

BUCHBESPRECHUNGEN

Karl Otto Apel, Transformation der Philosophie, Bd. I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973, 378 u. 446 S.

Die unter dem Titel „Transformation der Philosophie“ zusammengefaßten Aufsätze Apels enthalten u. a. auch solche, die in der philosophischen Diskussion in Deutschland besonders wirksam geworden sind. So hat etwa „Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften“ die Rezeption der Analytischen Philosophie wesentlich beeinflußt. Der Aufsatz „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik“ wurde bedeutsam für die Auseinandersetzung der Positionen des „Erklärens“ und „Verstehens“ und hat überdies den in der Zwischenzeit zum Gemeinplatz gewordenen Begriff des „Erkenntnisinteresses“ formuliert, für den Apel vermutlich Urheberrechte reklamieren kann. Doch nicht die Dokumentation philosophisch wirksamer Thesen hat sich diese Ausgabe zum Ziel gesetzt, vielmehr verfolgt sie eine systematische Absicht, die ob der Vielzahl verstreuter Aufsätze, den zahllosen historischen Vermittlungen, in denen sie der Verf. zu bewähren trachtete, der Vielfalt an philosophischen Sprachen, in die er sie übersetzte und rückzuübersetzen suchte, verloren zu gehen drohte. Die Einleitung der „Transformation der Philosophie“ sucht den systematischen Faden zu knüpfen, das Vorwort präzisiert das Ziel einer „Wissenschaftstheorie in erkenntnisanthropologischer Sicht“. Will eine Rezension nicht in der Fülle gelehrter Bezüge ertrinken oder sich in den Fallstricken der verschiedenen philosophischen Sprachen verfangen, kann es ihr nur darum gehen, die für diese systematische Absicht notwendigen Sachthesen herauszuholen und sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Die treibende Kraft im Denken Apels ist der Gegensatz von Analytischer Philosophie und geisteswissenschaftlicher Hermeneutik. Sieht man davon ab, daß er (wie der Band I noch dokumentiert) zunächst selbst auf seiten der Hermeneutik im antithetischen Verhältnis zur Analytischen Philosophie steht, so wird (spätestens in den Aufsätzen des II. Bandes) deutlich, daß er das abstrakt-negative Verhältnis der hermeneutischen Wahrheit zur Methode überwindet, daß er die Gegensätze auszutragen versteht, daß er die Vermittlung sucht. Dies bedeutet positive Inanspruchnahme des analytischen Erklärensbegriffs für die Erkenntnis des Naturverhältnisses des Menschen und Kritik des Anspruchs der Einheitswissenschaft, für methodisch gesicherte Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt zu stehen. Apels These lautet, der Begriff des Erklärens, wie er im Modell von Hempel-Oppenheim prototypisch formuliert ist, schließt selbst den Begriff des Verstehens, und zwar nicht nur als heuristische Vorbedingung – wie die Erklärenstheoretiker einräumen –, sondern als notwendige ein. Geht man davon aus, daß der analytische Erklärens-begriff wesentlich auf zwei Voraussetzungen aufbaut, der Geltung der formalen Logik und der Feststellbarkeit unabhängiger Tatsachen (II/235), dann ist seine Realisierung daran gebunden, daß es gelingt, eine logische Einheitssprache zu konstruieren und von der Theorie unabhängige Protokollsätze festzustellen. Die erste Aufgabe scheiterte daran, daß bereits die Festlegung des syntaktisch-semantischen Rahmens von Wissenschaften seine Anwendung auf die jeweilige Beobachtungssprache berücksichtigen muß und es daher einer Übereinkunft der Forscher zur Festlegung dieses „semantical framework“ (Carnap) bedarf. Da sich überdies die Erfahrung nicht theorieunabhängig bestimmen läßt, muß die Grenze zwischen Theorie- und Beobachtungssätzen ebenfalls konventionalistisch festgelegt werden. In beiden Hinsichten ist somit die Verständigung der Wissenschaftler eine notwendige Voraussetzung der Erklärung (II/244).

Mit der Einführung des konventionalistischen Prinzips beginnt sich für Apel jener „methodische Solipsismus“ (II, 233 f.) aufzulösen, mit dem die Erklärungstheorie zunächst ansetzt, Wissenschaft streng gegenständlich aufzufassen und das Forschungsobjekt in jenes logische Subjekt aufgehen zu lassen, das nach Wittgenstein die Grenze der Welt bezeichnet. Wenn man aber das logische Subjekt durch das soziologische der Forschergemeinschaft als Träger von Konvention und Konsens begründen muß, dann zeichnet sich eine Erweiterung der Subjekt-Objektrelation

des Erklärenmodells durch die Subjekt-Subjektbeziehung der Forschergemeinschaft an. Damit wird die Frage unabweisbar, welchen methodischen Regeln diese Forschergemeinschaft folgt, wenn sie ihren Konsens erzielen will. Der Erklärenstheoretiker, der sich selbst in jenem metatheoretischen und metasprachlichen Verhältnis zur Wissenschaft und ihrem Verfahren befindet, wird mit der Frage konfrontiert, in welchem Verhältnis die von ihm geübte Methode zur analysierten Methodologie des Erklärens steht. Eben diese Trennung von Methode und Methodologie macht ja nach Apel das Grundlagenproblem der Analytischen Philosophie aus (II, 31 u. 234). Nun genügt es freilich nicht, diesen Gegenstand erneut wissenschaftlich zu objektivieren und eine Forschungspsychologie und -soziologie zu entwickeln, denn für das in eine zweite Metastufe der wissenschaftlichen Betrachtung ausgewichene Forschungssubjekt stellt sich ja erneut die Frage nach den Regeln seines Verfahrens, die sich somit als unabweisbar herausstellt. Hier setzt nun Apel zurecht mit seiner These ein, daß die letzte Metasprache die Umgangssprache sei, weil sie rückbezüglich ist, d. h. weil man mit ihr in der Sprache über die Sprache reden kann (II, 324 f.). Und mit Bezug auf den späten Wittgenstein wird deutlich, daß die Regeln, denen man bei ihrem Gebrauch folgt, eben die lebenspraktischen des jeweiligen Sprachspiels, in unserem Falle des Sprachspiels der Forschergemeinschaft sind. Das Verstehen von sprachlichen Äußerungen aus der geübten Regel aber schlägt die Brücke zu einem Grundsatz der Hermeneutik, demzufolge sich die Sinnintention des Einzelnen nur aus der lebensweltlichen Praxis der Allgemeinheit verstehen lasse. Damit ist Apel der systematische Nachweis gelungen, daß das wissenschaftliche Erklären in seiner metatheoretischen Zuspitzung wieder auf umgangssprachliche Verständigung einschwenkt, daß die Verknüpfung der Wissenschaftssprachen untereinander und mit der Lebenspraxis von jener umgangssprachlichen Verständigung getragen wird, daß das Erklären notwendig Verstehen voraussetzt.

Geht man nun von dem Begriff umgangssprachlichen Verstehens und seiner Differenzierung zur Hermeneutik als Kunst des Verstehens aus, dann stellt sich für Apel die umgekehrte Frage, ob dieser Verstehensbegriff aus sich heraus begründbar ist oder ob er als notwendige Bedingung den Begriff des Erklärens einschließt. Mit dem Ansatz beim Verstehen bewegen wir uns von vornherein in der Subjekt-Subjektdimension, d. h. als seine unabdingbare Voraussetzungen sind festzuhalten: die besondere Sinnintention eines Subjekts, die nur verstehbar wird, wenn es sich zeigen läßt, daß sie einer allgemeinen Regel folgt. Um aber das Befolgen einer Regel feststellen zu können, müssen drei Bedingungen erfüllt sein. Einmal bedarf es des sozialen Einverständnisses zufolge des Wittgensteinischen Grundsatzes, daß nicht einer allein und nur einmal einer Regel folgen kann (II, 82 u. 245). Ferner bedarf es der Aufhebung der Beobachtungsdistanz durch Teilnahme an der Regelpraxis (Windch), da nur die praktische Übereinstimmung die Richtigkeit des Erfassens der Regel verbürgt (II, 84). Schließlich bedeutet die Teilnahme an der Regelpraxis, daß das Prinzip des wertfreien Beobachtens und Erkennens nicht mehr aufrechterhalten ist, da sich die Einsicht in die Regelgeleitetheit nur dem praktisch-engagierten und stellungnehmenden Teilnehmer erschließt (II, 228).

Wodurch ist jedoch eine solche Gemeinschaft der Regelpraxis und damit die Verständigungsmöglichkeit verbürgt? Mit Wittgenstein verweist Apel zunächst auf die Gemeinsamkeit einer Sprachgemeinschaft, die als „Sprachspiel“ begriffen wird. Diese scheint intern die Möglichkeit der Verständigung über den gemeinsamen Sprachgebrauch abzusichern. Das Verstehensproblem scheint nur nach außen zu bestehen, da auf Grund von bloßen „Familienähnlichkeiten“ die Verständigung zwischen der Pluralität der Sprachspiele nicht zu begründen ist. Vollends scheint man angesichts fremder Kulturen an die Grenze der Verständigung zu stoßen. Denn wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß sich Regelpraxis und besondere Sinnintention wechselweise bedingen, dann läßt sich keine Annäherung des Verständnisses an fremde Kulturen denken, da nie demselben Ereignis zugleich sein besonderer Sinn und die allgemeine Regel entnommen werden kann. Diese Schwierigkeit läßt sich jedoch auflösen, wenn man berücksichtigt, daß beide Seiten in historischer Folge aufeinander bezogen sind, daß ebenso die besondere Sinnerwartung der Regelkenntnis vorausgehen kann, wie diese die Sinnerwartung korrigiert. Wenn man mithin die Geschichtlichkeit des Verstehens als weitere Bedingung akzeptiert (II, 88–89), dann kann eine Annäherung des Verstehens an räumlich oder zeitlich differente Kulturen gedacht werden. Doch damit ist noch nicht das Problem der gemeinsamen Basis des Verstehens zwischen den Sprachspielen oder Kulturen gelöst. Die Phänomenologie versucht auf den Gemeinsamkeiten

unserer Wahrnehmung aufbauend zu höherstufigen Gemeinsamkeiten bis hin zur einen Lebenswelt zu kommen. Dem liegt die Annahme zugrunde, daß die Menschheit eine universale Verständigungsgemeinschaft sei (Husserl). Die Hermeneutik sucht den Boden einer letzten Gemeinsamkeit in der Wirksamkeit geschichtlichen Seins und begründet die Verständigung durch das „Stehen in der Tradition“ (Gadamer). Unter der Voraussetzung solcher letzter Gemeinsamkeiten scheint die Verständigung unbegrenzt möglich, und Hermeneutik aus sich begründbar.

Dem widerspricht jedoch Apel, indem er in zwei parallelen Argumentationsreihen zu zeigen versucht, daß die Gemeinsamkeit einer Lebenswelt und Tradition nicht den ganzen Bereich der Verständigung abdeckt, daß es vielmehr, wie Psychoanalyse und Ideologiekritik zeigen sollen, jenen „dunklen Einschlag des Nichtintendierten“ (II, 121 f.) gibt, jenes „Sinnlos-Faktische“ in Menschenleben und Geschichte, das wie ein Naturereignis quasi-kausal wirkt, ohne verstehbar zu sein. Worauf zielt die Kritik Apels am Verstehen? Will sie etwa überhaupt die Annahme letzter gemeinsamer Bezugspunkte der Verständigung in Frage stellen, wie sie im Begriff der Lebenswelt und der Tradition angezielt werden? Offenbar nicht, denn wenn er jede Gemeinsamkeit des Menschlichen über alle kulturellen und zeitlichen Differenzen hinaus bestreiten würde, dann würde er die Möglichkeit des Verstehens als solche zerstören und den Begriff der Hermeneutik auflösen. Statt dessen kommt er zu dem Schluß, daß man nicht Traditionsvermittlung überhaupt leugnen, wohl aber von der Entmachtung bestimmter inhaltlicher Traditionen sprechen könne (II, 119). Nicht die Möglichkeit des Rekurses auf letzte Sinneinheiten wird geleugnet, wohl aber, daß sich dieser Sinn kontinuierlich durchhalte. Vielmehr könnten sich Sinnerfahrungen zu Sinnwidrigkeiten pervertieren, die nicht durch Anknüpfung an gegebenen Sinn auflösbar sind. Worin ist also die Grenze des Verstehens zu sehen? Hier kommt bei Apel die Kategorie der Verdinglichung zum Tragen. Damit faßt er jene Phänomene der menschlichen Selbsterfahrung, die sich unserer Sinnggebung und Beeinflussbarkeit soweit entzogen haben, daß sie wie eine „zweite Natur“ auf uns wirken, so etwa die zum Zwang erstarrten Symptome oder die der ökonomischen Initiative entzogenen Mechanismen der Wirtschaft. Die Bereiche sinnvoller Einflußnahme sind sowohl in der Biographie des Einzelnen wie in der Gesellschaft von anderen durchsetzt, in denen die naturhafte Erstarrung vorherrscht. Wenn aber diese Behauptung richtig ist, dann muß das Verstehen an diesen Faktizitäten scheitern und es bedarf notwendig einer anderen Wissensform, in der Natur zum Objekt der Beobachtung gemacht und kausal erklärt wird. Das Verstehen würde notwendig den Begriff des Erklärens einschließen, beide würden sich wechselseitig bedingen.

Kann Apel diesen Gedanken am Beispiel der Psychoanalyse bekräftigen? Dieser kommt im Argumentationsgang offensichtlich deshalb eine Schlüsselfunktion zu, weil an ihr sowohl das Komplementärverhältnis von Verstehen und Erklären nachgewiesen, wie sie auch als Prototyp „emanzipatorischer Wissenschaft“, als Inbegriff „kritischer Selbstreflexion“ und Modell für Ideologiekritik aufgezeigt werden soll. Ich möchte die Behauptung aufstellen, daß Apel lediglich die Forderung der Vermittlung erhebt, aber sie nicht inhaltlich zeigen kann. Unsere Kritik soll daher hier am schwächsten Glied der Argumentationskette ansetzen. Zweifelsohne hat Apel darin recht, daß er der Psychoanalyse eine kritische Funktion gegenüber der phänomenologisch-hermeneutischen Position einräumt. Durch deren Kunst der Gesprächsführung, durch immer besseres Verstehen, durch Ausräumen partieller Mißverständnisse etc. ist der analytische Konflikt nicht zu erreichen, sind Symptome nicht zu beseitigen. Aber Apel kann nicht am Gegenstand der Psychoanalyse aufzeigen, wieso sie in ihrem Kern nicht nur Hermeneutik ist. Er entwickelt nicht die Analytik verdrängter Wünsche. Eine Interpretation der topischen Betrachtungsweise würde nämlich zeigen, daß der psychische Konflikt, der durch Verdrängung entsteht, nur zureichend zu erfassen ist, wenn man zwei Ebenen unterscheidet: die wortsprachlich-intentionale und die bildsprachlich-archaische unbewußter Wünsche. Schon hieraus könnte ein erstes Argument für die Unzulänglichkeit hermeneutischen Verstehens gewonnen werden, da ihre Interpretationskunst nur die Lücken und Mißverständnisse in der einen Ebene alltagsprachlicher Verständigung beseitigt und nicht die Übersetzung einer verdichteten und verschobenen Bildersprache in die Alltagssprache leistet. Doch selbst wenn man den Versuch machen sollte, die Technik psychoanalytischer Dechiffrierung als „Tiefenhermeneutik“ zu integrieren, so scheitert er vollends, wenn man die ökonomische Betrachtungsweise des psychischen Konflikts einbezieht. Dem Empordrängen unbewußter Wünsche korrespondiert ihre Zurückweisung durch die Zensur.

Dies bedeutet, daß sich im Konflikt Gefühle widerstreiten, die weil sie sich gegenseitig am Erreichen ihres Zieles verhindern, zu quasimechanischen Kräften erstarren. Die rigide Kraft des Widerstandes aber – dies wäre das zweite Argument – dichtet den Konflikt gegen hermeneutische Gesprächskunst ab. Das Verstehen allein, darin müssen wir Apel zustimmen, kann also den Gegenstand der Psychoanalyse nicht zureichend erfassen.

Zurecht fordert Apel also eine Zuhilfenahme des Erklärens. Soll dieses die psychoanalytische Dimension erreichen, müßte es sich auf die psychische Auffassungsweise des Symptoms durch den Patienten richten, wie sie sich im psychoanalytischen Gespräch dokumentiert. Es müßte dessen Ursachen darin suchen, welche Funktion das Symptom im Gesamtzusammenhang des neurotischen Charakters des Patienten hat, kurz es müßte funktional erklären. Hat man jedoch den Erklärungs begriff soldiermaßen auf den Gegenstand der Psychoanalyse hin spezifiziert, dann ergibt sich die Schwierigkeit, daß er damit nicht mehr den Bedingungen genügt, die der klassische Erklärungs begriff an kontrollierbare Erfahrung stellt. Die Erlebnisweise des Symptoms ist weder extern beobachtbar, noch unter Standardbedingungen wiederholbar. Vielmehr ist hier die einzige Erfahrungsbasis das analytische Gespräch, womit die spezifische Weise psychoanalytischen Erklärens wieder an Verfahrensweisen anknüpft, die dem Verstehen eigentümlich sind. Damit aber ist die methodologische Schwierigkeit der Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs der Psychoanalyse offenkundig: die begrenzte Reichweite des Verstehensbegriffs verweist uns auf die Notwendigkeit des Erklärens, die Spezifikation des Erklärungs begriffs auf den psychoanalytischen Gegenstand weist uns auf kommunikative Verfahrensweisen des Verstehens. Apel unternimmt es nicht, sich über diese Schwierigkeit Rechenschaft zu geben, stattdessen überdeckt er sie durch das Postulat der Vermittlung von Verstehen und Erklären.

Diese ist für ihn im Begriff der Selbstreflexion eingelöst, den Apel deshalb in Übereinstimmung mit J. Habermas in den Mittelpunkt seiner Psychoanalyseauffassung stellt. Hier freilich geht er am gründlichsten an der analytischen Erfahrung vorbei. Die Geschichte einer analytischen Kur läßt sich schon deshalb nicht mit dem Titel „Selbstreflexion“ zureichend erfassen, weil gerade nicht die reflexive Bewältigung von Konflikten im Mittelpunkt steht – sie könnte nur im Sinne der Rationalisierung oder bestenfalls der Intellektualisierung wirksam werden –, sondern das emotionale Ausagieren des Konflikts im Beziehungsspiel mit dem Analytiker. Wiederholung, Deutung, Abwehr, Durchbrechen des Widerstandes, Erinnerung und affektive Erschütterung machen den Inhalt des analytischen Bildungsprozesses aus. Diesem Erfahrungsgehalt gegenüber kommt die Reflexion stets nachträglich und zu spät. Weil Apel mit dem Gedanken der Selbstreflexion die Befreiung (sprich Emanzipation) des Menschen verbindet, mutet er der Psychoanalyse mehr zu als sie leisten kann. Er intellektualisiert ihren Prozeß und gründet darauf die fast unmögliche Praxis der Selbstbefreiung aus intellektuellen Motiven.

In einem anderen Punkt freilich sieht er ihre Grenzen klar. Die Bewältigung psychischer Konflikte bedeutet noch nicht die Lösung gesellschaftlicher Fragen, die Aufhebung des „hysterischen Elends“ beseitigt noch nicht das gemeine. Darum fordert er die Ergänzung der Psychoanalyse durch Ideologiekritik. Sosehr ihm in diesem Punkt zuzustimmen ist, stellt sich doch die Frage, ob deshalb Ideologiekritik ohne weiteres nach dem Modell der Psychoanalyse zu konzipieren ist. Dagegen hat H. G. Gadamer schon einen gewichtigen Grund ins Spiel gebracht, daß sich in Anlehnung an die hervorragende Rolle des Analytikers wohl kaum ein vergleichbarer Anspruch für die Rolle eines Therapeuten der Gesellschaft rechtfertigen lasse. Apel muß sich entscheiden, entweder akzeptiert er den geringen Vorsprung des Analytikers, dann kann er dessen Rolle wohl schwerlich in das Modell der Ideologiekritik übertragen, oder er glaubt an die „psychosomatische Selbstdiagnose und Selbsttherapie des Menschen“ (II, 127), dann kann jedenfalls die Psychoanalyse nicht dafür Pate stehen. Ein zweiter Grund spricht gegen ihre Parallelisierung. Jener „dunkle Einschlag des Nichtintendierten“ in einer Biographie muß zwar als „psychischer Mechanismus“ gelten, ist jedoch im Rückgang auf Biographie und traumatische Situation als einmal Intendiertes aufklärbar. Insofern zielt psychoanalytisches Erklären darauf ab, die Erstarrung im Symptom dadurch zu lösen, daß es als ehemals vom Patienten Beabsichtigtes, Intendiertes begriffen wird. Dies trifft jedoch nicht ohne weiteres auf die Sozialgeschichte zu. Ihre Entwicklung ist so untrennbar mit der instrumentellen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur verbunden. In den Produktionsbedingungen verfilzen sich Sachzwang und menschliche Beziehungen, so daß jener „dunkle Einschlag des Nichtintendierten“ nicht allein aus

ursprünglich Beabsichtigtem zu begreifen ist, sondern den Zwang der Abhängigkeit von Natur ausdrückt. Wenn aber Fragen der Herrschaft mit solchen der Sicherung der Lebensbedingungen in schwer durchschaubarer Weise verquickt sind, bedarf es einer die Abhängigkeit gesellschaftlicher Verständigung von den Bedingungen der Auseinandersetzung mit Natur erklärenden Theorie.

Worin ist nach Apel die Einheit von Verstehen und Erklären begründet? Wenn man bedenkt, daß die Verständigung dieser Forschergemeinschaft in der Umgangssprache als letzter Metasprache erfolgt und daß sich in ihr die Lebenspraxis der Gesellschaft artikuliert, dann ist nach Apel der Schluß möglich, daß die Gesellschaft selbst als letzter Träger und Subjekt des wissenschaftlichen Forschungsprozesses erscheint, in dem sie sich zum Gegenstand macht. Im Verhältnis der Forschergemeinschaft zur Wissenschaft repräsentiert sich die „Gesellschaft als Subjekt-Objekt der Wissenschaft“ (II, 224). Welches aber ist nach Apel der letzte Grund der Vermittlung von Verstehen und Erklären? Warum muß sich die gesellschaftliche Verständigung der Naturerkenntnis bedienen und die Naturerkenntnis durch gesellschaftliche Verständigung geleitet sein? Apels Antwort lautet: Zur Befreiung der Menschheit durch Selbsterkenntnis. Emanzipation durch Selbstreflexion erscheint als letztes Prinzip der Vermittlung. Mit dem Reflexionsprinzip aber trennt sich Apel von der traditionellen Hermeneutik und begründet die transzendente Hermeneutik, mit dem kritischen Verstehen sucht er das Verstehen zu überholen. Sein Haupteinwand gegen diese Auffassung lautet, sie habe immer nur die Frage gestellt, wie Verstehen zustandekomme, nicht inwieweit es gültig sei. Über die Frage der Möglichkeit (*quid facti*) hinaus sei aber die der Rechtfertigung und Gültigkeit (*quid iuris*) zu stellen (I, 35 f.). Damit greift Apel auf ein altes Motiv der Transzendentalphilosophie Kants zurück. Er stellt es aber nicht mehr als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des naturwissenschaftlichen Bewußtseins, um es in einem transzendental-logischen Bewußtsein überhaupt zu fundieren, sondern – und hierin wird die im Titel des Werks proklamierte „Transformation der Philosophie“ deutlich – als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung in der realen Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft der Wissenschaft. In Parallele zu Kant ist die Frage freilich nur so zu beantworten, daß als Bedingung der Möglichkeit von Kritik am tatsächlich geübten Verstehen der Begriff einer idealen Sprach- und Verständigungsgemeinschaft vorausgesetzt ist. Nur die Differenz von realer und idealer Kommunikation erlaubt, ein kritisches Verhältnis zur bestehenden Kommunikation zu haben und durch reflexiv sich überholende Vermittlungsschritte von Verstehen und Erklären auf praktische Selbstbefreiung der Menschheit zu hoffen.

Damit ist für Apel eine „Wissenschaftstheorie in erkenntnisanthropologischer Absicht“ in Sicht, ähnlich wie Fichte in Antwort auf die Kantische Kritik seine Wissenschaftslehre entwickelte. Allerdings steht nicht mehr der Begriff des Bewußtseins im Zentrum von Kritik und System. Vielmehr verbindet sich das „Bewußtseinsapriori“ mit dem „Leibapriori“, gewinnt dadurch die Dimension des „Sprachapriori“ und leitet dadurch zum „Kommunikationsapriori“ über. Kurzum der Mensch als leiblich, sprachlich, gesellschaftliches Wesen steht im Mittelpunkt dieser anvisierten Wissenschaftstheorie. Im Begriff kritischen Verstehens schließen sich für Apel die menschlichen Wissensformen zu einer Einheit zusammen. Naturerkenntnis verbindet sich mit gesellschaftlicher Einsicht zum Begriff emanzipatorischer Wissenschaft. Da die verschiedenen Wissensformen von lebenspraktischen Einstellungen des Menschen getragen sind, zeichnet sich hier der Ort des vielberedeten Begriffs des Erkenntnisinteresses ab, der sich in den der instrumentellen Beherrschung der Natur, der kommunikativen Verständigung und des emanzipatorischen Interesses gliedert.

Kann man diesem Begriff „kritischen Verstehens“ unwidersprochen zustimmen? 1. Zunächst wird man Apel darin recht geben müssen, daß es überhaupt eines kritischen Regulativs gegenüber dem bestehenden Einverständnis im Begriff einer idealen Kommunikationsgemeinschaft bedarf, da man sonst über keine Instanz einer Unterscheidung von wirklicher und scheinbarer Verständigung verfügt. Insofern ist gegenüber den Angriffen des „Kritischen Rationalismus“ an der Notwendigkeit von Reflexion im Horizont der idealen Kommunikationsgemeinschaft festzuhalten. Sie läßt sich nicht als Inbegriff „transzendentaler Träumereien“ disqualifizieren. (Vgl. H. Albert, *Transzendente Träumereien*, in: *Standpunkte*, Hamburg 1975). Aber die Frage ist doch, wie man diese Möglichkeit kritischen Verstehens gegenüber dem gelebten Einverständnis gewichtet. Offensichtlich ist doch unser gesellschaftliches Leben von solchen einge-

übten Übereinstimmungen geprägt, ohne die ein Zusammenleben undenkbar wäre. Auftretende Mißverständnisse, gesellschaftliche Probleme können oft im Rahmen dieses primären Einverständnisses gelöst werden. Davon sind jedoch die echten gesellschaftlichen Krisen zu unterscheiden, die als Einverständnis sprengende Konflikte und Widersprüche erfahren werden. Erst im Krisenfall, in dem die eingespielten Regeln nicht mehr tragen, ist der Ort des „kritischen Verstehens“ anzusetzen. Der Diskurs ist nicht das Modell der Kommunikation überhaupt, sondern er verhält sich zur Kommunikation wie die Krise zum Normalfall. Apels Ansatz ist in Gefahr, diese über Reflexion wiederherzustellende Kommunikation zum Regelfall zu machen. 2. Die Unterscheidung von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft läßt außer acht, daß eine Idealisierung immer rückgebunden und relativ auf den realen Ausgangspunkt zu verstehen ist. Würde man versuchen, in transzendentaler Art zu letzten, logisch-notwendigen Konstituentien einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zu kommen, so wären ihre Bestimmungen derart formal und inhaltsleer (wie Habermas' Bestimmungen der idealen Sprechsituation zeigen), daß ihre Aussagekraft für wirkliche gesellschaftliche Verhältnisse in Frage gestellt wäre. 3. Die fundamentalste Zweideutigkeit im Apelschen Begriff kritischen Verstehens scheint mir darin zu liegen, daß die reale Kommunikationsgemeinschaft der Forscher allein auf Grund der Tatsache umgangssprachlicher Verständigung unter den gegebenen Bedingungen mit der Gesellschaft gleichgesetzt wird. Damit wird die faktisch bestehende Differenz zwischen der „gelehrten Gesellschaft“ und der realen geleugnet. Dies bedeutet, daß die metazientifische Verständigung der Wissenschaftler zum Modellfall gesellschaftlicher Verständigung überhaupt gemacht wird, daß Gesellschaft sich an wissenschaftlicher Argumentation zu orientieren hat. Dieser Konsequenz kann sich Apel nicht dadurch entziehen, daß er darauf hinweist, daß „im Apriori der Argumentation der Anspruch liegt, nicht nur alle Behauptungen der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen Ansprüche zu rechtfertigen“ (II, 424). Gerade weil er unter Kommunikation nur kritische Reflexion und „Argumentation“ versteht, unterwirft er die menschlichen Bedürfnisse den kritischen Maßstäben der Wissenschaft. Folgerichtig sind sie für ihn nur anzuerkennen, „sofern sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können“ (II, 425). Dabei stellt sich die Frage, ob dann nicht solche gesellschaftliche Bedürfnisse unberücksichtigt bleiben müssen, die sich nicht die Form des Arguments zu geben verstehen. Der Vorrang von Argumentation und Diskurs aber gründet in der Übersteigerung des Reflexionsprinzips, das statt seine Nachträglichkeit ernst zu nehmen als Bewegungsprinzip der Gesellschaft betrachtet wird. Da letztlich die Philosophie die Aufgabe des „kritischen Verstehens“ wahrnimmt, im theoretischen Diskurs die Vermittlung der realen Kommunikation mit „dem idealen Konsensus der emanzipierten Menschheit“ herzustellen (I, 11), stellt sich die Frage, ob Apel Kommunikation am Modell einer philosophierenden Gesellschaft begreift. Diese Konsequenz deutet sich an, wenn Apel davon spricht, daß im transzendentalen Sprachspiel der idealen Kommunikationsgemeinschaft „Einverständnis mit den Mitteln philosophischer Argumentation“ angestrebt wird (I, 64). Im Unterschied dazu ist zu bedenken, ob Wissenschaft und Philosophie gegenüber der realen Gesellschaft nicht die bescheidenere Rolle einer Avantgarde akzeptieren sollten. Da sie auf Grund der Nachträglichkeit der Reflexion stets den gesellschaftlichen Problemen nachhinken, sind sie in ihren Lösungsvorschlägen auf das Einholen des Einverständnisses der betroffenen Mitglieder der Gesellschaft angewiesen, sollen ihre Erkenntnisse gesellschaftlich wirksam werden. 4. Apels Entwurf einer „Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht“ überspringt in transzendentaler Reflexion die geschichtlichen Bedingungen des Menschseins auf Erkenntniseinstellungen und -interessen des Menschen überhaupt. Gegenüber solchen anthropologischen Verallgemeinerungen ist zu fragen, ob z. B. die Trennung der Erkenntnis in Verstehen und Erklären nicht einer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert entsprungen ist, ohne die Wissensformen des Menschen überhaupt festzulegen.

Aber Apels Begriff der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft schließt nicht nur den Erkenntnisfortschritt (I, 57) der Menschheit ein, zugleich enthält sie seinen Begriff der Praxis und Ethik. Kritisches Verstehen bedeutet für ihn eo ipso Befreiung der Menschheit. Wie ist aber auf dieser Basis eine Ethik zu begründen? Die Zugehörigkeit zur Kommunikationsgemeinschaft impliziert, daß man ihren Regeln der Argumentation folgt. Dies ist aber nur möglich, wenn man eine grundsätzliche moralische Bereitschaft dazu voraussetzen kann. Somit läßt sich aus dem Begriff der Kommunikationsgemeinschaft als praktische Bedingung seiner Möglichkeit eine

„Minimaethik“ des Argumentierens herausdestillieren, die unter der Annahme, daß Argumentation für Kommunikation überhaupt steht, das Modell für ethisches Handeln im allgemeinen abgibt. Apel begründet somit seine Ethik nicht am Leitfaden des Handelns in der Lebenspraxis überhaupt, sondern am besonderen kritischen Argumentieren, das den Leitfaden für alles andere abgeben soll.

Angesichts dieses Begründungsversuches wird man Apel zunächst einräumen, daß der moralischen Argumentation zweifelsohne eine wichtige kritische Funktion im Problemzusammenhang des guten Handelns zukommt. Dies ist vor allem unter der Bedingung der Fall, daß die eingespielten Normen einer Gesellschaft keine Verständigung mehr erlauben, daß eine moralische Krise aufbricht. Unter diesen Voraussetzungen ist es unerlässlich, die Ebene des moralischen Diskurses aufzusuchen, um über kritische Begründungsversuche zu einer Neubesinnung und einem moralischen Einverständnis zu kommen. Darin ist die Wahrheit des Prinzips der „Selbstreflexion“ gegenüber den Einwänden des „Kritischen Rationalismus“ zu sehen. Nicht von ungefähr findet die Philosophie, deren Aufgabe in dieser Rechtfertigung von ethischen Normen besteht, in Zeiten der Orientierungslosigkeit besonders Gehör. Aber ist deshalb schon der Schluß erlaubt, daß eben jener moralische Diskurs in der Argumentationsgemeinschaft zum Modell ethisch relevanten Handelns überhaupt erhoben wird? Bedeutet es nicht eine Verkennung der Prioritäten, wenn man die *quaestio iuris*, deren sekundär-klärende Rolle in moralischen Fragen niemand bestreiten wird, in die primäre Funktion eines ethischen Entscheidungsprinzips einsetzt? Unterschätzt man nicht die Rolle des moralischen Gefühls, das auch ohne reflexive Vergewisserung bereits zwischen realfaktischem und idealem Handeln unterscheiden kann, ohne freilich deshalb schon in allen Krisen zu bestehen? Bedeutet nicht der Vorrang des Prinzips moralischer Argumentation, daß man anstelle eines Lebens in der *intentio directa*, die *intentio indirecta* zum Lebensprinzip macht?

Zweitens stellt sich die Frage, wodurch der Übergang vom moralischen Argumentieren in die tatsächliche Praxis motiviert sein soll. Bricht man mit dem Vorrang der Argumentation nicht im Grunde genommen alle Triebfedern des Handelns und kommt in die Kantische Verlegenheit, eine Praxis aus intellektuellen Motiven postulieren zu müssen? Überschätzt man dabei aber nicht die motivierende Kraft von Diskussionen? Müßte man nicht vielmehr an die tatsächlichen Triebfedern menschlichen Handelns anknüpfen, nämlich Glück zu gewinnen oder doch Leid zu vermeiden? Würde dies aber nicht bedeuten, daß man die Rolle der moralischen Argumentation darauf beschränkt, in individuellen oder gesellschaftlichen Krisensituationen Entscheidungshilfen zu geben? Müßte sie nicht am „Leidensdruck“ der betroffenen Personen als der eigentlich motivierenden Kraft anknüpfen und ihre Bewährung in der Erfahrung der Reinigung und Befreiung finden? Ist vielleicht die „Kraft“ der Selbstreflexion – um einen Ausdruck von Habermas zu gebrauchen – ein philosophischer Mythos?

Alfred Schöpf (München)

Eine Reflexion über die Seinsweise entfesselter Produktion

Eugen Fink, Traktat über die Gewalt des Menschen, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1974, 220 S.

1. Hinweise auf das Inhaltliche

1.1. Philosophisches Fragen steht im Vordergrund

Fink bemüht sich vor allem darum, „in die Dimension einer philosophierenden Lebensverständigung einzuleiten“ (7). Es geht ihm nicht so sehr um die Vermittlung von Information als vielmehr um ein ständiges echt philosophisches Fragen, das sich mit vorläufigen Antworten nicht zufrieden geben kann. Die einzelnen Kapitel seines Traktates bringen daher vor allem ein geistiges Geschehen, entschieden mehr als ein leichthin zu vergegenständlichendes Resultat zum Ausdruck.

1.2. Ausgangspunkt der Darstellung: das heute Wirkende bedenken

Unsere heutige geschichtliche Situation, von der Fink in seinem Philosophieren ausgeht, wird in einer noch nie dagewesenen Art und Weise geprägt durch „eine völlige Produktion des Menschen durch den Menschen“. (9) Seine Freiheit ist nicht mehr nach außen gekehrt, vielmehr bezieht sie sich, denn sie hat die Stufe der Reflexion erreicht, auf ihn selber. Der Mensch ist als der selber Machende auch das Machbarste geworden. Die ihm schon von jeher zufallende Aufgabe der Sinngestaltung steht in geschichtlicher Einmaligkeit im Horizont radikaler Einsamkeit, denn die objektiven Sinngestalten: Natur und Gott tragen nicht mehr, sie legen aber auch menschlichem Schöpfertum, das sich nun wie in einem Leerraum befindet, keine Fesseln an. Die bergende, aber auch bindende mythische Substanz ist zerfallen. Wer diese Situation denkend bestehen will, der muß sich der Anstrengung unterziehen, „dem, was heute wirklich und wirkend ist, nachzudenken . . .“ (16) Der wird sich also „um ein ausdrückliches und ausgearbeitetes Seinsverständnis der modernen Lebenswirklichkeit“ (ebd.) bemühen müssen.

1.3. Voraussetzung eines echten Verständnisses unserer Zeit: die ontologische Klärung des menschlichen Miteinanders

Nun ist aber Seinsverständnis nie Sache des Einzelnen, es vollzieht sich ja immer innerhalb einer Gemeinschaft, weswegen das Ausdrücklichmachen desselben, eben das Philosophieren „ein sozialer Befund, eine gesellschaftliche Aktion“ (17) ist: Philosophie als Sozialphilosophie. Man wird den verschiedenen Formen menschlicher Co-Existenz nicht gerecht, wenn man sie vergegenständlichend abzuschildern versucht, sondern nur dann, wenn man das Risiko ‚coexistenten Sinndeutens‘ (19) auf sich nimmt. Der Mensch will in seiner eigenen Seinsweise begriffen werden, weshalb die Mensch-Tier-Vergleiche bei einer echten „ontologischen Klärung des menschlichen Miteinanders“ (20) nicht wesentlich weiterführen.

Bei dieser Aufhellung muß das Seinsverstehen des Alltags radikalisiert werden. Es zeigt sich dann, daß sich der Mensch notwendig zum Sein seiner selbst und aller Seienden verhalten muß. Dieses Sich-Verhalten darf aber nicht als reine Leistung des Menschen verstanden werden, ist sie doch nur deswegen möglich, weil das Sein sich je schon eröffnet hat. Auch menschliche Gemeinschaft verweist demnach auf die genannte Eröffnung als auf ihren Ermöglichungsgrund. „Nicht als höchste Spitze des Tierreiches, sondern als der Angerufene des Seins existiert der Mensch sozial.“ (23)

Die nicht offen zutage liegenden Zusammenhänge zwischen Sein und Gemeinschaft müssen je neu vermittelt werden, und zwar durch das Denken, das neue Möglichkeiten von Seinerfahrung und auch von verschiedenen sozialen Formen ans Licht bringen kann. Das Vermögen des Denkens, neue geistige Selbstausslegungen des Daseins zu durchleuchten, macht aus ihm die revolutionärste „Macht auf dieser Erde“. (25)

1.4. Die Diskrepanz zwischen alten Verstehensmodellen und neuer Seinerfahrung

Unser Selbstverständnis ist noch weitgehend auf „Bewußtseinshaltungen primitiver Produktionssysteme“ (28) fixiert, während doch die Praxis unserer Zeit durch wissenschaftlich-technische Bezüge bestimmt wird. Unser Mangel an einer „zureichenden geistigen Selbstverständigung“ (29) auf der Höhe heutiger praktischer Lebenswirklichkeit ist offensichtlich. Die Notwendigkeit, nach einer der heutigen Situation adäquateren Selbstverständigung zu suchen, erweist sich als umso dringender, je gründlicher wir unsere Zeit erfassen und je klarer wir die Modelle traditioneller Selbstverständigung in Sicht bekommen.

Es ist Fink ausgezeichnet gelungen, die innere Dynamik des ‚umso-je‘ vom Anfang bis zum Schluß seines Werkes zu steigern, weshalb dem Leser die Einmaligkeit unserer Situation (ihr Bestimmt-Sein durch die totale Produktion) und das Ungenügen der von der abendländischen Tradition zur Verfügung gehaltenen Modelle der Selbstverständigung von Kapitel zu Kapitel deutlicher wird. Damit erweist sich auch die Diskrepanz zwischen alten Modellen und neuer Seinerfahrung für den Willen echten Verstehens von Mal zu Mal als unerträglich.

1.5. Ein tieferes Verständnis der unbedingten menschlichen Freiheit wird durch außermenschliche Kategorien verstellt

Es scheint, daß der Mensch beim Bemühen, sich selber zu erfassen, „sich zu nah“ (31) ist, immer wieder zeigt sich jedenfalls die Tendenz, am Eigentlichen seiner Selbst vorbeizugehen, d. h. bei der Selbstexplikation außermenschlichen Kategorien (etwa zoologischen oder theologischen) zu verfallen. Soll aber der Mensch in seinem eigenen Wesen, soll ferner die Eigenart seines Schaffens und Produzierens verstanden werden, dann kann dies nur durch ein nicht-entfremdetes Verständnis seiner Freiheit gewährleistet werden.

In der geschichtlichen Praxis hat sich die Unbedingtheit menschlicher Freiheit – denken wir etwa an die Erfahrung der französischen Revolution – auf dem Hintergrund eines progressiven Abbaus der mythischen Substanz immer deutlicher gezeigt. Mit dieser Erfahrung parallel lief eine andere, nämlich diejenige des Verlustes alter Sicherheiten, die letztlich aus der Möglichkeit resultierten, das gesellschaftliche Soll aus der Natur oder aus der Übernatur zu rechtfertigen. Es ist dem europäischen Menschen schon längst klar geworden, daß er in der Praxis nicht mehr einfach auf Vorschriften der Natur oder der Übernatur rekurrieren kann, daß er vielmehr in eigener Verantwortung zu entscheiden hat. Die bereits gemachte Erfahrung der Unbedingtheit seiner Freiheit ist aber auf der Ebene philosophischer Reflexion noch nicht begriffen worden. Es ist im Zeitalter der entfesselten Produktion (in Politik, Wissenschaft und Technik) zu einer vor-dringlichen Aufgabe geworden, einen der schon längst gemachten Erfahrung wirklich entsprechenden Freiheitsbegriff zu entwickeln.

Obwohl „von Aristoteles bis Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche“ (41) sicher tiefgründig über die Freiheit nachgedacht wurde, hat die Philosophie bis jetzt doch die in der Praxis bereits erreichte Tiefe der Selbstreflexion noch nicht erreicht. Trotz aller Spekulationen hat man bis jetzt die Freiheit stets innerhalb des Rahmens eines Gültigen bedacht. Nach der Auffassung der Antike ist es Ziel freien Handelns, zu einer immer größeren Übereinstimmung mit dem vorgegebenen ‚NOUS‘ des Kosmos zu gelangen, der deutsche Idealismus mißt den Freiheitsvollzug an der Vernunft und selbst noch Nietzsche löst die Freiheit nicht aus jeglichem Maß, denn nach ihm lebt der Mensch „entweder ‚naturgerecht‘ oder ‚naturwidrig‘ in offener Übereinstimmung mit dem kosmischen Willen zur Macht oder in einer ... durch Ressentiments verzerrten Machtform der ‚Schwäche‘“ (42). In der ganzen abendländischen Tradition, auch in der christlichen Deutung menschlichen Schöpfertums, wurde das Wesen menschlicher Produktion stets von einem mächtigeren Sein her begriffen.

1.6. Zögernde Erarbeitung der Frage nach der Seinsweise entfesselten Produzierens

Diese Denktradition wird zwar nicht einfach schon dadurch überwunden, daß man sie durchschaut. Dennoch wagt Fink die entscheidende Frage: „Muß das immer so sein, daß wir die explikativen Begriffe für eine ontologische Auslegung der menschlichen Produktion von etwas schon Seiendem, sei es Idee, Natur, Gott, Sittengesetz – oder ‚Wille zur Macht‘ beziehen?“ (70) Trotz der soeben zitierten Frage wird der vor kurzem verstorbene Freiburger Philosoph aber den urmetaphysischen Gedanken, daß die Selbstproduktion des Menschen und der Versuch, sie auch auf den Begriff zu bringen, vielleicht für die Himmlischen einfach ein schönes Schauspiel ist, nicht ganz los. Am Schluß seines Werkes ist zwar nicht mehr von den Himmlischen die Rede, wohl aber von ‚Sein‘ und ‚Welt‘, und zwar in einem Sinne des alles Umgreifens. Die Selbsterstellung des Menschen in Politik und Technik wäre dann nicht etwa die Erfüllung einer übermenschlichen Mission, man müsse sie als eine „Provokation des Seins“ (220) ansehen.

Trotz der Annahme einer Umklammerung des Menschen durch das Sein und durch die unverfügbare Schicksalsmacht – eine solche gelingt offenbar nur auf dem Hintergrund ungebrochener Tradition (vgl. den Ausdruck ‚Weltweisheit‘ im oben angeführten Zitat) – gibt Fink, die Umklammerung nur lockernd, nicht aber sie negierend, der Frage nach dem Eigentlichen menschlicher Freiheit größeren Raum als die von ihm erwähnten Entwürfe der abendländischen Denkgeschichte, ist es doch seiner Auffassung nach unmöglich, das Wesen der Produktion von einem Fremden (etwa von Gott oder von der Natur her) zu bestimmen.

Der unsere Situation charakterisierende neue Seinsbezug wird nicht mehr über die Vorbildlichkeit eines höchsten Seienden, sondern nur über das eigene Produzieren vermittelt. Politik

und Technik zeigen heute in besonderer Weise das Neuartige dieses Produzierens. Dabei kommt aber der Politik der Primat zu, denn das „technische Herstellen ist in bestimmten gesellschaftlichen, d. h. politischen Situationen gegründet“. (88)

1.7. Durch die Reflexion ist das Selbstverständnis nicht zu hintergehen

Wer auf „das existential verstandene Feld aller Politik“ (91) reflektieren will, kann das sogenannte ‚Selbstverhältnis‘ (– Fink sieht in ihm das Verhältnis „einer verstehenden Selbstbekanntheit des menschlichen Wesens mit sich selbst und allen seinen innerweltlichen Möglichkeiten im Umgang mit dem Seienden“ [91] –), in dem dann der Bezug zur Welt überhaupt ruht, nicht hintergehen. Auf diesem Selbstverhältnis gründet auch das universelle Seinsverstehen, auf das die Gesellschaften erst aufgebaut werden können. In diesem Sinne gilt der Satz: „Jede Polis ist ontologisch.“ (93)

1.8. Die Bedeutung der Frage nach dem Wesen der Freiheit

Da die Selbstproduktion des menschlichen Daseins „im Willen und als Willen“ (104) geschieht, wird man der Frage nach dem Wesen von Willen und Freiheit eine zentrale Bedeutung zuerkennen müssen. Wer bei der Beantwortung dieser Frage richtig gehen will, wird auf ständige Vergleiche des menschlichen Hervorbringens mit dem Schöpfertum Gottes und dem Wirken der Natur verzichten. Das Wesen des Willens soll von der Produktion der menschlichen Lebensmittel und nicht von der Entscheidung zwischen Gut und Böse her betrachtet werden. Traditionelle Verstehensmodelle müssen, wenn nötig, abgebaut werden, und man darf nicht der Illusion verfallen, die Frage nach dem Wesen der Freiheit sei leicht zu beantworten, denn „ihre Wesensmacht blitzt nur in den raren Stunden der inneren Lebensgeschichte des Individuums oder in den geschichtlichen Augenblicken der Völker auf“. (115) Es wäre fehlgehend, wenn man den Freiheitsbegriff mit seinem Minimum, der Wahlfreiheit, identifizieren würde oder wenn man, wie es der Idealismus tat, die Willensentscheidungen in die Innerlichkeit des Geistes verlegte. Auch soll man sie nicht einfach als psychischen Zustand oder als Vermögen fassen, ist sie doch im Tiefsten „Selbstgewinnung oder Selbstverlust des menschlichen Wesens“. (122)

Nicht ungefährlich ist auch, wie ein Blick auf die Geschichte des Toleranz-Intoleranzgedankens zeigt, eine Gleichsetzung der Freiheit mit der Vernunft, weil dann immer davon ausgegangen wird, der Mensch vermöge die wahren Lebensmuster zu erschauen und auch zu verwirklichen. Allerdings läßt eine solche Deutung der Freiheit eine mehr normative (vgl. die platonische Überlieferung) oder eine eher suchend-empirische (vgl. die aristotelische Tradition) Variante zu.

Nach Fink könnte der Begriff der *Spielfreiheit* eine mögliche Alternative zu den Konzeptionen der Wahl- und Vernunftfreiheit darstellen: „Das Menschentum kann in seinen selbstgeschaffenen Lebensformen eine Zeitlang wohnen und kann diese Formen (spielerisch-spielend Verf.) zerbrechen, wenn eine neue Woge der Lebensursprünglichkeit sich heranhebt . . ., es gibt kein Ziel . . . es ist alles gleich sinnvoll und gleich sinnlos . . .“ (143)

Das gesellschaftlich-politische Leben wäre dann ein Spiel mit ganz bestimmten Regeln, das sich allerdings von den gewöhnlichen Spielen dadurch unterscheidet, daß es sich nicht im Bereich des Imaginären vollzieht, sondern „in der harten Sphäre der Macht“. (145) Wenn Nietzsche die Geschichte noch als ein Spiel der Elite mit der Masse gedeutet hat, dann wird seine Interpretation der heutigen Situation nicht mehr gerecht, denn zur Stunde sehen auch die Massen die „ihnen aufleuchtende Möglichkeit einer Herstellung aller menschlichen Verhältnisse durch den Menschen“. (151)

1.9. Macht und Wille zum endlosen Herstellen

Heutiges Produzieren ist zum Selbstzweck geworden, steht also nicht mehr im Dienste der Verwirklichung einer Idee. Im 15. Kapitel, das den Titel trägt „Der Wille zum endlosen Herstellen“ weist Fink darauf hin, daß das Politische auf dem Prinzip des Unterschiedes beruht, auf dem Willen der Macht, daß sich aber dieser Wille nicht mehr im Engagement für ewig gültige Formen der Gesellschaft bekundet, sondern in einem Bestreben „zum endlosen Machen . . ., das immer weitere Bedingungen seines Fortgangs herstellt“. (166) Die Macht ist im modernen

Staat nicht mehr wie in archaischen eine kriegerische, sie zeigt sich aber dennoch z. B. in der Form von Finanzmacht. Der Krieg hat sich zwar „in Spannungen der Arbeitswelt verkleidet“ (177) und dennoch spielt auch in modernen Gesellschaften das Verhältnis des Menschen zum Tode eine entscheidende Rolle, weiß doch der Mensch neben dem Kommen seines eigenen Todes auch darum, daß er durch Tötung oder Todesdrohung zum Herrscher und durch Furcht vor Tötung und Todesandrohung zum Beherrschten werden kann.

1.10. Einheit von Politik und Technik, Signum unserer Zeit

Waren durch lange Zeiten hindurch Arbeit und Herrschaft voneinander getrennt, so sind sie heute „im Zeitalter der entfesselten Produktion“ (190) aufgrund der Einheit zwischen Politik und Technik zusammengetreten. Unsere Zeit ist eine solche der Arbeiterherrschaft und der technokratischen Politik, in der die Produktivkraft allein zur Macht geworden ist und in der es um eine stets offene Produktion der Produzentengesellschaft geht.

Heute befiehlt die Partei dem Staate, es kündigt sich ein neuer im Herstellen bewegter Staatstypus an, und zwar als „Lebensform eines Menschentums, das im Umgang mit dem Nichts existiert“. (210) Da heute „die Produktivkräfte allein die entscheidenden Realitäten sind“ (206), ist auch die Forderung nach der Verstaatlichung der Produktionsmittel nach Fink überholt. Produzieren ist insofern in ein Verhältnis zum Nichts geraten, als es Dinge entstehen läßt, „von denen nicht einmal die ‚Möglichkeit‘ vorher bestand.“ (280) Heutiges Produzieren steht also nicht mehr im Horizont eines Maßes. Während Nietzsche sich noch über den Maß- und Sinnverlust beklagte (passiver Nihilismus), bemüht sich der heutige Mensch darum, sich ständig im schöpferischen Lebensvollzug zu halten (aktiver Nihilismus). Der theoretische wurde vom praktischen Atheismus abgelöst. Die metaphysischen Horizonte sind zugunsten des Sozialen verschwunden. In einer entgötterten Welt ist man auf den Mitmenschen angewiesen; in der totalen Produktion ist der Mitmensch zum Mitarbeiter geworden. In der völlig neuartigen Einheit von Politik und Technik wird das Sein als unvollendet und zeithaft begriffen: der Mensch ist zum ‚werk tätigen Nihilisten‘ geworden, der sich als jene Stelle im Weltall versteht, an der das Sein zunimmt und „aus dem Nichts quillt“ (120). Menschliches Schaffen wurde zur Provokation des Seins.

2. Kritische Bemerkungen

Fink ist es gelungen, in einer metaphernreichen und leicht verständlichen Sprache seine Intuitionen von der Einmaligkeit unserer geschichtlichen Situation mitzuteilen. Große Durchsichtigkeit zeichnet seine Vermittlungen des Neuen über das Alte – über Mythos, Metaphysik und Theologie – aus, und seine Diagnosen bestimmter geistiger Bewegungen der Gegenwart sind bestechend. Trotz dieser unbestrittenen Vorzüge seien im folgenden einige kritische Fragen erlaubt.

2.1. Die Bezeichnung ‚Traktat‘ wäre besser durch den Titel ‚Essay‘ zu ersetzen

Fink betont zwar ausdrücklich, daß er seine Ausführungen als ‚Traktat‘ und nicht als ‚kulturristischen Essay‘ (45) verstanden wissen will. Wenn man aber die eher losen Vermittlungen der zwar systematisch durchgehaltenen Frage nach der Seinsweise heutiger Produktion vor Augen hält und das Assoziative seines Vorgehens sowie das Nicht-Explizit-Werden des Methodenbewußtseins berücksichtigt, dann kann man sich wohl mit Recht fragen, ob nicht die Bezeichnung ‚Essay‘ angebrachter gewesen wäre als diejenige des ‚Traktates‘. Diese Frage soll aber in keiner Weise ein Werturteil implizieren, meint doch auch ‚Essay‘ eine durchaus ernstzunehmende Form der Mitteilung¹, die vielleicht gerade im Bereich des nachmetaphysisch-metaphysischen Philosophierens, in dem Fink sich zweifellos bewegt, weiterentwickelt werden sollte.

2.2. Kommt Fink selber von den ungenügenden alten Vorstellungen los?

Die Größen ‚Gemeinschaft‘, ‚Politik‘ und ‚Technik‘, die heute nur allzuoft in einer eindimensional-technokratischen Perspektive betrachtet werden, erfahren in Finks Philosophieren eine

¹ Vgl. G. v. Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur (Stuttgart 1969) 235.

echte Vertiefung. Dennoch scheint sein reflektorisches Bemühen an einer fundamentalen Widersprüchlichkeit zu leiden: Müßte ihn seine konsequent ausgearbeitete Fragestellung nach der Eigenart totaler Produktion nicht zum Verzicht auf den Seinsgedanken führen? Fink aber bewegt sich noch ganz und gar in einem Seinsdenken, wenn er sagt, der Mensch sei nur deswegen politisch, weil er „als der Angerufene des Seins existiere“ (23) und wenn bei ihm von der ‚Schicksalsmacht‘ und der ‚Welt‘ die Rede ist, die den Menschen umfängen. Vielleicht aber sind die Aussagen von der Selbsterstellung des Menschen, vom werktätig nihilistischen Zeitalter angesichts der erwählten Umklammerung, die man kaum leugnen kann, die man aber besser als ermöglichende Fundamente bezeichnen würde, etwas pointiert, wenn nicht gar unvorsichtig.

2.3. Man müßte die Differenz zwischen Vorgegebenem und Hergestelltem präzisieren

Wie bereits erwähnt, gebraucht Fink die Bilder des Umfangenseins und des Angerufen-Werdens, er schildert aber auch, und zwar wiederholt und eindringlich, die geradezu titanische Kraft entfesselter Produktion. Die Unterscheidung von dem, was dem Menschen vorgegeben sein muß, damit er produzieren kann, und dem, was von ihm hergestellt wird, kommt zu wenig zum Tragen. Das Umfangende und das vom Menschen Hergestellte gehören auf verschiedene Ebenen.

Mit dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri könnte man bei diesem Problem auf den wichtigen Unterschied zwischen Possibilitäten und Potenzen hinweisen: „Nicht in allen, aber doch in vielen Bereichen seiner Operationen schaltet der Mensch zwischen der nackten Potenz und ihrem Akt unerbittlich den Entwurf seiner ‚Possibilitäten‘ dazwischen . . .“² So hat er in unserem Zeitalter die Possibilität geschaffen, durch die Luft zu fliegen, eine Möglichkeit, die es vor dreihundert Jahren noch nicht gab, obwohl doch die das Fliegen ermöglichenden Potenzen der Luft und des Eisens schon vorhanden waren.

Reißt Fink nicht doch die beiden Momente Potenz und Possibilität allzusehr auseinander? Kommt es vielleicht daher, daß zwei extreme Haltungen sein Werk durchziehen: auf der einen Seite eine beinahe fatalistisch wirkende Hingabe an das umfangende ‚Sein‘, an die ‚Welt‘, an die ‚Schicksalsmacht‘ und auf der anderen das Berauschtsein ob der geradezu titanisch entfesselten Produktion unserer Zeit? Ist nicht die Vermittlung zwischen beiden das Notwendende Gebot der Stunde?

2.4. Gewisse Aussagen des ‚Traktates‘ laufen Gefahr, ideologisiert zu werden

Nach Fink sind es nicht mehr die Besitzverhältnisse in Bezug auf Machtmittel, die über die Rangordnung in unserer Gesellschaft entscheiden, sondern die reinen Produktivkräfte als solche. (194) Daraus ergibt sich für ihn, wie wir gesehen haben, die Antiquiertheit einer Verstaatlichung der Produktionsmittel (vgl. 206). Solche Ansichten stehen zwar im Kontext einer offenen philosophischen Reflexion, es liegt aber auf der Hand, daß sie sehr leicht aus einem solchen Zusammenhang herausgerissen und von der Rechten ideologisiert werden können.

Ferner können Finks Überlegungen über das „kosmische Prinzip des Krieges“ (165), in denen Sätze stehen wie z. B. „aus diesem kosmischen Hintergrund muß auch das Recht des Menschenkrieges um Macht gesehen und in seiner Notwendigkeit anerkannt werden“ (ebd.) sehr leicht als Legitimationen für Ideologien der Gewalt mißbraucht werden. Es ist tatsächlich nicht unproblematisch im Zeitalter totaler Rüstungstechnologie, die Gewalt, das Irrationale also, als den Ursprung des Staates anzunehmen.

Freilich sind die verschiedenen Aussagen Finks über Macht, Gewalt und Krieg in einen fundamentalontologischen Diskurs und nicht in ein Parteiprogramm eingelassen, aber gerade deswegen muß hier die Frage gestellt werden, ob der fundamentalontologische Zusammenhang nicht eine neue Terminologie erfordern würde, damit nicht gefährliche Mißverständnisse heraufbeschworen werden.

Finks Buch ist ein Beitrag zur fundamentalen Sozialphilosophie. Diese unterscheidet sich vom alltäglichen Sprechen über Politik, von Ideologie und von den Sozialwissenschaften. Einer-

² Vgl. Xavier Zubiri, Vom Wesen, aus dem Spanischen übersetzt von Hans Gerd Rötzer (München 1968) 389/390.

seits können die erwähnten Gebiete sehr leicht auf die Sozialphilosophie rekurrieren, andererseits aber befindet diese sich nicht auf derselben Ebene wie jene. Die Andersartigkeit der sozialphilosophischen Ebene sollte schon von der Terminologie her deutlich werden, ein Imperativ, der am Beispiel des Begriffes ‚Macht‘ nur allzu deutlich wird, wird doch mit ‚Macht‘ im Vokabular eines ontologisch orientierten Philosophen etwas anderes thematisiert als in der Sprache des Politikers, des Militärs usw. Fraglich scheint auch eine allzu strenge Trennung von ‚Produktivkraft‘ und ‚Produktionsmittel‘, denn auch heute noch sind nur jene ‚Produktivkräfte‘ tatsächlich effizient, welche auch über die entsprechenden ‚Produktionsmittel‘ verfügen.

Neben verschiedenen Aussagen, die wegen ihrer zu großen Allgemeinheit von ‚rechts‘ usurpiert werden könnten, stehen auch solche, die, wie etwa die Sätze über die „trübe Erscheinung“ (154) der Demokratie, der Linken angenehm sein dürften. Es zeugt zwar von einem echt philosophischen Niveau, daß Finks ‚Traktat‘ jenseits von ‚Links und Rechts‘ steht, und, wenn er von irgendeiner Seite in Anspruch genommen werden kann, dann darf dies nicht einfach als Vorwurf gewertet werden. Dennoch kommen wir nicht um die Frage herum, ob seine Äußerungen, die z. T. sehr allgemein gehalten sind und die auf diesem Abstraktionsniveau auch richtig sind, nicht doch besser, d. h. hier eher an modernen wissenschaftlichen Modellen als an archaischen Paradigmen erhärtet werden sollten. Zweifelhaft ist nicht nur Finks Umgang mit dem Begriff ‚Macht‘, sondern auch mit demjenigen der ‚Anarchie‘, wenn er schreibt: „In der inneren Konsequenz einer Sozialform (Demokratie, Vf.), in der alle herrschen und alle beherrscht sein sollen in gleicher Weise, liegt die Vernichtung der Herrschaft überhaupt, liegt die An-Archie.“ (154) Der Begriff ‚Anarchie‘ wird aber normalerweise negativ gewertet, ja sogar mit ‚Chaos‘ gleichgesetzt. Fink sieht aber in der Herrschaft etwas Unabdingbares, nämlich das Prinzip des Verschiedenseins. Es ist aber sicherlich vorstellbar, daß man in dem Falle, in dem man der Vernunft vor der Macht, der Gleichheit vor dem Unterschied den Primat einräumte, ein ‚herrschaftsfreier Dialog‘ (Habermas) möglich würde, in dem zwar die Herrschaft nicht abgeschafft wäre, sondern in einem gewissen Sinne umfunktioniert würde, dahingehend nämlich, daß sie dem Prinzip des jeweils für die größte Zahl Vernünftigen und Besten abgetreten würde.

Die Arbeit von Fink wird tatsächlich von großen Spannungen durchzogen, wenn sie auf der einen Seite das Prinzip des Unterschiedes hochhält und auf der anderen das mit der Idee von der Volkssouveränität Gemeinte preist, und Mißverständnisse drohen verschiedentlich, wenn Termini wie Anarchie und Macht innerhalb einer sozialphilosophischen Reflexion nicht mit denselben Ausdrücken, wie sie in der Alltagssprache, in der Ideologie und in der Sozialwissenschaft üblich sind, verglichen und so präzisiert werden.

Trotz der kritischen Bemerkungen ist das vorliegende Werk ein großartiger Versuch, die Grundprobleme unserer Zeit auf ontologischem Niveau zu artikulieren. Der Leser würde es schätzen, wenn man bei einer weiteren Auflage ein Namen- und Sachregister anfügte.

Hans Widmer (Luzern)

Guillelmi de Ockham Summa Logicae. Ediderunt Philotheus Boehmer, OFM, Gedeon Gál, OFM, Stephanus Brown. St. Bonaventure, New York 1974, 73 S., 899 S. (= G. de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica, Vol. I)

Die Logik des Mittelalters findet heute bei Mediävisten wie bei Nichtmediävisten in zunehmendem Maße Beachtung. Im Mittelpunkt des Interesses stehen dabei neben der Sache selbst Fragen wie die nach dem Verhältnis zwischen antiker und mittelalterlicher Logik, nach den spezifischen Neuerungen der letzteren, nach der Wirkungsgeschichte derselben sowie nach der Aktualität bestimmter, von mittelalterlichen Logikern vertretener Lösungen von Problemen, die die modernen Logiker beschäftigen. Für eine Behandlung von Fragen dieser Art ist Ockhams *Summa Logicae* (SL) von besonderer Bedeutung, stellt dieses Werk doch den ungewöhnlichen Versuch dar, die Logik unter Einschluß spezifisch mittelalterlicher Neuerungen in geschlossener Weise systematisch zu behandeln. Dies geht schon aus dem Begriff ‚Summa‘ hervor, mit dem man im Unterschied zu den Literalkommentaren („Expositiones“) – etwa zu den logischen Schriften des Aristoteles und des Boethius – ein selbständiges, umfassendes Werk bezeichnete. Ockhams

SL behandelt in 3 Büchern die Lehre von den *termini*, den *propositiones* und den *sylogismi*. Vom Standpunkt der heutigen Logikdiskussion aus besonders bemerkenswert ist die im III. Buch enthaltene Theorie der modalen Syllogismen sowie die spezifisch mittelalterliche Lehre von den ‚consequentiae‘. Nicht minder bedeutsam ist Ockhams Lehre vom ‚conceptus universalis‘ im I. Buch der SL.

Voraussetzung für eine gesicherte Beschäftigung mit der Logik des Mittelalters ist das Vorliegen kritischer Texteditionen. Diesbezüglich sind in jüngster Zeit entscheidende Fortschritte erzielt worden (vgl. etwa die Edition der *Tractatus* [der sog. *Summulae logicales*] des Petrus Hispanus durch L. M. de Rijk, 1972). Als einen weiteren Meilenstein auf diesem Wege darf man die soeben erschienene erste kritische Gesamtausgabe der SL Ockhams ansehen. Es ist dies die erste *vollständige* Ausgabe seit der Inkunabel- bzw. Postinkunabelzeit und dem unkritischen Nachdruck durch O. Walker (Oxford 1675). Begonnen wurde die vorliegende Edition von dem bekannten Ockham-Forscher Ph. Boehner, der bis zu seinem Tode (1955) jedoch den Text nur bis zum 1. Teil des III. Buches in einer *vorläufigen* Ausgabe vorlegen konnte (Franc. Inst. Pbl. St. Bonaventure, N. Y. 1951 und 1954). Seine Arbeit wurde von den Herausgebern der Opera Philosophica et Theologica Ockhams, den Professoren G. Gál und St. Brown, fortgesetzt und abgeschlossen.

Die neue Ausgabe der SL Ockhams verdient nicht nur der vorbildlichen Textgestaltung wegen, sondern auch hinsichtlich der umfangreichen *Introductio* (1*–71*) Beachtung, in der die Hrsg. zu Fragen der Authentizität einzelner Teile der SL, zu den Quellen sowie zur relativen und absoluten Chronologie der Schriften Ockhams Stellung nehmen, zu Fragen, die in der Ockham-Forschung seit langem kontrovers sind. Die SL selbst ist in nicht weniger als 65 Hss überliefert; davon stammen wenigstens 9, wie ihre Datierung zeigt, aus Ockhams Lebzeiten. Den Versuch, ein Stemma aufzustellen, hatte schon Boehner nach vergeblichen Bemühungen aufgegeben. Auch die Hrsg. legen kein Stemma vor. Sie begründen ihre Ansicht, daß ein Stemma praktisch nicht zu erstellen sei, zum einen damit, daß die SL „kein vom Autor korrigiertes und von den Autoritäten des Ordens und der Universität approbiertes und zwecks Vervielfältigung in Abschriften der Öffentlichkeit übergebenes ‚opus universitarium‘“ sei (7*); vielmehr habe sich der Schüler- und Freundeskreis Ockhams Abschriften zum eigenen Gebrauch angefertigt, wobei Abschriften von Abschriften mit oft unzuverlässigen Ergebnissen entstanden seien. Zum anderen habe die Vervielfältigung in der Regel Studien- und Lehrzwecken gedient, mit der Folge, daß man nur diejenigen Partien abschrieb, die diesen Zwecken jeweils dienlich erschienen (7*/8*). – Diese Begründungen besitzen zweifellos ein gewisses Maß an Plausibilität; sie werfen zugleich ein interessantes Licht auf den damaligen Umgang mit Texten. Gleichwohl sind es nur Vermutungen, und es muß letztlich unbefriedigend bleiben, daß die Frage nach dem Zusammenhang und den möglichen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den einzelnen Hss. als ein, wie die Hrsg. sagen, „zeitraubendes Unternehmen mit ungewissem Ausgang“ (ibid.) anzusehen ist. Das Fehlen eines Stemmas macht die Frage, wie die Hss zu ordnen und auszuwählen sind, nicht leicht. Die Hrsg. gehen von einem äußeren Kriterium aus: sie teilen die Hss aufgrund der Unterschiedlichkeit im Explicit in 4 Familien ein. 16 Codices setzen die Abhandlungen ‚De obligationibus‘ und ‚De insolubilibus‘ nach ‚De fallaciis‘ ans Ende der SL, während 38 Hss die sachlich richtige Einordnung der beiden erstgenannten Kapitel am Schluß von ‚De consequentiis‘ und vor ‚De fallaciis‘ vorweisen, wobei jedoch in 11 Hss der letzte Satz fehlt und 9 Hss das Kolophon aufweisen: „Explicit tractatus logicae divisus in tres partes et unaquaeque pars est distincta per capitula“. An der Authentizität von ‚De obligationibus‘ und ‚De insolubilibus‘ kann kein Zweifel sein; die unterschiedliche Einordnung geht darauf zurück, daß Ockham diese Abschnitte nach eigenem Bekunden später eingefügt hat (cf. 746).

Die Authentizität der SL als ganzer steht außer Zweifel: 60 der 65 Hss nennen Ockham als Autor, keine Hs nennt einen anderen Namen. Hinzu kommt das Zeugnis von Zeitgenossen wie Ps.-Richardus de Campsall, der in seiner ‚Logica contra Occam‘ die SL Kapitel um Kapitel widerlegen wollte; desgleichen Walter Chatton, der den Venerabilis Inceptor in seiner ‚Lectura in I Sententiarum‘ häufig zitiert (Ockham hat ihm in den Quodlibeta geantwortet); schließlich Ockhams Schüler und Freund Adam de Wodeham, der vermutliche Autor des Prologs und des cap. 51 des I. Buches der SL. Auch werden in der SL die von Ockham zuvor verfaßten Schriften als eigene Werke zitiert. Schließlich gibt es weder von doktrинeller noch von stilistischer Seite

her Einwände gegen Ockhams Autorschaft an der SL. – Authentizitätsfragen erheben sich lediglich im Hinblick auf den Prolog, die *Epistola prooemialis* und das Kapitel 51 des I. Buches. Mit Sicherheit *nicht* von Ockham ist der Prolog, der in deutlicher Anspielung auf den Anfangssatz von ‚*De divisione*‘ des Boethius mit „*Quam magnos . . .*“ beginnt und in dem von der Nützlichkeit der „*sermocinalis scientia quam logicam dicimus*“ die Rede ist. Als Autor der folgenden Abhandlungen wird Ockham genannt und ob seines Scharfsinns und der Wahrheit seiner Lehre gelobt. Daß Ockham sich selbst derart herausgestellt und sich zu alledem einen ‚*doctor eximius*‘ genannt haben soll, entspricht weder seinen eigenen noch den Gepflogenheiten seiner Zeit. Auch findet sich der offenbar eine Dekade später verfaßte Prolog nur in 19 der 65 Hss. Eine davon nennt einen Autor: Adam de Anglia, der von sich selbst sagt, er sei ein Schüler Ockhams gewesen. Dies und die Verwendung des seltenen Wortes ‚*seriose*‘, das sich auch im Sentenzenkommentar des Adam de Wodeham findet, läßt den Hrsg. zufolge auf die Identität des Adam de Anglia mit Adam de Wodeham schließen; eine naheliegende Vermutung, deren Berechtigung jedoch eine Untersuchung der unmittelbaren Umgebung Ockhams in Zukunft wird erweisen müssen.

Dagegen dürften die noch von Boehner geäußerten Zweifel an der Authentizität der *Epistola prooemialis* in Anbetracht des Zeugnisses von $\frac{2}{3}$ aller Hss unbegründet sein, zumal deswegen, weil der Schlußabsatz das Programm der SL enthält. – Dagegen ist die Authentizität des cap. 51 des I. Buches nach wie vor zweifelhaft. In diesem Kapitel wird eine Reihe von Einwänden gegen Ockhams Erläuterung der Relation diskutiert. Es fehlt in 20 Hss, in anderen steht es nicht am richtigen Ort, im Codex 10 (S. Geminiani) ist am Rande vermerkt: „*discipulus Occam*“. Ps.-Richardus de Campsall erwähnt es nicht. Die Zweifel verstärken sich in Anbetracht sprachlicher Eigentümlichkeiten wie „*in Categoriis*“ statt des bei Ockham üblichen „*in Praedicamentis*“. Auf der anderen Seite hat Ockham im cap. 49 versprochen, Gegeneinwände zu diskutieren, ein Versprechen, das ohne cap. 51 uneingelöst geblieben wäre. Auch enthält cap. 51 keine doktrinellen Abweichungen. Die Hrsg. nehmen daher an, daß es später mit Ockhams Einverständnis von jemand anderem eingefügt worden ist, um eine offenkundige Lücke zu schließen, so daß man es in einem erweiterten Sinne als authentisch – weil autorisiert – bezeichnen könne. Was den Autor betrifft, so legt eine auffallende Satz wiederholung aus dem Prolog (lin. 1–2) den Schluß nahe, daß es sich wiederum um Adam de Wodeham handelt.

Zu den *fontes remoti* der SL zählen die Hrsg. die Werke des Stagiriten, insbesondere dessen logische Schriften; sodann Porphyrs ‚*Isagoge*‘ sowie die logischen Schriften und Kommentare des Boethius. Des weiteren nennen sie u. a. Joh. Damascenus, Anselm und Priscian und von den Arabern Averroes und Avicenna. Auffallend ist, daß Ockham weder die griechischen Aristoteles-Kommentatoren noch Abelard nennt. – Als *fontes medii* bezeichnen die Hrsg. die logischen Traktate des Jahrhunderts vor dem Erscheinen der SL. So scheint Ockham die sog. ‚*Summulae logicales*‘ des Petrus Hispanus sowie die ‚*Introductiones*‘ und die ‚*Synecategoremata*‘ des Wilhelm von Shyreswood gekannt zu haben, obwohl er weder die Autoren noch ihre Werke namentlich anführt. Dagegen zitiert er häufig Robert Grosseteste und gelegentlich den ‚*Magister Abstractionum*‘, worunter man noch immer Franciscus de Macronis versteht, was die Hrsg. mit Recht bezweifeln; möglicherweise handelt es sich um Richardus Sophista (cf. de Rijk, *Logica Modernorum* II/1, 62–73). Daß gewisse Zusammenhänge zwischen Ockham und Olivi bestehen, ist seit den Hinweisen von Jansen und Koch bekannt. Ähnliches gilt von Ockham und seinem Gegner Walter Burley, die einander in der Sache und mit harten Worten bekämpften. Auffallend dagegen, daß Ockham die (echten) logischen Schriften des Duns Scotus, den er im Sentenzenkommentar so oft und ausführlich zitiert, in der SL nicht erwähnt. – Unter *fontes proximi* verstehen die Hrsg. Ockhams vor der SL verfaßte Schriften. Dies zwingt sie zur Stellungnahme zu der noch immer umstrittenen Frage der relativen Chronologie der Werke des Venerabilis Inceptor. Ihr Ergebnis lautet: Vor Abfassung der SL hat Ockham die *Expositiones* zu Porphyrs ‚*De praedicabilibus*‘ und zu den Kategorien des Aristoteles sowie das ‚*Scriptum in I Sententiarum*‘ (die *Ordinatio*) verfaßt (cf. SL I, c. 25 u. 62; II, c. 2). Nach SL I, c. 44 hat auch der Literalkommentar zur Physik bis zum 4. Buch bereits vorgelegen. Die Kommentare zu ‚*Perihermeneias*‘ und zu ‚*De elenchis*‘ werden zwar in der SL nicht genannt, doch darf als sicher gelten, daß sie vor Abfassung der ersten 4 Bücher des Physikkommentars und damit ebenfalls vor der SL entstanden sind. Später als die SL sind der Rest des Physikkommentars, die Ab-

handlungen ‚De quantitate‘ und die Quodlibeta, wobei die Einordnung der letzteren Schrift jedoch noch immer schwierig ist, weil es sich um ein Werk von noch immer ungeklärter Uneinheitlichkeit handelt.

Die Frage nach dem Entstehungsort der SL versuchen die Hrsg. mit einer durchaus einleuchtenden Konjektur zu beantworten. Es geht um die geographischen Beispiele in SL I, c. 5 („Anglia“), I, c. 15 („subiectum esset Romae et praedicatum in Anglia“) und III/3, c. 45 („Londiniis“). Die Hrsg. gründen auf diese Angaben die Vermutung, daß die SL in England, genauer: in London verfaßt worden ist. Wenn aber in England, dann vor 1324, Ockhams Abreise nach Avignon (Ockham hat aller Wahrscheinlichkeit danach England nicht wiedergesehen). Dies ist insofern neu, als man bis jetzt das Jahr 1324 stets als terminus *post quem* und nicht als terminus *ante quem* der Abfassungszeit der SL angesehen hat, und dies deswegen, weil man den ‚Magister Abstractionum‘ mit Franciscus de Mayronis identifizierte, der frühestens 1324 als Magister bezeugt ist. Da letzteres nicht zutrifft, entfällt die Bindung an das Jahr 1324 als terminus *post quem*. Ockham, so die Hrsg., ist nach Fertigstellung der Lectura zum Sentenzenkommentar um 1321 von Oxford nach London gegangen, um dort neben den Lehraufgaben im Studienhaus seines Ordens zunächst die Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles sowie die ersten 4 Bücher der Physik und anschließend die SL zu verfassen. Hiergegen erhebt sich jedoch das Bedenken, daß Ockham einen großen Teil seiner nichtpolemischen Schriften in relativ kurzer Zeit verfaßt haben müßte. Auch beruht die Annahme des Entstehungsortes London auf der These, die genannten geographischen Beispiele lieferten einen sicheren Hinweis auf den Entstehungsort der *Textes* der SL, während es doch näher liegt, darin einen Hinweis auf den Entstehungsort der *Abschrift* zu erblicken (die Ortsangaben sind in einigen Hss durch ‚Parisiis‘, ‚Bononiae‘, ‚Aretiis‘ u. a. ersetzt!). Man wird mithin die Fragen nach Entstehungsort und -zeit als noch nicht definitiv beantwortet ansehen müssen; immerhin ist es den Hrsg. gelungen zu zeigen, wie es sich aus guten Gründen verhalten *könnte*.

Ockham werden zwei weitere Abhandlungen zur Logik zugeschrieben: der sog. *Tractatus minor* und das *Elementarium logicae* (oder *Tractatus medius*). Diese Bezeichnungen sind offenbar zur Unterscheidung von der SL gewählt. Boehner sah keinen Grund, diese beiden Schriften aus dem Kreis der authentischen Werke Ockhams auszuschließen. Die Hrsg. der SL äußern sich diesbezüglich mit Recht sehr viel zurückhaltender. Beide Traktate bezeichnen Lehransichten, die Ockham in anderen Schriften als die eigenen anführt, als „dicta“ bzw. „opiniones quorundam“. Auch fällt das logische Niveau, besonders das des *Tractatus minor*, weit hinter das der SL zurück. Die Frage nach der Authentizität beider Abhandlungen muß daher grundsätzlich neu gestellt und eingehend geprüft werden. Die Hrsg. warnen mit Recht vor einem unbekümmerten Umgang mit diesen beiden Texten.

Bei der Textherstellung sind die Hrsg. den bewährten Prinzipien der Edition der beiden ersten Bände der *Ordinatio*, vor allem dem „methodus rationalis“, gefolgt: nicht die Menge der Hss, sondern deren Qualität ist entscheidend. Zugrunde gelegt sind 8 Hss sowie Boehners Edition bis zum 1. Teil des III. Buches und der Druck von Venedig (1508). Die 8 Hss zeichnen sich vor den übrigen dadurch aus, daß sie sämtlich zu Lebzeiten Ockhams entstanden sind, kaum Fehler oder Auslassungen aufweisen und von in der Logik versierten Schreibern stammen. Dies gilt insbesondere von den ersten 4 codices: D (Bibl. Vat., Burghes. 151), V⁴ (Bibl. Vat. lat. 949), C (Cantabr., Bibl. Coll. Gonville et Caius 464/571) und A¹ (Erfordia, Bibl. Civit. [Amplon.] 67), die nach der Auffassung der Hrsg. zur Herstellung eines sicheren Textes bereits genügt hätten. Darüber hinaus sind die codices A (Erf., Bibl. Civit. [Amplon.] Q. 259), B (Basileae, Bibl. Univ. F. II. 25), I (Patauii, Bibl. Univ. 616) und K (Florentiae, Bibl. Laur., Plut. XII s. 2) sowie die codices F (Florentiae, Bibl. Laur., Plut. XII s. 1), Gem (S. Geminiani, Bibl. Comm. 26), O (Bibl. Vat., Ottob. lat. 2071) und unter Camp. (Ps.-Campsall) die Hs Bononiae, Bibl. Univ. 2635 häufig annotiert. Warum die Hrsg. jedoch den Druck des Marcus de Benevento (Ventiis 1508) notieren, erscheint insofern unverständlich, als dieser Druck, wie sie selbst anmerken, einen ziemlich unzuverlässigen Text bietet; hier wäre die Ausgabe Paris 1488 vorzuziehen.

Dessenungeachtet bietet die neue Edition der SL einen außerordentlich klaren und lesbaren Text, der zusammen mit dem kritischen Apparat und den Indices Ockhams berühmte *Summa logicae* wieder das werden läßt, was sie nach der Absicht ihres Autors sein soll: ein umfassendes

systematisches Werk zur Logik des Mittelalters, dessen Studium davor bewahren soll, daß „die der Logik Unkundigen zahllose Seiten umsonst vollschreiben und Schwierigkeiten aufbauen, wo keine sind, und solche übersehen, wo sie untersucht werden müßten“ (SL I, c. 8). Für den Logiker aber gilt Ockhams Monitum: „Non promitto me omnia velle discutere et nihil perscrutandum studiosis relinquere“ (SL I, c. 9).
Jan P. Beckmann (Bonn)

Christos Axelos, Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, Walter de Gruyter, Berlin und New York 1973. VIII, 385 S.

Leibniz' Philosophie wurde bereits von vielen seiner Zeitgenossen als System der „nötigen Determination und des Fatalismus“ (21), in dem der Gedanke der Freiheit keinen Platz hat, aufgefaßt. Diese Deutung vertreten auch die meisten Interpreten bis in unsere Zeit¹. Axelos unternimmt es im vorliegenden Werk, diese deterministische Interpretation zu widerlegen und die Konsistenz und Plausibilität der Leibnizschen Freiheitslehre nachzuweisen. Dabei geht es nicht nur um die historische Frage, ob Freiheit mit den zentralen Lehren der Leibnizschen Philosophie vereinbar sei, er möchte vielmehr auch nachweisen, daß Leibniz' Lehre von großer Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion über das Freiheitsproblem ist. Der Verfasser ist nämlich der Überzeugung, daß man grundsätzlich auf drei verschiedene Weisen versuchen kann, „den großen Gegensatz der Notwendigkeit und der Freiheit“ (3) zu lösen. Man kann erstens wie Kant die Wirklichkeit in einen phänomenalen und einen intelligiblen Bereich einteilen und dem phänomenalen Bereich das Notwendige und dem intelligiblen die Freiheit zuordnen. Zweitens kann man Lücken in dem die Welt umspannenden Geflecht der Naturkausalität (wie Epikurs *declinatio atomorum*) annehmen. Die dritte Möglichkeit besteht in dem Versuch, Freiheit und Notwendigkeit zu verbinden und keine Kluft zwischen der Natur und dem Menschen aufkommen zu lassen. Nach Axelos sind die ersten beiden Versuche mit dem wissenschaftlichen Weltbild der Gegenwart nicht vereinbar. Die philosophischen Bemühungen unserer Zeit kommen daher nicht umhin, die an dritter Stelle genannte Lösung anzusteuern.

Dieser Weg ist auch der Leibnizsche, denn Leibniz ist überzeugt, daß Freiheit und Determination einander nicht ausschließen (vgl. 239 ff.). Darum ist die Beschäftigung mit Leibniz' Lehre von der Freiheit nach Axelos' Meinung von großer Wichtigkeit für die philosophischen Bemühungen der Gegenwart. Allerdings steht im vorliegenden Werk die Analyse der Leibnizschen Lehre im Vordergrund; die Bedeutung der Leibnizschen Lösung für die Gegenwart wird nicht im einzelnen aufgewiesen².

¹ Vgl. z. B. Bärbel Platz, *Fatum et Libertas. Untersuchungen zu Leibniz' ‚Theodizee‘ und verwandten Schriften sowie Ciceros ‚De facto‘*, phil. Diss., Köln 1973. – Platz kommt (203) zu dem Ergebnis, daß die von Leibniz „unternommenen ‚Freiheitsbeweise‘ als gescheitert anzusehen“ seien.

² Daß Axelos sich an der heutigen Diskussion orientiert, wird schon an der Auswahl der von ihm behandelten Aspekte der Leibnizschen Freiheitstheorie sichtbar. Im Mittelpunkt seines Werkes steht die Frage nach der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit im menschlichen Handeln. Im Gegensatz dazu treten andere Probleme zurück. Ich erinnere an die Frage nach der Freiheit Gottes, nach der Vereinbarkeit der göttlichen *praesentia* und *praedictio* mit der Freiheit des Menschen sowie an die Probleme, die sich aus Leibniz' Logik, vor allem der These, in jedem wahren affirmativen Satz sei das Prädikat im Subjekt enthalten, ergeben. Gerade die Frage nach der Vereinbarkeit der *Praedicatum-inest-subjecto*-Lehre mit der Freiheit nennt Leibniz ein Geheimnis, das ihn lange verwirrt habe (Leibniz, *Opusculs et fragments inédits*, éd. L. Couturat, Paris 1903, 18).

Die Frage nach der Vereinbarkeit der Kausalität und der Freiheit im menschlichen Handeln ist auch das zentrale Thema in Parkinsons Schrift: *Leibniz on Human Freedom* (= *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2, Wiesbaden 1970). Beide Autoren stimmen darin überein, daß sie Leibniz' Theorie für plausibler halten, als frühere Publikationen über Leibniz' Freiheitstheorie

Die Konzeption des Werkes könnte man kontrastierend nennen. Axelos stellt Leibniz' Lehren dar, indem er sie anderen Theorien gegenüberstellt und von ihnen abhebt. Dieses Verfahren ist dem Gegenstand angemessen; war Leibniz doch ein „dialogischer“ Denker, der die Auseinandersetzungen mit den Lehren anderer benötigte, um seine eigenen Auffassungen finden und formulieren zu können. Freilich sind bei dieser Konzeption Wiederholungen kaum zu vermeiden, und es ist schwierig, eine klare und übersichtliche Gliederung einzuhalten. Axelos nimmt diese Nachteile bewußt in Kauf, um Leibniz' Diskussion des Freiheitsproblems möglichst genau und ausführlich wiedergeben zu können. In den ausführlichen Zitaten und der detaillierten Analyse der einzelnen Äußerungen Leibnizens möchte Rez. eine besondere Stärke des Werkes sehen.

Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert, von welchen die ersten drei den ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie gewidmet sind. Das letzte trägt die Überschrift: „Die Freiheitstheorie“. Den vier Kapiteln geht ein „einführender Essay“ voraus (35–71), in welchem es Axelos vor allem darum geht, Diltheys³ „Einordnung der leibnizischen Philosophie in den Pantheismus der Renaissance und in die mit ihm eng verwandte, stoisch-spinozische Deutung von Welt und Mensch“ (66) zu widerlegen.

Kapitel 2 und 3 handeln über Leibniz' Theorie der Möglichkeit, in welcher Leibniz eine wichtige Voraussetzung seiner Freiheitslehre sah. Im 1. Kapitel unterscheidet Axelos vier Hauptmöglichkeiten, das Verhältnis des Möglichen zum Wirklichen zu definieren: 1. die Möglichkeit als Vorhandensein der Totalität der Bedingungen des Wirklichen (Hobbes), 2. die Möglichkeit als Vorliegen nur eines Teils der Bedingungen (Spinoza), 3. die Gleichsetzung von Possibilität und Potentialität im engeren Sinne (Descartes' These, die Materie nehme successive alle Formen an, deren sie fähig sei, daher seien alle Formen von Anfang an der Potenz nach in der Materie

es taten. Im einzelnen divergieren die beiden Darstellungen jedoch beträchtlich voneinander. Parkinson stellt sich die Aufgabe, „to judge the value of Leibniz's Theory in the light of these inquiries“, d. h. denen der Analytischen Philosophie. Dementsprechend treten bei ihm die von Axelos besonders ausführlich erörterten ontologischen Probleme der Freiheit (vor allem Leibniz' Theorie der Möglichkeiten) in den Hintergrund. Parkinson versteht Leibniz' Theorie des Wollens außerdem im Gegensatz zu Axelos im Sinne der Standardtheorie des Willens, nach welcher beim bewußten Handeln drei Stufen zu unterscheiden sind: das Planen, das Wollen und das Handeln. Diese drei Stufen sind durch kausale Beziehungen miteinander verknüpft. Parkinson stellt sich die Frage, wie im Rahmen dieses Systems Freiheit möglich sei.

Beschränken sich Parkinson und Axelos auf bestimmte Aspekte der Leibnizschen Theorie der Freiheit, so bemüht sich Jean-Marc Gabaude im dritten Bande seines auf fünf Bände berechneten Werkes *Liberté et Raison* um eine möglichst umfassende Darstellung. Allerdings geht auch er nicht sehr ausführlich auf die Probleme in Verbindung mit der *Praedicatum-inest-subjecto*-These ein. Der erste Band dieses monumentalen Werkes (*Philosophie réflexive de la volonté*, 1970) ist Descartes gewidmet, der zweite (*Philosophie compréhensive de la nécessité libératrice*, 1972) Spinoza. Der Leibniz-Band trägt den Titel *Philosophie justificatrice de la liberté* (1974). Band vier (*Observations*, 1975) setzt sich mit den Kritiken auseinander, die gegen Gabaudes Schrift vorgebracht worden sind. Der letzte Band soll über Kants Theorie der Autonomie der Freiheit handeln. Gabaude betrachtet Leibniz „comme le philosophe qui accorde le maximum de liberté et de raison, et à Dieu et à l'homme“ (Bd. 3, 380). Im Leibniz gewidmeten Band handelt er über die Freiheit Gottes (Kap. 2), die gegenseitige Abhängigkeit der Monaden (Kap. 3), die menschliche Freiheit (Kap. 4) und die Vereinbarkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Freiheit (Kap. 5). Im ersten Kapitel geht er der Frage nach, welche Absichten und Ziele Leibnizens Philosophie verfolge. Diese Ziele glaubt er im Bereich des Sozio-politischen und Religiösen finden zu können, und zwar vor allem in der Absicht, die gesellschaftliche und politische Ordnung zu rechtfertigen und zu festigen. Dementsprechend kennzeichnet er Leibniz' Philosophie als „système du Théopolitisme“. Was unter dieser Kennzeichnung genau zu verstehen sei, ist allerdings nicht leicht zu sagen, weil Gabaudes Ausführungen an einigen Stellen nicht hinreichend präzise formuliert sind (vgl. dazu auch Parkinsons Rezension in: *Studia Leibnitiana*, VII, 1975, 150 f.).

³ Vgl. Dilthey, Leibniz und sein Zeitalter (= Dilthey, Ges. Werke, Bd. 3).

enthalten), 4. die Gleichsetzung von Possibilität und Virtualität (Modell dieser Auffassung ist das Wachstum des Belebten, das sich entwickelt, falls es nicht durch äußere Gründe daran gehindert wird. Diese Auffassung des Möglichen vertritt z. B. Hobbes in der Auseinandersetzung mit Bramhall).

Leibniz' Theorie des Möglichen (Kap. 2) ist dadurch gekennzeichnet, daß er eine Stufung (Gradualität) unter den verschiedenen Möglichkeiten entsprechend den Graden ihrer Vollkommenheit annimmt. Den Vollkommenheitsgraden entspricht ein Verlangen (*exigentia*) nach Wirklichkeit; auf Grund dieses Strebens würde sich alles Mögliche verwirklichen, wenn nicht bestimmte Möglichkeiten durch andere mit ihnen unverträgliche und vollkommeneren daran hindert würden: „*Omne possibile exigit existere, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatible est*“ (226). Dies ist der Inhalt der Leibnizschen Lehre vom *mechanismus metaphysicus*. Hierbei handelt es sich nach Axelos „tatsächlich um einen von sich aus funktionierenden metaphysischen Mechanismus“ (168). Durch diese Theorie wird, wie Vf. betont, die Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts entschiedener als je zuvor in der griechischen Philosophie abgelehnt“ (338)⁴.

Das dritte Kapitel handelt über die Vereinigung von Kontingenz und Determination. Axelos erörtert auch hier zunächst von Leibniz abgelehnte („unechte“) Verbindungsversuche und geht dann zu Leibniz' Konzeption über. Leibniz war der Überzeugung, daß jeder Geschehnisablauf eine lückenlose Kette von Ursachen und Wirkungen (einen *nexus universalis*) bilde, und daß das Prinzip des determinierenden Grundes universell gültig sei. Wenn er trotzdem gleichzeitig die Kontingenz der Geschehnisse betont, so ist das nach Axelos deshalb berechtigt, weil er 1. eine unendliche Menge von Ursachen für jedes einzelne Geschehen annimmt und weil er 2. den Begriff der Ursache neu definiert. Die Annahme von Ursachen, die von außen auf eine Substanz einwirken, ist mit der Monadenlehre unvereinbar. Leibniz schreibt: „*quae causas dicimus esse tantum requisita comitantia in Metaphysico rigore*“ (288). Jede Veränderung ist daher nach Axelos „lediglich einem Überwiegen des Grundes für das Eintreten dieser Begebenheit über den Grund für ihr Nichteintreten zu verdanken“ (294). Die unterlegenen Gründe bleiben jedoch fortbestehen, und darum ist das Geschehen kontingent.

Das letzte Kapitel („Die Freiheitstheorie“) darf wohl als Mittelpunkt des Werkes bezeichnet werden. Es beginnt mit einem Referat über Leibniz' Kritik an vier bzw. fünf verschiedenen „Auslegungen des freien Verhaltens des Menschen zu sich selbst und zu seiner Umwelt“ (306): 1. der fatalistischen Auffassung des Menschen (*logos argos* der Stoiker; an dieser Stelle wäre auch Leibniz' Auseinandersetzung mit Spinoza und Hobbes einzuordnen. Axelos berührt die Lehren dieser Autoren an dieser Stelle nicht, weil er bereits in den beiden ersten Kapiteln darüber handelt, vgl. vor allem 208–221), 2. dem existentialistisch-erlebnisorientierten Freiheitsbegriff (Descartes' Theorie der unmittelbaren Evidenz des Freiheitsgefühls), 3. dem existentialistisch-praxisorientierten dezisionistischen Freiheitsbegriff (Lockes These, frei sein heiße, *tun können*, was man will, nicht *wollen können*, was man will), 4. dem pragmatischen Freiheitsbegriff (gemeint ist die spätscholastische Lehre von der *indifferentia pura*, d. h. die Bestimmung der Freiheit als Gleichgewichtszustand, welchen der Handelnde aus eigener Kraft, spontan und grundlos überwinden kann), 5. der dualistischen Weltauslegung (Kants Freiheitslehre, welche Axelos bereits im 3. Kapitel im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Kontingenz und Determination erörtert [261–267]. Vf. versteht Kants Lehre im Sinne einer Zweiweltentheorie. Für diese Theorie ist es nach seiner Meinung kennzeichnend, daß sie zu der „Annahme eines Einbruchs der aus der Schicht der Freiheit entspringenden Wirkungen in die durch die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen repräsentierte Schicht ... gedrängt ist“ [258 f.]. Die Annahme eines solchen Einbruchs in die Ursachenfolge ist mit Leibniz' Metaphysik nicht vereinbar. Unvereinbar mit Leibniz' Philosophie ist auch Kants Bestimmung des freien Handelns als eines ursachenlosen Geschehens.).

⁴ Vgl. dazu auch 299 f., wo Vf. darlegt, das Entstehen der Dinge aus den Möglichen sei nicht als einmaliges Ereignis zu verstehen, sondern als ein „an jedem Ort und immerfort in jedem Augenblick“ sich vollziehendes Geschehen. Er nennt diese Theorie eine „philosophische Kosmogonie“.

Nach Leibniz ist freies Handeln durch drei Merkmale gekennzeichnet: durch Kontingenz, Spontaneität und Einsicht (*intelligentia*). Die ersten beiden Merkmale hat das freie Handeln mit allen anderen Geschehnisabläufen gemeinsam; denn jedes Geschehen vollzieht sich nach Leibniz kontingent und spontan. Freiheit kann es im Rahmen der Leibnizschen Philosophie daher nur geben, wenn die *intelligentia* eine Modifikation des kontingenten und spontanen Geschehens bewirkt, die Freiheit ermöglicht. Leibniz war sich dieses Sachverhaltes bewußt, wenn er hervorhebt, die Vernunft sei „*vera radix libertatis*“ (*Confessio philosophi*, ed. Saame, 1967, 86). Daß man eine entsprechende Modifikation des Geschehens durch die Einsicht nachweisen kann, wird von vielen Interpreten bestritten. In der Tat scheint dieser Nachweis schwer zu bringen zu sein; denn der innermonadische Geschehnisablauf, d. h. die Folge der Perzeptionen, scheint bei vernunftbegabten Monaden in gleicher Weise eine lückenlose Kette zu bilden wie bei den „schlafenden“ Monaden. Wenn die Monaden auch von Einwirkungen von außen unabhängig sind, so unterliegen ihre Handlungen doch dem Prinzip des bestimmenden Grundes. Die Freiheit, die Leibniz den vernunftbegabten Monaden, welche er bisweilen „*automata spiritualia*“ nennt, zugestehen kann, scheint sich daher – um mit Kant zu sprechen – auf die „Freiheit eines Bratenwenders“ zu reduzieren.

Leibniz hat seine Gedanken zu diesem Thema leider nicht im einzelnen und zusammenhängend dargestellt. Deshalb gebührt Axelos besondere Anerkennung dafür, daß er Leibniz' Äußerungen zum innermonadischen Geschehen zusammengestellt, untersucht und zu einer einheitlichen Theorie zu vereinigen versucht hat. Eine genaue Betrachtung der Leibnizschen Äußerungen zeigt, daß er dem Menschen eine große Macht über die psychischen Vorgänge zuerkennt⁵. Die Grundlage für diese Macht ist nach Axelos in Leibniz' Lehre vom Wechselspiel zwischen Verstand und Wille zu suchen. Verstand und Wille stehen einander nicht gegenüber wie zwei voneinander unabhängige Vermögen, von denen sich das eine (der Wille) aktiv und das andere (der Verstand) passiv verhält, sondern beide bestehen letztlich aus denselben Bestandteilen und sind nur durch Nuancen voneinander verschieden (340). Daher können sie aufeinander wirken und sich gegenseitig steigern. Diese Steigerung ist als Vervollkommnung und als Selbstbefreiung zu verstehen. Axelos umschreibt sie als „Erhebung des denkenden Wesens . . . durch eigene Kräfte und ohne irgendeine direkte Hilfe von außen zu einem größeren Grad der Vollkommenheit, . . . zu einem Niveau, auf dem es eine vielfältigere Wirksamkeit und Aktivität zu entfalten vermag“ (339). Freiheit ist daher als Prozeß zu verstehen, und zwar als Prozeß der Selbstbefreiung und der Selbstbestimmung. Die Selbstbefreiung besteht nach Axelos im „Wegräumen von Hindernissen“ (345). Die Bedeutung dieses Gedankens wird sichtbar, wenn man an die oben erwähnte „Dynamisierung des Möglichen“ zurückdenkt. Nach dieser Theorie wohnt den Monaden ein Streben nach voller Entfaltung ihrer Möglichkeiten inne. Die Monade kann zu der vollen Entfaltung ihrer Möglichkeiten gelangen, sobald die Hindernisse beseitigt sind. Bei der Beseitigung der Hindernisse spielt der Verstand eine wichtige Rolle, und zwar dadurch, daß er „das Aufgehaltenwerden des zu dem vollkommeneren Zustand strebenden Wesens durch das Hindernis“ antizipiert (339). Dadurch bewirkt er, daß das Hindernis umgangen werden kann, und ermöglicht die u. U. von der Einhaltung des Umwegs abhängende Erreichung des Zieles (*ibid.*).

Der Wille ist nach Leibniz immer durch Motive bestimmt. Diese versteht er als „*dispositions à agir*“. Da immer mehrere realisierende Motive vorhanden sind und auch vorhanden bleiben, nachdem eins das Übergewicht erhalten hat, ist die Determination durch die Motive kontingent. Hierin sieht Axelos Leibniz' Lösung des Freiheitsproblems. Er beruft sich u. a. auf Leibniz' These, nach der die Motive geneigt machen (*incliner*), aber nicht nötigen (*nécessiter*). Vf. scheint der Überzeugung zu sein, daß nach Leibniz das mit Vernunft begabte Wesen „stets von zwei einander entgegengesetzten Motiven zugleich bestimmt und stets zu zwei einander ausschließenden Haltungen veranlaßt“ wird (346). Die beiden Motive und Haltungen ordnet er im folgenden dem Bereich der Vernunft und dem Bereich der Leidenschaften zu. Am Anfang üben die Leidenschaften und Gewohnheiten den stärksten Einfluß auf das Verhalten der Geistmonaden aus. Aber der Mensch kann im Laufe der Zeit den Bann der Leidenschaften und Gewohnheiten

⁵ Vgl. dazu auch John Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, London 1975, 36 f.

dadurch brechen, daß er z. B. die Aufmerksamkeit auf die Ideen des Geistes richtet oder das Urteil eine Zeit lang anhält. Dadurch gewinnen die Ideen des Geistes Macht über den Menschen. Dieser Vorgang wird von Axelos durch eine scharfsinnige Weiterentwicklung der Leibnizschen Lehre von den klaren und verworrenen Vorstellungen und vom Tun und Leiden der Monaden verdeutlicht. Axelos schreibt, diesen Gedanken zusammenfassend: „Die verwandelnde Zuwendung des Verstandes zu dem zur Zeit weniger klaren, aber an sich deutlichen und potentiell klaren Gedanken macht den Kern des Akts der Freiheit aus“ (367 f.). Freiheit kann daher als „Umkehrung der unmittelbar gegebenen Rangordnung der Bestimmungsgründe des Willens“ (359) und als „Revolution der Denkungsart“ (369) bestimmt werden. Sie besteht nach Axelos' Interpretation vor allem im Sichbefreien von den Leidenschaften und im ungehinderten Sichbestimmen nach der Vernunft.

Axelos' Werk muß als wichtiger Beitrag zur Leibniz-Forschung bezeichnet werden. Es ist Vfgelungen, Zusammenhänge des Leibnizschen Denkens aufzuzeigen, die meines Wissens bisher nur wenig berücksichtigt worden sind. Vor dem Auge des Lesers entsteht das Bild eines Leibniz, der nicht auf jede Frage eine fertige Antwort bereit hält, sondern das eines Denkers, der immer wieder durch das „Labyrinth der Freiheit“ fasziniert und beunruhigt ist und der erst allmählich in ständiger Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen zur Klärung seiner Gedanken über Freiheit und Notwendigkeit gelangt. Dafür schuldet die Leibniz-Forschung Axelos Dank. Der Wert des Buches wird nicht geschmälert, wenn im folgenden einige Bedenken gegen Axelos' Interpretation geäußert werden.

Der Gedanke, daß Freiheit dem Menschen nicht als fertiges Vermögen gegeben ist, sondern als Aufgabe (als Auftrag der Selbstbefreiung von Gewohnheiten und Leidenschaften) gestellt ist, ist ohne Zweifel tief in Leibniz' Denken verwurzelt und verbindet Leibniz mit anderen Denkern seiner Zeit, u. a. mit Spinoza⁶, welcher schreibt: „humana libertas eo maior est, quo homo magis ratione duci et appetitu moderari potest“ (Tract. politicus, II, 20). Es fragt sich jedoch, ob mit diesem Gedanken Leibniz' Freiheitslehre vollständig erfaßt ist. Es wäre zu fragen, inwiefern Handeln nach der Vernunft freies Handeln ist. Zur Klärung dieser Frage wäre zu überlegen, wie freies Handeln bei einem Wesen zu verstehen ist, dessen Vernunft nicht durch Leidenschaften und Gewohnheiten getrübt wird. Als ein solches Wesen betrachtet Leibniz Gott, von dessen Freiheit auch Axelos zugestehet, daß sie der Idealtyp der menschlichen sei (349). Manche Äußerungen Leibnizens lassen vermuten, daß er der Überzeugung war, in Gott finde nicht ein Kampf zwischen in verschiedenem Grade klaren und deutlichen Vorstellungen statt, sondern vor Gottes allwissenden Verstand sei die Gesamtheit alles Möglichen in voller Klarheit ausgebreitet (vgl. z. B. Theodizee, § 405 ff.). Will man einem vollkommenen Wesen wie Gott Freiheit zuerkennen, so kann das nach Meinung des Rez. nur heißen, daß Gott unter diesen Möglichkeiten bewußt eine Auswahl trifft. Das Modell des bewußten Wählens dürfte allen Äußerungen Leibnizens zum Freiheitsproblem zugrunde liegen. „On voit par là“, schreibt Leibniz im Oktober 1699 an Molanus, „que ce n'est pas l'indifference d'équilibre . . . qui constitue la liberté, mais la faculté de choisir entre plusieurs possibles, quoiqu'ils ne soient point également faisables ou convenables à celui qui agit.“ (Leibniz, Lettres et fragments inédits, éd. P. Schrecker, Paris 1934, 97). Bewußt wählen heißt demnach nicht „aus den gegebenen Möglichkeiten beliebige herausgreifen“, sondern das Wählen unterliegt bestimmten Regeln, welche Leibniz moralische Verpflichtungen nennt (z. B. die Verpflichtung, die beste der Möglichkeiten zu wählen). Dieser Aspekt der Leibnizschen Lehre wird nach Meinung des Rez. von Axelos nicht hinreichend berücksichtigt.

Der Grund dafür – und damit komme ich zu einem zweiten Bedenken – ist wohl in Axelos' Interpretation der Leibnizschen Möglichkeitstheorie zu suchen, und zwar in der These, das Mögliche verwirkliche sich von selbst, falls es nicht durch etwas anderes daran gehindert werde. Diese Hypostasierung des Möglichen steht im Gegensatz zu zahlreichen Äußerungen, in denen Leibniz betont, das Mögliche könne nur dann wirklich werden, wenn es in einem Existierenden (einem Willen) gegründet sei: „Contingentium enim rerum existentia non ex earum essentia

⁶ Diese Übereinstimmung zwischen Leibniz und Spinoza müßte Axelos wohl zugestehen, wenn er sich auch sehr bemüht, Unterschiede zwischen beiden Denkern herauszustellen.

sive possibilitate sed ex Dei voluntate . . . sequitur“ (an Seckendorf, Ende Mai 1685, Akademieausgabe, Bd. II, 1, 546). Das Mögliche als Gesamtheit der möglichen Welten gehört dem Reich der Ideen an; als solches ist es machtlos, solange es nicht von einem denkenden Wesen gedacht und gewollt wird, denn „ideae non agunt. Mens agit“ (Leibniz, Phil. Schriften, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. I, 150). Es spricht einiges dafür, daß Leibniz seine Lehre vom mechanismus metaphysicus, auf welche Axelos sich vor allem beruft, als Bild betrachtet hat, um bestimmte Aspekte des göttlichen Schöpfungsaktes zu veranschaulichen⁷. Für die Interpretation des mechanismus metaphysicus als eines von sich aus funktionierenden Mechanismus sehe ich keine Anhaltspunkte.

Allgemein könnte man anmerken, daß es wünschenswert wäre, daß Axelos die Analyse der Leibnizschen Gedanken an einigen Stellen weiter verfolgt hätte. Wie erwähnt, bezeichnet Leibniz die Motive als „dispositions à agir“. Nun ist ‚Disposition‘ ein mehrdeutiges Wort, aber Axelos versucht nicht, den Sinn dieser für seine Interpretation zentralen Formulierung genau zu bestimmen. Ähnlich verhält es sich mit Äußerungen wie, die Gründe machten geneigt, aber zwingen nicht. – So bleiben auch bei dieser Leibniz-Interpretation noch einige Fragen offen.

Albert Heinekamp (Hannover)

Stephan Otto (Hrsg.), Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians (= List Taschenbücher der Wissenschaft. Geschichte des politischen Denkens, Band 1513), List Verlag, München 1974, 156 S.

Daß geistesgeschichtliche Reflexionen zur politischen Metaphysik der Spätantike, genauer zu den ontologischen bzw. noetischen Voraussetzungen und Axiomen dieses politischen Denkens, von brisanter Aktualität für das Verständnis der geistigen Gestalt der Neuzeit und ihrer in historischer Kontinuität vorprogrammierten Ideologien sind, zeigt die im vorliegenden Taschenbuch von Stephan Otto herausgegebene Sammlung von Essays, in welchen Rezeption und Transformation der platonischen Prinzipienlehre im Kampf um gnostische und christliche „Weltanschauung“ paradigmatisch an einigen Autoren der griechischen Patristik dargestellt wird, wiewohl der Untertitel des Werkes einen weiteren Horizont der Fragestellung aufreißt. Die Spätantike als eine Zeit des Umbruchs, als eines „gebrochenen“ Syndroms von griechischem Denken, christlicher und gnostischer Heilsvorstellungen weist S. Otto in seiner Einleitung als konstitutive Phase für die europäische Geistesgeschichte, für ihre spezifischen Antagonismen, insbes. für die latente „gnostische Versuchung“ unserer wissenschaftlichen Rationalitäten aus.

Im ersten Beitrag zur politischen Philosophie (und Theologie) des sog. 1. Klemensbriefes, Ignatius' von Antiochien, der Apologeten Justin und Athenagoras sowie des Origenes greift der Vf., Wilhelm Blum, einige mehr oder weniger politisch und sozial relevante Begriffe auf und sucht sie mit Aussagen Platons zu korrelieren; doch ebenso wie in seinem Aufsatz zu den philosophischen und christologischen Voraussetzungen von Kaiser Justinians Herrschaftsverständnis vermag der Vf. den Leser nicht zu überzeugen; mangelnde Kenntnis der Forschungsgeschichte und kaum artikuliertes Methodenbewußtsein bedingen eine naive Flüchtigkeit der Darstellung. Angemerkt sei nur, daß es nicht gelingt, die schon öfter von „Universalhistorikern“ propagierte These, Justinian verstehe sich als politischen Dyophysiten, aus den Quellen zu belegen; in der Fragestellung, ob das Dogma von Chalkedon als „theologisches Interpretament der justinianisch-byzantinischen Herrschaftsauffassung“ (17) ausgewiesen werden könne, liegt m. E. ein Testfall für die geistes- oder ideengeschichtliche Forschung vor, inwieweit die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten im Rückgriff auf die ausdrücklichen Gegebenheiten der historischen Quellen begründet sind und nicht im gedanklichen Explizieren möglicher Implikationen.

Das Referat von Rainer Hoffmann zur Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von

⁷ Vgl. dazu z. B. Theodizee, § 201 und John Hostler, Some Remarks on „omne possibile exigit existere“, in: *Studia Leibnitiana* 5 (1973) 281–285.

Alexandrien verdient Beachtung; es untersucht den systematisch platonischen Theorie-Ansatz des Alexandriner. Indem es die konstitutive Bedeutung des Glaubens als einer proleptischen Bewegung des erkennenden Subjekts hin zum wissenschaftlich begründeten „Glauben“ im Zusammenhang von Klemens' Gnoseologie herausarbeitet, wird der Weg zu einer willensmetaphysischen Vermittlung von Theorie und Praxis auf der Basis platonischer Systematik und damit zu einer politischen (besser praktischen) „Philosophie“ eröffnet: der vorgegreifende Überstieg des Geistes auf den Bereich des Noetischen gründet in einem volitiv-freiheitlichen Akt; im Anschluß an den platonischen Parmenides oder die innerakademische sog. ungeschriebene Lehre – eine Differenzierung ist m. E. ein Desiderat – wird die Konstitution der vielheitlichen Wirklichkeit in der Korrelation von Denken und Sein gedeutet: das „Eins“ – einerseits transzendent zu jeder gewußten Inhaltlichkeit – ist andererseits reduktiv gewonnenes Prinzip der Totalität: doch die Setzung der ontologischen Differenz, d. h. Schöpfung, ist damit nicht hinreichend begründet, es sei denn im „Eins“ lasse sich mit Klemens (und der jüdisch-christlichen Überlieferung) ein volitives Moment als vermittelnde Instanz ausweisen. So erkenntnis- und willensmetaphysisch begründet, ergibt sich eine „christlich-platonische“ Axiomatik für eine Philosophie der Praxis. – Stephan Otto untersucht in seinen Beiträgen die axiomatische Struktur des individualistisch-gnostischen Platonismus bei Evagrius Pontikos und des hierarchischen bei Ps.-Dionysios in Abhebung auf Konsequenzen für gesellschaftliche und politische Verhaltensformen. Es muß nicht betont werden, daß es sich weitgehend um Fragestellungen handelt, welche in Neuland hineinführen; denn noch fehlen u. a. ausführliche geistesgeschichtliche Untersuchungen zur „Strukturanalyse mönchischer Mentalität überhaupt“ (65), zur „Analyse des gesamten hierarchischen Denkens im Späthellenismus“ (84). Differenziert abwägend skizziert der Vf. im Ausgang vom Schelerschen Begriff der drei Lebensmächte „Glaube“, „Wissen“ und „Recht“ mönchische Spiritualität, deren kritischen Vorbehalt gegenüber dem Ergebnis der Konstantinischen Wende und versteht den Evagrius' Origenismus als theoretische Begründung der individualistischen Heilssuche des Mönchtums, als einen eklektizistischen Platonismus, der insbes. die Ideenlehre aus dem Zusammenhang der Prinzipienfrage eliminiert und so „keine Vermittlungsinstanz zwischen weltlicher Vielheit und göttlicher Einheit“ (81) duldet. Der hierarchische Platonismus des Areopagiten, in der Tradition politisch-hierarchischer Kosmologien stehend und orientiert an Proklos' „Dogmatik hierarchistischer Seinsspekulation“ (89), stellt sich für den Vf. als „eine gezielte Antwort auf den mönchischen Individualismus“ dar (92): er begründet die ontologische und metaphysische Notwendigkeit der hierarchisch geordneten Vermittlung, die Reduktion von Wissen und Fragen auf intellektuellen Gehorsam; auch das apophantische „Wissen des Mystikers, das sich nicht um den Weltbezug Gottes kümmert, sondern die transzendente Einheit Gottes schaut“ (103) – also die Gottunmittelbarkeit der „Mystischen Theologie“ – stellt keine Einschränkung der These dar; sie bleibt „an die hierarchische Kataphasis zurückgebunden“ (104). Kennzeichnend für die axiomatische Begründung des evagrius' und areopagitischen Denkens ist jeweils der (wenn auch nicht unmittelbare) Rückgriff auf die Probleme der platonischen Altersphilosophie des Sophistes und Parmenides, deren spätantike Wirkungsgeschichte trotz der Untersuchungen von E. Corsini, P. Hadot u. a. noch nicht umfassend gedeutet wurde.

Motivgeschichtliche Forschungen und deren Ergebnisse sind in den Essays zahlreich verwandt worden; Topoi (z. B. Fremdlingschaft, zwei Reiche) sind im allgemeinen Bildworte, ihrem begrifflichen Gehalt nach vieldeutig und der Auslegung bedürftig, ja können in einander entgegengesetztem Sinn je nach ihrer Einordnung in eine bestimmte Axiomatik einer Weltanschauung, politischen Idee usw. benützt werden. Z. B. kann die Fremdheitsmetapher sowohl vom spätantiken Philosophen als auch von seinem christlichen und gnostischen Zeitgenossen verwandt werden, ihren Aussagewert gewinnt sie erst im Zusammenhang des jeweiligen Denkens und seiner Axiome, welche diesem Denken seine Gestalt verleihen und es so erst als Objekt geistes- oder ideengeschichtlicher Forschung konstituieren.

In ihrer unaufhebbaren Rückbindung an die Quellen jeder historischen Forschung stellt sich für die geistesgeschichtliche Forschung die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für eine „Abstraktion“ der Axiome oder Struktur; eine Frage, die hier nicht anstehen kann, welche aber im Blick auf den von S. Otto verwandten Begriff der Gnosis gestreift werden sollte. Neben einem vageren Begriff von Gnosis kommt ein solcher zum Zuge, wie er in ideologiekritischer Zielsetzung von E. Voegelin entwickelt wurde: S. Otto spricht – in Abhebung von E. Topitsch –

von immanentistischer Gnosis. Gnosis in diesem Sinne ist, allgemein gesprochen, jene, welche auf jede äußere Verifizierung des Selbst und seiner Freiheit verzichtet und sich in reines Selbstbewußtsein heilsuchend zurückzuziehen sucht. Diese Gnosis schließt – als Widerpart platonischer und christlicher Anschauung – die Überwindung der Erfahrung des „Bösen“, der Entfremdung, „mit Hilfe eines wirklich metaleptischen Ausgriffs auf absolute Transzendenz“ aus (12); und entsprechend differenziert, kann dann auch in jener individualistischen Verneinung gesellschaftlicher und politischer Ordnung, wie sie in der mönchischen Mentalität des Evagrius begegnet, von Gnosis gesprochen werden. Was Gnosis axiomatisch kennzeichnet und zugleich als Weltanschauung von anderen konkurrierenden abhebt, muß aus den „historischen Quellen zur Gnosis“ als je analog verwirklichte Struktur erhebbar sein; dem Anliegen von S. Otto, die Relevanz der platonischen Tradition für das politische Denken herauszuarbeiten, war der gewählte Gnosisbegriff dienlich, seine axiomatische Struktur läßt sich m. E. analog in den verschiedenen Erscheinungsformen der spätantiken Gnosis nachweisen.

K.-H. Uthemann (München)

Annemarie Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, 244 S.

I. Mit der Geste souveränen Verzichts auf jegliche Art von Reflexion, die über die Analyse vorfindlicher sprachlicher Gegebenheiten hinausgeht, präsentiert sich die sprachanalytische Philosophie als Muster bescheidenen Denkens. Solch treue Anhänglichkeit ans „Bathos der Erfahrung“ impliziert indes einen immensen Anspruch: ein für allemal nämlich dessen gewiß zu sein, daß jeglicher Versuch, in einem transzendentalen Regreß begrifflich-begründend über das Beschreiben des je Erfahrbaren hinauszugehen, im vorhinein zum Scheitern verurteilt ist.

Unmittelbar aktuell wie die sprachanalytische Philosophie ist daher der Blick auf die Art und Weise, in der ein Denken, das ausdrücklich zu einer transzendental-idealistischen Position sich bekennt, sprachanalytisches Argumentieren einschätzt und beurteilt. Annemarie Pieper hat für den Bereich der Ethik die Stellungnahme einer reaktivierten Transzendentalphilosophie Fichtescher Provenienz zur dezidiert unspekulativen sprachanalytischen Ethik beispielhaft vordemonstriert. Daß gerade die Ethik ein fruchtbares Feld für die Konfrontation der beiden gegenseitig sich mit Mißtrauen betrachtenden philosophischen Positionen bietet, rührt von daher, daß sowohl die Fichtesche als auch die sprachanalytische Philosophie der Problematik menschlichen Handelns ein besonderes Gewicht zumißt: dem absolutistischen Pathos Fichtescher Moralreflexion steht das zwar ganz anders geartete, aber nicht weniger leidenschaftliche Interesse der Analytiker an der ethischen Fragestellung gegenüber.

Nach einleitenden Hinweisen auf die Inkompetenz außerphilosophischer Wissenschaften hinsichtlich ethischer Begründungsfragen beginnt auf der Basis der Unterscheidung dreier verschiedener Reflexionsarten (der moralischen, ethischen und der metaethischen Reflexion) die eigentliche Untersuchung der „Struktur“ des moralischen Urteils. Hier hat die sprachanalytische Ethik nach der Interpretation A. Piepers ihren systematischen Ort. Sie zeigt in einer Erörterung der Spätphilosophie Wittgensteins und der sprachanalytischen Theorie einiger an ihn anknüpfender Ethiker bzw. Meta-Ethiker (u. a. Stevenson, Hare, von Wright, Wellmann), daß die sprachanalytische Ethik durchweg mit der faktischen Gültigkeit moralischer Urteile sich begnügt und auf die nachträgliche Untersuchung von deren Logik sich beschränkt. Was sie nicht leistet, ja nicht einmal in den Blick bekommt, ist der Aufweis der prinzipiellen *moralischen* Gültigkeit moralischer Urteile aus dem obersten Wissensprinzip. Da die Konstitutionsfrage hier überhaupt nicht auftaucht, ist die von den Analytikern gegebene analytische Ethik – deren Leistung für die Erkenntnis der Struktur moralischer Urteile die Autorin durchaus zu würdigen weiß – durch eine synthetische, d. i. eine mit der Konstitution moralischer Urteile sich befassende Ethik zu ergänzen (104).

Um eine solche synthetische Ethik handelt es sich für die Verfasserin in der Ethik Kants: ihr Verdienst ist es, als „Logik der Ethik“ die objektive Gültigkeit moralischer Urteile durch Aufweis der Konstitution dieser Urteile demonstriert zu haben. Zentral für A. Pieper ist daher in

Kants Ethik die die Konstitution des moralischen Urteils begründende Lehre von den Kategorien. Deren Grundkonzeption in den Hauptteilen der transzendentalen Analytik der Kritik der reinen Vernunft ebenso wie die parallel hierzu von Kant angelegte Kategorienlehre der Kritik der praktischen Vernunft werden am Leitfaden der Kantischen Texte in ihrem gedanklichen Zusammenhang interpretiert. Hauptgewicht kommt hierbei – gemäß der Fragestellung der Pieperschen Studie – dem im „Faktum der Vernunft“ sich anzeigenden Freiheitsursprung der die moralischen Handlungen bedingend ermöglichenden praktischen Kategorie in ihrer 12fachen Selbstmodifikation zu (142 ff.). Im Unterschied zu den Kategorien des Verstandes, die sich „außerhalb der Vernunft im Material der Anschauung“ (148) erfüllen, werden die Kategorien der Freiheit auf den vernünftigen Willen selbst angewendet und bringen „in immanentem transzendentalen Gebrauch“ (135) praktische synthetische Erkenntnis a priori hervor. Der Begriff der Sittlichkeit erweist sich bei Kant so als reiner Vernunftbegriff a priori, aufgehellt von Kant durch die ohne jeglichen Rückgriff auf empirische Faktizität mögliche transzendente Analyse des Faktums der Vernunft.

Fichte „gelingt“ es, im Ausgang von Kant die bei diesem „letztlich unerklärt stehengebliebenen Gegensätze von Anschauen und Denken, Natur und Freiheit, Sein und Sollen, theoretischer und praktischer Vernunft aus einem höheren Einheitsgrund zu erklären und das Wissen im ganzen in seinem systematischen Zusammenhang darzustellen“ (174). Dies wird von A. Pieper in einer Erörterung zentraler Passagen der Fichteschen Wissenschaftslehre expliziert. Die Wissenschaftslehre erweist sich hierbei für die Interpretin als „Grundmodell meta-ethischen Denkens schlechthin“, in welchem die Bedingungen bereitgestellt werden, unter denen Ethik als Wissenschaft möglich ist und die moralischen Urteile in genetischem Rückgang auf den „obersten Sinngrund“ (176) des Wissens legitimiert werden. Während die Sprachanalytiker das moralische Urteil nur beschreiben, Kant die moralischen Urteile auf konstitutive Bedingungen zurückführt, rechtfertigt Fichte sie als „die höchste Weise sinnvoller menschlicher Praxis“ (206). Die in der Konfrontation mit den Sprachanalytikern erwachsene Frage nach der Legitimation menschlicher Handlungen als moralisch qualifizierter hat für die Autorin in Fichte „eine abschließende Antwort erhalten. Zugleich kann auch die Problematik der praktischen Kategorie und damit der Ethik als einer autonomen Wissenschaft als gelöst betrachtet werden“ (206).

II. Überblickt man die Piepersche Studie von ihrem Ende aus, so fällt zunächst die außerordentliche Zielstrebigkeit und Klarheit auf, mit der die Autorin ihre Aufgabe angeht. Die um Präzision bemühte Diktion erleichtert das Verständnis der auf hohem formalen Niveau explizierten, außerordentlich schwierigen Sachverhalte, die die Autorin anspricht. Wie anders auch als mit einem Höchstmaß an formaler Disziplin in Gedankenführung und Gedankenausdruck könnte es möglich sein, ein Vorhaben, das auf die Lösung einer Grundfrage philosophischen Denkens überhaupt abzielt, auf begrenztem Raum argumentativ und interpretativ zum Austrag zu bringen? Und wie anders als mit solcher Disziplin wäre ein so immenser Stoffreichtum wie der, dem die Autorin sich zuwenden zu müssen glaubte, zu bewältigen gewesen: mehrere Wissenschaften waren auf Prinzipienfragen hin zu untersuchen, eine in sich heterogene und keinesfalls immer leicht zu interpretierende moderne philosophische Richtung, die sprachanalytische Philosophie, war aufzuarbeiten, und nicht zuletzt türmten sich vor ihr die gewaltigen Gedankenmassive der Philosophie Kants und Fichtes auf, deren Zentrum es in Hinblick auf das Problem des Ethischen zu ergründen galt. Präzise hat die Autorin immer wieder ihre Frage formuliert und dank ihrer Kraft zu zielstrebigem Argumentieren einer deutlichen Antwort zugeführt. Gerade jedoch die genau überlegte, zielstrebig anvisierte Antwort, die die Autorin auf das Begründungsproblem der Ethik bereit hat, wirkt sich problematisch vor allem auf die Auslegung Kants (und in gewissem Sinne auch auf die kritische Darstellung der angelsächsischen Meta-Ethiker) aus. A. Pieper kritisiert Kant von einem Standpunkt aus, der für sich beansprucht, Kant bereits überwunden zu haben. Die von ihr vorgetragene Kritik steht demnach nicht unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob Kants Denken in seiner Explikation seiner eigenen objektiven Intention gerecht wird, d. h. ob es in sich stimmig ist, sondern unter dem Gesichtspunkt von Fragen, die dem Bewußtsein sich verdanken, in einer reaktivierten Transzendentalphilosophie Fichtescher Provenienz sei das philosophische Fragen zu einer absoluten Antwort gekommen. So sinnvoll die kritischen Ausstellungen an Kant, die aus einer solchen Perspektive

vorgenommen werden, auch systematisch-sachlich sein mögen – fraglich bleibt, wo die Grenzen gesetzt sind, wenn man anfängt zu suchen, was ein Denker zu fragen und zu beantworten unterlassen habe. Nur dann, wenn man diese Grenze recht weit hinausrückt, kann Kant so hart gemäßregelt werden wie dort, wo die Autorin die These Kants, es sei dem Menschen die Erreichung der vollkommenen Sittlichkeit zugleich geboten und nicht erreichbar, als „unsittlich“ bezeichnet. Gerade diese These Kants gehört zu den großen Einsichten in die paradoxe Verfaßtheit des menschlichen Wissens, die auch in der Lehre vom radikalen Bösen, ohne welche die ganze Kantische Ethik unverstänglich bleibt, zum Ausdruck kommt und Kant in die Reihe der großen religiösen Geister vom Schlag der Augustinus und Luther einreihet. Allzu hart dürfte auch der andere Vorwurf gegen Kant sein, nämlich: ihm sei der Erfolg der Handlung für die Sittlichkeit gleichgültig. Ist dann etwa die Abfassung einer „Tugendlehre“ nicht eine Absurdität? Und ist es nicht gerade Kant, der nicht müde wird, den „guten Lebenswandel“ hier in der Welt zu preisen? Und hat er nicht ausdrücklich in der Religionsschrift Sätze geschrieben, die der Forderung nach Beachtung der Geschichtlichkeit des Menschen ganz und gar entgegenkommen: „... es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechtsbandeln herauskomme* ...“ (Vorrede zur 1. Aufl.).

Daß die Interpretin hier, wo Einwände gegen Kant selbst leicht Gegeneinwänden ausgesetzt sind, und nicht dort kritisiert, wo immanente Unstimmigkeiten zur Polemik gegen Kant provozieren, dies verwundert auch angesichts des Umstands, daß sie selbst einen wesentlichen Punkt solcher zu kritisierender Unstimmigkeiten markiert hat: nämlich Kants schwer einsehbare Übertragung der theoretischen Erkenntnisstruktur auf das praktische Wissen – ein problematischer Punkt deswegen, weil hier wohl auch, wie Schopenhauer scharfsichtig immer wieder festgestellt hat, der architektonische Formalismus Kants am Werk gewesen sein dürfte, ein Formalismus, dem die Autorin selbst zeitweise, so hinsichtlich der Darstellung der Kategorien der Freiheit, zum Opfer gefallen ist.

Was Kant indes recht ist, ist Fichte nicht billig: mit seiner transzendentalphilosophischen Position zeigt die Autorin sich voll einverstanden, hier findet sie, wie schon berichtet, die Lösung, deren weder die Sprachanalytiker noch Kant fähig sind. Gegen diese Identifizierung einer historischen Position mit der Wahrheit selbst ist dann nichts weiter einzuwenden, wenn auf der Basis eines eigenen systematischen Beweises die Wahrheit einer historischen Position demonstriert wird und also nicht durch interpretative Darstellung, sondern durch Argumente klar gemacht wird, warum ein bestimmter historischer Autor zur wahren Einsicht in philosophische Grundprobleme gelangt ist. So aber, nämlich argumentativ, verfährt die Autorin nicht: sie bezeichnet zwar auch die Fichtesche Position als ein „Modell“, aber dieses Modell ist auch schon die wahre Lehre selbst.

Dies setzt den in Erstaunen, der gewohnt ist, die Philosophie geschichtlich zu betrachten, also eben jenem Moment des menschlichen Wissens auch hinsichtlich der Philosophie selbst Rechnung zu tragen, welches die Autorin in Kants Verstehen von Philosophie vermißt. Sollte in der Tat die Autorin Recht haben – man müßte, ohne Blasphemie, selber an den historischen Ort pilgern, um der wahren Lehre und ihrem Autor zu huldigen. Die Betrachtung der Geschichte der Philosophie freilich läßt dies nicht zu. Sie relativiert die Behauptung, in Fichtes Wissenschaftslehre sei das Problem der Legitimation moralischer Urteile gelöst so lange, wie nicht wieder von einem anderen systematischen je eigenen Entwurf aus Fichtes Lehre in ihrer endgültigen Wahrheit erkannt ist. Aber würde solch ein eigener systematischer Entwurf nicht selbst wieder zu kritisieren und auf einen anderen hin zu relativieren sein? Und ist eben nicht eine solche fortschreitende Problematisierung nicht die Weise, in der die von allen erstrebte Wahrheit für das endliche Wissen, das die Autorin selber beschwört, erscheint?

Vielleicht versteht man angesichts der dezidierten Position, die A. Pieper einnimmt, besser die Behauptung der sprachanalytischen Philosophen, sie seien bescheiden: sie genügten nämlich eher eben jener Endlichkeit des menschlichen Wissens als jede Art von Denken, das eines Einblicks in das Absolute sich rühmt? Und ist die sprachanalytische Philosophie, der von der Autorin der unterste Platz in der Bearbeitung des Ethischen angewiesen wird, nicht selbst ein geschichtliches Produkt der Unzufriedenheit mit den Positionen, die für sich den Besitz des höchsten spekulativen Wissens und von ihm aus die Lösung auch der Grundfragen der Ethik

in der Hand zu haben glauben? Wäre von hier aus nicht zu überlegen, ob nicht auch das Umgekehrte zu dem, was die Autorin vorträgt, einmal durchexerziert werden müßte: die sprachanalytische Philosophie als eine bewußtseinsgeschichtlich negativ-kritische Reaktion auf transzendentalphilosophische Spekulationen zu verstehen?

Es spricht für die Lebendigkeit und für das Niveau der Pieperschen Studie, daß sie, selbst entschieden Position beziehend und diese deutlich bezeichnend, zum Einnehmen von Gegenpositionen und so zu der weiteren Problematisierung eines Problems reizt, das den Menschen in seinem Bezug zu anderen unmittelbar und fundamental betrifft. Die Studie bietet in ihrer Detailfülle und in ihrer Thesenfreudigkeit Anlässe genug zu einer solchen philosophischen Aktivierung wachen Problembewußtseins in Fragen, die das menschliche Handeln betreffen. Darüber hinaus nimmt sie dem Leser manche Mühe im Materialen ab: die enorme Literaturkenntnis, die die Autorin beweist, und die Aufbereitung des zunächst chaotisch anmutenden historischen Stoffes, erleichtern die Diskussion über die Sachprobleme, die von A. Pieper mit großer formaler Präzision und analytischer Subtilität in ihrem Problemcharakter artikuliert werden. Gerade wenn man die Behauptung nicht teilt, eine Deduktion der Legitimität des moralischen Urteils gelinge in einem spekulativen Regreß, sollte man die Piepersche Untersuchung lesen, um das eigentliche Gegenüber, nämlich die von Kant in ihrem Anmaßungsdrang identifizierte spekulative Vernunft, in scharf gestochenem Umriß zu erblicken.

Rudolf Malter (Mainz)