwürdigerweise mit keinem Wort. Man muß sicherlich kein Carl-Schmitt-Anhänger sein, um der historischen Tatsache Rechnung zu tragen, daß es nachweisbare Einflüsse Schmitts auf Iltung gegeben hat. Iltung selbst war durchaus kein Schmittianer. Er stand

geistesgeschichtlich der Aufklärung sehr viel näher. Von dort übernahm er die in seinen „Grundnormen“ formulierten Forderungen nach Universalisierbarkeit, Symmetrie der gegenseitigen Pflichten und Rechtsansprüche sowie nach Respektierung und Achtung des jeweils anderen als Person. Die Bedeutung des Iltingschen Ansatzes liegt gerade darin, daß er in der Verbindung von Voluntarismus und Rationalismus die Postulate der Aufklärung ebenso bewahrt wie die Autonomie des Praktischen. Genau dies macht ihn zu einer zentralen Figur im Kontext der Wiederbegründung der normativen Ethik in Deutschland. Das Erscheinen des vorliegenden Bandes sollte nicht zuletzt Anlaß dafür sein, daß nicht nur die Fachwelt beginnt, dies wahrzunehmen.

Robert Zimmer (Berlin)

*Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Iltung, hg. von Karl-Otto Apel in Verbindung mit Riccardo Pozzo, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990, 620 S., ISBN 3-7728-1219-8.*

In seinem Vorwort (8ff.) verweist Karl-Otto Apel darauf, die Einteilung dieser Gedenkschrift könne sich auf das Lebenswerk des zu Ehrenden selbst berufen: Sie umfasse Beiträge zu Grundfragen der praktischen Philosophie ebenso wie zur Geschichte der praktischen Philosophie. In einem weiteren Vorwort (11ff.) betont Gaetano Calabrò, daß Iltung Carl Schmitt als einen seiner Meister betrachtet habe. Wie für Schmitt sei für Iltung die Auseinandersetzung mit Hobbes das fundamentale Entwicklungsmoment (14). Von Hobbes werde die Relevanz der Übereinkunft über die Normen übernommen, aber auch die Skepsis gegenüber einer Ausschließlichkeit des Konsenses als Verbindlichkeitskriterium.

Hans-Georg Gadamer befaßt sich mit der „Gegenwart der Sokratischen Frage in Aristoteles“ (17ff.). Mit Platon und Aristoteles lägen gattungsmäßig verschiedene Formen philosophischer Texte vor: Bei Platon gehe es um einen Dialog, der sich halb im Logos, halb im Mythos darstellt. Aristoteles suche dagegen das Gute in der Praxis auf den Begriff zu bringen. Gadamer will die Gegenwart des kommunikativen Geschehens in der Sokratischen Frage nach dem Guten auch bei Aristoteles aufzeigen.

Paul Lorenzen will in seinem Beitrag „Politische Ethik“ (26ff.) Lösungsvorschläge für die neuzeitlichen Schwierigkeiten mit normativen

Wissenschaften geben. Er geht hierbei in drei Schritten vor: Zuerst wird dargelegt, wie als Folge des linguistic turn zum Kern des Politischen das Argumentieren über Normen werde (31). Durch die pragmatische Wende verstehe man sodann das Reden als Handeln (33f.). Die politische Praxis des Argumentierens über Gesetze werde schließlich erst dann theoriefähig, wenn die Gesetzgebung nicht mehr in traditionellen Formen geschehe (37). Als Ziel ethischer Politik versteht Lorenzen das Herstellen eines stabilen Friedens aus der Praxis heraus (40); die Gerechtigkeit dieser Politik sei zu messen an der Argumentation kritisch teilnehmender Bürger. Auf ähnliche Ansätze in den gängigen Gerechtigkeitstheorien geht Lorenzen hierbei ebenso wenig ein wie auf die vorhandene Kritik an solchen Ansätzen.

Jacques D'Hondt stellt Überlegungen über „Die Ethik und der Weltlauf“ (44ff.) an. Nichts, so D'Hondt, sei geplant, die Ereignisse überraschten uns. Die gelebten Sitten, das Ethos, sei unabhängig vom Antrieb durch die Ideen, die normative Ethik (46f.). Eine normative Ethik, die die „Welt tanzen lassen“ wolle, müsse dieser deshalb ihre eigene Melodie vorspielen. Weltverbesserungsethik, bei Fichte oder Robespierre, führe zum Terror (53). Andererseits gebe es ohne menschliches zweckmäßiges Handeln auch keine Sitten, kein gelebtes Ethos. Diese zweckmäßige Tätigkeit aber sei Politik, die der Welt nicht nur ein Sollen in der Theorie gegenüberstelle (56ff.).

In seinem umfangreichen Aufsatz „Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?“ (67ff.) setzt Karl-Otto Apel eine längere Auseinandersetzung mit Karl-Heinz Ilting fort. Er reagiert hierbei auf Iltings Vorwurf, es handle sich um einen „intellektualistischen Fehlschluß“, wenn man moralisch verbindliche Normen aus Bedingungen des Verstandesgebrauchs abzuleiten versuche. Ilting hat diesen Vorwurf insbesondere gegenüber Apels Versuch einer transzendentalpragmatischen Normenbegründung erhoben. Apel interpretiert nun (70f.) Ilting so, daß nach dessen Auffassung die andernfalls schädlichen Folgen der Grund für die Anerkennung jener Grundnorm sei, wonach man andere anerkennen solle. Apel kritisiert daran, daß es nach Iltings Auffassung somit jedermann selbst überlassen bleibe, ob er sich auf moralisches Anerkennen einlassen wolle, da er ja die Anerkennung der Grundnorm verweigern könne. Die Konstitution des Personseins dürfe

aber, so Apel, nicht verwechselt werden mit dem (willkürlichen) Einlassen auf ein Spiel (70f.). Iltings Auffassung, es gebe keinen kategorischen Imperativ vor und unabhängig von jenem Akt der Anerkennung einer Grundnorm, sieht Apel in der Tradition von Hobbes (70ff.). Zwar, so Apel, habe er Iltings Kritik an Kants Ausgehen vom „Faktum der Vernunft“ immer geteilt. Er gesteht Ilting auch zu, daß dieser seit seinem Anerkennungs-Aufsatz von 1972 immer mehr von Hobbes abgerückt sei. Strittig sei aber zwischen Ilting und ihm immer geblieben, wer von ihnen das Verhältnis zwischen freier Wahl (Hobbes) und Sittengesetz überzeugender gelöst habe (75f.). Offensichtlich in der Auffassung, Iltings Skepsis gegenüber der Transzendentalpragmatik begründe sich aus dem sogenannten „Münchhausen-Trilemma“ (von Apel „Fries-Popper-Albrecht-Trilemma“ genannt), stellt Apel zunächst noch einmal die Grundlinien der Transzendentalpragmatik vor, die gerade nicht von einem Ableitungsverhältnis ausgehe, sondern davon, daß man im Argumentieren immer schon notwendigerweise das Prinzip der praktischen Vernunft anerkenne (80f.). Ilting komme nun zwar in seinen späteren Arbeiten der Transzendentalpragmatik oft sehr nahe (91), bleibe aber doch letztlich Hobbes' Prinzip der faktischen Anerkennung verhaftet, während die Transzendentalpragmatik insofern Kant folge, als sie eine einsehbar notwendige Anerkennung voraussetze. Gegen den Vorwurf eines „intellektualistischen Fehlschlusses“ in der Transzendentalpragmatik, den Ilting gegen sie erhoben hat, wendet Apel nunmehr ein, er leite gar nicht moralisch verbindliche Normen aus den Bedingungen des Verstandesgebrauchs ab, da er nicht abstrakt-logische Regeln zugrunde lege, sondern eine pragmatische Zumutung an die Argumentationssubjekte (112f.). Insgesamt glaubt Apel, der Hauptgrund der Divergenz mit Ilting liege darin, daß Ilting den qualitativen Unterschied zwischen reflexiv einsehbaren normativen Bedingungen des argumentativen Diskurses und den moralischen Bedingungen des verantwortlichen Handelns in der Lebenswelt zu sehr betone, so daß das erstere zu letzterem nichts mehr beitragen könne. Er, Apel, sehe darin aber ein Verhältnis der Kontinuität.

Herbert Schnädelbach untersucht unter dem Titel „Rationalität und Normativität“ (124ff.) die Geschichte der Vernunft als die Geschichte der normativen Neutralisierung der Vernunft, die am Ende zu einer funktionalistischen Rationalitätskonzeption werde. Er unterscheidet zwi-

schen einem substantialistischen Vernunftkonzept, das das Normative für eine interne Bestimmung des Rationalen halte und einem funktionalistischen Vernunftkonzept, wonach dem Rationalen nur durch externe Instanzen normative Qualitäten zuwachsen. Die substantialistischen Vernunftkonzepte gerieten heute durch emotionalistische und voluntaristische Traditionen in die Defensive (125 f.). Der Systemfunktionalismus schaffe dann schließlich in der Konsequenz dieser Entwicklung das Normativitätsproblem gänzlich ab. In Kants Rettungsversuch, die Vernunft als Medium der Kritik zugleich zu deren Maßstab zu machen, sieht Schnädelbach letztlich ein prozedurales Rationalitätskonzept (127). Die Grenzen zwischen einem solchen prozeduralen und einem funktionalistischen Rationalitätskonzept seien dann nicht mehr zu ziehen, wenn das prozedurale Konzept keine Elemente substantialistischer Rationalität mehr enthalte, wenn man ihm folgen könne oder auch nicht. Schnädelbach überprüft nun, ob „Rationalität“ ein normatives Prädikat sei und gibt hierauf drei mögliche Antworten: daß man sich mit der Verwendung des Prädikats „rational“ immer auf eine Norm beziehe, daß dieses Prädikat zur normativen Rede gehöre und daß es einen normativen Gebrauch neben anderen Gebrauchsweisen gebe. Die erste Möglichkeit bejaht Schnädelbach, weist aber darauf hin, daß dieser Begriff der Norm vieldeutig sei, z. B. auch das „Normale“ umfasse. Gegen die zweite und zugunsten der dritten Möglichkeit spreche, daß es von „rational“ auch deskriptive Gebrauchsweisen gebe, z. B. im Begriff des „animal rationale“. Für die Kommunikation vorausgesetzt werde nur ein Begriff von Rationalität in dieser weiten, auch deskriptive Gebrauchsweisen umfassenden Bedeutung (147). Ohne normativ gehaltvolle Geltungsansprüche zerbreche dagegen nicht der kommunikative Rahmen, innerhalb dessen es sinnvoll sei, Geltungsansprüche zu erheben. Ob man solche Geltungsansprüche erheben wolle, sei, darin stimmt Schnädelbach also Itling zu, eine *Entscheidung* (149).

Frank Werner Veauthier handelt „Vom sozialen Verantwortungspriorität im phänomenologischen Denken“ (150 ff.). Er will die soziale Dimension der Akte des Sichverantwortens im phänomenologischen Denken erforschen. Veauthier fragt dabei nach den apriorischen Voraussetzungen dafür, daß Verantwortungshandlungen verständlich und zureichend begründet werden könnten, „erfahrbar“ im Sinne der „phänomenologischen Erfahrung“ seien.

Über den „Antagonismus von Freiheit und Gerechtigkeit“ (187 ff.) schreibt Kuno Lorenz. Es geht ihm dabei um den Begriff der Revolte bei Albert Camus, worin dieser Freiheit und Gerechtigkeit einander gegenseitig begrenzen lassen will.

Peter Rohs stellt unter dem Titel „Moralische Präferenzen“ (205 ff.) Gedanken zu Itlings Begründungsversuch der Moral und Bittners Kritik daran an. Wenn man, so Rohs, Anerkennen nach Itling auch unterlassen kann, so bleibe unklar, wie daraus eine Verpflichtung entstehen könne (207). Anerkennen der Norm, so Rohs, ist weder notwendige noch hinreichende Bedingung ihrer Geltung – so wenig wie das Für-wahr-Halten Bedingung für das Wahrsein sei. Daß es sinnvoll sein könnte, für Geltungsansprüche von Normen andere Kriterien einzuführen als für Wahrheitsansprüche von Aussagen, bleibt bei Rohs außer Betracht. In Auseinandersetzung mit Kant unterscheidet Rohs zwischen dem reinen Willen, der den Zweck an sich selbst will, und der empirischen Person, bei der dies nicht notwendig so sei (218 f.). Gründe für das Moralischsein gebe es deshalb erst, wenn man es sei (224). Wie dieses Ergebnis sich von der kritisierten Position Itlings unterscheiden soll, wonach Geltungsgrund von Normen die Anerkennung von Normen sein soll, bleibt hier unklar.

Hansgeorg Hoppe befaßt sich mit „Normbegründung ohne naturalistischen Fehlschluß?“ (226 ff.). Für Normen, so Hoppe, sei eine universale, argumentativ erzwingbare Anerkennung nicht möglich (227). Hoppe zweifelt daran, ob man für moralisches Handeln wirklich besondere Gründe fordern solle, die sich radikal von anderen Gründen unterscheiden. Zu Recht, so meint Hoppe, hat Itling von einem „naturalistischen Fehlschluß“ bei Kant gesprochen, und zwar im Hinblick auf das Faktum der Vernunft als eine metaphysische Tatsachenbehauptung (230). Kant übersieht, so Hoppe, daß die Vernünftigkeit von Subjekten in der Fähigkeit der Kontrolle und Umorientierung von Bedürfnissen besteht (231). Bei Kant finde sich eine Fiktion von Freiheit und Autonomie, die an der Wirklichkeit vorbeigehe. Die Verbindlichkeit moralischer Normen müsse sich aus Interessen ergeben, Interessen freilich nicht verstanden als bloße Bedürfnisorientierung, sondern als Orientierung, die Selbstachtung und Anerkennung durch andere gewährleiste (233). Nur für jemanden, der Interessen in diesem Sinne habe, der also die Konsistenz seines Ich als verpflichtend erfahre, sei die Behauptung der Transzendentalprag-

matik zutreffend, daß er Normen schon immer anerkannt habe (239).

Wolfgang Kuhlmann schreibt über „Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik“ (246 ff.). Kuhlmann stellt zunächst den Unterschied der Transzendentalpragmatik zu Kant heraus: Statt von einem „Faktum der Vernunft“ auszugehen, bemühe sie sich um strikt reflexive Letztbegründung; das Vernunftsubjekt transformiere sich in die Kommunikationsgemeinschaft (248). Gegenstand von Kuhlmanns Erörterung ist der zweite dieser Unterschiede. Kuhlmann, der Kant vorwirft, solipsistisch argumentiert zu haben, will die Bedeutung eines solchen solipsistischen Vorgehens für Kants praktische Philosophie herausstellen. Kants Voraussetzungen, so Kuhlmann, erlaubten es diesem nicht, das Moralprinzip als eine Art Gerechtigkeitsprinzip oder als Unparteilichkeitsprinzip zu begründen (250). Kant könne nicht beweisen, daß Sitz der Sittlichkeit die reine Vernunft sei (259). Kants praktische Philosophie sei zwar erfolgreich bei der Rekonstruktion unserer vortheorietischen moralischen Intuitionen, enthalte aber Lücken in der systematischen Argumentation (275). Solchen auch von Ilting diagnostizierten Mängeln der Kantischen Philosophie stellt Kuhlmann die Idee der Transzendentalpragmatik gegenüber, wonach Vernunftleistungen nicht verstanden werden können als Leistungen einer Instanz allein, sondern nur als Leistungen einer Kommunität miteinander kooperierenden und kommunizierenden Individuen (276 ff.).

Einen Vergleich zwischen den Normbegründungstheorien von Ilting und Apel nimmt Riccardo Maliandi in seinem Aufsatz „Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbaren Antinomie in der gegenwärtigen Ethik“ (283 ff.) vor. Iltings Kritik, so Maliandi, stehe in Analogie zur Kritik, die in der sprachanalytischen Metaethik vom „Nonkognitivismus“ am „Kognitivismus“ geübt werden (292). Maliandi hält Ilting entgegen, Apels Position habe aber mit Kognitivismus wenig zu tun; normative Sätze hätten für Apel nämlich keine „objektive Referenz“, sondern könnten objektiv nur im Sinne einer Intersubjektivität in der Argumentationsgemeinschaft sein (294). Daß aber Apels Position „kognitivistisch“ sei, wird soweit ersichtlich nicht von Ilting behauptet.

Luisa H. Meyer bemüht sich in ihrem Beitrag „Anerkennung, Zumutbarkeit und Diskussion als praktische Prinzipien. Einige Anmerkungen zu den Grundlinien der praktischen Philosophie von Karl-Heinz Ilting“ (304 ff.) um eine Rekon-

struktion der Grundprinzipien von Iltings Normbegründungstheorie. Die praktische Philosophie Iltings beruhe auf Anerkennung, Zumutbarkeit und Diskussion. Kompatibel seien diese drei Begriffe im Prinzip der praktischen Freiheit (304 f.). Richtig zeigt Meyer, daß Zumutbarkeit auf etwas hinweist, was der Zumutung Grenzen setzt, daß sie insoweit ein normatives Korrektiv der faktischen Anerkennung bedeute. Anerkennung der Norm ist eben nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung ihrer Verbindlichkeit. Zur Anerkennung müsse hinzukommen, daß jeder andere die Norm auch anerkennen könnte (309). Offensichtlich spielt Meyer hier auf den Universalisierbarkeitsanspruch von Normen an. Zumutbar, so Meyer weiter, seien Normen nur bei einer symmetrischen Verteilung von Rechten und Pflichten (311). Im Begriff der positiven (transzendentalen) Freiheit seien Anerkennung als voluntatives Element und Zumutbarkeit als rationales Element kompatibel und gehörten zusammen (317).

Nach Auffassung von Adele Cortina in ihrem Beitrag „Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft“ (320 ff.) stehen deontologische Ethiken heute im Zentrum der Aufmerksamkeit. Sie geht dabei aus von der Terminologie nach Frankena: Deontologische Ethiken grenzen zuerst den Bereich des Gerechten ab und erlauben erst von diesem aus die Erörterung des Guten, teleologische Ethiken gehen vom nichtmoralischen Guten aus, dessen Maximierung das moralisch Gute hervorbringen soll. Cortina ist der Auffassung, daß sich diese Konfrontation zu der von Substantial- und Verfahrensethiken verlagert hat (322). Sie versucht zu beweisen, daß Charles Taylors Versuch, Verfahrensethiken von einer Substantialetik aus zu rekonstruieren, weder notwendig noch möglich ist, daß diese Rekonstruktion aber eine Erweiterung der Verfahrensethiken aufzeigt (323). Verfahrensethiken implizieren nämlich nach Cortina schon Werte (Selbstzwecke), man müsse also gar nicht auf eine hierarchisch geordnete Ethik der Güter zurückgreifen (337). Exemplifiziert wird dies sodann an John Rawls und an der Diskursethik.

Um den „Selbstbezug des ästhetischen Zeichens“ (353 ff.) geht es in einem Beitrag von Robert Zimmer. Ilting machte sich nach Zimmer die sprachanalytische Sensibilisierung zunutze, um mit ihrer Hilfe die traditionellen systematischen Fragestellungen zu rehabilitieren und fortzuführen (353 f.). Zwar habe Ilting nichts zur Äs-

thetik veröffentlicht, jedoch lägen mündliche Äußerungen dazu vor (354). So sei Ilting überzeugt gewesen, daß es eine autonome ästhetische Gegenständlichkeit gebe, daß man nicht bei der Deskription beliebiger Sprachspiele verharren dürfe (355). Auch im Beitrag von Zimmer geht es um die Grundfrage vor allem der Ästhetik des 18. Jahrhunderts, die Frage nach der Struktur ästhetischer Wahrnehmungen. Diese Grundfragen etwa bei Baumgarten und Kant werden im Rückgriff auf die neuere Semiotik neu angegangen. Die These von Zimmers Beitrag ist, daß die Ästhetik des 18. Jahrhunderts und die mit ästhetischen Problemen befaßte neuere Semiotik von ähnlichen Paradigmen ausgehen und zu ähnlichen Lösungen gelangen. Bei Baumgarten wie bei Kant konstituiert sich ästhetische Erkenntnis „analog“ zur begrifflichen Erkenntnis (360), aber auch in der modernen Semiotik gehe es primär um eine Analogie der ästhetischen Erfahrung (363).

Der zweite, etwas kürzere philosophiehistorische Teil der Gedenkschrift wird eröffnet mit einem Beitrag von Peter Robert Franke über ein Münzbildnis des Stoikers Chrysippos (377). Franke stellt eine Münze vor, die kürzlich im Münzhandel auftauchte und ein Bildnis des Philosophen Chrysippos zeigt, das zunächst fälschlich als solches des (Dichters) Aratos beschrieben worden ist. Zu diesen beiden Persönlichkeiten mit großer Bedeutung für das Ansehen der kilikischen Stadt Soloi-Pompeipolis gibt Franke in Zusammenhang mit Münzbildnissen eine Reihe von Hinweisen.

„Recht und Geschichte bei Giambattista Vico“ (389 ff.) ist das Thema eines Beitrags von Vittorio Höfle. Vicos epochale Stellung innerhalb der juristischen und rechtsphilosophischen Tradition ist nach Auffassung von Höfle bisher nicht allgemein anerkannt. Vico habe jedoch als einer der ersten eine Symbiose der naturrechtlichen und der rechtshistorischen Traditionen geleistet.

Manfred Riedel befaßt sich in seinem Beitrag mit „Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘“ (418 ff.). Riedels Interesse ist systematisch motiviert, es geht ihm um die Hermeneutik der „Faktizität“ des Gesetzes, das als solches nicht weiter zu „deduzieren“ ist, sondern verstehend hinzunehmen, d. h. zu befolgen.

Mit „Moral und Geschichte“ befaßt sich Aleksa Buha in einem Beitrag mit dem Untertitel „Zur kritischen Rekonstruktion der praktischen

Philosophie Kants“ (446 ff.). Die Frage „Was soll ich tun?“ sei, so Buha, schon lange vor Kant Gegenstand von Lösungsversuchen mit Hilfe der ratio gewesen; alle diese Versuche hätten aber defizitär bleiben müssen, da man über die Vernunft selbst keine Klarheit hatte.

„Zum Begriff des Praktischen bei Fichte“ (461 ff.) schreibt Claudio Cesa. Es sei, so Cesa, nötig, den Fichteschen Begriff des „Praktischen“ zu rekonstruieren, von dem man lange Zeit – fälschlich – angenommen habe, er sei identisch mit dem „Moralischen“. Eine solche Rekonstruktion sei um so wichtiger, da von eben diesem „Praktischen“ Fichtes Philosophie ausgehe, so wie die Hegelsche Philosophie von der Logik und die Schellingsche Philosophie von der Natur. Cesas These ist, daß nur eine indirekte Beziehung zwischen Fichtes Begriff des „Praktischen“ und der moralischen Welt bestehe (463). Der Begriff des „Praktischen“ sei weiter, er umfasse sowohl das, was bei Kant Gegenstand der Kritik der Urteilskraft sei als auch das, worum es in den moralischen Schriften gehe (466). Letztlich sei das „Praktische“ bei Fichte eine Darstellung der Struktur des Gemüts (474).

„Hegel und das Recht“ (481 ff.) untersucht Norberto Bobbio. Das Recht nimmt nach Bobbios Auffassung bei Hegel von 1802 bis 1822 eine immer bedeutendere Rolle ein (481). Hegel wolle zunächst, anders als die von ihm kritisierten Naturrechtssysteme, das Recht in einen größeren Zusammenhang einordnen. Er interessiere sich in dieser ersten Zeit mehr für Ökonomie, Politik und Sittlichkeit (482). Sein Vorwurf gegenüber den Naturrechtlern lautete, diese würden die unterschiedlichen Ebenen des Privaten und des Staatlichen nicht trennen (488). Später schaffe Hegel dann die Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft für das staatlich geregelte Privatrecht (500). Verfolgt man, wie Bobbio, Hegels Verhältnis zum Recht in den zwei Jahrzehnten vor 1822, so dürfte eigentlich Hegels fundamentale Kritik am „Rechtzustand“ in den Frühschriften und noch in der Phänomenologie des Geistes nicht fehlen.

Lewis White Beck erörtert „Reformation, Revolution und Restauration in Hegels politischer Philosophie“ (507 ff.). Bekanntlich fand nach Hegels Auffassung die Revolution in *Frankreich* statt, weil Deutschland einen solch radikalen Bruch angesichts der hier durchgeführten Reformation nicht mehr nötig hatte. In seinem Beitrag liefert Beck eine gut begründete Kritik an Hegels Überschätzung des Freiheitspotentials in der Wirkungsgeschichte der deutschen Reformation.

Dies ist um so beachtlicher, als Becks Aufsatz bereits 1970 zum ersten Mal erschienen ist, während allgemein eine kritische Diskussion über die „protestantische Neuzeitlegende“ erst in den letzten Jahren aufgekommen ist. Beck führt verschiedene historische und persönliche Gründe dafür an, warum Hegel die ursprünglich der Französischen Revolution zugeschriebenen Gedanken von Freiheit und Subjektivität später als Folgen des Luthertums ausgibt (514 ff.).

„Moralisches Motiv und Primat der Politik bei Hegel“ (526 ff.) nennt Domenico Losurdo seinen Beitrag. Er geht aus von der Frage, ob es überhaupt eine Ethik in Hegels System gibt. Hegel stülpe das traditionell zwischen Moral und Politik aufgestellte Verhältnis in sein Gegenteil um. Wo Gesetze funktionierten, habe sich der einzelne nicht mehr um das Wohl des anderen zu besorgen (528). Hegels Skepsis gegenüber dem moralischen Gebot wird ausführlich erörtert und mit der zweifachen Zufälligkeit dieses moralischen Gebots begründet: Seine Erfüllung sei dem guten Willen anheimgestellt, dem zudem das wirkliche „Wohl“ des anderen unbekannt sei. Weiter zeigt Losurdo die Widersprüchlichkeit des moralischen Gebots aus Hegels Sicht auf: Würde es erfüllt, gäbe es keine Armen mehr (529). Deshalb habe sich die Moralität bei Hegel zur Sittlichkeit entwickeln müssen, d. h. zum Überflüssigwerden der Wohltätigkeit. Losurdo zeigt, daß Hegel hier einerseits in der Tradition von Kant steht, für den Wohltätigkeit ebenfalls nur in einem ungerechten Staat Bedeutung hatte, daß Kant aber, anders als Hegel, die Wohltätigkeit immerhin noch als eine „moralische Zierde“ eingeschätzt hat (533).

Paolo Becchi geht auf „Die Wurzeln der Ethik der Überzeugung“ (550 ff.) ein. In ausführlichen und gut belegten wortgeschichtlichen Forschungen zeigt er die fortschreitende Subjektivierung des Begriffs der Überzeugung insbesondere seit Kant auf. Bei Kant habe die Überzeugung noch einen Bezug auf objektive Gründe, werde also als Ergebnis rationaler Argumentation verstanden. Bei Fries werde Überzeugung dann aber ganz subjektiv verstanden, mit durchaus praktisch-politischen Folgen: Jemand hat entweder meine politische Überzeugung oder aber er ist mein Feind. Hier stellt Becchi einen Zusammenhang zwischen diesem Verständnis der Überzeugung und Fries' Förderung der radikalen Burschenschaften her (564 ff.). Hegels Kritik an Fries, die oft vordergründig politisch interpretiert und mit dem Vorwurf restaurativen Gedankenguts gegenüber Hegel bedacht worden ist,

sieht Becchi als eine Rückkehr Hegels zu Kants Verständnis der Überzeugung, also als Kritik an der Preisgabe des Rationalitätsanspruchs bei Fries.

Der letzte Aufsatz des Bandes, „Bourgeois' oder ‚citoyen'? Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft“ (580 ff.) stammt von einem der beiden Herausgeber der Gedenkschrift, Riccardo Pozzo. Er befaßt sich darin mit der Frage, welche Bedeutung der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ in Hegels Rechtsphilosophie habe. Nach Iltings Auffassung war bekanntlich die bürgerliche Gesellschaft bei Hegel eine „sociétéé bourgeoise“, nicht eine „sociétéé civile“. Für diese Interpretation spricht, daß es Hegel unter dem Stichwort der „bürgerlichen Gesellschaft“ um Bereiche wie Gewerbe und Mittelstand ging. Recht existiert in dieser „bürgerlichen Gesellschaft“ nur zur Durchsetzung von Individualinteressen. Pozzo schließt sich deshalb Iltings Auffassung an, daß der citoyen erst mit der Errichtung des echten Staates auftauche, in welchem die individuellen Freiheiten seiner Mitglieder auf einem allgemeinen Niveau Realisierung fänden. Diese Auffassung läßt sich allerdings nur schwerlich vereinbaren mit dem Umstand, daß Hegel bereits unter der Bezeichnung der „bürgerlichen Gesellschaft“ auch die Rechtspflege und die Polizei mit erfaßt. Richtig dürfte deshalb Becchis Interpretationsversuch sein, der Hegels „bürgerliche Gesellschaft“ als „società civile borghese“ übersetzt und damit deutlich macht, daß der „Bürger“ in dieser Gesellschaft in seinen beiden Seiten, als Wirtschaftsbürger ebenso wie als Staatsbürger, aufzufassen ist, wenn auch einige Elemente seiner Staatsbürgerschaft dann erst im „Staat“ abgehandelt werden.

Die Gedenkschrift schließt mit einer von Paolo Becchi zusammengestellten Liste der Veröffentlichungen von Karl-Heinz Iltting (601 ff.).

Hoo Nam Seelmann (Hamburg)

*Manfred Wetzel, Praktisch-Politische Philosophie: Grundlegung, Karl Alber, Freiburg/München 1993, 523 S., ISBN 3-495-47746-2.*

Wie schon in seinem Werk „Dialektik als Ontologie“ (1986), das eine großangelegte, systematische Bestandsaufnahme der gegenwärtigen fundamentalphilosophischen Diskussion und zugleich eine eigenständige Grundlegung der theoretischen Philosophie darstellt, legt Manfred Wetzel hiermit den ersten Teil einer noch um-

fangreicher gestalteten dreibändigen Grundlegung der „Praktisch-Politischen Philosophie“ vor. Die beiden nachfolgenden Bände: „Natur – Gesellschaft – Ökonomie“ und „Macht – Wissen – Politik“ werden – so kündigt er an – die inhaltlich-materiale Ausführung zum sittlich-praktischen Verhältnis des Menschen zur Natur und zur gesellschaftlichen Verantwortung der Menschen für die Geschichte darlegen. Dementsprechend nimmt sich der vorliegende Band „Grundlegung“ vor, in einer systematischen Sichtung der gegenwärtigen ethisch-politischen Diskussion sowie in einer Aufarbeitung ihres philosophischen Gehaltes das argumentative Fundament für die inhaltlich-materialen Folgebände zu liefern.

Manfred Wetzel bekennt sich mit seinem Ansatz zur Hegelschen Dialektik, wobei es ihm nicht so sehr um eine inhaltliche Anknüpfung an Hegel geht, sondern um eine methodische Argumentationsführung. Ohne diese Selbsteinschätzung bezweifeln zu wollen, scheinen mir Manfred Wetzels Argumentationsstrukturen viel stärker von der Dialektik Schleiermachers geprägt zu sein. Schleiermacher versuchte ein Problemfeld jeweils immanent aus den sich in ihm selbst abzeichnenden polaren, sich kreuzenden Spannungsgegensätzen aufzuhellen, und er konnte damit Kriterien entwickeln, um sowohl vereinsseitige Theorien, die sich jeweils nur auf einen der Pole beriefen, abzuweisen, als auch den positiven Kern der sich kreuzenden Polpaare in ein fruchtbares Miteinander zu bringen. Dies kennzeichnet nun auch Vorgehen und Ertrag des vorliegenden Bandes von Manfred Wetzel.

In seiner Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Diskussion durchleuchtet er die hervorgetretenen Positionen systematisch aufeinander bezogen und kann somit ihre Stärken und Schwächen, ihre Problemakzentuierungen und ihre Problembeschattungen sichtbar machen, um schließlich selber daraus ein Tableau von wechselseitig sich bedingenden und fordernden Problemspannungen aufzeigen zu können, die in die eigene Argumentation aufgehoben werden. In diesem dialektischen Fortgang liegt zum einen der kritische Stachel gegen alle einseitigen Theoriebildungen und zum anderen zugleich der inhaltliche Reichtum der Darstellung Manfred Wetzels.

Das Problemfeld einer ethisch-politischen Grundlegung wird von Manfred Wetzel in drei großen Kapiteln erschlossen, die alle drei jeweils ein bestimmtes gegensätzliches Spannungsfeld abstecken: „Theorie und Praxis“; „Sein und Sollen“; „Macht und Wahrheit“.

Im ersten Kapitel wird überhaupt die Besonderheit praktischer Philosophie, einer Theorie von der und für die Praxis thematisiert und sodann differenziert gegen dogmatische und skeptische Legitimationsansprüche abgegrenzt. Schon hier entwickelt Manfred Wetzel die oben angesprochene Problemverschränkung, indem er systematisch vier Theorie-Praxis-Bezüge aufweist, die sich in ihrer polaren Entgegenstellung gegenseitig ausschließen und je für sich betrachtet als unhaltbar erweisen. Erst in ihrer dialektischen Durchdringung erschließt sich uns der ganze Horizont praktischer Philosophie, die die theoretische Klärung praktischer Ansprüche ist, gerade und insofern sie selbst als theoretische Klärung sich selber unter diese praktischen Ansprüche gestellt weiß.

Mit dem zweiten Kapitel „Sein und Sollen“ führt uns Manfred Wetzel dann in die inhaltlich-substantielle Grundlegung aller Moralphilosophie ein. Es ist dies sicherlich das Herzstück des vorliegenden Buches. Von vornherein gilt es, gegen empiristische oder weltanschauliche Mißverständnisse, die das Sein oder Sollen absolutsetzen, zu betonen: „Sein und Sollen ... sind nicht nur auf der *gegenständlichen* Ebene, sondern auch auf der Ebene des *Erkennens und Wissens* selbst zwar wohl unterschieden, aber darin zugleich *nicht voneinander abtrennbar*: sie befinden sich nicht in einem abstrakt-dualen, sondern in einem konkret-einheitlichen Verhältnis zueinander.“ (188) Auf dieser Grundlage entfaltet Manfred Wetzel nun über viele differenzierende Unterschriften ein Tableau (300) von vier Ethik-Begründungen, die sich in zwei gekreuzten Spannungsbögen entgegenstehen: Güter – Werte – Ethik versus Pflichten – Norm – Ethik, intrasubjektive versus intersubjektive Grundlegungen, die er an Aristoteles und Kant, der materialen Wertethik und der formalen Diskurs-Ethik diskutiert. Es ist beeindruckend, wie Manfred Wetzel von hierher eine Plattform zur kritischen Würdigung und Begrenzung traditioneller und gegenwärtiger Ethik-Ansätze entwickelt und damit die ganze Problembreite der abendländischen Ethik-Diskussion aufzuarbeiten versucht. Ihre Gegensätze und Verwiesenheiten expliziert Manfred Wetzel vor allem an den Grundbegriffen der *Gerechtigkeit* und *Solidarität*. Die letzte Verankerung erfahren all diese Begründungsversuche in der Sein und Sollen vermittelnden *Idee des Guten*, wie sie von Platon unübertreffbar aufgewiesen worden ist.

Systematisch schreitet Manfred Wetzel – auch in Vorbereitung der folgenden Bände – im drit-

ten Kapitel zum ethisch-politischen Problemfeld „Macht und Wahrheit“ fort. Auch hier geht es um deren dialektische Durchdringung: „Wahrheitsabhängigkeit der Macht und (die) Machtabhängigkeit der Wahrheit.“ (365) Etwas überrascht allerdings, daß er hier ganz auf einen Rückgriff auf die klassischen Politik-Bestimmungen von Platon und Aristoteles sowie von Hegel und Marx verzichtet und sich ausschließlich den formalen Begründungsversuchen des politischen Diskurses, wie sie die Gegenwartsdiskussion beherrscht, zuwendet. Dies ist sicherlich dem Umstand geschuldet, daß Manfred Wetzel seinen beiden nachfolgenden Bänden nicht allzusehr vorgreifen will, bewirkt aber, daß die Problematik „Macht und Wahrheit“ nicht in ebensolcher inhaltlicher Tiefe wie das vorhergehende Kapitel ausgelotet werden kann.

Der vorliegende Band möchte eine systematische Durchdringung der gegenwärtigen ethisch-politischen Positionen angeben, die in ihrem polemischen Gegeneinander eher zu einer generellen Orientierungslosigkeit beitragen, als daß sie unsere praktisch-sittliche Verantwortlichkeit herausarbeiten könnten. Indem Manfred Wetzel nun nicht eine Position außerhalb dieser Positionen einnimmt, um sie von seinem Standpunkt aus zu kritisieren, sondern sie immanent aus ihren ethischen Anliegen her aufnimmt, kann er einerseits jede dieser Positionen in ihrem Recht und Wert würdigen und sie zugleich von den anderen Positionen her kritisch begrenzen. Damit gelingt es Manfred Wetzel, die Substanz der ethisch-politischen Diskussion systematisch in ihrer Breite und Herausforderung zu erschließen.

In der breiten Form immanenter Aufhellung der sittlichen Ansprüche, denen wir uns zu stellen haben, liegt die didaktische Aussagekraft des vorliegenden Bandes. Dies führt allerdings auch in ein Dilemma; das ich kritisch anmerken möchte. In seinem Bemühen, alle Argumentationsschritte immanent zu differenzieren und sie argumentativ nachvollziehbar zu machen – wobei Manfred Wetzel auch nicht davor zurückschreckt, gegensätzliche Positionen in Gesprächsform miteinander zu konfrontieren –, muß er einen Umfang des Gesamtwerkes in Kauf nehmen, der jenen, die es erreichen soll, den Zugang erschweren wird. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, diese „Grundlegung“ weniger breit auf 200 Seiten verdichtet vorzutragen? Im vorliegenden Umfang und bei diesem Preis wird das Buch kaum über die engen Grenzen der Fachdiskussionen hinauswirken. Dabei könnte die Arbeit

von Manfred Wetzel in ihrer Grundkonzeption sehr wohl klärend und orientierend in die gegenwärtige Ethik-Diskussion eingreifen, die angesichts der vorherrschenden Orientierungslosigkeit dringend einer solchen systematischen Erhellung der uns alle betreffenden sittlichen Aufgabenhorizonte bedarf.

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)*

*Julia Annas, The Morality of Happiness, Oxford University Press, New York/Oxford 1993, VII u. 502 S., ISBN 0-19-507999-X.*

Nach einer bekannten Gegenüberstellung orientiert sich die antike Moralthorie an der Frage nach dem guten Leben, während sich das Interesse neuzeitlicher Ethiker auf verbindliche Prinzipien der Moralität und auf die Möglichkeit ihrer Begründung richtet.<sup>1</sup> Eine so formulierte Antithese ist zwar unzulänglich, weil sich bei genauerem Hinsehen weder die antike Diskussion als frei von deontologischen und selbst konsequentialistischen Elementen erweist noch der Moderne schlechthin die Frage nach dem gelingenden Leben und der reifen ethischen Persönlichkeit fehlt. Zumindes äußerlich betrachtet behält die Gegenüberstellung aber recht – als eine näherungsweise gültige Formel. Es stellt sich allerdings die Frage, ob der historische Gegensatz überhaupt von *systematischer* Bedeutung ist. Die Antwort muß scheinbar positiv ausfallen: so haben etwa Kant oder Sidgwick ganz grundsätzliche Bedenken gegen den supererogatorischen Charakter antiker Tugendkonzeptionen erhoben; umgekehrt wird von konservativen oder kommunitaristischen Tugendethikern seit einer Reihe von Jahren versucht, den modernen „Verlust der Tugend“ (A. MacIntyre) als Preisgabe des wesentlichen Teils der Ethik zu erweisen. Bernard Williams schließlich vertritt neuerdings die Ansicht, der griechischen Antike sei Moralität im modernen Sinn überhaupt fremd.<sup>2</sup> Alle diese Standpunkte veranschlagen die sachliche Differenz hoch, auch wenn sie dies mit sehr unterschiedlichen Akzentsetzungen tun.

In dieser Situation bietet die umfangreiche

<sup>1</sup> Vgl. Platon: ὄντινα τρόπον χρόη ζῆν, Resp. I, 352d 7; Aristoteles: πῶς βιωτέον; EN VIII 12, 1162 a 29.

<sup>2</sup> Shame and Necessity (Berkeley/Los Angeles/London 1993).

Studie von Annas eine interessante Zwischenposition. Annas stellt zwar gleichfalls die Unterschiede der beiden historischen Ethikmodelle heraus, warnt aber davor, ihre sachliche Differenz zu überschätzen. Die Autorin sieht im Korrektiv- und Strafcharakter moderner Ethiken mit ihren ‚Imperativen‘ und ‚Pflichten‘ zum einen den jüdisch-christlichen Entstehungshintergrund des neuzeitlichen Denkens gespiegelt (6). Insbesondere erblickt sie aber im methodisch-kasuistischen Vorgehen und im Anspruch, ethische Theorien ‚hierarchisch‘ und ‚komplett‘ abzuhandeln, eine Übertragung des modernen wissenschaftlichen Vorgehens auf den Moralbereich. Einerseits sei die moderne Ethik deshalb ‚aktzentriert‘ (*act-centred*), d. h. einseitig an Konfliktfällen wie Abtreibung oder Euthanasie ausgerichtet, während die antike Ethik ‚agentenzentriert‘ vorgehe (*agent-centred*; 124). Andererseits orientiere sich die moderne Ethik – und zwar zu ihrem Schaden – am neuzeitlichen Ideal einer Wissenschaft, die sämtliche Einzelfälle erfassen und auf basale Prinzipien zurückführen will. Die Tatsache, daß das Thema der ethischen Persönlichkeit aus der Philosophie in die Populärpsychologie ausgewandert zu sein scheint (10), soll somit auf einen falschen Wissenschaftsgestus der Philosophie zurückgehen.

Im Gegensatz dazu habe die Antike den Tugendbegriff auf das ‚Leben als ein Ganzes‘ bezogen (29) und ihn zwar als ‚primär‘, nicht aber im derivativen Sinn als ‚basal‘ aufgefaßt (9). Mit dieser These bestreitet Annas nicht, daß in der Antike moralische Konfliktfälle diskutiert worden wären. Behauptet wird nur, daß sich die antike Ethik nicht notwendig an jedermann wendet sondern allein an den moralisch bereits sensiblen Menschen. Analog beabsichtigt auch Annas eine Sensibilisierung für die tugendethische Perspektive, für ihre bescheidenere Theorieform und ihren gleichwohl hohen Ausarbeitungsgrad (10f.). Die Autorin betont, ihr Verteidigungsversuch habe nichts mit wohlfeiler Aktualisierung oder Systematisierung zu tun; jedoch wolle sie die Diskussion mit modernen Mitteln führen (439). Dabei sollen die Schwierigkeiten ausgeräumt werden, die aus dem angeblich verengten neuzeitlichen Moralverständnis herrühren (3).

Die implizite Stoßrichtung dieser These trifft scheinbar primär die herrschenden Ethikmodelle kantischen und utilitaristischen Typs. Was diese Gegnerschaft anlangt, bemüht sich die Autorin jedoch um eine Abmilderung des Konflikts (441). Ungleich deutlicher wendet sie sich gegen die Auffassung, Tugendethik stelle ein konserva-

tives, ein parochiales Denken dar, das von den Werten einer Gemeinschaft abhängt (16). Der Ansicht, die Alten wollten jeweils eine einzige, idealisierte Lebensform auszeichnen, widerspricht Annas vehement. Ihre Bemühung zielt stattdessen darauf, den ‚revisionären‘ Charakter der traditionellen Tugendmodelle zu erweisen. Daß diese revisionär seien, zeige sich zum einen daran, daß Tugendethik und Glückssuche überhaupt nur vor dem Hintergrund der Unzufriedenheit mit der gewöhnlichen Lebensführung sinnvoll würden, und zum anderen an dem Umstand, daß die Lösungen häufig auf komplizierten Überlegungen beruhten. Annas weist damit genau jene modernen Tugendkonzeptionen zurück, die im angeblich unsystematischen Vorgehen der Alten einen Hauptvorzug sehen (443). Sie vertritt die These, die antiken Glücksmodelle seien nicht als lebenslang konstant oder als über-subjektiv konzipiert, sondern blieben *unspezifisch* (46); dennoch sollen sie durchaus vernunftzentriert sein.

Annas breitet zur Stützung ihrer Thesen ein bemerkenswert reiches Material aus; die Autorin führt auf diese Weise die Linie ihrer soliden Arbeiten zur antiken Philosophie fort.<sup>3</sup> Dabei räumt sie Aristoteles zwar eine Vorrangstellung ein. Eine zentrale Stärke des Buchs liegt aber darin, daß es die Geschichte des tugendethischen Ansatzes über Aristoteles hinaus verfolgt und dabei die Peripatetiker (besonders Areios Didymos) ebenso wie die Stoiker, die Epikureer, die Skeptiker sowie Cicero einbezieht und zudem die die Eudämoniekonzeption singulär zurückweisenden Kyrenaiker berücksichtigt. Bedauerlich ist dagegen die Auslassung der gesamten voraristotelischen Diskussion. Was die Nichtbeachtung des Demokrit und der Sophisten, etwa des Gorgias, anlangt, mag man Annas' Hinweis auf die schwankenden Interpretationsgrundlagen als Begründung akzeptieren (18). Unangemessen, gerade bei der einschlägigen Kompetenz der Autorin, wirkt jedoch die Auslassung Platons mit dem merkwürdigen Hinweis auf die deliberative Form der platonischen Dialoge und auf die in ihnen praktizierte Verbindung von ethischen mit metaphysischen und epistemologischen Fragen (ebd.). Die Bestimmung der Tugenden ein-

<sup>3</sup> Vgl. bes. Aristotle's *Metaphysics* M-N. Translated with Introduction by J. Annas (Oxford 1979); *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford 1981); *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley/Los Angeles/London 1992).

schließlich der Diskussion ihrer Anzahl, ihres logischen Verhältnisses und ihrer Einheit ist nicht irgendein platonisches Motiv, sondern ein Hauptthema, von dem Aristoteles – positiv wie negativ – vielfach abhängig ist.

Um zu zeigen, daß die Tugendkonzeptionen dasselbe Thema behandeln wie moderne Ethiken, nämlich die Moralität, dabei aber ohne den neuzeitlichen Wissenschaftsballast auskommen, muß Annas eine Reihe von Fragen klären. Zunächst: Was haben Tugenden überhaupt mit Moralität zu tun (47, 120)? Bekanntlich bezeichnet der griechische ἀρετή-Begriff die funktionale, nicht die moralische Bestheit. Bleiben die Tugenden zweitens, selbst wenn sie sich tatsächlich auf moralische Probleme beziehen, nicht lediglich supererogatorisch (115)? Markieren sie mehr als den Bereich des ‚verdientlichen Mehr‘, des bloßen Surplus zur Sphäre unbedingten Sollens? Weiter, gibt es eine konkrete Brücke, die zu tugendhaftem Handeln hinführt? Kant etwa bestreitet grundsätzlich, daß sich die Ausbildung einer moralischen Persönlichkeit als ein schrittweiser Übergang verstehen läßt. Sodann, kommen Tugenden nicht ständig zu spät, wie Sidgwick argwöhnt? Sie stehen jedenfalls in weit geringerem Maß als Einzelhandlungen zur freien Verfügung; denn niemand kann sich z. B. dafür entscheiden, fortan nur noch großzügig zu sein (56). Und schließlich, unterliegt ein personales Tugendkriterium nicht einem Zirkel oder einer Selbstimmunisierung? Denn wenn man das Auffinden des Richtigen wie Aristoteles an den φρόνιμος und wie die Stoa an den Weisen bindet, darf man kein weiteres, abstraktes Moralprinzip angeben; dann aber kann der Weise nur dem Weisen die Tugend erklären. Freilich bräuchte der Weise eine solche Erklärung nicht, während der Anfänger kein Verständnis für sie aufbringen dürfte. Dieses Dilemma scheint die Tugendethik geradezu als essentiell theoriefeindlich vorzuführen (109).

Als Antwort auf die gestellten Probleme zeichnet Annas ein detailliertes Bild einer an Moralität und Vernünftigkeit orientierten Tugendkonzeption. Der Autorin ist hier sicher rechtzugeben: Als Folge der provokativen sophistischen ‚Entlarvung‘ der Moral als eines verdeckten Egoismus sucht die klassische und die nachklassische antike Philosophie gerade die vernünftige Einheit von Eigeninteresse und Moralität zu demonstrieren. Aristoteles etwa verbindet mit den Tugenden explizit einen moralischen Pflichtbegriff, erkennbar an Wendungen wie ὡς δεῖ und καλὸν καὶ ἡρέπον. Näherhin zutreffend

ist Annas' These von der Einheit von Tugend und Vernunft. Zentral ist hierfür die aristotelische Analogie bzw. die stoische Identifizierung von ἀρετή und τέχνη. Indem sie den Tugenderwerb als einsichtsgeleitete Einübung erweist, löst Annas' Interpretation den scheinbaren Zirkel von moralischer Einsicht im Einzelfall und habituellem Richtighandeln auf. Tugendhaft sein heißt in den antiken Konzeptionen, so Annas mit Recht, soviel wie die Einheit der Tugend intellektuell zu erfassen, und dies in einem dreifachen Sinn. Erstens müsse das Urteil über verschiedene Erscheinungsweisen einer Tugend einheitlich sein. Zweitens solle die Kohärenz der affektiven Einübung bewußt verfolgt werden. Und drittens müsse erfaßt werden, daß die Einheit des Urteils über die Tugenden auf der Einheit der praktischen Einsicht überhaupt beruht (70f.). Annas deutet die aristotelische wie die stoische Position – in systematisch durchaus ansprechender Form – so, daß man zugleich mit der φρόνησις alle Tugenden besitze (78). An den Tugenden kann man somit nicht in der Form partizipieren, daß man zwar gerecht, aber nicht tapfer ist usw. Wenigstens an dieser Stelle hätte allerdings vom platonischen Antakoluthiemodell die Rede sein müssen, das in der „Politeia“ die Tugenden unmittelbar mit der Seelenteilungslehre und der Staatskonzeption verbindet. Bei Aristoteles erscheint das platonische Erbe etwa in der Aussage, der σπουδαῖος sei einheitlich (EN 1166a 13 u. a.), der κακός dagegen gespalten (1166b 19).

Der eigentliche Vorteil der antiken Konzeption beruht der Autorin zufolge auf dem Strebensmodell und dem ihm zugrundeliegenden Glücksbegriff. Zwischen antiker und moderner Glückskonzeption soll dabei ein zentraler Unterschied bestehen: erstere sei ‚unspezifisch‘, letztere ‚rigide‘ (453). Glück ist im ersten Fall eine Aktivität, im zweiten ein Zustand vollkommener Wunsch-erfüllung oder subjektiver Zufriedenheit. Dem neuzeitlichen Moraltheoretiker erscheine gerade vor seinem begrifflichen Hintergrund als hochgradig unplausibel, daß z. B. die skeptische Epoché oder die epikureische Ataraxie dasjenige sein könne, was zum Glück hinleitet (431). Die Pointe der antiken Modelle bestehe dagegen darin, Glück vom Tugendbegriff her zu bestimmen (331); worin es inhaltlich bestehe, ergebe sich erst aus der jeweiligen Gesamtkonzeption. Glück im antiken Verständnis gilt der Autorin allein als der formale Zielpunkt des menschlichen Handelns; Annas betont hier mit Recht, daß das persönliche *Aktivwerden*, der *Gebrauch*

von Gütern und die *Ausübung* der Tugend für die Tugendethik essentiell sind.

Um die Einheit der antiken Tugendethik zu zeigen, vertritt Annas die systematisch einleuchtende, in bezug auf Aristoteles aber nicht unproblematische These von einer ‚inkluisiven Glückskonzeption‘ in der ‚Nikomachischen Ethik‘. Sie erläutert sie mittels einer Analyse des aristotelischen Telosbegriffs: danach schlage man einen Ball über ein Netz, um korrektes Tennis zu spielen, tue dies aber, um gesund zu bleiben. Die Tatsache, daß sich die Relation ‚um der Gesundheit willen Tennis spielen‘ nicht umkehren lasse zu ‚um des Tennisspiels willen gesund sein‘, zeige die Höherstufigkeit des Interesses an der Gesundheit (35). Nun ordne sich dieses Interesse seinerseits dem Glücksstreben unter, Glück bildet auf diese Weise – stoisch gesprochen – das ‚Letztziel‘ (ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν). Einander ausschließende letzte Ziele zu verfolgen sei lediglich psychologisch, nicht aber logisch möglich.

Das Problem dieser Interpretation besteht darin, daß Annas mit John Ackrill und ohne eine eingehende Diskussion der Gegenposition von Kenny, Clark und Heinaman annimmt, εὐδαιμονία lasse sich in der ‚Nikomachischen Ethik‘ wie in der ‚Eudemischen Ethik‘ als ein inklusiver, nicht als dominanter Glücksbegriff auffassen.

Aristoteles verlangt vom obersten Telos, es müsse ‚vollständig‘ (τέλειον) und ‚autark‘ (αὐτάρκης) sein (EN I 5). Nach Annas umfaßt die ‚Vollständigkeit‘ zwei Bedingungen: das Streben muß im letzten Telos an ein Ende kommen, und das Telos muß alle Teilziele in eine gestufte Ordnung bringen; das zweite Erfordernis geht aus dem Text aber keineswegs klar hervor. Mit ‚Autarkie‘ sei das Erfordernis bezeichnet, daß sämtliche untergeordneten Telé in einem Leben tatsächlich erfüllt sind, nämlich soweit sie glücksrelevant sind. Präzisierend sagt Annas, das oberste Telos sei nicht deshalb umfassend, weil es das Streben beendet; es beende umgekehrt deshalb das Streben, weil es umfassend sei (41). Auch hier, so ist zu bedenken, käme die von Annas mißachtete Perspektive einer dominanten Glückskonzeption zu einem anderen Resultat: danach wäre ‚τέλειον‘ nicht als ‚vollständig‘ oder ‚final‘, sondern als ‚vollkommen‘ zu interpretieren. Konsequenter bestreitet etwa Heinaman, daß mit einem βίος, etwa dem βίος θεωρητικός, überhaupt eine Lebensform gemeint ist, vielmehr sei eine bestimmte, hier die exzellente geistige *Aktivität* bezeichnet.<sup>4</sup>

Ähnlich bestreitbar ist der Versuch der Autorin, einen emphatisch-normativen Naturbegriff bereits bei Aristoteles nachzuweisen; sie will auf diese Weise dem neuzeitlichen Einwand begegnen, die antike Ethik entspringe einem unhaltbaren Naturalismus. Korrekt bestreitet Annas, daß die stoisch-epikureische Formel ‚nach der Natur leben‘ auf einem Naturbegriff des objektiv Vorfindlichen oder des unzweifelhaft Faktischen beruht und daß ihr Ziel in einer Ableitung von Werten aus Tatsachen oder von fragwürdigen aus unzweifelhaften Fakten besteht. Die Annahme sei irrig, die antike Konzeption setze eine Teleologie und damit eine ‚metaphysische Biologie‘ (B. Williams) voraus. Während aber die Zentralstellung des Naturbegriffs in der hellenistischen Ethik unstrittig ist, scheint er bei Aristoteles im Sinne eines normativen Naturappells am ehesten in ‚Politik‘ I präsent zu sein. Ansonsten tritt er – wie in EN II 1 – geradezu in einen Gegensatz zur Tugendkonzeption, oder er erscheint wie in EN III 5 als eine – von Aristoteles verworfene – Ausrede für die eigene Charakterschwäche. Annas bezeichnet diese unemphatische Gebrauchsvariante als *mere nature* und setzt davon einen zweiten aristotelischen Naturbegriff ab, der im ἔργον-Argument (EN I 6) peripher, im φυσικὸν δίκαιον von EN V 7 dagegen deutlich hervortrete (144 ff.). Dieser sei normativ zu verstehen, was sich an der Antithese eines unveränderlichen φυσικὸν zum wandelbaren νομικὸν δίκαιον zeige. Zudem stützt sich Sie auf die Lustdefinition in EN VII 13, die die Lust als κατὰ φύσιν ἕξις qualifiziert.<sup>5</sup> Sie bringt diesen zweiten Wortgebrauch mit der Unterscheidung von φύσις und ποιήσις in ‚Physik‘ II 1 in Verbindung; Natürliches wird dort gegenüber Artifiziellem insofern ausgezeichnet, als es sein Bewegungsprinzip in sich selbst trage. Offenkundig möchte Annas aus dieser Stelle – ohne dies allerdings klar zu sagen – einen entelechistisch eingefärbten Naturbegriff herauslesen; das dürfte die Aussagen des Kapitels aber überfordern.

Julia Annas präsentiert zweifellos eine systematisch wie historisch ansprechende Interpretation des antiken Tugendmodells, die eine Reihe falscher interpretatorischer Alternativen vermeidet. Freilich erkaufte sie deren Einheit mit einer stellenweise einseitigen, harmonisierenden Ari-

<sup>4</sup> R. Heinaman, Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics, in: Phronesis 33 (1988) 31–49.

<sup>5</sup> 1153 a 12–15.

stoteles-Interpretation. Auch die problematische Auslassung Platons scheint Annas' Absicht zu entspringen, ihrer Interpretation eine größere Kohärenz zu verleihen; denn erst durch sie erscheint die Behauptung als plausibel, der Antike sei eine systematische, derivativ angelegte Ethik unbekannt. Von Platon läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, seiner Tugendethik sei die Idee eines ‚hierarchischen‘ Aufbaus fremd. Es erhebt sich der Verdacht, daß Platon der These des Buchs geopfert wird. Hierzu paßt ein weiterer Punkt. Die antike Tugendethik besitzt einen von Annas völlig ausgeklammerten theologischen Aspekt, ‚theologisch‘ im Sinn der rationalen Theologie; so sind etwa die  $\theta\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$  bei Platon oder die Logosvorstellung der Stoiker wesentliche Theorieelemente. Annas läßt diese theologische Komponente auch bei Aristoteles außer Betracht, und zwar die einschlägigen Elemente von EN X ebenso wie die weitergehenden Aussagen von EE VIII 3, die besonders A. Kenny herausgestellt hat. Die Autorin scheint diesen Punkt zu meiden, um die These aufrechtzhalten zu können, daß die antike Tugendethik nur schwache Begründungsformen kenne (217). Obwohl die Autorin keine radikale Vernunftkritik teilt, meint sie doch, daß ein theorieunabhängiges Menschenbild nicht mehr möglich sei; der Ansatzpunkt einer ethischen Theorie beim Selbst- und Lebensverständnis des Menschen sei somit ein Vorzug und kein Nachteil. Die Autorin läßt aber die Frage unbeantwortet, welches Gewicht der Tugendethik anstelle von oder in Kombination mit modernen Ethikkonzeptionen zugestanden werden könnte. Geht der Anspruch der Tugendkonzeption tatsächlich nicht darüber hinaus, moralisch bereits sensibel gewordenen Personen als ansprechend zu erscheinen? Sind die Tugenden nicht mehr als eine Technik der Selbstgestaltung, eine ‚esthétique de l'existence‘, wie der späte Foucault dies ausdrückte?<sup>6</sup>

Christoph Horn (Tübingen)

*Dante Alighieri, Das Schreiben an Cangrande della Scala, lateinisch-deutsch, Philosophische Werke I, übers., eingeleitet und kommentiert von Thomas Ricklin, mit einer Vorrede von Ruedi Imbach, Meiner, Hamburg 1993, LXXXVIII u. 253 S., ISBN 3-7873-1124-6.*

Nachdem Boccaccio Erziehung, Ausbildung, Studien, poetischen und moralischen Geist Dantes, dessen heftige Liebe für Beatrice und unsäg-

liche Trauer über deren Tod, die politischen Intrigen und die Vertreibung des Dichters aus Florenz eindringlich geschildert hat, geht er in „Das Leben Dantes“ ausführlicher auf die Schriften dieser „Leuchte Italiens“ (14) ein,<sup>1</sup> nicht ohne der Verknüpfung von Werkgenese und politischen Zeitläufen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dies gilt insbesondere für die Entstehung der „Divina Commedia“. So hebt Boccaccio hervor, daß es Dantes „Gepflogenheit (war), sobald er der Gesänge sechs oder acht oder mehr gedichtet hatte, sie, ehe ein anderer sie sehen durfte, vom Orte, wo er gerade war, Herrn Cangrande della Scala zu senden, den er über jeden anderen Menschen in Ehrfurcht hielt“.<sup>2</sup> Dante hatte für diese „Ehrfurcht“ wohl nicht nur allen Grund, sondern sie empfahl sich geradezu, galt es für den vertriebenen „poeta laureatus“ doch – wie Thomas Ricklin in seinem detaillierten Vorwort u. a. zeigt –, am Hofe dieses kunstliebenden Veroneser Fürsten, Kriegers und Reichsvikars Cangrande della Scala eine sozial wie materiell einigermaßen gefestigte Stellung zu (er-)finden und dann zu bewahren (vgl. XXVII–XXXIX). Als Teil dieses Programmes eines Tausches „kultureller Produktion gegen materielle Unterstützung“ (XXXVII) kann auch das „Schreiben an Cangrande della Scala“ aus dem Jahre 1315 (XXXVI) betrachtet werden. Interessant ist dieses Schreiben nicht nur wegen den darin formulierten Thesen zu einer Ethik der „Freundschaft“, sondern vor allem, weil der Verfasser der „Divina Commedia“ es darin selbst unternimmt, Teile eben jener „Commedia“ zu kommentieren, deren Sinngeflechte, Bezüge, Sinnschichten und Leseebenen einem Publikum zu erläutern und möglicherweise auch zu verschleiern. Auf dieser Folie versucht Thomas Ricklin nicht die eine „richtige“ Analyse und Lektüre des Schreibens an Cangrande vorzulegen, sondern eine lediglich plausible Deutung, durch die „ein wenig Einsicht in jenen Prozeß“ gewonnen werden soll, „der durch die Aufnahme und Transformation von Vorhandenem seitens eines Autors, der schöpferischen Gestaltung eines eigenen Textes und der Weitergabe an, sowie der Aneignung eben dieses

<sup>6</sup> Vgl. das Interview mit Foucault in *Le Monde* (15./16. Juli 1984).

<sup>1</sup> Giovanni di Boccaccio, *Das Leben Dantes*. Aus dem Italienischen von Otto Freiherr von Traube, m. e. Nachw. von W. Bahner (Frankfurt a. M. 1987) 14.

<sup>2</sup> Ebd. 68.

Werkes durch das Publikum konstituiert wird“ (XVIII). Als Basis dieses komplexen Vorhabens sichert Ricklin zunächst die – von der bisherigen Forschung weitgehend gelegnete – thematische und strukturelle Einheit des 90 Abschnitte umfassenden Schreibens. Dessen an rhetorischen Mustern der *epistola* orientierte geschlossene Architektonik kann der Verfasser überzeugend aufweisen (vgl. XVIII–XXVI) und daraus dann folgern, daß es sich insgesamt um ein „Einleitungsschreiben zum ersten Gesang des *Paradiso*“ handelt (XXVI). Unter diesem Aspekt gelesen, präsentiert sich Dantes „Schreiben“ als der Versuch, „die Rezeption der *Commedia* zu steuern“ (LIX). Innerhalb dieser Intention verdient, so Ricklin, ein Moment besondere Aufmerksamkeit, die seltsame Wägheit, Unbestimmtheit und Uneindeutigkeit Dantes hinsichtlich der Existenz mehrerer Sinnschichten und Lesemöglichkeiten der „*Commedia*“. Spricht Dante zunächst nur von zwei Sinnschichten, der *litteralen* und *allegorischen*, die der „*Göttlichen Kommödie*“ legitim eigen sind, zerbricht im Verlauf des „Schreibens“ die allegorische Ebene in zwei weitere, tiefere, die *moralische* und *anagogische*, deren Gültigkeit und Präsenz aber auch wieder zurückgenommen werden, um sie dann erneut anzudeuten (vgl. LI–LVI). Die Pointe dieses „Spiegelspiels“ besteht darin, daß Dante subkutan dem Leser so eine enge Verbindung zur Bibel nahelegt. Wie diese seit Augustinus vierfach gedeutet werden kann, so stünde auch die „*Komödie*“ solch einem Verfahren offen, mit der neuen, problematischen und auch riskanten Konsequenz, daß *poetisches Produkt* und „*göttliches Wort*“ gleichrangig werden. Ricklin ist speziell an diesem Punkt nun ausgesprochen vorsichtig, obwohl dies vielleicht gar nicht nötig gewesen wäre. Er hält nämlich nach der ausführlichen Darstellung der Bewegung sich wechselseitig dementierender Positionen Dantes zum Schriftsinn fest: „Dahingestellt bleiben muß, ob diese neue Grenzziehung (gemeint ist die Erweiterung von ‚*allegoricus*‘ in ‚*moralis*‘ und ‚*anagogicus*‘, A.T.) der Intention Dantes entspricht. Sicher ist dagegen, daß Dante selbst diesen Prozeß in bezug auf die *Commedia* ausgelöst hat.“ (LVIII) Nun sind Fragen nach einer „Intention“ eines Autors sicher immer äußerst problematisch. Sie können nur sinnvoll beantwortbar gemacht werden, zieht man andere Werke dieses Autors heran, die zu dem fraglichen Punkt deutlicher sind. Hier zeigt sich dann allerdings, daß Dante von sich durchaus behauptete, ein „*göttlicher Sänger*“ zu sein, der – so abgesichert –

durchaus *bibel-analoge* Texte aus sich entlassen konnte; eine *Selbstqualifizierung*, die Nachfolger durchaus akzeptiert haben und der Renaissance fast in *Fleisch und Blut* übergang.<sup>3</sup> Hier kann denn auch der einzige Kritikpunkt an der sehr sorgfältigen Einleitung von Ricklin angebracht werden: Der detail- und kenntnisreiche Einbau des „Schreibens“ in die Scholastik und die zeitgenössische und vorgängige Debatte um den Schriftsinn und die Stellung des „Poeten“ läßt die Orientierung an einem weiteren Umfeld, etwa der durchaus erhellenden Qualifizierung Dantes durch spätere Poeten, etwas zurücktreten. Dies wird aber wettgemacht durch einen, vielleicht an Stephen Greenblatt, explizit aber an M. Bachtin und C. Ginzburg angelehnten, sehr spannenden und interessanten Versuch, Einflüsse auf Dante aus der Volkskultur heraus zu eruieren (LXXII–LXXXIV). Diese hauptsächlich um die Begriffe „*ludo*“, *Karneval/verkehrte Welt* und *Theater* gruppierte spezifische *Rekontextualisierung* operiert wohl hintergründig mit einer „*poetics of culture*“, in der *Topoi* aus unterschiedlichen Kontexten in *Kompositionen* einwandern und stellt sehr zu Recht darauf ab, die *Sensibilität* dafür zu wecken, daß „Dante sich mit dem von ihm gestalteten *Jenseits* auch, ..., in einer *kulturellen Sphäre* bewegt, die nicht ausschließlich durch die Bemühungen *klerikaler Spezialisten* bestimmt ist“ (LXXX).

Eine eigene Darstellung des gut übersetzten Dante-Textes erübrigt sich. Sehr herauszustellen ist allerdings der *belesene* und teilweise außerordentlich ausführliche Kommentar, der sich *detailliert* und *nochmals* erläuternd mit jedem der 90 einzelnen Kapitel des „Schreibens“ befaßt und zudem *weiterführende* und *kritische Literaturangaben* und *hinweise* ent-

<sup>3</sup> Vgl. dazu E. Grassi, Einführung in philosophische Probleme des Humanismus (Darmstadt 1986), 18–16. Seit A. Mussato, Zeitgenosse Dantes, war die Diskussion über das Verhältnis von Bibel und poetischem Text *notorisch*. Im Rekurs auf Dante kam dann bei G. Boccaccio, L. Bruni, C. Landino und C. Salutati die Rede von der *Poetik* als „*anderer Theologie*“ auf, die *Poem* und *Bibel* auf eine qualitativ gleiche Ebene stellte und den *Dichter* zum „*göttlichen Sänger*“ erhob. Vgl. dazu R. Herzog, *Veritas Fucata*. Hermeneutik und *Poetik* in der Frührenaissance, in: W. D. Stempel u. K. Stierle (Hg.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania* (München 1987) 107–136.

hält. Eine umfangliche Bibliographie schließt den Band ab.

Im Ganzen vermag der in Vorwort und Kommentar präsentierte methodische Zugriff auf Dantes Schrift zu überzeugen, zur Nachahmung herauszufordern und dem Leser Dante näherzubringen. Er läßt auf die, im Rahmen der von Ruedi Imbach konzipierten und betreuten, Präsentation der weiteren philosophischen Werke Dantes (alle im Meiner Verlag) durchaus gespannt sein.

Alexander Thumfart (Erfurt)

*Dante Alighieri, Abhandlung über das Wasser und die Erde, lateinisch-deutsch, Philosophische Werke II, übers., eingeleitet und kommentiert von Dominik Perler, hg. unter Leitung von Ruedi Imbach, Meiner, Hamburg 1994, LXXVII u. 148 S., ISBN 3-7873-1125-4.*

Hans Blumenberg hat den langwierigen, verwickelten und oft überraschenden Prozeß der „Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus“ detailliert beschrieben. Wichtiger Teil dieser Bewegung ist die wachsende Kritik an einer von Aristoteles aufgerichteten Grenze zwischen der sublunaren und der supralunaren, göttlichen Sphäre.<sup>1</sup> Dominik Perler befaßt sich in seiner Einleitung zu Dantes „Abhandlung über das Wasser und die Erde“ (Band 2 der von Ruedi Imbach betreuten Ausgabe der philosophischen Schriften Dantes), die als scholastisch aufgebaute schriftliche Fixierung einer Disputation Dantes mit Klerikern zu Verona „am 20. Januar 1320“ (X) überliefert ist, dagegen mit einer Verteidigung aristotelischer Kosmologie, die von konträren Entwicklungen gar nicht berührt zu sein scheint. Hintergrund der Disputation um die Lage von Wasser und Erde ist zunächst die „aristotelische Kosmologie“, an die Dante „anknüpft“ (XXXVII) und der er „den zentralen Stellenwert“ beimißt (XLII). Laut Aristoteles ist der Kosmos streng gegliedert, von der Erde, über Wasser, Luft bis hin zu den Himmelsphären. Das geozentrische Weltbild gepaart mit dieser Hierarchievorstellung sich konzentrisch überlagernder und scharf voneinander abgegrenzter Kreise fordert, daß die Erde nirgends über das Wasser herausrage bzw. Wasser überall die Erde bedecken müsse (vgl. XLVf.). Der Augenschein widerspricht nicht nur massiv, sondern stellt als „Abweichung der Erde von der sphärischen Anordnung der Elemente ... die gesamte aristoteli-

sche Kosmologie in Frage“ (XLVII). So steht bei dieser scheinbar lapidaren Frage des Herausragens von Erde über das Wasser einiges auf dem Spiel, zumal die Schöpfungstheologie hier auch nicht weiterhilft (vgl. I. ff.). Perler zeigt in seiner Einleitung sehr gut, daß Dante bei der Erklärung der Abweichung von der aufgestellten Ordnung zunächst all die Konzeptionen als mit Aristoteles unvereinbar ablehnt, die von einer exzentrischen Vorstellung ausgehen, also für den Kreis der Erde und des Wassers „unterschiedliche Mittelpunkte“ annehmen, „so daß eine Sphäre an einer bestimmten Stelle über die andere hinausragt“ (XLIX). Dann präsentiert er Dantes Lösung, die als Naturphilosophie, i. e. Physik, auf jede metaphysische und christlich-theologische Erklärung verzichtet, sondern nur auf natürliche Ursachen zur Erklärung und „Erforschung natürlicher Gegenstände“ (31) Bezug nehmen will. Einschränkung fügt Dante hinzu: „Obwohl dieser Weg eine ausreichende Gewißheit bietet (habeat certitudinem sufficienter), verfügt er doch nicht über eine so große Gewißheit wie der Weg der Erforschung in der Mathematik.“ (31) Dante ordnet dann die Naturphilosophie dem Fixsternhimmel zu: „Die Physik oder Naturphilosophie, ..., entspricht genau dem Fixsternhimmel.“ (XXXVIII) Man muß somit die „Wirkursache“ des Herausragens der Erde über das Wasser im Fixsternhimmel suchen. So sei letztlich die „Verschiedenheit“ in Größe, Intensität, Konstellation und Verteilung der Sterne in ihrer Sphäre die Ursache für die Erhebung der Erde über das Wasser in der nördlichen Hemisphäre: Die „Erhebungskraft (komme) offensichtlich jenen Sternen zu, die in der Himmelsgegend sind, die zwischen diese zwei Kreise (i. e. Äquator bis Polarkreis, A.T.) eingeschlossen ist“ (35). Überraschenderweise endet Dante hierbei nicht, sondern stellt eine weitere Frage, deren Antwort zu einem zweiten Problem führt, das die Einleitung von Dominik Perler durchzieht und zu mehreren Fragen an den Einleitungstext Anlaß gibt. „Warum“, so fragt Dante, „erfolgte die Erhebung einer Hemisphäre eher auf dieser als auf jener Seite?“ (35) Und gibt zur Antwort: „Aufhören sollen sie also, aufhören sollen die Menschen, nach dem zu fragen, was sie übersteigt, und sie sollen bis dahin fragen, wo sie es können.“ (35) Der Abbruch rational-naturphilosophischen Fragens und Ant-

<sup>1</sup> Vgl. H. Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Bd. 1 (Frankfurt a.M. 1981) 247–271.

wortens verweist auf die Grenzen human erreichbarer und legitimer Erklärungskapazität einerseits und auf den Glauben, daß Gott alles „aufs Beste bestellt hat“ andererseits (35). Der Verweis auf den christlichen Schöpfergott öffnet den Weg zu einem – von Perler intensiv traktierten – Erklärungsmodell ganz anderer Prägung für die Erhebung der Erde über die Wasser. In der „Divina Commedia“ spricht Dante nämlich vom Sturz Luzifers auf die Erde, die gleichsam aus Schreck sich zurückzog, um im Gegenpol eine Ausbuchtung zu erzeugen: die bewohnbare nördliche Hemisphäre (vgl. Inferno XXXIV, 121–126).

Aufgrund der Diskrepanz beider Erklärungen zum selben Phänomen hat die Forschung bisher gezweifelt, ob die Disputatio tatsächlich von Dante stammt. Perler erörtert in extenso die dafür vorgebrachten Begründungen (XII–XXVIII) und argumentiert stringent auf die Position einer „Methodenpluralität“ (XXVII) bei Dante hin, aus der keine Inkompatibilität und folglich Leugnung der Autorschaft gefolgert werden könne. „In Inf. (erno A.T.) wählt er eine theologische Sicht und berücksichtigt die Schöpfungsgeschichte, in der Quaestio hingegen beschränkt er sich auf die philosophische Sicht.“ (XVI) Mit diesem Ergebnis könnte man schon sehr zufrieden sein. Perler gewinnt und legitimiert daraus allerdings einen – nicht *expressis verbis* dargelegten, dennoch im Auslegen leitend präsenten – methodischen Ansatz, der problematisch erscheint und den man in etwa formulieren kann: Weil „Commedia“ und „Disputatio“ sich nicht widersprechen, lege sich eine Gesamtsystematik nahe, die es erlaube, verschiedene Werke Dantes identifizierend übereinanderzublenzen. Auf dieser Basis wird dann nochmals die (natur-)philosophische Sicht und Erkenntnisweise der Disputatio im Rückgang auf Dantes Convivio zu bestimmen versucht in der Absicht, Unterstützung für die Lektüre der Disputatio zu finden (vgl. XXIX–XLII, speziell XL). Eine Identität gelte gerade für den Vernunftbegriff, der so auch für die Disputatio leitend sei. Im „Convivio“ werde als Charakteristikum menschlichen Wissen-könnens nun festgehalten, daß „Jede Wissenschaft ... die „vollkommene, vernünftige Einsicht (perfetta ragione) in gewisse Dinge“ leiste (XXXVI). Dies setzt den Leser doch etwas in Erstaunen, spricht Dante in der Disputatio doch ausdrücklich von einem unüberwindlichen Erklärungsrest, ja sogar Suchverbot. Wie ist diese Diskrepanz zwischen „perfetto“ und „sufficienter“ erklärbar? Könnte es sein, daß Dante im

Alterswerk Disputatio einen etwas anderen Begriff von Wissenschaft und Naturphilosophie hat, daß er die Gewichtung vom Weg der Erkenntnis auf den von „Glaube, Hoffnung und Liebe“ skeptisch verschiebt?<sup>2</sup> Perler diskutiert diese – sicher komplexe – Frage nicht näher. Ein weiteres, vielleicht Komplementäres, kommt hinzu. Mit der Einführung der Schöpfungsgeschichte hat sich Perler eine hochkomplexe Debatte aufgeladen: die zwischen Theologie und Philosophie. Angesichts radikal-aristotelistischer Diskussionen erscheint folgende Feststellung etwas sehr pauschal: „Auch die Opposition zwischen einem philosophischen und einem theologischen Wissen von der Natur ist innerhalb des mittelalterlichen Begriffssystems unangebracht.“ (LXXII)<sup>3</sup> Es spricht viel dafür, daß sich Perler dadurch die Wahrnehmung des auffälligen Danteschen Abbruchs der Erkenntnisbestrebung verstellt. Denn wie er gestützt auf E. Gilson zu recht hervorhebt, räumt „Dante der Moralphilosophie den Vorrang vor allen anderen Wissenschaften“ ein (XXXIX). Könnte es nicht sein, daß die naturphilosophische Erklärung „sufficiens“ ist, weil sie für das eigentliche Ziel – das ethische Leben (das sich ja nicht mit „Wahrheit“ befaßt) – ausreicht und mehr (perfetta) wissen zu wollen nun angesichts der Verurteilung autonomer Erkenntnis von 1277 als gefahrvoll qualifiziert wird? Wenn dem so wäre, kann von einer umstandslosen Harmonie von Theologie/Ethik (XXXVII) und Philosophie nicht mehr die Rede sein.

Es ist ein bißchen schade, daß Perler etwas zu viel versucht und von seinem methodischen Ansatz zu weit fortgetragen wird. Aus einem doch begrenzten Nicht-Widerspruch folgt nicht einfach eine weitgreifende Gleichheit. Und man muß ja auch nicht unbedingt eine durchgängige Konzeption bei einem Autor auffinden wollen. Dennoch, die belesenen und quellenreichen Aus-

<sup>2</sup> Dante Alighieri, *Monarchia*, lat.-dt. (Stuttgart 1989) 245 (Mon. III, XV).

<sup>3</sup> So wurde z. B. die radikal-aristotelistische These, bei der Erschaffung der Welt konnten keine Intelligenzen beteiligt gewesen sein, in der berühmten Verurteilung von 1277 inkriminiert. (Vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin bis Machiavelli* [Stuttgart 1987] 374.) Dadurch werden „Theorien bezeugt, die einen klaren Gegensatz von Christentum und Philosophie“ aussprechen. K. Flasch (Hg.), *Mittelalter* (Stuttgart 1982) 356.

führungen Perlens zu den diversen historischen Problemlösungen von „Erde über den Wassern“ sind lesenswert, wie ebenfalls die Diskussion über die Stellung und Bedeutung Dantes in dieser Diskussion (vgl. LIX–LXXIV). Ebenfalls positiv hervorzuheben gilt es – natürlich abgesehen von der an sich schon sehr erfreulichen Herausgabe des Philosophen Dante – die speziellen Kommentierungen jedes einzelnen Paragraphen der gut übersetzten Danteschen Schrift, die allerdings zum Problem von Wissen-können leider schweigen.

*Alexander Thumfart (Erfurt)*

*Pavo Barišić, Welt und Ethos. Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, 184 S., ISBN 3-88479-638-0.*

Angesichts der Mannigfaltigkeit, Vieldimensionalität und Vielperspektivität des gegenwärtigen Realitätsverständnisses richten sich die Fragen, die das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt und Um-Welt bestimmen sollten, an die Philosophie allgemein und vor allem an die praktische Philosophie. Durch diese zeitgenössische Fragen herausgefordert, konstatiert Barišić in seiner philosophiegeschichtlich fundierten Untersuchung die Eigenart der zeitgenössischen Weltflucht des Menschen. Den großen Umbruch sieht er in der Philosophie Hegels. Sie sei Vollendung der großen metaphysischen Tradition und der Anfang ihres Unterganges zugleich: „Die Abwendung von der Welt, die nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus und zugleich des abendländischen Weltverständnisses in seinem metaphysischen Kern auftrat, ist völlig anderer Art als alle früheren Weltfluchten der Philosophie.“ (24) Diesbezüglich führt der Autor die These M. Bubers weiter. Der heutige Bruch des Menschen mit der ihm einst vertrauten Welt erscheine als Haus- und Heimatlosigkeit. Barišić analysiert die moderne Weltfluchterfahrung, die ihre radikalste Form im Nihilismus annahm, anhand des Weltbegriffs Hegels, den er hauptsächlich durch die immanente Auslegung sowohl der Hegelschen Philosophie der Weltgeschichte als auch seiner Philosophie des Rechts gewinnt. Der Standort von dem aus er den Weltbegriff betrachtet, ist „der wesenhafte Bezug zum Ethos. Im Hinblick auf das Ethos erschließt sich der Grundzug der abendländischen Weltbetrachtung im Sinne der Menschenwelt.“ (11) Der Welt-

Untergang manifestiere sich nach Barišićs Einsicht in der „Zerstörung der Ordnung im sittlichen Universum, in der durch die Erlöschung des Lichts der Vernunft angebrochenen Weltverdüsterung, in der Auflösung der einheitlichen Auffassung des Weltganzen durch den allgemeinen historischen Relativismus, in der Spaltung des Weltbegriffs in die geistige und natürliche Welt“ (13). Weiter wurde laut Verfasser, „die praktische Vernunft durch die wissenschaftliche Behandlung des Ethos ans theoretische Kreuz der Methode geschlagen. Durch die methodische Reinigung der Wissenschaft wurde das Ethos völlig zertrennt.“ (13) Das war die Thematik des ersten (Exposition der Fragestellung) und des zweiten (Die Weltverdüsterung und Heimatlosigkeit des Menschen) Kapitels seiner Arbeit.

Im dritten (Ordo im sittlichen Universum) und im vierten (Vernunft als Licht der Welt) Kapitel expliziert Barišić aufschlußreich anhand der Grundbegriffe der traditionellen Metaphysik ‚Ordo‘ und ‚Vernunft‘ stufenweise Entwicklung der abendländischen Geschichtsphilosophie und mit Hegel ihre Vollendung.

Daß Hegel nicht nur den Untergang des Weltlogos und der Vernunftsonne gesehen habe, sondern daß er durch sein Denken den großen Umbruch in der Philosophie beeinflusst habe, geht aus dem fünften Kapitel der vorliegenden Untersuchung (Welt und Geschichte) hervor. Zunächst einmal sieht der Autor die Auffassung Hegels von der Zeit anders als z. B. Heidegger (Kap. VI. Heideggers Deutung der Hegelschen Welt und Zeit), ohne die Originalität des Heideggerschen Zeitverständnisses in Frage zu stellen. Heidegger versuche im wesentlichen den Begriff der Zeit bei Hegel auf das Aristotelische ‚vulgäre‘ Zeitverständnis zu reduzieren und ihn ausschließlich als Naturzeit auszulegen, was dem enzyklopädischen System Hegels gerecht werden könne. In der Weltgeschichte sei aber laut Verfasser „die systematische Stellung der Zeit in Frage gestellt und vom natürlichen auf den geistig-geschichtlichen Boden verschoben“ (102). Hier unterscheidet sich Barišićs These von der Theunissens, der die Sphäre des absoluten Geistes von der Weltgeschichte unbedingt trennen will. Die Frage, ob die Einbeziehung des absoluten Geistes in den Gang der Weltgeschichte sein eigentliches ‚Zu-Grunde-Gehen‘ hervorrief, wie es Schelling meinte, läßt Barišić offen, hält aber an der These fest, daß die Philosophie seit Hegel dem „allgemeinen Einbruch des Relativismus (Historismus, Positivismus, Nihilismus, Subjektivismus u. a.) verfiel“ (115), eben durch diese Einbeziehung

des absoluten Geistes in den Gang der Weltgeschichte.

Dem weltgeschichtlichen Ansatz der Philosophie Hegels liege eine andere Teleologie zugrunde, die er im Unterschied zur griechischen kosmologischen Finalität aus der geschichtstheologischen Tradition schöpfe, die keimhaft bei Philon von Alexandrien vorhanden war, aber ihre volle Explikation erst bei Augustinus fand. Die Zeit der Weltgeschichte unterscheide sich demnach von der Zeit der Natur durch ihre Zielgerichtetheit. In der geschichtstheologischen Tradition ist die Geschichte der Welt auf das letzte Ziel, auf das Eschaton hin ausgerichtet, das unbedingt jenseits der Welt als etwas ganz Neues liegt. Der Endzweck in der Weltgeschichte Hegels dagegen liege nicht vor oder nach oder außer der Welt, sondern er sei der Welt immanent.

Der Gegenstand der Untersuchung im siebten Kapitel (Weltbegriff zwischen Geist und Natur) ist der Weltbegriff Hegels: Der neuzeitliche Dualismus der Welt, der sich von Descartes bis Kant entwickelte, sei im Hegelschen Begriff der Welt als Synthesis der Natur und des Geistes ausgehört und aufgehoben worden.

Im achten und neunten Kapitel (Dialektik der Sittlichkeit; und Verwissenschaftlichung des Ethos) wird eine ausführliche Analyse der Begriffe ‚Sittlichkeit‘ und ‚Recht‘ in der Rechtsphilosophie Hegels dargestellt. Die Dialektik wurde traditionell als die Logik der praktischen Philosophie verstanden. Im Gegensatz zu W. Hennis, der bei Hegel die Transponierung der Dialektik als der praktischen Wissenschaft in eine Logik höchster Spekulation sieht, wodurch ferner die Praxis von der Dialektik befreit und sich selbst überlassen worden sei, ist Barišić der Meinung, daß „die Dialektik keineswegs der Gesamtheit der Lebenspraxis *entwunden* ist, so wie auch die Praxis nicht *sich selbst überlassen* und von *wissenschaftlicher Zucht* befreit ist“ (139).

Im letzten Kapitel konstatiert der Verfasser, daß die Entfaltung des Geistes im Abendland mit Hegel abgeschlossen sei und weckt zugleich im Sinne Hegels die Hoffnung auf einen neuen Anfang des Geistes. „Die Entwicklung endet nicht in der bloßen Zerstörung der mehrtausendjährigen Arbeit der Vernunft. Aus der gereiften Frucht geht ein neuer Samen, ein neues Prinzip und Leben hervor.“ (175)

Wenn die Philosophie in der Zeit der Verwissenschaftlichung und Partialisierung der Wirklichkeit im Ganzen nicht mehr die Welt zu erklären – das ist den Naturwissenschaften vorbehalten – sondern die Welt zu verstehen versucht,

dann ist Barišićs Unterfangen, das sich um die Erhellung der heutigen Situation von dem geschichtsphilosophischen Standpunkt her bemüht, ein aufschlußreicher Beitrag zu dieser Problematik. Auf den ersten Blick kann zwar fraglich sein, daß man von der metaphysisch-geschichtlichen Sinn- und Lichtefernung, die moderne Erfahrung der Weltverdüsterung und Sinnlosigkeit zu erhellen versucht. Diese Position ist aber um so mehr berechtigt, als es den Anschein hat, daß die Sehnsucht nach dem Sinn durch die Erfahrung der Sinnlosigkeit wächst und daß die Suche nach dem Licht mit der Erfahrung der Finsternis größer wird.

*Ante Sesar (Augsburg)*

*Karl Rosenkranz. Briefe 1827 bis 1850, hg. von J. Butzlaff (= Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 37, hg. von J. Mittelstraß, G. Patzig, W. Wieland), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1994, 539 S., ISBN 3-11-014373-9.*

Joachim Butzlaff, der Herausgeber von „Karl Rosenkranz. Briefe 1827 bis 1850“, hat, wie dem einleitenden Abschnitt „1. Zur Herkunft der Quellen“ zu entnehmen ist, die bislang ungelöste und dabei umstrittene Nachlaßproblematik geklärt: Mit Ausnahme A. Genthens befinden sich keine Hegeliana mehr im Besitz der Nachkommen der Familie Rosenkranz. Dies ist das eine große Verdienst vorliegender Brief-Sammlung. Das andere besteht darin, daß Butzlaffs Augenmerk darauf gerichtet war, womöglich alle erhaltenen Rosenkranz-Briefe – bei etwa 190 davon, also ca. der Hälfte, handelt es sich im übrigen um Erstveröffentlichungen – während des angegebenen Zeitraums ausfindig zu machen. Man bedenke nämlich folgendes: Ein Teil der heute bequem zugänglichen Briefe – wie z. B. diejenigen an J. Schulze – lagerten zum Zeitpunkt ihrer Archivierung im Merseburger Staatsarchiv der ehemaligen DDR (heute im Geheimen Staatsarchiv Berlin).

Der Herausgeber berichtet in einem sehr instruktiven ersten – einleitenden – Teil über die Herkunft der Quellen. Hieran schloßen sich die Editorischen Richtlinien und das Briefverzeichnis an. Die insgesamt 380 Briefe werden um ein Quellen-, Briefempfänger- und Literaturverzeichnis komplettiert, das „alle von Karl Rosenkranz erwähnten selbständig erschienenen Schriften, Aufsätze, Rezensionen und Periodica in alphabetischer Reihenfolge, geordnet nach

Autoren bzw. Sachtiteln“ enthält (481). Ein Personenregister mit Kurzangaben zur jeweiligen Person inklusive entsprechender Seitenverweise beschließt das Buch.

Die Sammlung hat zwei Schwerpunkte: Zum einen sind all diejenigen Briefe von besonderem Interesse, die Rosenkranz während seiner Arbeit an „Hegels Leben“ Anfang der vierziger Jahre vor allem an K. Hegel, J. Schulze, M. Hegel, I. H. Fichte, R. Prutz, Chr. Th. Schwab (vgl. 304 ff.), G. Binder (vgl. 247 f., 249) geschrieben hat. Der Kenner dieser ersten Hegel-Biographie kann an Hand besagter Briefe einige der Etappen der Arbeit an diesem Buch (vgl. z. B. 234) ‚hautnah‘ nachvollziehen. Hierher gehört auch die Information aus dem 181. Brief an K. Hegel, daß Hegel – entgegen der ansonsten üblichen Meinung bundesrepublikanischer Hegelforschung, die hier wie auch sonst von einem steten Wandel der (System-)Konzeptionen zu berichten weiß – mit der „Logik“ „im Grunde“ bereits „1809!“ ‚fertig war‘ (227). (Vgl. in diesem Zusammenhang u. a. auch die 1840 von Rosenkranz erstmals edierten Nürnberger Texte der sog. „Philosophische[n] Propädeutik“, speziell die Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse [1808 ff.] und die insgesamt vier Logik-Bearbeitungen von 1808/1809, 1809/1810, 1810/1811.)

Der andere Schwerpunkt ist Rosenkranz' umfangreiche Korrespondenz zur Zeit der Acht- und vierziger Revolution, als er u. a. als Vortragender Rat im Staatsministerium (vgl. 372 Anm.) für mehr als ein Jahr nach Berlin übersiedelte.

Erwähnenswert, da sie das geläufige Rosenkranz-Bild korrigieren helfen, sind auch noch folgende der Korrespondenz zu entnehmende Einsichten: Rosenkranz konnte sich zeit lebens nicht zwischen dem Studium des Alt- und Mittelhochdeutschen, der Religion, Politik und Philosophie entscheiden. Von Interesse ist auch Rosenkranz' rege Anteilnahme an den Positionen des Jungen Deutschland – speziell an denjenigen des sehr geschätzten K. Gutzkow. Rosenkranz war schließlich nie, wie man erfährt, ein *unmittelbarer* Schüler Hegels. Dankenswert ist im übrigen auch, daß der Herausgeber selbst die verschollenen Briefe angeführt und darüber hinaus in den reichlich vorhandenen Fußnoten u. a. Bezugnahmen auf den Zeitgeist und Andeutungen auf von Rosenkranz zur Kenntnis genommene Publikationen erläutert hat.

Abschließend noch ein Vorschlag und ein damit verbundener (kritischer) Hinweis: Es wäre wünschenswert, wenn der Herausgeber sich dazu entschließen könnte, in einem zweiten Band

den Rest der Rosenkranz-Korrespondenz (1851–1879) zu publizieren. Bei dieser Gelegenheit könnten evtl. eine Liste der Errata nachgereicht und vielleicht auch die gegebenenfalls noch im Besitz von J. Döderlein befindlichen Briefe (vgl. 236 Anm.) veröffentlicht werden. Denn hinsichtlich der Errata sind leider nicht allein etliche Druckfehler unterlaufen, sondern in mindestens drei Fällen fehlen sogar Satzteile bzw. ganze Sätze. Dies trübt den ansonsten außerordentlich positiven Eindruck ein wenig, den diese Briefsammlung insgesamt hinterläßt.

*Frank-Peter Hansen (Berlin)*

*Michael Großheim, Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik Bd. 230), Bowvier, Bonn/Berlin 1991, 136 S., ISBN 3-416-02319-6.*

1) Den Einfluß Georg Simmels auf das Denken Martin Heideggers dokumentarisch zu fixieren, ist nur bruchstückhaft möglich. Mitteilungen von Zeitgenossen aus dem philosophischen Umfeld bieten eher episodenhafte Informationen. Großheim bringt ein interessantes Beispiel von Hans-Georg Gadamer, der berichtet: „Heidegger hat mir gegenüber schon 1923 von den späten Schriften Georg Simmels mit Bewunderung gesprochen. Daß das nicht nur eine allgemeine Anerkennung der philosophischen Persönlichkeit Simmels war, sondern auf inhaltliche Anstöße hindeutete, die Heidegger empfangen hatte, wird jedem deutlich, der heute in dem ersten der vier ‚Metaphysischen Kapitel‘ liest, die unter dem Titel ‚Lebensanschauung‘ zusammenfaßt, was dem todgeweihten Georg Simmel als philosophische Aufgabe vorschwebte“ ... „In den Kapiteln über die Transzendenz des Lebens und die Wendung zur Idee stehen Sachen, in denen sich auch Heidegger geradezu angekündigt finden konnte.“ (38)

Großheim stellt fest, daß der Name Georg Simmels in den Schriften Heideggers nur selten fällt, „denn es gehört zu den Angewohnheiten Heideggers, die Namen derjenigen, mit denen er sich auseinandersetzt, im Dunkeln zu lassen und sich mit Anspielungen zu begnügen“ (2f.). Es ist bei dieser Forschungssituation nicht einfach, zuverlässige Aussagen darüber zu treffen, inwieweit sich Heidegger mit den Schriften Simmels befaßt hat (120). Trotz der dokumentarischen

Schwierigkeiten deuten wichtige Parallelen in den Werken beider Denker darauf hin, daß der Weg zu Martin Heideggers „Sein und Zeit“ über die „Lebensanschauung“ von Georg Simmel führt. Großheim zeigt diesen Denkweg in einer gründlichen Analyse von Identität und Differenz in der Philosophie beider Autoren.

2) Simmel und Heidegger geht es um die Befreiung des Denkens aus der Enge einer traditionellen Metaphysik, die sich seit Aristoteles kaum bewegt hat. Wie dies erreicht werden soll, zeigt ein Blick beider Denker zurück zu Kant, den Großheim leider nicht darstellt. Für Kant ist die Metaphysik „die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urteile“, „eine Philosophie der reinen Vernunft“, und „die Philosophie über die Form“. „Metaphysik ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Erkenntnis, die aus diesen Prinzipien folgt.“ Metaphysik in diesem Sinne umgreift die Ontologie. Kant sieht daher die Ontologie als die „Wissenschaft von den allgemeinen Eigenschaften aller Dinge“. Als kritische Ontologie“ ist sie für ihn als Teil der Metaphysik „diejenige Wissenschaft, welche ein System der Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht“.<sup>1</sup>

Simmel und Heidegger greifen den Kantischen Gedanken der Metaphysik als Wissenschaft „synthetischer Erkenntnisse und Urteile“ auf. Simmel sieht die Metaphysik als Wegweiser für eine Synthese von Vorstellung und Wirklichkeit im Sein. „Wenn andere Philosophen gezweifelt haben, ob eine Außenwelt existiere, da wir doch auf die bloße Vorstellung von ihr angewiesen wären, und der Schluß von dieser ihrer Wirkung in uns auf sie selbst so unsicher wäre wie jeder Schluß von der Wirklichkeit auf die Ursache: so tut gerade Kant dieser Erschütterung unseres Zutrauens zur Welt Einhalt, indem er zeigt, daß es eines Schlusses von unserer Vorstellung auf die wirkliche Welt gar nicht bedarf, die sinnliche, verstandesmäßig geordnete Vorstellung *ist* eben die Wirklichkeit, ihr empirisches Vorgestelltwerden steht ihrem Sein nicht gegenüber, sondern ist ihr Sein selbst, weil es nicht jenseits ihrer eine gibt, auf die man von ihr erst mit Hilfe des bloßen Denkens zu schließen hätte, und die nun die rechte, wirkliche wäre.“<sup>2</sup> Aus Heideggers Sicht bringt Kant „das Problem der Möglichkeit der Ontologie“ auf den Punkt mit der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Die Auslegung dieser Problemformel bietet Heidegger die Erklärung dafür, daß die Grundlegung

der Metaphysik bei Kant „als eine Kritik der reinen Vernunft durchgeführt wird“. Dieser Ansatz einer „Grundlegung der Metaphysik im Ganzen“ heißt für Heidegger „Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie“.<sup>3</sup> Der Blick zurück zu Kant zeigt, daß die metaphysische Frage bei Heidegger auf das Ganze zielt: „Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist das Ganze selbst. Die metaphysische Frage muß im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des fragenden Daseins gestellt werden. Wir fragen, hier und jetzt, für uns.“<sup>4</sup> Bei der Klärung der metaphysischen Frage nach dem Ganzen führt Martin Heideggers Denkweg über den Begriff „Leben“ und damit zur Auseinandersetzung mit Georg Simmel.

3) Großheim zeigt, mit welcher Intensität Simmel und Heidegger das Dilemma überwinden wollen, Begrifflichkeit und Lebendigkeit des „Lebens“ miteinander vereinbaren zu müssen. Simmel geht es im ersten der „Vier metaphysischen Kapitel“ seiner „Lebensanschauung“ um die „Transzendenz des Lebens“. Die Grundlage für den Begriff „Leben“ bildet dabei die „wesensstillende Konstitution“ des Lebens als „eine immer begrenzte Gestaltung, die ihre Begrenztheit dauernd überschreitet“. Das „Wesen“ des Lebens, „sein Sein ausmachend“, ist für Simmel, „daß ihm die Transzendenz immanent ist“ (41 f.). Simmel sieht „das Übergreifen über sich selbst als das Urphänomen des Lebens überhaupt“. Das Leben west bei ihm zwischen Kontinuität und Form. „Form ist Grenze, Abhebung gegen das Benachbarte, Zusammengehaltenheit eines Umfangs durch ein reales oder ideelles Zentrum.“ Simmel sieht in voller Schärfe „den unversöhnlichen Gegensatz von Individualität und Form“. „Daß sie, als reine Form, zweimal da sein sollte, ist ein Ungedanke.“ Der Gegensatz von Kontinuität und Form findet bei Simmel eine Synthese im Begriff des Lebens. „Indem es Le-

<sup>1</sup> Kant, Nachlaß Nr. 3974, 4146, 4366, 5674. Nachricht v. d. Einricht. s. Vorles. 1795–1766 (V1, 155f.). Fortschr. d. Metaph. Corr. (V3, 84f.).

<sup>2</sup> Georg Simmel, Was ist uns Kant, in: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900 (Frankfurt a. M. 1992) 153.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a. M. 1990) 13.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik, in: GA 9 (Frankfurt a. M. 1976) 103.

ben ist, braucht es die Form, und indem es Leben ist, braucht es mehr als die Form.“ Dieser historische Prozeß der Synthese führt dazu, daß die Formen sich verselbständigen. Die „große Achsendrehung“ des Lebens in Begriffe zu fassen, in seinen Linien zu verfolgen, überall den Punkt des Umschlags der Form aus ihrer vitalen in ihre ideale Geltung unterhalb der gleitenden Übergänge des tatsächlichen Bewußtseins zu entdecken“, geht nach Simmels Überzeugung „gänzlich über unser Vermögen“. Simmel sieht deutlich den funktionalen Primat des Lebens gegenüber der Form. Dieser Primat zeigt sich bei der Bildung objektiver Ordnungen oder „transvitaler Sonderexistenzen“ in der sozialen Dimension des Lebens, die Simmel als „Wendung zur Idee“ beschreibt. In ihrer Wendung zur Idee schlägt die Form aus ihrer vitalen Geltung in ihre ideale um. „Die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgerufen hat, werden derart selbständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient.“ (48) Das Thema der Simmelschen Soziologie, daß die verselbständigten Formen und Funktionen des Lebens für den Menschen „Sachzwänge“ entwickeln und nun ihrerseits das Individuum gestalten, nimmt mit der „Wendung zur Idee“ metaphysische Gestalt an. Simmels Versuch, in seiner „Lebensanschauung“ einen „Begriff vom Leben“ zu gewinnen, ist ein weitgestecktes Ziel, das dem Anspruch Heideggers auf eine strengere Begrifflichkeit entgegenkommt (24). Aus Simmels denkerischer Erfahrung kann Heidegger erkennen, daß das Problemwort „Leben“ in seiner Vieldeutigkeit belassen werden muß, um die von ihm intendierten Phänomene des Daseins anzuzeigen zu können (11f.). Heidegger ist bei seinem Versuch ganz Aristoteliker, indem er den über die Nikomachische Ethik verstreuten Mahnungen folgt, stets nur den Grad von Bestimmtheit zu verlangen, den der jeweilige Stoff zuläßt.

4) Parallelen und Differenzen zwischen Simmel und Heidegger zeigen sich deutlich beim Begriff der Zeit. Großheim hebt zu Recht das Verdienst Simmels hervor, die Aufmerksamkeit der zeitgenössischen Philosophie stärker auf das Thema Zeit gelenkt und zugleich eine differenziertere Betrachtung vorbereitet zu haben (57). Eine Parallellität bei beiden Denkern zeigt besonders ein Blick auf die „Lebensanschauung“, in der Simmels Philosophie der Zeitlichkeit bereits weit ausgereift ist. Für Simmel ist das Zukünftige in seiner Existenz Realität. „Das Leben ist wirklich Vergangenheit und Zukunft.“ Leben wird

geradezu definiert als die „Existenzart“, für deren „Tatsächlichkeit“ die Scheidung der Zeitmodi nicht gilt. Hier lassen sich, wie Großheim bemerkt, die Äußerungen Heideggers im direkten Anschluß an Simmel zitieren. Ähnlich wie bei Simmel geht Heidegger mit dem „Sein“ der Zukunft und der Vergangenheit um, etwa mit der ganzen Existenz zwischen Geburt und Tod: „Beide ‚Enden‘ und ihr ‚Zwischen‘ sind, ...“ Im „Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft ...“. Diese Auffassung wird dadurch möglich, daß Zeitlichkeit wie bei Simmel als „Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod“ verstanden wird. Simmel wendet sich gegen die „Isolierung des Moments“ und das „Nacheinander von Vergangenheit und Zukunft“. Das „Über-sich-selbst-Weiterdrängen, Sich-aus-sich-selbst-Heraussetzen“ des Lebens bei Simmel erinnert an die Transzendenz des „Sich-vorweg-Seins“ in Heideggers „Sein und Zeit“. Beim Begriff der Zeit ist für Heidegger das „Seinsproblem“ der Ausgangspunkt. Einen anderen Ursprung läßt er für die Zeit nicht gelten: „Sie ist aber auch deshalb angesetzt, weil die gegenwärtige Philosophie (Bergson, Dilthey, Simmel) eingehender als die frühere ‚das Leben‘ in seiner Lebendigkeit dadurch ‚lebendiger‘ zu fassen versucht, daß sie seinen Zeitcharakter bestimmt.“ (58f.) Sowohl Heidegger als auch Simmel sehen die Transzendenz sowohl zeitlich wie auch quasi-räumlich. Simmel, wenn die „Atmosphäre der Immanenz“ durchbrochen wird, Heidegger, wenn es um „das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt“ geht (61).

5) Differenzen bei Simmel und Heidegger zeigt Großheim bei den Phänomenen Gesellschaft und Kultur. Simmel hat stets ein großes Verständnis für die Neigung des Menschen zu Geselligkeit und der damit verbundenen Tendenz zur Entlastung gezeigt. Für Simmel ist das „Leben“ in hohem Maße „Kulturleben“. Die Kultur bildet bei ihm die vermittelnde Synthese zwischen Individuum und Gesellschaft.<sup>5</sup> Sein Kulturleben scheint von einer gewissen „Sicherungstendenz“ getragen, die vor der Möglichkeit der Begegnung mit einer „im faktischen Leben ansprechenden Unsicherheit“ schützen soll. Dieses Verständnis von „Kulturleben“ zieht den Widerwillen Heideggers auf sich (109). Heidegger

<sup>5</sup> Zur synthetisierenden Funktion der Kultur bei Simmel siehe Erhard Völzke, Das Freiheitsproblem bei Georg Simmel (Bielefeld 1987) 144ff., 175ff.

stellt fest, solange das Dasein mit dem „Besorgen der eigenen überlieferten Gemächte“ beschäftigt ist, versteht es sich „zunächst von dem Seienden und dessen Sein her“, „das es selbst *nicht* ist, das ihm aber ‚innerhalb‘ seiner Welt begegnet“. Hier liegt nach Großheims Überzeugung die Wurzel der „Kulturfeindschaft“ Heideggers und seiner elementaren Unterscheidung von Simmel (110). Es darf allerdings nicht verkannt werden, daß es Heidegger nicht um die Ausgrenzung der Kultur geht, sondern um die Besinnung auf die Kunst, in der die Wahrheit als Erlebnis erfahren wird.<sup>6</sup>

Die Objektivierung des Individuums ist bei Simmel eng an die Gestalt Goethes gebunden. Sie vollzieht sich sehr komplex und umschließt vielfältige Momente wie Selbstüberwindung, Selbstbegrenzung, Resignation, Entsagung, Ausbildung. Simmel charakterisiert die Objektivierung des Individuums als Entsagung unter Anspielung auf Goethes geistige Attitüde. In diesem Sinne ist für Simmel „der ‚Entsagende‘ der Mensch, der seinem subjektiven Dasein Form gibt, mit der es sich der objektiven Ordnung der Gesellschaft oder des Kosmos überhaupt einfügen kann... Jede Form ist Begrenzung, ist Verzicht auf das, was jenseits der Grenze ist.“ Sie ist aber auch – wie bei Goethe – verbunden mit Geselligkeit und wirkt damit als Entlastung (97). Das Übernehmen einer Rolle, einer vorgeformten Objektivität, z. B. in Form des Berufs, wird bei Heidegger grundsätzlich abwertend als Verlust an eigentlicher Existenz gekennzeichnet, als Unredlichkeit, Heuchelei, Rollenspiel. Heidegger formt gerade das zum Ideal aus, daß ein Mensch seine Verhaltensart „ganz rein von seiner eigensten Existenz her“ bestimmt (91 f.). Er will dem Menschen Verschwiegenheit, aber auch Vereinzelung zumuten, die statt der verpönten Geselligkeit aufgesucht werden soll. Es fällt nicht schwer, hinter der unterschiedlichen Einschätzung von Geselligkeit und Vereinzelung, Gespräch und Schweigen die Persönlichkeiten der Denker selbst zu sehen. Das von ihnen geschätzte Milieu konnte nicht verschiedener sein: Dem einsamen Leben Heideggers in der Schwarzwälder Hütte mit seinem trotzigen Bekenntnis zur „Provinz“ steht die aktionistische Existenz des geborenen Großstädtlers Simmel gegenüber (83 f.). Großheim stellt fest, vor diesem Hintergrund sei es nicht ohne Bedeutung, daß Heidegger einen Dichter wie Hölderlin vorzieht und um Goethe einen verlegenen Bogen macht (97). Bei allen Unterschieden scheint es offenkundig, daß Heidegger wichtige Anstöße aus Simmels kulturphilosophischen Schriften wie

„Goethe“ und „Rembrandt“ erhalten hat. Diese These erfährt nach Großheims Überzeugung eine wesentliche Bestätigung durch die von Heidegger herangezogene Veranschaulichung „als sorgendes Leben in Kulturgütern, Herstellen, Fertigmachen von Kulturobjekten, Mitteln und Wegen, zum Teil vollzogen in einem ausdrücklichen wirkenden Wissen um die betreffenden Kulturwerte und Ziele: *Kulturleben* als die praestruktiv organisierte Geneigtheit der weltlichen Reluzenz des sorgenden Lebens.“ (108 f.)

6) Großheim sieht Parallelen bei Simmel und Heidegger auf ihrer Suche nach dem Weltbegriff auf einem dritten Weg zwischen Leben und Form. Beide Autoren verwerfen einen Zugang zu einem Weltbegriff, der sich mit der bloß ontischen Aufzählung dessen begnügt, was es in der Welt gibt (56). Simmel wendet sich gegen eine Sicht des Lebens, die von mechanistischen Denkweisen geprägt ist. „Dieses mechanistische Bild vom ‚Spiel der Vorstellungen‘ bestimmt, über seine jetzt wohl im wesentlichen aufgegebene wissenschaftliche Prinzipienmäßigkeit hinaus, in weitgehendem Maße die populäre Ausdrucksweise über das seelische Geschehen.“ „Unverkennbar herrscht überhaupt in den ethischen Reflexionen – und auch hier tief in die Schicht der Popularität hinein – die mechanistische Denkweise: Gesetz und Gehorsam, Egoismus und Selbstlosigkeit, Glück und Tugend, Sinnlichkeit und Vernunft und viele andere erscheinen innerhalb dieses Gebietes wie sicher bestimmte Größen.“ (51 ff.) Beide Denker unternehmen den Versuch, die scheinbar unvereinbaren Prinzipien von Kontinuität und Form im Interesse einer Wissenschaft vom Leben auszusöhnen. Heidegger und Simmel sind um Vereindeutigung bemüht. Sie wollen den vielberedeten Gegensatz zwischen Begriff als Form und Leben als Strom nicht akzeptieren und arbeiten an ihrer Version eines Ausgleichs, wobei sie beide in der herkömmlichen Logik ein zu überwindendes Hindernis sehen (43). Simmel hat eine „Metalogik“ entwickelt, die es ermöglicht, das Leben in zwei auf den ersten Blick einander widersprechenden, in der Tat aber ergänzenden Dimensionen zu sehen, als „Mehr-Leben“ und „Mehrals Leben“. Simmels „Metalogik“ des Lebens beruht auf der Fundamentalhypothese, „daß in

<sup>6</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Stuttgart 1994) 207. Vgl. dazu auch Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst* (Frankfurt a. M. 1994) 413 ff.

jeglichem Verhalten der *ganze* Mensch produktiv ist“.

Heidegger, dem es um eine „prinzipiell einheitliche begrifflich kategoriale Durchdringung des Lebens nach seinem Seins- und Gegenstandssinn“ geht, ist dies nicht genug (17). „Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Gebilde ist *ziellos*.“ (24f.) Damit gerät die Lebensphilosophie auf Heideggers Denkweg in das Visier ontologischer Kritik. Großheim sieht eine Auseinandersetzung Heideggers mit der Position Simmels beim Begriff „Weltstoff“ im Rahmen seiner Kritik des Begriffspaares Form und Stoff. „Man hat mit einem Schläge die alte Mythologie eines Intellekts, der den Weltstoff mit seinen Formen zusammenbastelt und verleimt, ob metaphysisch oder erkenntnistheoretisch wie Rikert, die Mythologie ist dieselbe.“ Bei „metaphysisch“ läßt sich hier im Geiste „wie Simmel“ ergänzen, dessen „Lebensanschauung“ sich selbst als eine Metaphysik versteht (54f.). Heidegger schreibt in einem Brief von 1964: „Neuerdings wurden jedoch für die Behauptung des objektivierenden Charakters jedes Denkens und Sprechens die Lehren Nietzsches, Bergsons und der Lebensphilosophie maßgebend. Insofern wir im Sprechen – ausdrücklich oder nicht – überal ‚ist‘ sagen, Sein jedoch Anwesenheit bedeutet und diese neuzeitlich als Gegenständigkeit und Objektivität ausgelegt wird, bringen Denken als Vorstellen und Sprechen als Verlautbarung unvermeidlich eine Verfestigung des in sich fließenden ‚Lebensstromes‘ und dadurch eine Verfälschung desselben mit sich. Andererseits ist eine solche Festsetzung von Bleibenden, wengleich sie verfälscht, unentbehrlich für die Erhaltung und den Bestand des menschlichen Lebens.“ Diese ausgleichende Schlußbemerkung Heideggers aus einem Brief von 1964 kommt nach Großheims Feststellung der Position Simmels sehr nahe (26). Heideggers Suche nach einem „dritten Weg“ führt jenseits der Einseitigkeiten von „Logizismus“ und „Gefühlphilosophie“ zu einer „hermeneutischen Intuition“ (27) in einer Kombination lebensphilosophischer, phänomenologischer und ontologischer Motive. Dieser Denkweg der „ontologischen Begrifflichkeit“ ist eine originelle Leistung Martin Heideggers. Die Ontologie tritt bei Heidegger erst als Formalisierungsinstrument in den Rahmen der Lebensphilosophie ein und ersetzt ihn dann (36). Konsequenterweise hat sich Heidegger, wie Großheim feststellt, zunehmend aus dem Umfeld der Lebensphilosophie gelöst und seinen eigenen Weg

im Rahmen einer Ontologie gesucht. Das neue Konzept wirkt sich distanzierend auf das Verhältnis zu Simmel aus. Ihm wird in „Sein und Zeit“ vorgehalten, keine „klare Scheidung der biologisch-ontischen und der ontologisch-existenzialen Problematik“ vorgenommen zu haben. Heidegger hat bei Simmel nach Großheims Meinung wohl jene Stelle in der „Lebensanschauung“ im Auge, in der verschiedene Verständnismöglichkeiten des Begriffs „Leben“ einfach gebündelt werden „als kosmische, als gattungshafte, als singuläre Erscheinung“ (23). Heidegger stellt dazu fest: „Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß ‚Leben‘ selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.“ Es scheint, als ob der Begriff „Leben“ am Ende des Denkweges bei Heidegger als „Nur-noch-leben“ oder „pures Leben“ in die Verantwortlichkeit der Biologie abgeschoben werden soll (21).

7) Großheim hat in seiner Untersuchung wesentliche Unterschiede in den Denkwegen Georg Simmels und Martin Heideggers herausgearbeitet, aber auch Parallelen aufgezeigt, die darauf hindeuten, daß Gedanken Simmels den Denker Heidegger auf seinem Weg begleitet und ihm wichtige Anstöße vermittelt haben. Zur Klärung der Differenzen im Denken Georg Simmels und Martin Heideggers stellt Großheim abschließend das Phänomen der Bewegtheit des Lebens heraus. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Bewegtheit des Lebens bei Simmel eine rastlos flutende ist, die unaufhörlich das Andere des Lebens aus sich heraussetzt und wieder in sich einbezieht. Bei Heidegger sieht Großheim dagegen, wie die Bewegtheit sich selbständig gemacht hat und ihres Inhaltes verlustig gegangen ist. Bewegtheit zeigt sich hier nur noch in der Form eines gewissen Niederganges, als Sich-Einlassen auf etwas und hat den Charakter eines Niedergezogenwerdens (119f.). Es scheint sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen Heideggers Begriff „Dasein“ und Simmels Begriff „Leben“ aufzutun.

Hermann Schmitz, der das Vorwort zu der von ihm betreuten Magisterarbeit schreibt, ist zuzustimmen, wenn er feststellt, daß Großheim einen wichtigen Beitrag zum Heidegger-Verständnis leistet, indem er die lebensphilosophische Schicht und seine Auseinandersetzung mit Simmel als eine treibende Kraft im Denken Heideggers zum Vorschein bringt.

*Erhard Völzke (Dhaka)*

*Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium, Eichstätt 1991, hg. von Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (= Phänomenologische Forschungen Bd. 26/27), Karl Alber, Freiburg/München 1993, 370 S., ISBN 3-495-47765-9.*

Jahrzehntlang blieb die systematische Erforschung des philosophischen Gesamtwerks von Edith Stein aus. Auch ihre eigenständige Mitarbeit bei Edmund Husserl (Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein) erschien lange nur unter dem Namen von Martin Heidegger. Ihr Kollege und Freund, der polnische Phänomenologe Roman Ingarden, war der erste, der seit 1962 beanstandete, Edith Stein würde in ihrer hohen Qualifikation als Phänomenologin – vor allem in ihrer Frühphase (1915–1925) – nicht genügend gewürdigt. Die erste systematische Erschließung des Steinschen Denkens erschien 1991 in einem Sammelband (Denken im Dialog, Zur Philosophie Edith Steins, Attempto, Tübingen). Der Tübinger Philosoph Reiner Wimmer führte die kontroversen Zugänge der 11 Autoren zur Früh- und Spätphase der Steinschen Philosophie ein. Im vorliegenden Sammelband wird nun zum zweiten Mal eine sachlich erweiterte, gründliche Erforschung des gesamten philosophischen Wegs von Edith Stein vorgenommen. Die Beiträge der 11 Autoren (1 Autorin) gehen auf das Internationale Edith-Stein-Symposium an der katholischen Universität Eichstätt (1991) zurück. Einladende und Herausgeber dieser von der Fritz-Thyssen-Stiftung unterstützten Tagung waren: Professor Dr. Reto Luzius Fetz, Privatdozent Dr. Matthias Rath, Dr. Peter Schulz. Die Beiträge zeigen, daß Edith Stein nicht Neuthomistin war, sondern auch als Christin Phänomenologin geblieben ist.

Die philosophisch-historischen Analysen gliedern sich in 5 Hauptkapitel:

- I. Von Breslau zum Göttinger Kreis der Phänomenologie (Orth, Schuhmann).
- II. Dissertation und Freiburger Jahre (Fidalgo, Ott).
- III. In der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen (Secretan, Lembeck, Rath).
- IV. Zwischen Phänomenologie und Ontologie (Schulz, Bello).
- V. Das Spätwerk (Fetz, Hedwig).

Zu I: Als Hintergrund zu Edith Steins Philosophie wird von Orth das Denken ihres ersten Lehrers, des Breslauer Neukantianers Richard Högniswald, mit der Phänomenologie Husserls verglichen. Es werden kulturelle und ideelle

Möglichkeiten aufgezeigt für eine jüdische Philosophiestudentin anfangs des 20. Jahrhunderts. Schuhmann legt dar, daß Edith Stein, ohne ihre orthodoxe Husserlsche Linie aufzugeben, sich auch von der Soziallehre des Phänomenologen Adolf Reinach beeinflussen ließ. Stein blieb in ihrer realistischen Grundausrichtung immer der Göttinger ontologischen Richtung (um Reinach) verbunden. Gegenüber dem Transzendentalismus Husserls steht Stein Reinach und der Fundamentalontologie Heideggers näher (Stein arbeitet nicht nur über das Sein, sie fragt nach dem Sinn des Seins).

Zu II: Stein setzte sich in ihrer Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“ mit dem Meister der Münchner Phänomenologen, Theodor Lipps, auseinander. Fidalgo weist nach, daß Steins Deutung der Einfühlung als „des sich in den transzendenten Anderen einfühlenden individuellen Ich“ schon ein Bruch ist mit Husserls Idealismus. Otts Untersuchung der Freiburger Zeit Steins macht deutlich, wie sehr sie wünschte, trotz guter Besoldung an der Lehrerinnenbildungsanstalt in Speyer, die universitäre Laufbahn einzuschlagen. Die kritischen Anmerkungen des katholischen Ordinarius Martin Honecker zu Steins Habilitationsentwurf zeigen die Tragik von Steins Situation zwischen Phänomenologie und christlicher Ontologie. Honecker hatte zu wenig Verständnis für die Husserl-Schülerin, Stein zu wenig Kenntnis von Thomas von Aquin. Vielleicht hätten die Notizen Honeckers gründlicher kommentiert werden müssen.

Zu III: Secretan vergleicht den Steinschen Personalismus mit den Forschungen Wilhelm Diltheys zur Individualität. Für Dilthey ist der Grund des Konkreten das Leben, seine Individuation von Lebensprozessen in Personen und geschichtlichen Wandlungen. Für Stein ist der Grund des Konkreten der Geist, die Bindung von Geist zu Geist, besonders in personaler Einfühlung, die Ausrichtung auf Werte, auf Wertenerlebnisse, die nicht mehr psychische Phänomene sind. Secretan interessiert sich für literarische Frauentypen bei Dilthey und Stein. Strukturell geht Dilthey von der animalisch-triebhaften zur passiven (der Kraft des Mannes widerstehenden), zur geistbestimmten Typologie der Frau vor. Die Frau wird aber nur in ihrer Beziehung zum Mann gesehen, nicht eigenständig. Stein betont dagegen den personalen Durchbruch der Frau in ihrer Geistigkeit, ihrer Selbständigkeit im Denken, ihrer Unabhängigkeit. Mann und Frau sind für Stein gleichwertig und fähig zu gleichem personalen Selbststand. (Stein

deutet den Schöpfungsbericht, Gen II, 7ff.: „Von einer Herrschaft des Mannes über die Frau ist hier nicht die Rede, Gefährtin und Gehilfin wird sie genannt“, Frau, 20.) Die Frau ist echtes, vollwertiges „Gegenüber“ zum Mann. Auch nach der Zerstörung der natürlichen Disposition des Menschen ist sein Personsein „intangibilis“.

Interessant ist Lembecks Vergleich von Paul Natorps Neukantianismus (Marburger Schule) mit Steins phänomenologischer Ontologie. Bei großen Differenzen kommen beide Denker dennoch zu ähnlichen Ergebnissen. Während Steins Realismus (Wesensforschung) überspitzt gesagt die faktische Wirklichkeit ignoriert, um das ideal-identische Wesen der Dinge zu ergründen, ist der Marburger transzendente Idealismus (Cohen, Natorp) an „Tatsachen“ orientiert, am Faktum wissenschaftlicher Vernunftbestätigung. Die kritischen Erlebnisanalysen Steins und Natorps geraten beide an die Grenze philosophischer Reflexion. Beide konvergieren in der „Not letzter Begründung“. Nach Rath nimmt Stein im sog. Psychologismustreit seit Beginn der Jahrhundertwende eine wohltuend mittlere Position ein. Gegen eine empiristisch denunzierte Psychologie, der die Philosophie als Königswissenschaft gegenübergestellt wird, gegen eine empirisch-psychologische Superwissenschaft, die die Philosophie zur Strecke gebracht hat, sieht Stein die Psychologie zunächst als eine Disziplin innerhalb der Geisteswissenschaften, später mehr auf der Seite der Naturwissenschaften. Sie wehrt sich gegen den Einwand, Phänomenologie als philosophische Richtung verfallende dem Psychologismus, da sie in der Beschreibung reiner Erlebnisse nichts anderes sei als beschreibende Psychologie. Im Sinne Cassirers war Stein für das Ideal einer philosophisch-psychologischen Zusammenarbeit.

Zu IV: Schulz weist nach, daß in der erst kürzlich veröffentlichten Studie Steins „Einführung in die Philosophie“, die aus biographischen Gründen bisherige Ansicht, zwischen Steins phänomenologischer und scholastischer Arbeitsperiode sei eine große Zäsur, nicht haltbar ist. Auch nach ihrer Konversion zum Katholizismus blieb Stein der phänomenologischen Methode verpflichtet.

Bello nennt Stein und Hedwig Conrad-Martius die bedeutendsten Frauen um Husserl. Zusammen mit dem Göttinger Kreis trugen sie zur Entwicklung einer realistischen Phänomenologie bei. In ihrem Spätwerk „Endliches und ewiges Sein“ übernahm Stein Einflüsse aus der Real-Ontologie Conrad-Martius'.

Zu V: Bedenkenswert sind die Ausführungen Fetzer zur Steinschen Verbindung der klassischen Geistmetaphysik und Seelenlehre mit der modernen Bewußtseins- und Ich-Philosophie. Nach Fetzer sind Steins Anregungen zur Klärung des Begriffs des menschlichen Selbst nicht ausgeschöpft. Fetzer befaßt sich vor allem mit Steins Theorie personaler Identität in ihrem Spätwerk „Endliches und Ewiges Sein“. Auch Hedwig zeigt, daß für Stein ein Konzept abgestufter Personalität zentral bleibt. Hedwig spricht von einer Neuinterpretation Steins in bezug auf die analogia entis. Stein entwickelt aus dem biblischen „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) eine analogia personae.

Was fehlt, ist Steins Auseinandersetzung mit Max Scheler, die Darstellung von Einflüssen oder Konvergenzen. Vielleicht könnte eine solche Studie über Edith Stein auch mehr Philosophinnen zur Mitarbeit einladen, z. B. Elisabeth Ströcker (Universität Köln), Theresia Wobbe (Freie Universität Berlin), Hanna Barbara Gerl-Falkovitz (Universität Dresden) u. a.

Waltraud Herbstrith (Tübingen)

### Italienische Beiträge zur Frage der Utopie

*Utopia e distopia*, hg. von Arrigo Colombo, Dedalo, Bari <sup>2</sup>1993, 379 S., ISBN 88-220-6144-6.<sup>1</sup>

*Fourier. La passione dell' utopia*, hg. von Arrigo Colombo und Laura Tundo, Franco Angeli, Milano 1989, 337 S., ISBN 88-204-2893-8.<sup>2</sup>

*Arrigo Colombo, Crollo del comunismo sovietico e ripresa dell' utopia*, Dedalo, Bari 1994, 489 S., ISBN 88-220-6165-9.<sup>3</sup>

*Cosimo Quarta, L'utopia platonica*, Dedalo, Bari 1993, 297 S., ISBN 88-220-6146-2.<sup>4</sup>

I) Der von A. Colombo herausgegebene Sammelband (Colombo 1993) packt das Binom Utopie-Distopie sowohl auf der historiographischen als auch auf der aktuellen theoretisch-politischen Ebene an. Die gegenwärtige geschichtliche und politische Phase kann nämlich das Interesse für Werke dieser Art rechtfertigen: nach der Zerstö-

<sup>1</sup> Zitiert als Colombo 1993.

<sup>2</sup> Zitiert als Colombo, Tundo 1988.

<sup>3</sup> Zitiert als Colombo 1994.

<sup>4</sup> Zitiert als Quarta 1993.

rung des Kommunismus und nach der Krise des bürgerlichen Bewußtseins kann man die utopischen Projekte in ihrem perspektivischen und einbildungsreichen Gehalt wieder vorschlagen, der immer auch eine erneuernde und schöpferische Form des ethischen und politischen Denkens ist. Heute kann man vielleicht an so etwas wie eine „Rehabilitierung der Utopie“ denken, gerade weil uns das Ende der Ideologien in keine historische Sackgasse führt, sondern neue und unerforschte Räume öffnet. Ist denn die Utopie als philosophische, literarische und politisch-theoretische Form nicht auch eine Erforschung, um neue Gebiete des Denkens und des Handelns zu entdecken? Die von Swift beschriebenen Reisen bezeugen diese Situation am besten.

Die von Arrigo Colombo geleitete „Forschungsgruppe über die Utopie“ an der Universität Lecce vollzieht also nicht nur eine Aufwertung der klassischen Tradition der Utopie (von Plato zu Campanella, von More zu Winstanley, von Mandeville zu Fourier, von Fenelon zu Mercier bis zu Buber und Bloch), sondern betreibt auch eine systematische Forschung, die sich sowohl vom begriffsgeschichtlichen als auch vom systematischen Standpunkt aus entfaltet. Die Utopiefrage ist seit fast zwei Jahrzehnten in den Vordergrund der philosophischen Tätigkeit von Colombo getreten. In der Tat hatte er schon 1978 ein programmatisches Buch veröffentlicht: *Le società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali*.

Die Besonderheit und die nicht nur auf das italienische Gebiet begrenzte Bedeutung der Arbeit dieser Forschungsgruppe, die außer von Colombo auch von Laura Tundo, Giuseppe Schiavone und Cosimo Quarta koordiniert wird, besteht aus einer kühnen Hypothese: „einen neuen Ansatz des Utopiebegriffes“ zu suchen, der als „historisches Projekt“ verstanden wird. Es handelt sich um keine erneuerte Weise der Geschichtsphilosophie, sondern um einen Versuch, die Grenze der Geschichte zu zeigen, und die Bestrebung der Menschheit zu einem Ideal der Gerechtigkeit und der Freiheit. Diese teleologische Auffassung des Lebens erschöpft sich nicht in einer mundanen Eschatologie, sondern stellt die stetige Spannung des Menschen zum Zweck der „Eu-topie“ und des *eu zen* dar, des guten Lebens, das als *eu pratein* und als *eu politeuein* verstanden wird.

Man könnte sagen, daß diese Forschungsweise die Kategorie der *dynamis* aufwertet, der Potenz als Möglichkeit und nicht als Macht. Und den-

noch muß sich auch die Ausarbeitung des Begriffs des *Potentialen* auf das kritische Verständnis der von der Philosophie- und Literaturgeschichte überlieferten Utopien stützen. So klärt sich der Arbeitssinn der Utopie-Gruppe von Lecce: historiographische *und* systematische Forschung.

Wenn die Utopie „das historische Projekt der gerechten und brüderlichen Gesellschaft“ ist, ist die Distopie „ein Modell der perversen Gesellschaft“, worin „der topos der aktuellen Gesellschaft“ umgekehrt wird, „um das Laster der Gesellschaft zu entblößen, indem man diesen topos als die böse Gesellschaft versteht, von der man sich schützen muß“ (Colombo 1993, 11). Mit der Distopie von Bentham zu Orwell beschäftigt sich der Aufsatz von Vita Fortunati, die im Begriff des „panopticon“ das Kennzeichen der totalitären Utopien bzw. der Distopien sieht. Die Analogie zwischen Benthams *Panopticon* und den Distopien des 20. Jahrhunderts wird von „dem totalisierenden und totalitären Aspekt der Vernunft“ dargestellt (ebd. 55).

Zwischen Utopie und Distopie gibt es eine Wesensdifferenz: obwohl man auch bei manchen Utopien die Züge einer willkürlichen und gewaltigen Rationalisierung sehen kann, ist der Unterschied zu den panoptischen Gesellschaften der Distopien dadurch charakterisiert, daß in den letzten die positive Spannung und die hoffnungsvolle Teleologie der utopischen Entwürfe fehlt. Und dennoch beinhaltet die Distopie den Wert eines Vorgriffes der möglichen Entartungen der menschlichen Gesellschaft. Wenn man also die utopischen und die distopischen Paradigmen parallel betrachtet, wie es Maria Moneti in ihrem Aufsatz macht (ebd. 321–340), bringt das ein besseres Verständnis des ethischen und philosophischen Wesens der Utopie, die der versunkene Kontinent der Geschichtsphilosophie ist. Eine Anwendung dieser Verfahrensweise stellt der Aufsatz von Giuseppe Pirola dar („Utopie und Distopie bei E. Bloch“, ebd. 353–363), wobei das Prinzip Hoffnung als Auslöser einer kritischen Utopie verstanden wird, die sich gegen alle utopischen Uniformierungen abgrenzt.

Die begriffliche und historische Struktur der Utopie wird in den Aufsätzen von Arrigo Colombo, Cosimo Quarta und Giuseppe Schiavone analysiert. In seinem Aufsatz („Die Utopie, ihr Sinn und ihre Genese als historisches Projekt“, ebd. 129–162) geht Colombo davon aus, daß „der Verfall der Idee des Fortschrittsprinzips“ eine Eklipse der sozialen Hoffnung und zugleich ein Utopiebedürfnis darstellt. Auch wenn sich

der geschichtliche, universalistische und fortschreitende Entwurf zerstört, so verschwindet dennoch nicht die Erfordernis der Utopie, weil sich in ihr ein „ethischer Wert“ ausdrückt. Vom Gesichtspunkt der Utopie aus gründet sich die Gesellschaft nicht nur auf die Macht- und Produktionsverhältnisse, sondern auch auf die „Unüberwindbarkeit des ethischen Bandes, der Pflicht und des Rechtes“ (ebd. 160). Obwohl das utopische Ideal – das wir das Prinzip Utopie nennen könnten – fast keine Wirkung auf den historischen faktischen Prozeß hat, bleibt es der unterirdische Motor des historischen Aufbaus. Nach Colombo bewegt dieses Prinzip „die ganze Geschichte, weil die ganze Geschichte zur gerechten und brüderlichen Gesellschaft als ihrer eigentlichsten Menschheit strebt, die bei dem Aufbau des Menschlichen zu verwirklichen ist, auch dann, wenn der unmenschliche Zustand überwiegt“ (ebd.).

Der Aufsatz von C. Quarta – „Paradigma, ideale, utopia: tre concetti a confronto“ (ebd. 175–201) – betrachtet die Begriffe des Paradigmas und des Ideals als ungenügend, um einen historischen Erneuerungsprozeß in Gang zu bringen. Der erste Begriff zwingt die Wirklichkeit innerhalb von vorkonstituierten Schemen, dem zweiten mangelt es an Konkretheit. Der Begriff der Utopie stellt sich hingegen als „rationales Projekt“ vor, als „Antizipation ... der Transformation des Möglichen ins Wirkliche“ (ebd. 192). Quarta schlägt hier ein Modell der „entwerfenden Vernunft“, die „die utopische Rationalität begründet“, vor. Diese Rationalitätsform „kann ein gültiges Gegengift gegen den entstehenden Irrationalismus und ein starker Deich gegen den überschwemmenden Nihilismus sein“ (ebd. 193).

Der Aufsatz von G. Schiavone – „Sulla dinamica storica del progetto utopico“ (ebd. 203–219) – zeigt die historischen Wirkungen der Utopie. Das Ergebnis der Anwendung des utopischen Prinzips auf die Politik erschließt eine Dimension, wo das Zeitbewußtsein und die Zeitkritik überwiegend sind. Nach Schiavone ist „die utopisch orientierte Politik eine In-der-Zeit-Politik, die nicht fragmentarisch ist, einerseits, weil sie die Ganzheit der historischen Dimensionen und Geschehnisse erfassen kann, und andererseits, weil sie die Besonderheit der menschlichen Praxis als humanistische Besonderheit erkennt, die Wert und Würde des Menschen als solches emanzipiert“ (ebd. 216). Diese humanistische Wendung – zusammen mit dem Versuch, die Vernunft zu retten – stellt m. E. eines der interessantesten Ergebnisse der theoretischen Arbeit der

Lecce-Utopiegruppe dar. Aber darauf möchte ich noch einmal zurückkommen.

II) Der Sammelband zum Denken von Charles Fourier stellt sich als Beitrag zur Wiederaufnahme dieses Denkers vor. „Zur Rückkehr von Fourier“ ist nämlich der Titel der Einführung von A. Colombo, der die von Fourier erlittene Vergessenheit als Produkt der Marxschen und marxistischen Kritik des „utopischen Sozialismus“ aufgreift, aus welcher die Gegenüberstellung des wissenschaftlichen Sozialismus bzw. Materialismus erwuchs. Nach dem Zusammenbruch der marxistischen Ideologie und – wenigstens in Italien – Hegemonie kann man heute eine Wiederaufwertung, sogar eine Wiederentdeckung, des Denkens von Fourier feststellen bzw. vorschlagen. Wie Colombo schreibt, „hat die Opposition zwischen dem Wissenschaftlichen und dem Utopischen heute keinen Sinn mehr ... Die Utopie ist ein Teil der Wissenschaft der sozialen und politischen Planung, einer komplexen Wissenschaft, worin Politologie, Soziologie, Wirtschaft, Geschichte und Planungswissenschaft mitwirken.“ (Colombo u. Tundo 1988, 12) Bei Fourier finden wir alle diese Dimensionen, die – zusammen mit der philosophischen Dimension – von den verschiedenen Beiträgen angepackt werden: von der Analyse der Leidenenschaften (Debout), der Arbeit (M. Moneti, R. Massari), der Pädagogik (R. Scherer), dem weiblichen Zustand (M. A. Sarti, P. Byrne), der Religion (E. Lehouk), bis zu den Beziehungen zu Marx (M. Larizza), von Fouriers Harmoniebegriff (L. Tundo) bis hin zur Aktualität Fouriers (J.-P. Thomas).

In seinem Aufsatz – dessen Titel „Una scienza eccentrica, il suo valore“ lautet – hebt Gian Carlo Calcagno den vielfältigen und „irrisierenden“ Charakter des Denkens Fouriers hervor, das „durch einen Komplex von heterogenem Wissen“ konstituiert ist, wobei „sich die neuzeitliche wissenschaftliche Tradition und neuplatonische Auffassungen, pythagoreische Traditionen, hermetische Weisheit und Astrologie kreuzen“ (ebd. 285 f.). Diese Denkpolyphonie scheint eine „kulturelle Nichthomogenität“ zu sein, wo sich verschiedene Sprachen und heterogene Traditionen mischen. Aber diese „exzentrische“ Wissenschaft gibt dem utopischen Denken einen Raum, indem sie sich mit der schöpferischen Tätigkeit des Politischen kreuzt. Nach Colombo ist das grundlegende Prinzip Fouriers der Inbegriff von „Gemeinschaftsfähigkeit – Solidarität – Harmonie – sozialer Einheit“. Deswegen „heißt die von Fou-

rier entworfene Gesellschaft *Harmonie*, und es ist klar, daß es sich nicht um einen bloßen Namen handelt“ (ebd. 149). Hier wird der Mensch kollektiver Mensch, Mit-sein, Miteinandersein, d. h. ein Seiendes, das nur mit den Anderen sein und existieren kann. Die Utopie des harmonischen Miteinanderlebens ist bei Fourier sozusagen ein wissenschaftliches Projekt. Nach Laura Tundo („La societa armonica“, ebd. 205–240) ist diese Utopie als Vorbild einer „postpolitischen Gesellschaft“, einer harmonischen Gemeinschaft, die den Staat nicht nur als Polis, sondern vielmehr als „Kosmopolis“ versteht.

Zu Fouriers Utopie und zum Thema dieses Sammelbandes möchte ich auf einen Beitrag hinweisen, der nicht von einem Philosophen, sondern von einem Schriftsteller kommt. Ich weise auf die „armonia pulviscolare“ („staubartige Harmonie“) von Italo Calvino hin, die keine traditionale Utopie als geschlossenes Ideal ist, das sich auf außerindividuelle Regeln gründet, sondern eine offene und innere Möglichkeit, die auf der theoretischen und poetischen Fähigkeit des Individuums beruht (vgl. I. Calvino, *Per Fourier. L'utopia pulviscolare*, in: ders., *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Turin 1980).

Diese von Calvino vorgeschlagene „individuelle“ Seite der Utopie scheint mir der „humanistischen“ Wendung der Lecce-Forschungsgruppe sehr nah zu sein. Mit anderen Worten: die Hervorhebung der individuellen Schöpfungs- und Verantwortungsfähigkeit bietet eine sehr fruchtbare Grundlage, um die Utopiefrage als konkrete Möglichkeit des politischen Denkens aufzufassen. Aus dieser Perspektive kann die Utopie nicht nur ein Weg zum glücklichen Leben sein, sondern auch ein Weg zum persönlichen bzw. subjektiven Entwerfen und Handeln in der wirklichen Welt.

III) In den hier vorgelegten Arbeiten sehe ich auch einige fragliche Lösungen, wie z. B. die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise. Ich stimme der hier dargestellten Hoffnung auf eine radikale Transformation der sozialen Struktur der westlichen kapitalistischen Lebensform nicht zu, die als „ungerechte Gesellschaft“ bezeichnet wird (Colombo 1993, 8). Der „harte Kern“ unserer westlichen Gesellschaften ist m. E. nicht zu überwinden, obwohl seine Aporien eine gewisse Transformation erfordern, und das kann gerade die Rolle der Utopieforschung sein.

Ein nicht entgegengesetzter, aber unterschiedlicher Ansatz zum Problem der Utopie als Überwindung der kapitalistischen Gesellschafts- und

Wirtschaftsform wurde von Arno Baruzzi in seinem Buch *Alternative Lebensform?* (Freiburg/München 1985) dargestellt. Der Möglichkeit der Utopie entspricht die Möglichkeit einer Transformation des Lebens, aber diese Alternative ist nicht außerhalb der modernen liberalistischen Gesellschaftsverhältnisse zu finden. Der zentrale Begriff ist hier der der „Machbarkeit“, den Baruzzi mit dem Begriff der Freiheit eng verbunden sieht. Aber die Freiheit, von der hier gesprochen wird (und von der Baruzzi in seinem jüngsten Buch spricht: *Die Zukunft der Freiheit*, Darmstadt 1993), ist die Freiheit des Liberalismus und der liberalen Gesellschaft. Im Hinblick auf die Utopie gleicht die Machbarkeit einem Januskopf: einerseits ist sie eine „Ortlosigkeit“ als Verlust unserer Welt und Aufbau einer immer neuen Welt; andererseits ist sie ein „Nirgendwo“ als stetes Möglichsein, als Triumph der Möglichkeit und der Autonomie. Aber die Utopie bleibt für Baruzzi etwas Positives: er versteht die Utopie als Drang, als Prinzip des Werdens, als „Sprung von einem Ort zu einem anderen Ort“ (*Alternative Lebensform?*, a. a. O. 118 ff.).<sup>5</sup>

Aber jenseits der möglichen Kritiken kann der gemeinsame Ansatz dieser Arbeiten zu fruchtbaren Entwicklungen führen. Die Schlüsselworte sind m. E. die des Individuums und der Vernunft. Vom Gesichtspunkt der Utopieforschung aus bedeutet die Wiederaufnahme der zentralen Stellung des Individuums gar keine bloße und unkritische Wiederholung der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie, sondern vielmehr eine Verantwortungsannahme des menschlichen Individuums gegenüber seiner Zukunft (Utopie als Projekt in der Zeit). Entsprechend ist die Betonung der Vernunft – z. B. wird die Utopie von C. Quarta als „rationales Projekt“ bestimmt (Colombo 1993, 192 ff.) – keine Verabsolutisierung der Vernunft, sondern der Versuch, das ganze Potential der Vernunft zu entfalten (Utopie als Projekt im Denken).

Jenseits der theoretisch-systematischen Ebene beider Utopie-Sammelbände (Colombo 1993;

<sup>5</sup> Zur deutschsprachigen Diskussion über die Utopie vgl. auch den von Richard Saage herausgegebenen Sammelband: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (Darmstadt 1992); und ders., *Politische Utopien der Neuzeit* (Darmstadt 1991). Leider sind die Beiträge des Sammelbandes von Saage nur auf deutsche Utopie-Forscher und Spezialisten begrenzt, ohne Berücksichtigung des internationalen Panoramas.

Colombo und Tundo 1988) sehe ich noch zwei weitere mögliche Gesichtspunkte für die Utopieforschung: einen theoretisch-historiographischen und einen theoretisch-praktischen. Der erste packt die Utopie vom historischen Standpunkt, an der zweite setzt sich mit der Utopie in ihren Kontexten, den sozialen und politischen Problemen auseinander. Ein Beispiel des ersten Ansatzes ist das Buch von Cosimo Quarta über Platons Utopie (Quarta 1993); ein Beispiel des zweiten Ansatzes ist das Buch von A. Colombo über den

Zusammenbruch der Sowjetunion (Colombo 1994), worin der Versuch gemacht wird, eine Anwendung der utopistischen Denkformen auf eine konkrete soziopolitische Wirklichkeit zu realisieren. Was wir aus allen diesen Versuchen entnehmen können, ist eine Auffassung der Utopie als Stachel für das Denken und Handeln. Mit Kant kann man sagen, daß die Utopie als eine „notwendige Idee“ zu betrachten ist.

*Renato Cristin (Triest)*