

BUCHBESPRECHUNGEN

Hermann Schmitz, Die Wahrnehmung. System der Philosophie, Bd. 3; 5, Bouvier, Bonn 1978, 272 S.

Von dem System der Philosophie sind bislang drei Bände erschienen, von denen der zweite Band in zwei Bücher und der dritte in fünf Bücher unterteilt ist, insgesamt ein Werk von bis jetzt 3800 Seiten. Das hier für die Besprechung vorliegende Buch über die Wahrnehmung (Bd. 3; 5) hat den geringsten Umfang, aber für das Gesamtwerk besitzt es eine grundlegende Bedeutung. Philosophie ist für Schmitz Phänomenologie, die Lehre von den Phänomenen, von dem, „was sich zeigt“ (Bd. 1, 139). Die Phänomene zeigen sich aber der Wahrnehmung. Bezüglich der Frage, was und wie wahrgenommen wird, weicht Schmitz nun grundlegend von den gewohnten, zweieinhalbtausend Jahre alten Vorstellungen ab, von der ganzen „nachhomerischen Anthropologie“, wie er sich ausdrückt (Bd. 1, S. XI; Bd. 2; 1, S. XIV). In der Regel versteht man unter Wahrnehmung die von den äußeren Sinnesorganen vermittelten Eindrücke der Außenwelt, und man spricht daneben noch von innerer Wahrnehmung, vermittelt derer Empfindungen und Gefühle wie Angst, Schmerz, Gehobenheit oder Freude wahrgenommen werden. Demgegenüber verwirft Schmitz die Unterscheidung von äußerer und innerer Wahrnehmung sowie den Bezug auf körperliche Wahrnehmungsorgane. Es geht ihm allein um die Phänomene, um dasjenige, was unmittelbar zur Erfahrung kommt. Und den Phänomenen ist es ja inhaltlich nicht mitgegeben, inwieweit körperliche Funktionen bei ihrer Erscheinung mit im Spiele sind. Bei der Vielfalt dessen, was ich alles sehe, brauche ich nicht zu wissen oder mir zu vergegenwärtigen, daß ich Augen habe.

Wahrnehmung charakterisiert Schmitz allgemein als „leibliche Kommunikation“, „wenn jemand von etwas in einer leiblich spürbaren Weise so betroffen und heimgesucht wird, daß er . . . in dessen Bann gerät“ (Bd. 3; 5, XI, 31, 32). Hier ist der grundsätzliche Unterschied zu berücksichtigen, den Schmitz zwischen Leib und Körper macht. Das Körperliche ist gekennzeichnet durch „relative Örtlichkeit“, dadurch, daß bei seiner Beschreibung jeder Ort nur in Beziehung zu einem anderen Ort bestimmt werden kann, wo es also keinen Ort gibt, der rein als Ort eine absolute Auszeichnung vor einem anderen Ort hätte. Hingegen ist „leiblich das, dessen Örtlichkeit absolut ist“ (Bd. 2; 1, 6). Absolut heißt ein Ort, der unabhängig von Lage- und Abstandsbeziehungen identifizierbar ist. So meldet sich z. B. beim Schmerz im Bewußtsein ein Ort, der „unter den Fersen brennt“, von dem man fort will, der aber nicht durch den Abstand von einem anderen Ort gekennzeichnet ist (Bd. 2; 1, 208). Dieses „Weg!“ ist der Drang zur Flucht von einem absoluten Ort. In diesem Sinne wird alles leibliche Spüren als ein Spüren von absoluter Örtlichkeit bezeichnet, die als eingezwängte Enge wie im Schmerz, aber auch als ausgegossene Weite wie in schwermütiger Gestimmtheit erfahren werden kann.

Ein Beispiel dafür, daß die Wahrnehmung Qualitäten unmittelbar und unabhängig von körperlicher Örtlichkeit erfährt, ist die Bewegung. Von ihr heißt es, sie sei „eine eigene irreduzible sinnfällige Qualität so gut wie Farbe oder Schall und keineswegs Ortsveränderung“ (Bd. 3; 5, 13). Ein heftig angestoßener Kinderwagen bewege sich mit größerer Schnelligkeit als ein gemächlich anfahrender D-Zug, auch wenn er vom Zuge überholt werde. Die unmittelbar gespürte Geschwindigkeitsqualität des Kinderwagens als trügerischen Schein zu bezeichnen sei „bare Metaphysik, die keine Stütze an beobachtbaren Tatsachen findet“ (Bd. 3; 1, 318). An diesem Beispiel wird deutlich, daß es der von Schmitz angewendeten Phänomenologie nur um die unmittelbar erfahrenen Qualitäten geht und daß dabei alle physikalischen Definitionen und Interpretationen vermieden werden, sofern sie nicht durch unmittelbare Phänomene gedeckt sind, da sich diese Philosophie allein auf das unbeirrbar sich Zeigende stützen will.

Wahrgenommen werden Dinge, Halbdinge – als Beispiele für Halbdinge werden genannt der Wind, die Elektrizität, der Blick, die Stimme (Bd. 3; 5, 117, 119), – ferner Sachverhalte, Situationen, Atmosphären, z. B. das Drückende, die Ruhe, die Stille. Zur Darstellung dieser Phänomene der Wahrnehmung wird umfangreiches Beobachtungsmaterial beigebracht, von dem sich

große Teile auch in den vorhergehenden Bänden befinden, auf die verwiesen wird. Bei der Schilderung des derart Wahrgenommenen benutzt Schmitz auch weitgehend Fremderfahrungen, wie sie in autobiographischen Zeugnissen, in der Lyrik, in Berichten von Krankheits- und Rauschzuständen zum Ausdruck kommen.

Große Sorgfalt verwendet Schmitz auf die Befreiung vom „physiologistischen Vorurteil“, demzufolge die Wahrnehmung als ein Prozeß verstanden wird, bei dem die einzelnen Sinnesorgane einzelne Reize liefern, die das Denken dann zu Vorstellungen, zu Bildern, zu Konstruktionen, verarbeitet. Dem wird die mit der Gestaltwahrnehmung eng verwandte Auffassung gegenübergestellt, daß das Wahrnehmen immer schon ein Erkennen ist, bei dem nichts erst durch einen Denkprozeß erschlossen wird, sondern bei dem sich Phänomene mit einem Schlage als Dinge, als Sachverhalte, Situationen oder Atmosphären zeigen. Diese Weise der Wahrnehmung stellt Schmitz bei Homer fest. „Für die Helden im trojanischen Krieg und für den abenteuerlichen Irrfahrer Odysseus kommt es vielmehr darauf an, mit *einem* Blick – ohne Nachdenken – kritische und verheißungsvolle Situationen und Tatsachen treffend zu erfassen, als auf das Sehen von Farben und Formen.“ (Bd. 3; 5, 191)

Für diese Weise des Sehens verwendet Homer das Wort *noein*. Mit dem Verlust dieser unmittelbaren Wahrnehmungsweise und dem Übergang zur physiologistischen Deutung der Wahrnehmung erfährt in der nachhomerischen Zeit der Begriff *noein* einen Bedeutungswandel vom Sehen über das Erkennen und Begreifen zum Denken. Damit wird die Einheit des „leiblich Gespürten“ aufgespalten in die Dualität von Denkkraft und Wahrnehmungsphysiologie, von geistiger und sinnlicher Welt, die in Kants monumentalem Gebäude einen – wie Schmitz schreibt – „kaum glücklichen“ Abschluß findet. Den Kantschen Rationalismus nennt er „eine späte Mißgeburt des Physiologismus“ (Bd. 3; 5, 5, 191 ff.).

Dem Physiologismus wirft Schmitz vor, daß er „Feststellungen über Korrespondenzen von Körpervorgängen mit Zügen der Wahrnehmung unkritisch in die Ermittlung und sorgfältige Nachzeichnung dieser Züge einmischt, so daß eine Bastard-Theorie zustande kommt, die ihren Gegenstand nicht mehr unverstellt vor Augen hat“ (Bd. 3; 5, S. IX). Die Folge ist eine Verarmung der Wahrnehmungsinhalte auf das physiologisch interpretierbare Maß, so daß Atmosphären wie Sachverhalte als unmittelbare Gegenstände der Wahrnehmung ausfallen (Bd. 3; 5, S. X). So wird die Unzulänglichkeit des physiologischen Ansatzes offenbar, wenn es etwa um das leibliche Spüren der Stille geht (Bd. 3; 5, 23), ein Phänomen, dem Schmitz einen sorgfältigen Aufweis widmet (Bd. 3; 2, 201–208). Es ist ferner nicht möglich, die wahrgenommenen Phänomene jeweils bestimmten Sinnesorganen zuzuordnen. „Für die Glätte gibt es eine genuin optische Wahrnehmung“ (Bd. 3; 5, 12), so daß die Trennung in spezifisch optische und spezifisch taktile Qualitäten hinfällig wird. Die Beispiele zeigen, wie die Verkoppelung des Wahrgenommenen mit dem physiologischen Organprozeß den unmittelbaren Zugang zu den Phänomenen blockiert und verzerrt, so daß es uns gar nicht mehr gelingt, uns unbefangen auf das zu besinnen, was sich unserem Bewußtsein tatsächlich darbietet.

Damit kommen wir zum Kernpunkt des Systems der Philosophie von Hermann Schmitz: Das Konzept, daß die Physiologie der Sinnesorgane das Maßgebende für die Wahrnehmung sei, habe die Seinsweise und das Gewicht der Gefühle, wie sie sich als Phänomene dem Bewußtsein darbieten, nicht angemessen verstehen können, es habe die Gefühle nur als subjektive, private Seelenzustände, als Ausgeburten, Inhalte oder Eigenschaften des Subjekts aufgefaßt (Bd. 1, S. X). Aber dieses Konzept von der Introjektion der Gefühle, das seit Plato und Aristoteles die abendländische Philosophie beherrsche, sei der „Jahrtausende herrschende Hauptirrtum menschlicher Selbstbesinnung“ (Bd. 3; 5, 189). Dieser Auffassung stellt Schmitz die Grundthese seiner Philosophie gegenüber, daß die Gefühle „erregende, ergreifende Mächte sind, die von sich aus wirken und über die Menschen – nicht bloß über einzelne, sondern ebenso über Mengen und Gruppen – kommen, ohne der Heimstatt in einem Subjekt zu bedürfen“ (Bd. 1, S. X).

Schmitz ordnet den Gefühlen ein außersubjektives, atmosphärisches Sein zu, das im leiblichen Spüren zur Erfahrung kommt. Er kann sich dabei auf die frühe Weltsicht der Griechen berufen. Er zitiert Sappho: „Eros erschütterte mir die Eingeweide, wie Sturm im Gebirge die Eichen stürzt.“ (Bd. 1, S. X) Schmitz fährt fort: „Dem so verstandenen Daimon antwortet das Pathos: das Gepackt- und Mitgerissenwerden von der erregenden Macht, die Empfängnis des als Daimon wirkenden Gefühls. Dieses Ergriffensein muß nicht erhebend, andächtig oder enthusiastisch

sein, sondern kann auch schrecklich, grauenhaft und zerstörerisch geschehen.“ Die Introjektion habe das Wirken des Daimon, auf den das Pathos antwortet, verdeckt. „Darunter hat nicht nur der Sinn einiger wesentlicher Worte gelitten, sondern hauptsächlich die Echtheit von Recht und Religion, deren Vollziehbarkeit und Verständlichkeit durch die Introjektion der Gefühle von der Wurzel her zerfressen wird.“ (Bd. 1, S. X)

Die reiche Darstellung einer Weltsicht, in der sich noch nicht die Introjektion der Gefühle durchgesetzt hat, findet Schmitz bei Homer, und er liefert eine ausführliche Interpretation, die dem Homerliebhaber zum Bewußtsein bringt, worauf die lebendige Wirkkraft und Schönheit dieser Dichtung beruht (Bd. 2; 1, 365–460). Wir spüren es, wie Achill von seinem gewaltigen und für den Ablauf des trojanischen Krieges so folgenreichen Zorn ergriffen wird, wie Pallas Athene der vom Auftauchen des Odysseus erschrockenen Nausikaa „die Furcht aus den Gliedern nimmt“ und wie sie den Odysseus von Wuchse stattlicher macht, als er der Nausikaa gegenübertritt. „Also umgoß die Göttin ihm Haupt und Schultern mit Anmut“, lauten die Verse, so daß Nausikaa denkt: „wäre mir doch ein solcher Gemahl erkoren vom Schicksal“ (Odyssee, sechster Gesang, Vers 235, 244). Immer sind es die durch die Vielfalt der Götterwelt dargestellten überspersönlichen Mächte, die die Menschen in ihrer Stimmung, ihrer Befindlichkeit, in ihrem Ausdruck, ihrer Gehobenheit und ihrem Schmerz so anschaulich leiblich ergreifen, daß wir die Unmittelbarkeit dieses Ergriffenseins miterleben. Die Bezeichnung „Gefühle“ ist eigentlich zu eng für den Ausdruck dieser Mächte, die in der Vielfalt ihrer gegenständlichen Abschattung den Reichtum der tatsächlichen Gegebenheiten für das Bewußtsein darstellen. Im Schmerz bringen sie den Menschen zum Bewußtsein seiner Existenz. *Doleo ergo* sum zitiert Schmitz in Abwandlung des cartesianischen *Cogito ergo sum* (Bd. 1, 192 ff., 222).

Nachdem nun, wie es heißt, die Gefühle keine Heimstatt mehr im Subjekt haben, stellt sich die Frage nach dem ontologischen Status, nach der Seinsweise dieser Mächte, von denen eine Kraft ausgeht, die leiblich gespürt wird. Die Veranschaulichung ihrer Existenzweise durch die Götter Homers steht nicht mehr zur Verfügung. Wie steht es jetzt um das Wahrnehmbare an sich, wenn niemand es wahrnimmt? Schmitz läßt diese Frage offen, da sie die Perspektive einer Phänomenologie überschreite. Er enthält sich einer theoretischen Deutung und schreibt: „Was wird aus den Zentren fesselnder Kraft, wenn niemand da ist, der gefesselt werden könnte? Man möchte mit Lichtenberg zurückfragen: Können Mädchen im Dunkeln erröten? Die Frage ist unentscheidbar, denn zur Beobachtung wäre Licht erforderlich. Hypothesen kann man beliebig ausdenken, aber sie bleiben unverbindlich. Warum sollen fesselnde Kräfte, auch wenn niemand gefesselt wird, nicht latent weiterbestehen? Oder vielleicht wird immer jemand gefesselt, aber oft unbewußt? Oder sollte der Weltstoff die Dingform nur bei Gelegenheit der Wahrnehmung annehmen? . . . Ich wüßte nicht, wie solch ein Spiel mit Möglichkeiten überzeugend entschieden werden könnte.“ (Bd. 3; 5, 170). Die Stellungnahme ist charakteristisch für den konsequent empirischen Charakter dieser Philosophie. Schmitz geht es allein um die Beschreibung, um die Feststellung dessen, was sich unserem Bewußtsein zeigt, um die Besinnung auf das, was wir erleben, und er verzichtet auf jede theoretische Interpretation, da eine solche niemals eindeutig durch empirische Gegebenheiten gedeckt ist.

Von hier aus wird auch deutlich, was Schmitz unter einem System der Philosophie versteht. Jedes System, heißt es, bedarf eines unerschütterlichen Fundamentes, das der Beirung standhält. Ein solches Grundprinzip trägt und prägt ein System der Philosophie bis in das Detail. Aber dasjenige, was der Beirung standhalte, was Grundprinzip zu sein verdiene, sei nicht für alle Menschen das gleiche. Es sei utopisch, ein allumfassendes Grundprinzip angeben zu wollen. Die Pluralität der Systeme sei daher ein unvermeidliches Schicksal philosophischer Besinnung. Als Grundprinzip des Descartes wird genannt der Schluß vom zweifelnden Denken auf das eigene Sein, als Grundprinzip Hegels das Absolute. Das Grundprinzip des hier vorliegenden Systems ist die vorurteilsfreie Besinnung auf den ungedeuteten, uninterpretierten Stoff des leiblich Gespürten in seiner schlichten Gegebenheit (Bd. 1, 64 ff.). Hiermit wird neu bestimmt, was allein als das unbezweifelbar und sicher Wahrgenommene zu verstehen ist.

Dieser Kritik fällt nun vieles, was wir sicher zu halten gewohnt sind, zum Opfer, zum Beispiel alles, was Annahmen enthält, die in irgendeiner Weise bezweifelbar sind. Dazu gehört auch „das, was die Naturwissenschaft z. B. über den Zusammenhang zwischen Gehirnvorgängen und Erlebnissen lehrt, sowie auch sonst der größte Teil wissenschaftlicher Dogmen“ (Bd. 3–1, 3).

Der elektrische Strom wird als „ein zwecks denkökonomischer Vereinfachung (von den Physikern) hinzugedachtes Substrat“ bezeichnet, als „aber nichts, das sich mit der Wahrnehmung beim Empfang eines elektrischen Schlages darböte und so unverkennbar wie dieser wäre“. „Es kann daher den Begriffsdichtern überlassen bleiben, die mit dergleichen Konstruktionen denkökonomischen und prognostischen Nutzen stiften mögen.“ (Bd. 3–5, 104) Dieses System der Philosophie verzichtet auf jede theoretische Deutung, da diese niemals ihre eindeutige Notwendigkeit nachweisen kann. Es hat allein die nackte Gegebenheit des Erscheinenden zum Gegenstand.

Schmitz entfaltet dieses sein Programm in breitem Umfang im Weg durch die geschichtliche und systematische Darstellung der Philosophie. Man wird sein großes Werk, das an vielen Punkten von den Pfaden des gewohnten Denkens abweicht, nur würdigen können, wenn man sich zunächst einmal radikal auf seine Prämissen einläßt. Der zusammenfassenden Beurteilung stellen sich dann zwei Fragen: Erstens, wie weit führt Schmitz sein Vorhaben eindeutig durch, genauer: wie weit sind die zahlreichen dargestellten Phänomene wirklich unbezweifelbar? Könnte nicht auch dieses oder jenes bestritten und durch eine andere Phänomenerfahrung ersetzt werden? Und zweitens, welche Vorzüge und Grenzen weist dieses System der Philosophie, diese spezielle Perspektive im Rahmen anderer Möglichkeiten auf?

Zur ersten Frage kann hier nicht im Detail Stellung genommen werden. Sie betrifft auch mehr das Gesamtwerk als den hier zur Besprechung vorliegenden Band über die Wahrnehmung. Gewiß mag es bezüglich des Aufweises und der Charakterisierung einzelner Phänomene Meinungsverschiedenheiten geben, das ist jetzt eine Frage der Detailforschung. Aber im ganzen kann man feststellen, daß der Autor doch mit großer Konsequenz auf dem langen Weg seiner Darstellung sein Grundprinzip eindeutig und kritisch im Auge behält und zur Geltung bringt.

Zur zweiten Frage sollen fünf Gesichtspunkte hervorgehoben werden.

1) Erkenntnis, Wahrnehmung wird in diesem System nicht als Leistung, als Machwerk, als Konstruktion dargestellt, sondern als Betroffenwerden, als ein Erleiden, als Pathos im ursprünglichen Sinn. Von dieser Position aus ist auch die Kant-Kritik von Schmitz zu verstehen. Diese Haltung allgemein bedeutet eine weitgehende Befreiung von allen Vor-Begriffen und Vor-Urteilen, die gemeinhin allzu leicht die Erfahrung kanalisieren. Sie bedeutet eine radikale Öffnung für die Wirklichkeit der Welt, für alle Facetten des uns wirklich Bewegenden. Sie schärft das Sensorium, sie entwickelt die Antennen für das, was in unserem Bewußtsein in Erscheinung tritt. Mit dieser Erweiterung der Wahrnehmung wird der Reichtum der Welt vermehrt.

2) Indem die Gefühle nicht als Hervorbringungen des Subjektes, sondern als außersubjektive, atmosphärische Mächte verstanden werden, die den einzelnen aber je spezifisch ergreifen können, wird der weite Bereich des Gefühlten aus der Vereinzelung herausgeholt und dem intersubjektiven Verständnis nähergebracht. Die Gefühlsmächte verlieren damit ihren privaten Charakter, sie sind als solche elementar und allgemein, die Individualisierung ereignet sich erst beim Ergriffenwerden und bei der Antwort auf das Ergriffenwerden. Diese Auffassung öffnet beziehungsweise erleichtert den rationalen Zugang zu dem weiteren Bereich der atmosphärischen Mächte.

3) Indem die Wahrnehmung als leibliche Kommunikation gekennzeichnet und geschildert wird, leistet diese Wahrnehmungsphilosophie eine Rehabilitation des Leibes. Das ist für den Autor ein wichtiges Anliegen. In der Tat hat im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte von Plato über den Neuplatonismus, über ein Vulgärchristentum, über Descartes mit seiner scharfen Trennung von res cogitans und res extensa, die dem Leib nur noch das Merkmal der Ausdehnung zuspricht, bis auf den heutigen Tag eine zunehmende Entfremdung des Menschen von seinem Leibe stattgefunden. Unter dem Drang der Emanzipation der Person hat sich eine Unterdrückung des Leibes, eine ausgesprochene Leibfeindlichkeit entwickelt, im Mittelalter in religiösem Gewand, in der Neuzeit getragen vom intellektuellen, persönlichen Machtwillen. Über der Abwertung des Leibes ist das Gespür für die leibliche Befindlichkeit – anders als bei den asiatischen Kulturen – im Abendland weitgehend verkümmert. Der Begriff des Körpers ist an die Stelle des Begriffes des Leibes getreten. Wir behandeln unseren Körper wie einen störrischen Esel, wir traktieren ihn mit Medikamenten zur Anregung und zur Beruhigung, und wir haben den Streß erfunden. Der Körper rächt sich dafür mit selbstverschuldeten Krankheiten, mit Neurosen, Magengeschwüren und Herzinfarkten. Der ungeschickte Umgang mit dem

eigenen Leibe, mit dem doch der Mensch auf das intimste verbunden ist, diese Abwertung dessen, auf das wir bis zum letzten Atemzug ganz und gar angewiesen sind, ist gewiß sehr unsinnig. Indem in dem vorliegenden Werk die Wahrnehmung als leiblicher Prozeß gekennzeichnet und ausführlich dargestellt wird, wird nicht nur der Wahrnehmung ein weiter Bereich wieder erschlossen, sondern es wird auch dem Leibe wieder eine zentrale Bedeutung für die Welt-erfahrung und Weltorientierung zurückgegeben.

4) Im Rahmen der Beschränkung auf das unmittelbar sich Zeigende setzt sich der Autor teils spöttisch, teils polemisch mit dem theoretischen Denken und dessen Hypothesen und Schlußfolgerungen auseinander. Nun kann ihm der Naturwissenschaftler zwar zustimmen, wenn er die naturwissenschaftlichen Theorien als nicht unbezweifelbar bezeichnet. Die moderne Wissenschaftstheorie hat klar herausgestellt, daß auch das naturwissenschaftliche Wissen ein Vermutungswissen, ein hypothetisches Wissen ist. Aber dieses alles deswegen als Begriffsdichtung zu bezeichnen, ist zu pauschal geurteilt: es gibt sehr abgestufte Gewißheitsgrade. Wittgenstein hat zu Recht gesagt, daß es weder ein logisches noch ein empirisches Argument dafür gäbe, daß morgen die Sonne aufgehen werde. Trotzdem wird man diese oder andere Aussagen über den zukünftigen Lauf der Gestirne, obwohl ihnen keine absolute Sicherheit zukommt, doch nicht als Dichtung bezeichnen, da es sich dabei um Erwartungen handelt, die durch lange Erfahrung stark gestützt sind.

Nichtsdestotrotz ist der Appell zur Rückbesinnung auf die Phänomene gerade heute von großer Bedeutung. Bei dem allgemeinen Bestreben um rationale Erfassung, schärfer formuliert: um rationale Fesselung der Wirklichkeit, ist ein Überhang an Theorie unverkennbar, überraschenderweise gerade bei denjenigen Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, die darauf aus sind, möglichst nach dem Vorbild der Naturwissenschaften zu verfahren. Gestützt auf die Berufung auf Beobachtung, auf Stichproben, experimentelle Ergebnisse und Tests wird das theoretische Denken ermutigt, höchst abstrakte Modelle zu konstruieren, Begriffe von Begriffen von Begriffen zu kopieren. Dabei wird dann nicht mehr genügend beachtet, daß die empirische Kontrolle in der Psychologie oder Soziologie nicht das leisten kann, was sie bei den Naturwissenschaften leistet. Es gelingt schwer, den Einfluß von Vor-Begriffen auf die Beobachtungsdaten auszuschließen, die Versuche können nicht mit der erforderlichen Breite angelegt werden, da das Beobachtungsmaterial begrenzt ist und es sich um Versuche mit Menschen beziehungsweise Menschengruppen handelt, und daher ist auch eine Analyse der Fehlerbreite nicht mit der bei den Naturwissenschaften üblichen Strenge durchzuführen. Dadurch wird die Beziehung zu den eigentlichen Phänomenen immer weitläufiger und undurchsichtiger. Es entstehen große, logisch scharf verzahnte Gebäude, die umfangreichen Wolken gleich über der Erde hängen und den unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit verschleiern. Durch die Computertechnik haben die theoretischen Komplexe, die in sich fest verschleiert sind, noch ein verstärktes Eigenleben erhalten. Hier liegt in der Tat die Bezeichnung Begriffsdichtungen nahe. Um die Wirklichkeit nicht aus dem Blick zu verlieren und den Krieg in den Wolken zu vermeiden, ist der Appell zur Rückbesinnung auf die Phänomene ebenso wichtig wie nützlich.

5) Schmitz nennt es utopisch, ein allumfassendes Grundprinzip angeben zu wollen und rechnet mit einer Pluralität möglicher Systeme. Um das vorliegende System besser zu verstehen, fragt man daher, was es *nicht* enthält, was von ihm ausgegrenzt ist. Nicht von der Phänomenologie erfaßt wird, was kein Phänomen ist, was sich nicht unmittelbar und jeder Beirung standhaltend zeigt. Dazu gehört alle Erkenntnis, die sich zwar auf Wahrnehmungen stützt, diese aber vergleichend, bewertend, abstrahierend und schlußfolgernd weiter bearbeitet und auf diesem Wege Zusammenhänge vermittelt, die ihrerseits mehr oder weniger deutlich die Voraussicht künftigen Geschehens ermöglichen. Diese derart erarbeiteten Ergebnisse nennt man heute Vermutungswissen, weil ihnen keine letzte Sicherheit zukommt, weil der Irrtum niemals ausgeschlossen ist und weil es sich zum Teil um kühne Annahmen handelt, auf die sich zu verlassen eben Mut erfordert. Aber wenn auch diesem gesamten so vermittelten Wissen Unsicherheit anhaftet, so sind doch – wie schon erwähnt – die Grade der Unsicherheit sehr verschieden. Aussagen über den zukünftigen Gang der Gestirne sind gewiß verlässlicher als solche über das zukünftige Verhalten von einem Menschen oder von Menschengruppen und Völkern. Da die Bewältigung des Daseins in vollem Umfang von der Voraussicht abhängt, jede Voraussicht aber Unsicherheit enthält, ist der Mensch mit seinem endlichen Verstand ganz und gar auf dieses

„Halbwissen“ angewiesen. Daher kommt alles darauf an, daß er die Gewißheitsgrade und Risiken in ihrer Abstufung optimal erfaßt und die relativen Stufen seiner Gewißheit beziehungsweise Ungewißheit zutreffend bewertet, da die unbeirrbar Gewißheit in bezug auf die Zukunft stumm ist. Aber im Rahmen des Vermutungswissens, zu dem auch die Naturwissenschaft gehört, innerhalb aller relativen Gewißheit, in die der Mensch gestellt ist, vermittelt ihm doch sein Denken, seine Spekulation – wörtlich: sein Ausspähen – überraschende und eindrucksvolle Ordnungszusammenhänge in der Natur, deren relative Gewißheit zu erfahren eine bedeutende anthropologische Möglichkeit ist, und ein eindrucksvolles Erlebnis für jeden nach Erkenntnis Strebenden.

Schmitz gliedert diesen gesamten, auch die Gestaltung unseres Lebens so stark beeinflussenden Bereich aus, da es sich dabei nicht mehr um reine Phänomene handelt. Aber wenn er hier und da auch dem theoretischen und konstruktiven Denken ironische Bemerkungen widmet, so versagt er ihm doch nicht – zwischen den Zeilen – seine Anerkennung. Man sollte diese Abgrenzung nicht als Lücke des Systems bezeichnen, sie ist vielmehr eine Konsequenz des Ansatzes, des Grundprinzips, und erst durch den Verzicht auf allumfassende Darstellung ist es möglich, das Prinzip, auf das es dem Autor ankommt, das in der gesamten abendländischen Geistesgeschichte zwar latent vorhanden ist, aber stark verdrängt worden ist, mit der erforderlichen Konsequenz und Präzision herauszuarbeiten.

Von dem System der Philosophie stehen noch zwei Bände aus, einer über die Person und einer über die Aufhebung der Gegenwart. Man kann mit großer Spannung erwarten, wie Hermann Schmitz sein System abschließen wird. In jedem Fall muß man ihm für den großen Wurf seiner Lebensarbeit dankbar sein. Es ist zu wünschen, daß das Werk die ihm zukommende Verbreitung findet, daß Mitarbeiter und Nachfolger den von ihm eingeschlagenen Weg, diese so verdrängte Weise der Selbstbesinnung in der Philosophie fortsetzen. *Hans Sachsse (Mainz)*

Günter Bien (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück (= problemata, Bd. 74), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1978, 174 S.

Die in vorliegendem Band versammelten Abhandlungen geben Vorträge einer Tagung des Engeren Kreises der „Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland“ wieder. Sie beschäftigen sich mit einem großen Thema, das in der akademischen Philosophie unseres Jahrhunderts bis zur Unauffindbarkeit verblaßt war, im öffentlichen Bewußtsein und in der gebildeten Sprache sich jedoch als unausrottbar erwiesen hat. So wird das Büchlein zum Signal einer Rückkehr des Glücks aus langjähriger Verbannung. Kein Wunder, daß es sich, seines alten herrschaftlichen Glanzes beraubt, mit großer Vorsicht und nicht ohne eine gewisse schüchterne Verlegenheit der ihm fremd gewordenen Mitwelt vorstellt. Der moderne Mensch pflegt seinen Freunden nicht mehr Glück (was heißt das eigentlich?), sondern Erfolg zu wünschen.

An die Stelle des aktuellen Wissens ist jene historische Erinnerung getreten, die im Bereich geisteswissenschaftlicher Gelehrsamkeit gepflegt wird. In diesen Räumen kann sich das zurückkehrende „Glück“ unauffällig und anspruchslos bewegen. So nimmt es nicht wunder, daß der Herausgeber selbst und einige Teilnehmer der Schule Joachim Ritters entstammen. Sind doch Münster und Heidelberg die wichtigsten Pflegestätten der deutschen geisteswissenschaftlichen Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg geworden. Die hohe Qualität der vorliegenden Sammlung bezeugt die noch unerschöpfte Lebenskraft der von Dilthey gestifteten Tradition. Wir verdanken den Autoren zuverlässige, wenn auch keineswegs erschöpfende Information über die Bedeutung des Glücksbegriffes in der Geschichte der Philosophie.

Dem Informationswert des Buches entspricht schon die einleitende Betrachtung des Herausgebers über „Die Philosophie und die Frage nach dem Glück“. Hier wird präluierend die Problematik angerührt, die dann in den folgenden Abhandlungen immer wieder anklingt. Die Belehrung gibt ein Rätsel auf. Auf der einen Seite wird man dem Anspruch Hegels zustimmen müssen, wonach das allgemeine Prinzip der gesamten Philosophie vor Kant die Glückseligkeitslehre gewesen ist. Andererseits ist durch und nach Kant die Überwindung des Eudämonismus zu einer fast unausweichlichen Forderung geworden. Um die Sachlage zu klären, unterscheidet B.

zwischen zwei philosophischen Glücksbegriffen: „derjenige der älteren klassischen Tradition und derjenige der neuzeitlichen Glückseligkeitslehren oder des aufgeklärten Eudämonismus und Utilitarismus“ (S. XIV). Aber er sagt uns nicht, welcher der beiden Begriffe der Sache besser entspricht, noch erklärt er, worin die Aufgeklärtheit des modernen Eudämonismus besteht. Und auch die folgenden Abhandlungen lassen uns hinsichtlich dieser wichtigen Frage im Dunkeln. Das hängt wohl mit einer schmerzlichen Lücke der gebotenen historischen Information zusammen: der wichtigste Autor, Plato, bleibt ungehört. Und diese Lücke wiederum mag daran schuld sein, daß der innige Zusammenhang des Begriffes von Glück mit dem von Liebe und Frieden so gut wie unberücksichtigt bleibt.

Die geistesgeschichtliche Forschung unserer Tage hat gezeigt, daß Kants kategorischer Imperativ mit seinen rigoristischen Folgerungen keinen revolutionären Einbruch in die durch den Glückseligkeitsbegriff beherrschte Tradition bedeutet. Vielmehr knüpft er an die in der Tradition verwurzelte Diskussion zum Thema „reine Liebe“ an, um ihr eine in der Tat neuartige Wendung zu geben. Niemand hat diesen Zusammenhang deutlicher gesehen und dargestellt als Robert Spaemann. Aber in seinem sinnreichen Beitrag „Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben“ ist davon nur im Vorbeigehen die Rede. Hier wird von ihm ein rekonstruktiver Begriff von Philosophie ins Auge gefaßt: Der philosophische Begriff von Glück, meint er, „geht hervor aus der Auseinandersetzung mit dem hedonistischen Gedanken subjektiver Lustmaximierung“, der seinerseits als Resultat sophistischer Reflexion zu verstehen ist. So erscheint Philosophie „als Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch sophistische Reflexion erschüttert wird“ (7).

Die Entfaltung seines Begriffes von Philosophie führt Spaemann zu einer Antithese, die in der Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart als belebendes Motiv wirksam ist und die zwei einander entgegengesetzte Begriffe von Glück produziert hat. Auf der einen Seite zeigt sich die gelungene Selbstverwirklichung, die Erfüllung aller im Menschen angelegten Aspirationen als Vorbedingung möglichen Glücks. Diesem Glück der Selbstbehauptung steht gegenüber das Glück der Selbstvergessenheit. Sie verwirklicht sich in der christlichen Liebe, wie sie von dem Apostel Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes als *ἀγάπη* verherrlicht wird. In der neueren Zeit, so kommentiert Spaemann, definieren diese beiden Motive die politischen Begriffe ‚rechts‘ und ‚links‘ – gewiß ein überraschender Kommentar (15). Sollte nicht die politische Entsprechung zur Liebe vielmehr im „Glück der Völker“ zu finden sein?

Statt sich für eins der beiden Motive zu entscheiden, wendet sich der Autor einer versöhnlichen Betrachtung des Glücks als einer „Sache der Aufmerksamkeit“ zu und endet mit dem Satz „Glückliche Augenblicke sind die seltenen Augenblicke, wo wir wach werden und bemerken, daß wir immer schon glücklich waren, daß Leben Glücklichein heißt und daß die Rede vom glücklichen Leben eine Tautologie ist“ (19). Wir lesen diese tapferen Zeilen wie im Traum – und denken beklommen an Kambodscha; oder an den solonischen Spruch, wonach niemand vor seinem Tod glücklich genannt werden darf; oder auch an den großen Trauergesang, mit dem die Dichter die Tragödie und Komödie des Lebens durch die Jahrtausende begleitet haben.

Während man etwa Spaemann vorhalten könnte, er wüßte zwar Bemerkenswertes über das bemerkte Glück zu sagen, aber die als Vorbedingung anerkannte Selbstverwirklichung käme dabei zu kurz, so gilt genau das Gegenteil für den Beitrag von Hans Krämer. Seine „Selbstverwirklichung“ betitelte Untersuchung bietet eine sorgfältige phänomenologische Analyse der Lebensdynamik, und von diesem Hintergrund heben sich Glück und Unglück als „Weltverhältnisse“, als „qualifizierte Relation zwischen Selbst und Welt“ ab (21). Die Folgerungen für die Ethik, die sich aus der Mundanität als Prämisse ergeben, werden deutlich gemacht durch die Unterscheidung von Kategorien des „durativen Glückbegriffes“. Diese drei Kategorien – Widerfahrnis im Sinn der „Eutychie“, „Disponibilität des Könnens“ und „selbstmächtige Vollzüge“ solchen Könnens – sind Modi „des Verhältnisses von Selbst und Welt“, die von „subjektiver Gratifikation“ begleitet sind (30). Glück wird zur Gratifikation – ein unglückliches Widerfahrnis! Aber diese Einschrumpfung eines dereinst großen Begriffes ist nicht Resultat einer persönlichen Einstellung – sie findet sich auch bei Josef Simon, der über „Glück und Erkenntnis. Zur Motivstruktur der Wissenschaft“ schreibt – ein Beitrag, der wohl mehr zur Wissenschaftstheorie als zur Philosophie zu rechnen ist. Der Horizont erweitert sich, der Kontakt mit der Wirklichkeit stellt sich wieder her, wenn die Polarität des Begriffes von Glück bedacht wird wie von Odo

Marquard in seinem Aufsatz „Glück und Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie“; oder wenn die Wesensbeziehung, die Leid und Schuld mit dem Glück verbindet, ins Auge gefaßt wird wie von Rudolf Schottlaender in „Umweg über die Tragödie oder: Philosophie als Pathosophie“.

In die Bahnen heutigen Philosophierens läßt sich der Begriff des Glücks nur mit Mühe einfügen. Auch die reichsten und ernstlichsten der vorgelegten Versuche lassen uns die Schwierigkeit der Sache fühlen. Glück, so scheint, fühlt sich noch am wohlsten in unserer Arbeitswelt, wenn es sich als Gratifikation vorstellen darf. Doch gilt das nur für das aktuelle, nicht für das erinnernde Denken. Die philosophiegeschichtlichen Beiträge sind deswegen mit einer leichter gleitenden Feder abgefaßt. Dabei halten sie sich nicht in den Grenzen bloßer Doxographie, sondern entwickeln im Stil der modernen Geisteswissenschaft ihre eigene Aktualität. In diesem Sinn untersucht Pierre Aubenque „Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre“. Er will zeigen, daß die Eudämonie-Ethik des Aristoteles durch Kants Verdammungsurteil gegen den Eudämonismus nicht getroffen wird. „Indem er das Glück begehrt, verfolgt der Mensch kein individuelles Interesse, sondern das Interesse der Gattung, das, insofern als die menschliche Gattung eine vernunftbegabte ist, ein allgemeingültiges Interesse ist.“ (55) Die Beweisführung des Verfassers wäre noch überzeugender geraten, wenn er den für Aristoteles so wichtigen Begriff der Selbstliebe (*φιλαντία*) mit ins Spiel gebracht hätte.

Dem spätantiken Glücksbegriff widmet Elfriede Walesca Tielsch eine sorgfältige Studie („Epi-kurs Theorie vom privaten und sozialen Glück“), und Wolfgang Kluxen zeigt in einer meisterlichen Untersuchung, in wie begrenztem Maße der thomastische Glücksbegriff dem Aristoteles verpflichtet ist („Glück und Glücksteilhabung bei Thomas von Aquin“). Auf die scharfsinnige Untersuchung von Manfred Sommer über „Kant und die Frage nach dem Glück“ wollen wir noch in einer Schlußbemerkung zurückkommen. Und schließlich beschenkt uns der als Kenner des englischen Positivismus ausgewiesene Otfried Höffe mit einer Jeremy Bentham gewidmeten Darlegung „Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus“. Man sieht: die philosophiegeschichtliche Ernte, die hier eingebracht wird, zeugt von der ungebrochenen Vitalität der deutschen historischen Geisteswissenschaft.

Noch einmal stellen wir wie zu Anfang, genötigt durch Hegel und unsere eigene geschichtliche Erfahrung, die durch das Thema herausgeforderte Frage: was bedeutet es, daß der von je im Zenit philosophischer Betrachtung stehende Begriff des Glücks in der Ära nach Kant an den Rand des Denkens gedrängt worden ist, um dort in verschiedenen Verkleidungen, als Lust-Optimierung, als Gratifikation oder wie immer, ein ebenso unscheinbares wie problematisches Dasein zu fristen? So hoch wir nun den Wert der uns durch Professor Bien vorgelegten Untersuchungen schätzen – eine Antwort auf diese Frage wollen sie uns nicht geben. Wohl aber finden wir in einer von ihnen – und nicht zufälligerweise in der Kant gewidmeten Abhandlung – eine treffende Bezeichnung des Sachverhalts, der unserer Frage zugrunde liegt. Professor Manfred Sommer schreibt: „Wo die Welt der Illusion des Großen Ziels zusammenbricht und die Konvergenz der Zwecke, ihres Brennpunktes beraubt, in eine wilde Divergenz der Strebungen umschlägt, wo also die Wirklichkeit sich in ihrer kalten Rücksichtslosigkeit gegenüber unserem Haben-Wollen zeigt, da finden wir . . . Halt in uns selbst.“ Die Folgerung, die der Verf. (und vielleicht auch Kant selbst) zieht, lautet: Rückzug aus der Glückseligkeit, dem illusorischen Produkt des „selbsterstörerischen“ *semper major* und ein Sich-bescheiden mit dem prekären „kleinen Glück“, über das wir zwar keine Macht haben, das uns aber den „Fortschritt nach Innen“ erlaubt, wenn wir nur diesen beiden, dem Glück wie dem Unglück, den Rücken kehren (143).

Wir können uns die Feststellung zu eigen machen, wenn es uns nur erlaubt ist, sie Stück für Stück aus der Sprache der Negation in die der Affirmation zu übersetzen; wenn wir, anders gesagt, das *semper major* (die Formel der Transzendenz) als „selbsterbauend“ verstehen und nicht als „selbsterstörerisch“. So übersetzen wir denn: statt Brennpunkt, in dem alle Zwecke und Bestrebungen zusammenlaufen, sagen wir „Gott“ – eine Wirklichkeit, die wir uns durch kein Raisonement rauben lassen. Die „Welt der Illusion des Großen Ziels“ hört damit auf illusorisch zu sein und nimmt die Gestalt der Philosophie an, die sich verirren, aber nicht zusammenbrechen kann; und ihre Vorstellung, „Wirklichkeit“ ließe sich beschreiben als Begegnung menschlichen Haben-Wollens mit „kalter Rücksichtslosigkeit“, kann uns als eine ihrer Verirrungen gelten. Glück aber, göttlich d. h. übermenschlich seiner Natur nach, kann vom Menschen als ein Schauen

Gottes oder als Sein bei Gott erfahren werden und heißt dann Glückseligkeit. Aber keinem Lebenden ist es vergönnt, aus der Fülle dieser Erfahrung zu sprechen. Doch so mächtig ist schon die bloße Ahnung solchen Glücks, daß sich auf ihr eine Existenz gründen läßt. Die wilde und in der Tat mörderische „Divergenz der Strebungen“ schließlich ergibt sich mit Notwendigkeit, wann immer das „Große Ziel“ durch ideologisch aufgeblähte Ziele ersetzt wird. Denn die Menschen, klein wie sie sich im Alltag zeigen, wollen sich mit dem ihnen freundlichst empfohlenen „kleinen Glück“ nicht zufrieden geben. Die Griechen kannten diesen Drang – und fürchteten ihn. „Menschliches nur soll der Mensch denken, Sterbliches der Sterbliche!“ – so mahnte die Volkswisheit. Im Namen der Philosophie aber hielt ihr Aristoteles die Aufforderung entgegen: „An das Unsterbliche halte dich so sehr du kannst!“ (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανάτῳ, *Ethica Nic.* 1177 b 33) Mit dem Gedanken übermenschlicher Seligkeit eröffnet sich die Dimension des Bewußtseins, in welcher später der christliche Glaube sich mit seiner „frohen Botschaft“ einrichten konnte.

Wenn das Glück so hoch gerückt wird, muß es dann etwa dem Gebrauch im täglichen Leben und Sprechen entrückt werden? Keineswegs! Denn das Licht des unbegreiflichen, mehr göttlichen als menschlichen Glücks verklärt das Glück, das uns näher liegt und das erst durch diesen Abglanz seinen vollen Wert gewinnt. Daher die unergründliche Tiefe, die dem Glück des Liebenden, des Werkschöpfers, des Staatenlenkers und des Künstlers innewohnt. Auch dies zerbrechliche und ganz menschliche Glück läßt sich aller Bemühung zum Trotz als „qualifizierte Relation zwischen Selbst und Welt“ (21) nicht wirklich erklären. Es ist nichts und ein bloßer Selbstbetrug, wenn es nicht die Kraft der Weltüberwindung in sich trägt.

Im Deutschen, im Unterschied zu anderen Sprachen, dürfen wir, was Glück heißt, punktualisieren. So sprechen wir vom Glück, das einer hat oder auch nicht hat, im Leben und im Glücksspiel. Aber noch in dieser Oberflächlichkeit erinnert uns das Wort daran, daß Glück eine Gabe ist: kein Kalkül kann es vorausberechnen, keine Willenskraft kann es bewirken. Das wird von der modernen „theory of games“ bestätigt und das bleibt bestehen auch wenn wir es theologisch als Lohn (*praemium*) betrachten. Die dem Glück natürliche Perspektive ist der durch Wunsch und Hoffnung belebte Vorblick in eine noch unerfüllte Zukunft. Wenn man aber dem Begriff sanfte Gewalt antun und Glück rückblickend als Faktum konstatieren will, kommt man in Gefahr, seine Zerbrechlichkeit und Zufälligkeit über Gebühr zu betonen und sich in das Renaissance-Porträt der göttlichen aber flatterhaften Fortuna zu verlieben. „Beatitudo mysterium spei“ – das muß als abschließende Formel genügen. Das Mysterium der Hoffnung aber ist nicht zu trennen von dem des Glaubens und der Liebe. Angesichts des Mysteriums stockt der Disput. Plato, wie er sich im *Phaidon* ihm nähert, wird zum Hierophanten. Fragt man aber, wo etwa das Glück seinen angemessensten Ausdruck findet, könnte man als Beispiel Johann Sebastian Bachs Kantate zum Feste von Mariae Reinigung in Vorschlag bringen: „Ich freue mich auf meinen Tod“, im Tone nicht der Sehnsucht, sondern des Jubels angestimmt. Es scheint dem Menschen bestimmt zu sein, das Glück aus der Hand des Todes zu empfangen, und das Maß seiner Seligkeit richtet sich nach der Tiefe des durchschrittenen Leids. So stimmt es nachdenklich, daß gerade Nietzsche, Anti-Platonist und abtrünniger Christ, an der Wahrheit festhielt, daß alle Lust Ewigkeit will.

Helmut Kuhn (München)

Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, 519 S.; Bd. II, 559 S., Herder, Freiburg–Basel–Wien, Gütersloher Verlagsbaus Gerd Mohn, Gütersloh 1978.

Erstmals die christlichen Konfessionen in evangelisch-katholischer Zusammenarbeit vereinigend führt dieses Handbuch zugleich über die Grenzen der Theologie hinaus und bringt eingehende Auseinandersetzungen sowohl mit der philosophischen Ethik als auch mit den Human- und Sozialwissenschaften, ohne daß solche Erörterungen polemisch oder apologetisch würden, vielmehr überwiegt die Bereitschaft zur Aufnahme von Denkanstößen.

Der erste Teil (I, 19–195), der in die ethische Diskussion der Gegenwart einführt, wurde der Schrifteleitung des federführenden der vier Herausgeber, Wilhelm Korff (Tübingen), anvertraut. Prof. Korff, katholischer Theologe, widmet sich schon von Amtes wegen „besonders den Gesellschaftswissenschaften“. Seine Bücher „Norm und Sittlichkeit“ (1973) und „Theologische Ethik“

(1975) liegen den von ihm verfaßten Abschnitten (83–125; 134–176) zugrunde. Auch die anderen Mitarbeiter des ersten Teils: F. Böckle (Bonn), G. W. Hunold (Münster) und L. Honnefelder (Trier) sind katholische Theologen.

Es kommt zunächst darauf an, den Widerspruch zwischen christlicher Ethik und natürlicher ethischer Vernunft als nur vordergründig zu erweisen. Hierzu gelte es einzusehen, daß das christliche Liebesgebot ergänzt werden muß durch die Ausfüllung der Lücken, die daraus resultieren, daß in den Evangelien weitgehend offenbleibt, wie die *caritas* konkret zu verwirklichen sei. Wie kann der Anspruch auf Universalität der Moral gegenüber der relativen Berechtigung einer Pluralität von „Binnenmoralen“ aufrechterhalten werden? Dieser Frage dürfen Theologen nicht ausweichen, wenn die christliche Moral nicht zu einer „theonomen Binnenmoral“ herabsinken soll. Da somit das Eingehen auf die philosophischen Begründungen auch der nichtchristlichen Ethik geboten sei, könne einem „sich absolut setzenden Rationalitätstyp empirischer Wissenschaft“ nicht durch bloße irrationalistische Ablehnung, sondern nur durch „vertiefte Reflexion“ (L. Honnefelder, 43) begegnet werden.

Die Geneigtheit, sich auf rationale Diskussion einzulassen, wird schon an den Kapitelüberschriften kenntlich. In dreimaliger Wiederholung erscheint: „Wege der Argumentation“, und jedesmal ist es eine von Haus aus nicht theologische Argumentation, deren Kenntnis die theologischen Ethiker ausführlich und unvoreingenommen vermitteln: die transzendental-anthropologische, die analytische und die empirische. Während die Distinktion zwischen den analytischen und den empirischen Methoden allgemein üblich ist, scheint es weniger geläufig, von einer „transzendental-anthropologischen“ Weise des Herangehens zu reden. Offenbar soll damit die ältere (thomistische) Auffassung abgelöst werden, die den Gegensatz zwischen den Konstanten der Menschennatur und dem unaufhörlichen geschichtlichen Wandel, mit theoretischer Hintansetzung des letzteren, in den Mittelpunkt gerückt hatte. Zwar geht es auch jetzt noch um „die Frage nach der Wahrheit über den Menschen“ (46), aber die Unterscheidung der „Problemzüge“: des „existentiellen“, des „dialogischen“ und des „gesellschaftlich-dialektischen“ macht es immerhin möglich, ethische Aussagen offenzuhalten für Modifikationen der Menschennatur, wie sie in geschichtlichen Situationen jeweils zutagegetreten sind oder als in einer näheren Zukunft denkbar erscheinen. – Die sprachanalytischen Beiträge zur Ethik, die den „meta-ethischen“ Impulsen angelsächsischer Provenienz zu verdanken sind, werden von Franz Böckle nicht nur sachkundig referiert, sondern schließlich auch mit wohlbegründeten theologischen Entscheidungen beantwortet, deren vielleicht wichtigste darin besteht, daß die angebotene Alternative zwischen „deontologischer“ und „teleologischer“ Pflichtbegründung zugunsten der letzteren entschieden wird, zumal da nur so das Erfordernis der Güterabwägung (im Konfliktfall) in seiner Unabweisbarkeit begrifflich ist (75 ff.). Die Folgerungen aus einer Fülle von Konfrontationen mit neuen gesellschaftlichen Erfahrungen komprimiert W. Korff in dem bedeutungsschweren Satz: „Kritikimmunität der Ethik gegenüber der Empirie läßt Ethik inhuman werden.“ (92) Soweit empirische Forschung zu bleibenden wissenschaftlichen Ergebnissen geführt hat, werden in erster Linie die Evolutionslehre Darwins, die Ökonomiekritik von Marx und die Freudsche Psychoanalyse genannt (97). – Die sozialemprirische Grundlage in der Sicht der von Korff vertretenen Richtung theologischer Ethik läßt sich gut erkennen aus der von ihm gegebenen Definition: „Normen sind Regulative menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden.“ (117) Hiermit ist der Weg eröffnet, auf dem der Autor die zentrale Bedeutung der „Sitte“ für die „Sittlichkeit“ darlegt, wobei er die Zusammenhänge durch ein „Diagramm zur Entwicklung der Normarten“ veranschaulicht (121). Es ist seine Überzeugung, daß „Glaube als Vernunft der Vernunft“ zur vollen Bewährung erst gelangt durch die Berücksichtigung vernünftiger außerkirchlicher Argumente seitens der Kirche (144). – Besondere Beachtung verdient schließlich die Formulierung, daß die drei sozialetischen Komponenten: Bedürfnisbefriedigung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft, als „sich gegenseitig bedingende und einander korrigierende Strukturmomente“ zu begreifen seien. Hieraus ergibt sich insbesondere für wirtschaftsethische Betrachtungen eine erhebliche Klärung, für deren Vorbereitung Kant, Simmel, Vierkant und Gadamer als Helfer ausdrücklich genannt werden (153 ff.).

Im letzten Abschnitt des ersten Teils bringt G. W. Hunold den von amerikanischen Soziologen ausgearbeiteten Begriff der „Identität“ als des „Resultats von Arrangierungen des indi-

viduell Besonderen mit dem gesellschaftlich Allgemeinen“ (187) zur Sprache. Der Autor übernimmt die Einsicht von G. H. Mead, daß „menschliches Ichbewußtsein sich wesentlich in gesellschaftlichen Interaktionen aufbaut und sich so in einer Spannungseinheit von innerer und äußerer, von individueller und sozialer Perspektivität darstellt“ (186).

Band I, 2. Teil, für dessen Gestaltung der evangelische Professor für systematische Theologie, Trutz Rendtorff (München), und der katholische Moralthologe Dr. Anselm Hertz (Walberberg) verantwortlich zeichnen, gewährt hauptsächlich einen Überblick, der die Beiträge von Theologen unseres Jahrhunderts zur Ethik zu würdigen erlaubt. T. Rendtorff unterscheidet ein „explizites“ und ein „implizites“ Grundmotiv theologischer Ethik (203 f.). Während das explizit theologische Motiv den Erweis der wohlverstandenen Christlichkeit dargebotener Problemlösungen anstrebt, drängt das implizit theologische auf eine Universalisierbarkeit hin, an die nur zu denken ist, wenn die zeitgenössische praktische Philosophie so eingehend verarbeitet wird, daß kein Anschein konfessioneller Verengung mehr übrigbleibt. Als ein Meister solcher „Ethik als Grundwissenschaft“ wird der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch gerühmt, der bereits 1902 die Ethik als „die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft“ bezeichnet hat. Diese These setzt T. Rendtorff, entgegen der radikalen Bestreitung durch Karl Barth, wieder in ihre Ehren ein (206–210). Auch für die heutige Diskussion schlägt er vor, „die theologische Sinnggebung als ein Angebot im Rahmen einer universalen und kommunikatiblen Erörterung der Zielbestimmung menschlichen Handelns zu entfalten“ (212).

Bis hierher konnte die Rezension sich auf alle Autoren erstrecken. Wenn freilich die vorliegende Besprechung den Rahmen eines „Philosophischen Jahrbuchs“ nicht überschreiten, innerhalb dieses Rahmens aber die spezifisch philosophischen Aspekte gebührend hervorheben soll, müssen notgedrungen solche Beiträge außer Betracht bleiben, die in der Hauptsache der Bibelinterpretation, der Dogmatik, der Kirchenpolitik oder der Gesetzgebung gelten. So sehr sie in das Werk als ganzes hineingehören, sind ihrer insgesamt doch zu viele, als daß es angebracht erscheinen könnte, sie hier einzeln aufzuzählen, vielmehr muß dafür auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis (Band I, 9–15; Band II, 5–11) verwiesen werden.

So muß denn hier abgesehen werden von den drei ersten Abschnitten des vierteiligen Kapitels „Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik“, die mit der Exegese kanonischer Texte befaßt sind. Lediglich im letzten Abschnitt werden die „säkularen Wissenschaften“ als Vermittlungsinstanzen thematisiert. Der Autor, Christofer Frey, evangelischer Sozialethiker in Erlangen, scheint bereit, den durch Darwins Entdeckungen herbeigeführten „Zusammenbruch der Finalität des Seins“ als erwiesen anzuerkennen (298). Eindeutig optiert er für solche ethische Sätze, die den Charakter experimentierender Regelungen haben, wofür er als Beispiel die Maximenregel von J. Rawls nennt, die den „größtmöglichen Vorteil des am wenigsten Bevorteilten“ für maßgebend erklärt, ein Prinzip der Fairneß, das „den reinen Begriff der Gerechtigkeit an die geschichtlichen Verhältnisse adaptiert“ (304). Der theologische Dialog mit den Sozialwissenschaften stehe erst am Anfang. Insbesondere sei das philosophiehistorische Resultat noch zu wenig akzeptiert, daß an die Stelle der jahrhundertlang unbestrittenen Überzeugung vom hierarchischen Aufbau der Seelenkräfte die Einsicht in die geschichtlich bedingte „Abfolge verschiedener anthropologischer Entwürfe, ja, deren Interessenabhängigkeit“ gesetzt werden muß (309).

Das dritte Kapitel des zweiten Teils, worin es um die „Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen“ geht, wird eröffnet mit einem ausführlichen Überblick über das Naturrecht, den der Mitherausgeber Anselm Hertz geliefert hat (317–338). Es ist in der Hauptsache ein durch zwei Jahrtausende hindurchführendes Referat, das die theologischen und philosophischen Naturrechtslehren bis zu dem Punkt wiedergibt, wo sie als nur noch der Geistesgeschichte angehörend unaktuell geworden sind. Der Eventualität einer Wiederaufnahme der Naturrechtsdiskussion widmet der Autor erst gegen Ende einige überaus vorsichtige Erwägungen.

Der dritte Teil steht unter dem Titel „Christliche Ethik als Integrationswissenschaft“. Der darin liegende Anspruch war 1974 von dem Berner evangelischen Theologen Prof. Hermann Ringeling formuliert worden, der zugleich einer der vier Herausgeber des Handbuchs ist. Als Ethiker und Anthropologe hat er auch die Schriftleitung dieses den 1. Band abschließenden Teils übernommen. Die Rechtfertigung des Ausdrucks „Integrationswissenschaft“, der ja mit Anwendung auf die Ethik überraschend klingt, versucht der Heidelberger systematische Theologe Dr. Wolfgang Huber zu leisten. Die Integration habe, so definiert er ihre Aufgabe, „die Differenz

zwischen einer ethischen Einstellung der Innerlichkeit und einem Pragmatismus des äußeren Lebens zu vermitteln“ (395). Zum Begriff der Integration bezieht er sich auf E. Durkheims Werk über die „Elementarformen des religiösen Lebens“ (Paris 1912), worin die gesellschaftliche Funktion der Religion „als Integration beschrieben“ sei, und auf die Integrationstheorie von R. Smend, der in der lebendigen Verfassungswirklichkeit das die Bürger in den Staat integrierende Element erblickt; dieser an Hegel anknüpfende Ansatz sei besonders in Deutschland seit mehr als zehn Jahren richtungweisend für die Diskussion, vor allem in der Fortführung durch J. Habermas, während dessen Gegner N. Luhmann den strukturalistischen Integrationsbegriff des amerikanischen Soziologen T. Parsons rigoros durchführt. W. Huber nimmt den von Habermas ins Gespräch gebrachten Terminus „erkenntnisleitendes Interesse“ zustimmend auf und statuiert demgemäß als erkenntnisleitend für die Ethik die Dreieit von „Interesse an Erklärung (z. B. Analysen der Handlungsumwelt), an Kommunikation (z. B. im Verstehen fremder Gruppen und Traditionen) und an Emanzipation (z. B. in der unabhängigen Kritik gesellschaftlich motivierter Ideologie)“ (405).

Der philosophische Faden wird wiederaufgenommen im dritten und letzten Kapitel dieses Teils. Darin führt H. Ringeling die christliche Ethik „im Dialog mit der Anthropologie“ vor (474–518). Mehr informierend als erörternd behandelt er die „Randbedingungen für eine zeitgemäße Ethik“, wie Walter Schulz (Tübingen) sie in seinem Buch „Philosophie in der veränderten Welt“ aufgewiesen hat, ferner die „Entwicklung der Moral“ im Anschluß an die Arbeiten von J. Habermas über „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“ sowie zur Frage der philosophischen Anthropologie (im Buch „Kultur und Kritik“) und zur „Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, sodann das Programm von H. Marcuse zur „Umwandlung des Menschen“, speziell in dessen Werk „Triebstruktur und Gesellschaft“. So scheint denn das meiste von dem, was hier über „Philosophische Entwürfe einer neuen Moral“ berichtet wird (10 von 14 Seiten), an den Wortführern der „Frankfurter Schule“ orientiert. Es schließt sich freilich hieran ein Abschnitt über „theologische Korrelationen“ bei betont christlichen amerikanischen Pragmatisten wie J. Fletcher, der für eine „Situationsethik“ der „Selbstverwirklichung um des Nächsten willen“ eintritt (vgl. 489 ff.), und H. R. Niebuhr sowie P. L. Lehmann, zwei führenden Vertretern einer Spielart des von William James begründeten Pragmatismus, welche „die Weltanschauung und das Menschenbild in den religiösen Kontext der christlichen Ethik integriert“ (kurz „Kontextethik“ genannt, vgl. 493 ff.). Obwohl nun das ganze Kapitel dem Titel zufolge auch vom „Problem der Identität“ handeln soll, kommt dieses eigentlich erst gegen Ende ausdrücklich zur Sprache. Erst dort nämlich ist im Anschluß an K. Rahner (Grundkurs des Glaubens, 1976) und W. Pannenberg (Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973) von der „offenen Identität“ die Rede, deren religiöse Aspekte zu studieren empfohlen wird. Was „offene Identität“ zu bedeuten hat, wird schließlich mit T. Rendtorff zu bestimmen versucht als „Realisierung von Freiheit“, die „tatsächlich Entindividualisierung ist“, nämlich „Überführung des individuellen Subjektes in eine neue, überindividuelle Identität“ (517).

Daß das Werk weder Lehrbuch noch Lexikon, sondern, wie es auf dem Umschlag heißt, „eine Handreichung“ für die verschiedensten Berufe, angefangen mit den Seelsorgern und Lehrern, sein soll, tritt im zweiten Band noch deutlicher hervor als im ersten. Die Aufgliederung nach den Bereichen „Leben und Gesundheit; Ehe und Familie; Verfassung, Politik, Recht; Wirtschaft und Arbeit; Kultur und Religion“ brachte es mit sich, daß außer den Theologen auch Fachleute der einzelnen Sparten (Mediziner, Ökonomen, Soziologen) herangezogen wurden. Es hängt nun sowohl von der Natur des Spezialgebiets als auch von der Neigung und Eignung des jeweiligen Referenten ab, wie weit philosophische Probleme einbezogen werden. Soweit dies der Fall ist, sei hier ein Überblick versucht!

Bei Erörterung der medizinisch-ethischen Aspekte des Eingriffs in den Lebensbeginn wirft F. Böckle die Frage auf, ob nicht ein Unterschied zwischen der biologischen und der anthropologischen Definition der „personalen Individualität“ gemacht werden müsse. Versteht man unter der Individualität den „Selbststand eines geistig Seienden“, dann kann erst nach beendeter Teilbarkeit des Keims in Zwillingszellen, d. h. nicht vor der dritten Woche nach der Empfängnis, vom Embryo als einem „real existierenden Menschen“ gesprochen werden (43). Liegt in dieser Einschärfung schon eine Kritik der in kirchlichen Kreisen üblichen Diskussion, so ist das in noch höherem Grade der Fall, wo Böckle sich gegen eine Verabsolutierung des Verbots der

Empfängnisverhütung mit dem philosophischen Argument ausspricht, die „Kontingenz der unsere menschlichen Handlungen bestimmenden Werte“ lasse keine deontologische Verurteilung, sondern nur die „Güterabwägung unter Berücksichtigung der Bedingungen“ zu (51).

Interessant ist auch ein Fall von „Sterbehilfe“, für die sich der Arzt, nachträglich zur gerichtlichen Verantwortung gezogen, mit dem philosophisch-anthropologischen Argument gerechtfertigt hat (und damit durchkam), bei irreversibler Bewußtlosigkeit des Patienten sei der „geistige“ und damit „Persontod“ eingetreten und ärztliche Behandlung daher zu unterlassen (107, Beitrag von Prof. R. Leuenberger, Zürich).

In seiner Darlegung der „ethischen Wirklichkeit der Verfassung“ legt T. Rendtorff die staats- und rechtsphilosophische These von Carl Schmitt (aus dessen Buch „Politische Theologie“, 1922) zugrunde: „Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.“ (219) Dies rühre, meint C. Schmitt, daher, daß „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe“ seien. Hieraus leitet Rendtorff den Gegensatz zwischen westlicher Verfassungsdemokratie und jeder Art von totalitärer Demokratie ab: die erstere habe eine Affinität zum christlichen Menschenbild, das den Menschen auf Gott und nicht, wie die letztere, auf politische Sozialität als letztinstanzlichen Rechtfertigungsgrund beziehe (220). Hieraus erkläre sich auch die Bevorzugung der individuellen Menschenrechte (z. B. Freiheit der Meinungsäußerung) vor den sozialen (z. B. Recht auf Arbeit), eine Rangordnung, die Rendtorff vom christlichen Standpunkt aus offenbar gutheißt (225 f.).

Gegen die philosophische Zielsetzung: die Ethik *direkt* auf die Kommunikation oder auf den Diskurs zu gründen (wie von J. Habermas, K. O. Apel und der „Erlanger Schule“ befürwortet), wendet sich Prof. Traugott Koch (Hamburg) aufgrund der unerläßlichen Fundierung subjektiver Autonomie durch das Allgemeine, worauf bezogen der freie Wille erst zur Erfüllung gelangen und gegenseitige Anerkennung erreichen könne (250 nebst Anm. 18) – ein bedenkenswerter Beitrag zum Thema „Kriterien einer Ethik des Politischen“ (244–252)!

Über „Problemstellungen ökumenischer Ethik“ orientiert der Theologe und Sozialethiker Prof. Theodor Strohm (Zürich). Eine denkbare positive Bewertung der Revolution: wenn irgend möglich ohne, wenn nicht anders möglich mit Gewalt, rechtfertigt Strohm durch den Grundsatz: „Die relative Ungerechtigkeit des Umsturzes wird aufgewogen durch das größere Unrecht der gewaltsamen Perennierung von Unrechtsstrukturen“, unter der Bedingung freilich: „Es muß eine reelle Chance gegeben sein, daß die bestehende verwerfliche Ordnung durch eine bessere, die Menschenrechte und die soziale Gerechtigkeit besser verwirklichende und zugleich funktionsfähige Ordnung ersetzt werden kann“ (295 f.).

Dem Strafrecht sucht F. Böckle eine rechtsphilosophisch klar umgrenzte Kompetenz zuzuweisen. „Während die Ethik danach fragt, ob ein Tun von der Motivation her gut oder böse und auf dem Hintergrund einer umfassenden Güterwelt richtig oder falsch sei, fragt die Strafrechtslehre, ob eine Handlung ein Rechtsgut der Bürger antaste und ob durch eine solche Handlung der öffentliche Friede gefährdet werde.“ Das ist aber kein ausschließender Gegensatz, „vielmehr erfüllen Recht und Sittlichkeit in komplementärer Zuordnung den Schutz der Rechtsgüter“ (315 f.). Mit einer starken Betonung der Effizienz der Strafdrohung tritt der Autor der Strafe als einer „Negation der Negation“, wie etwa Kant und Hegel sie mit der Theorie der selbstzweckhaften Verbrechenbeantwortung vertreten haben, bewußt entgegen und schließt sich dem „Marburger Programm“, das Franz von Liszt vor fast 100 Jahren verkündet hat, an (317 f. nebst Anm. 7 u. 8).

Ebenfalls dem Verhältnis von Recht und Moral gilt die Unterrichtung über einen in England in den sechziger Jahren ausgetragenen Prinzipienstreit, mit dem der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg (München) den Leser bekannt macht. Fragen der Sexualmoral, insbesondere der Strafrechtsreform in bezug auf Bigamie, Homosexualität, Abtreibung, veranlaßten ein Nachdenken darüber, ob der Staat in solchen Angelegenheiten der privaten Moral hauptsächlich die Interessen der betroffenen Individuen zu schützen habe (dies der liberalistische Standpunkt des Oxforder Rechtsphilosophen H. L. A. Hart), oder ob darüber hinaus (wie der konservative Theoretiker Lord Patrick Devlin gefordert hatte) „auch die Institutionen zu schützen seien, ohne deren Bestand die historisch gewachsene Einheit der Gesellschaft dem Zerfall

preisgegeben wäre“ (331), womit ein viel stärkerer Einfluß der Landesreligion auf das Strafrecht einhergehen müßte.

Im Handbucheil „Wirtschaft und Arbeit“, der im ganzen relativ wenig philosophisch Relevantes enthält, diskutiert A. Hertz die Freizeitproblematik, insbesondere die „ethischen und theologischen Postulate für Freizeit und Muße“, die sich aus dem Verfall des – im antiken Sinne verstandenen – Ethos der Muße unter dem Übergewicht des modernen Berufs- und Arbeitsethos ergeben. Er grenzt die Personwürde scharf gegen das Herr-Knecht-Verhältnis ab und besteht darauf, daß „die Instrumentalisierung menschlicher Arbeitskraft zu ausschließlich ökonomischen Zwecken, etwa in der Form eines bloßen Kalkulationsfaktors, der Personwürde des Menschen auch dann widerspricht, wenn“ – und hier wird deutlich Stellung bezogen sowohl gegen den liberalen Utilitarismus als auch gegen die marxistische Ideologie – „durch diese Instrumentalisierung ‚das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl‘ oder ‚das Reich der Freiheit‘ verwirklicht werden soll“ (393).

Verhältnismäßig mehr Philosophisches enthält der fünfte und letzte Teil „Kultur und Religion“. Inwiefern kann Sprache Träger von Sittlichkeit sein? Zur Beantwortung dieser Frage hat K.-O. Apel die Formulierung vom „nichthintergehbaren Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ geprägt, womit, wie die Tübinger evangelischen Referenten Dr. Ingolf Dalferth und Prof. Eberhard Jüngel (beide vom Institut für Hermeneutik) hinzufügen, „jeder monologischen Konzeption des Menschen von vornherein der Boden entzogen ist, da es ihn überhaupt nur gibt als angedredetes und anredendes Glied einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ (472). Die ethische Idee der kommunikativen Interaktion (Stichwort „competency“) nutzt auch Prof. Dietmar Mieth (Freiburg/Schweiz) im Rahmen seiner „Ansätze zu einer Ethik der Kunst“ bei Gelegenheit der Analyse der künstlerischen Kreativität (483).

Im Abschnitt „Bildung und Sittlichkeit“ läßt Prof. Wolfgang Trillhaas (Göttingen) es sich besonders angelegen sein, der bei uns üblich gewordenen Einengung des Begriffs der „Bildung“ auf den einer pragmatischen „Ausbildung“ entgegenzuwirken. „Bildung“ müsse wieder in den Stand eines ethischen Begriffs eingesetzt werden, wozu Vergangenheitsbewußtsein, Weltorientierung, Freude am kritisch gewonnenen Wissen und schließlich die Fähigkeit zu differenzieren erforderlich seien (498 ff.).

Das letzte Wort im letzten Teil hat der Bonner Philosoph Prof. Wolfgang Kluxen. Seine Untersuchung gilt dem Verhältnis der Ethik zum Ethos (518–532). Unter dem „Ethos“ versteht er „den Inbegriff der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe oder menschlichen Existenzweise als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden“ (519). Demgemäß habe der Ethiker auch die moralische Bedeutung von Sitten, Gebräuchen, Konventionen zu ergründen. Insofern aber, andererseits, auch die sittliche „Tugend zum Vorbild wird und zur Nachfolge einlädt, wirkt auch sie sehr wesentlich auf das Ethos ein“ (526). Kluxen traut dem stabilen Ethos die korrigierende Funktion zu, die früher oder später die Unvernunft von zeitweise geltenden Normen außer Kraft setzt (528). Es ist dies eine philosophische Überzeugung, die sehr zugunsten einer sowohl auf kirchliche Traditionen gestützten als auch rational durchsichtigen theologischen Ethik spricht (531).

Es kann in einem so vielschichtigen Gesamtwerk nicht ausbleiben, daß bestimmte Themen mehrmals angesprochen werden. Das trifft beispielsweise auf das Stichwort „Naturrecht“ zu. Da hilft denn das ausführliche Sachregister (II, 535–548), dem, das Ganze abschließend, ein auch die Anmerkungen ausschöpfendes Namenregister folgt (549–559).

Rudolf Schottlaender (Berlin-Hirschgarten/DDR)

Günther Pöltner, *Schönheit: Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Verlag Herder, Wien 1978, 214 S.

G. Pöltner, Dozent an der Universität Wien, versteht unter philosophischer Interpretation eines Denkers den sachorientierten Nachvollzug der Grunderfahrung, die der Denker zur Sprache gebracht hat, ja darüber hinaus will diese Grunderfahrung selber als der Ursprung seines Denkens ans Licht gebracht werden (9 ff., 18). Bei diesem Vorhaben fragt man sich mit einer

gewissen Zurückhaltung, ob (angesichts des „modernen“, des transzendental-kritisch hinterfragten Thomas) bei Thomas überhaupt noch etwas Wesentliches und schon gar so etwas wie eine Grunderfahrung auszumachen ist. Kann man mehr erwarten als eine doch nur wieder bescheidene Vermehrung der Sekundärliteratur, der unzähligen Spezialmonographien über Thomas? Doch hier bietet die vorliegende Habilitationsschrift eine echte Überraschung. Sie versucht – nach Meinung des Rez. sogar sehr erfolgreich – zur noch *ungesagten* Mitte der Denkwelt des Thomas vorzudringen, indem sie der grundlegenden und unausweichlichen Erfahrung seines (ontologischen, metaphysischen) Denkens nachgeht.

Die Frage ist, in welcher Erfahrung ist Thomas das Sein des Seienden aufgegangen? Wendungen wie „esse receptum“, „esse participatum“ oder „dare esse“ weisen auf die grund-legende Erfahrung des Gebens und Schenkens, des Sich-Gegebenseins und Empfangenseins, des Sich-Verdankens und Eingelassenseins hin. Diese Erfahrung ist für Thomas „selbstverständlich, er bewegt sich in ihr und denkt aus ihr her. Sie muß den Ursprung seines Denkens bilden.“ (17)

Geht man diesem Gabecharakter des Seins (als der denkerischen Grunderfahrung, die Thomas mit dem Sein gemacht hat) weiter nach, so stößt man erst auf die Schönheit (pulchritudo, Herrlichkeit). Sie ist nicht nur eine transzendente und bei Thomas noch dazu unterbelichtete Seinsbestimmung, die es eben auch gibt, sondern die umkreiste Mitte und Wurzel seines Denkens als der ursprüngliche Sinn von Sein (17). Mit dem Gegeben-sein kommt aber auch der durchgehende effectus-Charakter alles Seins von Seiendem zum Vorschein. Die Bekundung dieses Gegebenheitscharakters bildet daher das (unausgesprochen gebliebene) Fundament der Gottesbeweise. In der Seinserfahrung enthüllt sich dieses Sein als repraesentatio (similitudo) Dei, ja allererst Gottes Dasein in seinem efficare als einem dare esse, producere esse. Die ontologische Freilegung der thomasischen Seinserfahrung führt damit zu einer philosophisch verantwortbaren Theologie und gibt damit Antwort auf die „im Hintergrund der vorliegenden Untersuchung“ stehende „Frage nach der Möglichkeit, als Denker von Gott zu reden“ (11). Soweit der Grundgedanke.

Der systematische Gang, auf dem Pöltner zur „Schönheit des Seins als Zeugnis Gottes“ (Schlußkapitel, 171–212) kommt, bewährt den Grundgedanken der Arbeit und läßt die gesamte thomasische Ontologie und Anthropologie in einem neuen Licht sehen – nämlich von der Schönheit her. Diese meint zunächst integritas sive perfectio (176–184). Etwas ist sich so gegeben, daß es voll und ganz zum Ende, zur Vollendung gekommen ist; es ist gelungen und geglückt, es scheint auf als mit seiner Erfüllung beschenkt. Und weiter: Schönheit meint proportio debita (182 ff.). „Schön ist die wesensgerechte Gliederung eines Ganzen, das abgestimmte Verhältnis der Teile im Hinblick auf das Ganze . . . Ordo, proportio, consonantia, harmonia, commensuratio: all diese Titel nennen die Einheit als Einheit, d. h. die Einheit als Fügung und Einstimmung“ (182 f.), die vollkommene Einheit des Unterschiedenen „als Einklang und Zusammenklang“ (20). Das debitum der debita proportio „ist das dehabitum, dasjenige, was von wo anders her gehabt wird, was empfangen ist“ (185). Schönheit ist endlich claritas (splendor, color; 184–187) als das „Höchstmaß an Erschlossenheit“ (20), also als vollkommene Repräsentation: „die Gegenwart der Gabe“, „das Da-sein des Geschenks“ (185). Es ist also „etwas dann schön, wenn in der Übereinkunft mit ihm seine Einheit als Einigung ausdrücklich mitgegenwärtig ist. Der Glanz des Schönen liegt in der Sichtbarkeit der Fügung des Gefügten, der Einstimmung des Übereinkommenden.“ (188) Schönheit ist nichts anderes als der „Vorschein der Einheit als Einigung“ (175).

Pöltner geht es nicht um eine Aufzählung von Eigenschaften des Schönen, nicht primär um eine Charakteristik des Schönen (der ontischen Schönheit), sondern um die Schönheit des jeweils Schönen (onto-logische, transzendente Schönheit). Diese waltet als die Übereinkunft (convenientia), als die Einheit des Unterschiedes von anima und ens, und zwar dann, wenn diese Übereinkunft „als ungeschuldet aufgeht“ (186) und uns „beglückt, weil in ihr die anima selber in die ungetrübte Übereinstimmung mit sich geführt wird. Im erfüllten Augenblick der Schönheit . . .“ (186), wo uns aufgeht „es ist gut zu sein, und dies ist wahr“ (193); und weiter: Wo wir der Übereinstimmung als Übereinstimmung innerwerden, dort erfahren wir sie als eine convenientia data, d. h. alles, was ist, das ist „sich selbst gegeben und mit sich selbst beschenkt“ (195). Das Sein des Seienden erweist sich daher als „esse receptum vel participatum“, als Gabe und Anteilgabe an sich. Seiendes subsistiert, gibt sich, ereignet sich in einer ontologischen „Bewegung des In-sich-Stehens und Von-sich-aus-Daseins“ (41) und zwar in der Einheit des *esse ipsum* (als dem Wodurch Seiendes Grund hat, sich als wirklich vollzieht) und seiner *essentia* (als dem Worin

Seiendes sich zur Gestalt versammelt, real sein kann). „Die Unterscheidung von Gabe (esse) und Empfängnis (essentia) konstituiert allererst das Seiende. Es ist als diese *Differenz*.“ (196) „Die Gabe ist so radikal, daß mit ihr allererst ihr Empfängnisgrund eröffnet wird.“ (196) Die ursprüngliche Einheit von esse und essentia (im Subsistenzvollzug) tritt aber auseinander im Unterschied von bonum und verum, der ja auf den im Seienden waltenden Unterschied von ipsum esse und essentia (species) zurückführt. Dabei entspricht der essentia die vis cognitiva und dem esse die vis appetitiva. Doch tritt ihre ursprüngliche Einheit als solche für gewöhnlich nicht hervor, wir akzentuieren in unseren Lebensvollzügen entweder das Erkennen oder das Tun, entweder unseren Bezug zur Wahrheit oder zum Guten, und nicht ohne weiteres den darüber hinausgehenden Bezug zur ursprünglichen Einheit beider, zur Schönheit. „Das Seiende wäre ein pulchrum, insofern die Einheit von esse und essentia (quidditas, species) seine Gegebenheit bestimmte, d. h. insofern es als unum die perfectio animae wäre in dem Sinn, daß intellectus und appetitus vollkommen ineinanderspielten . . . Die Gegenwart des Seienden als unum geschähe als Einheit der anima mit sich: die convenientia animae et entis geschähe als pulchritudo. Der Unterschied beider träte nicht für sich hervor, sondern wäre einzig das Medium, worin die ursprüngliche Einheit von anima und ens als Einigung gegenwärtig wäre.“ (24)

Die aus ebenso eindringlichen wie sorgfältigen Textanalysen (besonders von De veritate q.1, a.1) gewonnenen Ergebnisse Pöltners können hier auch nicht annähernd angeführt und gewürdigt werden. Eine ernsthafte Besinnung auf das Denken des Thomas von Aquin wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. In einer Zeit der Angst, in der man das Sein, das zu entgleiten droht, durch gesteigerte Selbstbehauptung und durch beschleunigtes Tun sicherstellen will, tut uns ein Umdenken not. Hier liegt nach Auffassung des Rez. die Bedeutung von Pöltners Aufschließung der ontologischen Erfahrung. Sie erweist: Seiendes ist von seinem Sein her Gabe, gewährt und gedurft, zum Sein freigegeben. D. h. wir können uns ruhig eingestehen, daß wir für unser Dasein nicht absolut selber aufkommen können und müssen, weil wir vom Ursprung her affirmiert sind: „Wir sind, weil wir ursprünglich geliebt und bejaht sind“ (202). Nicht ausdrücklich, doch offenkundig mit einem Seitenblick auf *Hegel* sagt Pöltner: „Der freie Ursprung reicht seine Gabe nicht umwillen seiner selbst . . ., sondern umwillen des Beschenkten“ (202); man möchte hinzufügen und sich fragen, ob nicht nur die Schönheit dieses Ursprungs uns noch retten kann.

A. K. Wucherer-Huldenfeld (Wien)

Werner Schulze, *Zahl – Proportion – Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues* (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 7), Aschendorff, Münster/Westf. 1978, XVI u. 157 S.

Setzen wir gleich den Schlußsatz des Buches an den Anfang unserer Besprechung! Er besagt, „daß mit der Untersuchung des Zahl-, Proportions- und Analogiebegriffes nicht irgendein Detailproblem behandelt wurde; vielmehr hat sich ein philosophisches Fragen auf breiter Ebene eingestellt, das mit den Hauptbegriffen des cusanischen Denkens in wesentlicher Verbindung steht“ (149). Man kann das Gesagte nur bestätigen. Cusanus spricht immer wieder mit den Großen der Philosophiegeschichte, ob er sie nennt oder nicht, angefangen von Pythagoras bis zu den Denkern der Gegenwart. Und der Verfasser referiert nicht bloß, sondern versteht es, mitzuphilosophieren und das Problembewußtsein lebendig zu machen, so daß wieder einmal mehr sichtbar wird, wie aktuell das Denken des Cusaners zu sein vermag. Die Diktion des Buches ist zwar nicht immer leicht und durchsichtig, aber die Lektüre bedeutet eine große wissenschaftliche Bereicherung.

Die Thematik der Arbeit ist im Titel klar umrissen. Dabei steht die ganze abendländische Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im Hintergrund. Der Kern der Abhandlung liegt natürlich bei Nikolaus von Kues, und hier wieder bei seinem Analogiebegriff. Ein Musiktheoretiker wird ihn vielleicht in den zuletzt gebotenen Reflexionen über die Musik finden, der philosophische Leser aber in den vielen und hervorragenden Nachweisen zu Analogie und Proportion und der damit verbundenen Wissenschaftshaltung des Cusaners. These der Arbeit: Cusanus bekenne sich zwar nicht in expliziter Systematik zu der seit Boethius über Thomas

von Aquin und besonders über Caietan in der Schule üblichen Lehre von einer analogia proportionis und einer analogia proportionalitatis, setze diese Unterscheidung aber voraus (7, 10); und vorausgesetzt werde von ihm auch die analogia entis (95, 145), obwohl er dem Terminus analogia offensichtlich aus dem Wege gehen will, lieber sei ihm der Terminus proportio (35). Schulze geht aber den beiden termini von Pythagoras und besonders über Platon und Aristoteles bis in das Mittelalter hinein und noch darüber hinaus in einer umfassenden Kenntnis der Quellen und allgemein philosophischen Belesenheit nach und weist an Hand von vielen Texten, dazu auch noch mit zahlreichen graphischen Darstellungen, die Bedeutung der verschiedenen Formen der Analogie, der zwei-, drei-, vier- und mehrgliedrigen Analogie bzw. Proportion bei Cusanus aus (34 ff.). Sie liegt schon in der allgemein wissenschaftlichen Methode von der Logik bis zu den Naturwissenschaften, werde aber besonders wichtig für den Versuch eines Aufstieges von der geschöpflichen Welt zu ihrem Ursprung im Unendlichen oder Göttlichen. Obwohl Cusanus stets den Grundsatz festhält, daß es zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion gebe (*finiti ad infinitum non est proportio*), sucht er doch mit Hilfe von Analogie und Proportion das „Unfaßbare“ zu fassen (35, 95, 145). Vor allem solle das die viergliedrige Analogie leisten, also die analogia proportionalitatis.

Hier zeigt sich nun in der Abhandlung ein interessanter methodischer Bruch. In einem einleitenden Kapitel (1 ff.) wird der Proportionsbegriff überhaupt und ganz allgemein erörtert. Der Gedankengang zielt dabei zwar schon auf Cusanus selbst, setzt auch die Wortbedeutung von *proportio* bzw. *analogia* von der Antike bis zum Mittelalter und besonders bei Platon und Aristoteles auseinander, legt sich aber dann, von der historisch-kritischen Suche abspringend, auf die herkömmliche Schulunterscheidung einer *analogia proportionis* bzw. *proportionalitatis* fest. Etwas zu früh, wie wir sagen möchten; denn dadurch läuft die Untersuchung Gefahr, daß Cusanus ein Hut aufgesetzt wird, den er nicht tragen möchte. Schulze sagt, daß er diese terminologische Unterscheidung bei Cusanus selbst nirgends finden konnte (10, Anm. 13), und sagt auch, daß die *analogia proportionalitatis* einen „manchmal nicht mehr recht erkennbaren Sinn von Übereinkunft, Entsprechung, Ähnlichkeit habe“ (7). Aber sie werde eben doch „vorausgesetzt“, und der Verfasser arbeitet mit ihr. Recht wohl scheint es ihm dabei aber nicht gewesen zu sein, denn er verabschiedet sich nach einem kurzen Hinweis auf die klassische Stelle der Unterscheidung einer *analogia proportionis* bzw. *proportionalitatis* bei Thomas De ver. II, 11 und deren Kommentierung bei Fr. Hoffmann in den MFCG 11, S. 135–139 von der ganzen Frage, ohne auf die thomistische Lehre weiter eingehen zu wollen (10, Anm. 13). Das war richtig, denn was dort bei Thomas steht, ist Einwänden ausgesetzt, und bei Caietan noch mehr. Aber Schulze ist ein zu guter Quellenforscher, als daß er von diesem Seitenlicht einen größeren Schaden hätte nehmen können. Es setzt sich seine eigentliche Tendenz wieder durch, die quellenkritische Methode. Was Schulze in den zwei folgenden Kapiteln „Zum Proportionsbegriff bei Cusanus“ und „Terminologische Klärung ähnlicher Begriffe“ (24–57 und 58–66) zur Proportionslehre des Cusanus gebracht hat, ist saubere und umfassende Interpretation von Texten zu unseren Cusanusproblemen. Es kommen zur Sprache alle einschlägigen Termini wie *comparatio*, *alteritas*, *diversitas*, *differentia*, *pluralitas*, *discretio*, *similitudo* und vorher schon Beispiele analoger Denkweise bei Cusanus, die Einwände des Johannes Wenck, die *coincidentia oppositorum*, das Materie-Form-Problem, das *non-aliud* und die Disproportionalität des Endlichen zum Unendlichen.

Unter diesen Themen scheint mir das wichtigste zu sein der Begriff der *similitudo* (66 f.). „Ähnlichkeit“ ist der Kern der ganzen Analogie. Der Verfasser, auf seine vielen Unterscheidungen bedacht, drückt es nicht so prononciert aus. Er möchte nur von Verwandtschaft sprechen (148), dürfte sich aber klar sein, um was es mit diesem Begriffe geht, wenn an dieser Stelle weiterhin gesagt wird: „die weitreichende Bedeutung der *similitudo* tritt dann auf, wenn sie sich als *assimilatio* kundgibt von Urbild und Ähnlichkeitsbild“. Jedes Erkennen habe sich nach Cusanus zu verstehen als eine *assimilatio* der mens an die absolute Vernunft. Und darin zeige sich bei Cusanus ein weiterer modus des Analogiebegriffes, den man gewissermaßen als eine *analogia cognoscendi ad divinam sapientiam* bezeichnen könnte. „Zur Proportionalität als einem methodischen Prinzip gesellt sich die Analogie als ein fundamental-erkenntnistheoretischer Begriff in der Weise der *assimilatio*.“ (ebd.) Aber wir meinen, Ähnlichkeit ist nicht bloß ein modus der Analogie, sondern ist *die* Analogie, und zwar deshalb, weil das Urbild-Abbild-

denken eben jenen Bezug eines nachgeordneten Zweiten zu einem vorgeordneten Ersten besagt, das mit dem *ana ton logon* schon im terminus getroffen und das mit dem Begriff Ähnlichkeit als Teilhabe verstanden wird. Der also hiermit involvierte Teilhabegedanke – Verfasser zitiert S. 66 Anm. 1 mit Recht aus Ven. sap. 6: „Das unendliche Unum wird in Ähnlichkeit überall ‚partizipiert‘“ – drückt nun auch unmißverständlich aus, um was es sich in aller Analogie schließlich und letztlich handelt: um die platonische Idee als das „der Natur nach Frühere“, das alles nachgeordnete Seiende konstituiert. Eben deswegen kann man von hier aus, den *descensus* umkehrend, in einem im Grunde analytischen *ascensus* wieder aufsteigen zu den „logischen“, d. h. ideenhaften „Anfängen“, die allem Seienden und allem Werden zugrunde liegen bis zur Arche aller Archai, dem Grunde des Seins überhaupt. Das ist analogische Metaphysik und natürliche Theologie und das ist die ganze Philosophie des Cusaners. Es bedarf dazu keiner viergliedrigen Analogie, wie es S. 66 heißt. Das leistet schon die zweigliedrige von Abbild – Urbild. Alle mehr als zweigliedrigen Analogien, von denen der Verfasser viele Beispiele gibt, sind Abwandlungen dieses platonischen Urprinzips. In der zweigliedrigen Analogie liegt keine Univokation vor, wie es Thomas in *De ver.* II, 11 fürchtet, weil ja das Urbild-Abbild-Verhältnis eine ontologische Differenz besagt. Die Urbild-Abbild-Differenz bedeutet aber andererseits auch, daß die Rede von Transzendenz nicht ins Leere stößt; denn wenn die Transzendenz wirklich das „Ganz-andere“ wäre und keinerlei Verbindung mit der endlichen Welt bestünde, hätte es keinen Sinn mehr, von ihr und mit ihr zu reden. Diese Verbindung liegt vor in der analogen Prädikation, wie man immer schon gesagt hat. Diese selbst aber muß verstanden werden vom platonischen Urbild-Abbild-Denken her, was man nicht immer gesehen hat. Cusanus war sich darüber im klaren. Wie Schulze richtig bemerkt, gibt es bei ihm ein „Beisammensein von Transzendenz und Transzendentalität“ (147), womit das Ganz-andere vermieden wird; oder, wie es S. 146 heißt: „Man müßte bei Cusanus von einem steten Hin und Her, von einer Ausgewogenheit beider Pole (sc. der negativen und positiven Theologie) sprechen.“ „Die Verborgenheit der *Usia* Gottes hält das Gleichgewicht mit den *dynameis*, seinen erkennbaren Ausstrahlungen in der Welt. Die *essentia* ist mithin im christlich-platonischen Verständnis je das an sich Seiende und wird in der Weise von *unitas*, *verum*, *maximum absolutum* etc. artikuliert; die geschöpflichen Zeugnisse göttlicher Allmacht sind dann nicht aus sich selbst bestehende Wesenheiten, sondern existieren *per participationem*. Welthafte *alteritas* bleibt somit immer in den Partizipationsgedanken eingebunden.“ (ebd.) Schulze nimmt in der hier berührten Transzendenzproblematik in seiner Cusanusinterpretation auch selbst, wie Cusanus, einen ausgewogenen Standpunkt ein. Nach einem Verweis auf Versuche, in dem Werk des Kardinals „stellenweise einen transzendental-idealistischen Ansatz“ sehen zu wollen, erklärt er: „Wir neigen eher der Auffassung zu, daß sich bei Nikolaus von Kues alles im Gleichgewicht befindet, Realismus und Idealismus, Transzendentalismus und Substanzmetaphysik. Die einzelnen Motive neuzeitlicher Philosophie sind in der integralen Synthese des cusanischen Denkens gleich Zwiebeln enthalten, deren Entfaltung späteren Zeiten vorbehalten blieb.“ (65 f.)

Die Cusanusinterpretation war lange Zeit, obwohl E. Hoffmann und R. Klibansky schon 1932 die Weichen richtig gestellt hatten, unter dem Einfluß der in den sogenannten neuscholastischen Kreisen vorherrschenden aristotelischen Tendenz gestanden. Typisch z. B. das cusanische Axiom *finiti ad infinitum non est proportio*. Man hielt es für aristotelisch, es stand ja auch bei Aristoteles in *De coelo* A 6 und 7; 274 a 7 bzw. 275 a 13. Aber bei Aristoteles hatte es einen physisch-empirischen Sinn, bei Cusanus dagegen einen metaphysischen Sinn. Aber man freute sich, es aus Aristoteles belegen zu können. Selbst bei Schulze spürt man davon noch einen gewissen Nachhall, so etwa, wenn er gelegentlich bemerkt: „Eine Sammlung von Belegstellen zum Problem der Analogie aus dem *opus Aristotelicum* . . . gelingt weitaus leichter, als den Analogiebegriff Platons angemessen darzustellen“ (19, Anm. 1). Richtig, weil man manchmal vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen kann. Aber wenn man bei Schulze das Ganze des Buches zusammenschaut, dann wird aus seinen vielen Quellenzitate und sonstigen Hinweisen durchaus klar, daß er den Wald gesehen hat. Er ist nur in der Denominierung etwas zurückhaltend, so z. B. in der Formulierung, daß sich Cusanus in seinem Denken „Platon doch so

verwandt fühlt“ (71). Ich glaube, auch für ihn ist die Metaphysik des Analogiebegriffes platonisches Partizipationsdenken oder sie ist nichts.

In dem Kapitel über die Zahl (68–92) kommen zur Sprache: Möglichkeiten und Grenzen zahlenmäßiger Erkenntnis, Einheit und die Eins, Unendlichkeit und Zahl, die symbolische Bedeutung der Zahl, das Verfehlen letzter Genauigkeit. Der Verfasser sieht dabei die „umfassende Seins- und Erkenntnisanalogie“ (73), die Cusanus verfolgt, den neuplatonisch gedachten Hervorgang und den Endbezug jeder Zahl aus dem und zu dem unendlichen Unum und vor allem die arithmetische, geometrische, musikalische oder „harmonikale“ Metaphorik der Zahl, die Cusanus benützt, um im Stile des Pythagoras und Platons eine Urbildlichkeit aller Dinge plausibel zu machen. Auch für das Reich der Zahlen gilt das Prinzip der mangelnden Genauigkeit. Immer bleibt die Philosophie des Cusanus „Mutmaßung“ und rechnet mit dem Inattingiblen. Das Mathematische an der Zahl wird überdeckt von den spekulativen Interessen des Kardinals.

Die soeben berührten quadrivialen Disziplinen, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, bilden den äußeren Ansatzpunkt für die Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues (93 ff.). Hier wird der augustinische Gedanke aufgenommen, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe und daß sich daraus die Leitlinie für alles wissenschaftliche Tun ergebe. Im Grunde konservativ eingestellt, habe Cusanus damit der neuzeitlichen Wissenschaft trotzdem bedeutende Anstöße gegeben. Was tiefer greift, ist das Bemühen, eine prinzipielle Abkünftigkeit des menschlichen Geistes und seines Weltbildes aus dem ewigen Gründergeist „in der Ähnlichkeit (similitudo) der ratio aeterna“ aufzuzeigen (130 f.). Wissenschaftliches Tun ist Nachvollzug der göttlichen sapientia, „von der her eine integrale Weltordnung durch das einende Band der quadrivialen Disziplinen fundiert wird“ (146). Der Verfasser verfolgt dabei in einer ausgedehnten Abhandlung besonders die Disziplin der musica (105 ff.). Hierbei kommt nochmals der Zahlbegriff ausführlich zur Diskussion, entsprechend der Definition der Musik durch Cassiodor, die auch Isidor von Sevilla, Alkuin und Rhabanus Maurus übernehmen: *disciplina vel scientia quae de numeris loquitur*. Obwohl man sagen müsse, „daß das musiktheoretische Wissen des Kardinals allem Anschein nach sehr gering gewesen sein dürfte“ (111), werden alle seine Äußerungen zu dem Thema gewissenhaft gesammelt, Äußerungen zur Musik direkt, Äußerungen zu den harmonikalischen Querverbindungen und auch noch Äußerungen zu indirekten Bezügen (106 f.). Unser Autor war Assistent an dem Institut für harmonikale Grundlagenforschung der Wiener Musikhochschule und hat als solcher weitgesteckte Interessen noch über Cusanus hinaus, die tief in konkrete Details der Musiktheorie hineinführen, aber besonders auf die mathematischen Symbolismen zielen, die seit Pythagoras der harmonikalischen Ordnung nachspekulieren von der Musik über den Menschen bis zum Kosmos.

Johannes Hirschberger (Frankfurt a. M.)

Malte Hossenfelder, Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 12), de Gruyter, Berlin/New York 1978, VII u. 182 S.

Das Buch Hossenfelders gehört in die Reihe der Bemühungen um eine analytische Rekonstruktion der Kantischen Transzendentalphilosophie. Dementsprechend bietet es, statt sich auf exegetische Spezialfragen oder auf werkgenetische Probleme einzulassen, einerseits immanente Kritik an Fehlern der Argumentation Kants und andererseits Andeutungen zu einem von solchen Fehlern gereinigten Gedankengang. Anders freilich als Strawson, der in *The Bounds of Sense* – dem schon klassischen Paradigma einer analytischen Kant-Adaptation – bedeutende Stücke der Transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* tatsächlich restituieren hat, gelangt Hossenfelder nur in bescheidenen Ansätzen über ihre kritische Destruktion hinaus. Die Schritte, welche eine analytisch akzeptable Argumentation innerhalb des Kantischen Theorierahmens aufweisen müßte, werden von ihm zwar vorgezeichnet, da er aber weder bei Kant Gründe zu entdecken vermag, die es gestatten könnten, den ins Auge gefaßten Weg auch zu beschreiten, noch imstande ist, solche Gründe seinerseits konstruktiv zu entwickeln, mündet das Unterneh-

men in Skepsis. Gleichwohl ist das Buch nicht nur für die Kant-Forschung von Interesse; wegen seines betont systematisierenden Anschnitts kann es darüber hinaus jedem empfohlen werden, der sich mit dem Sachproblem der Struktur und Methode einer rational ausweisbaren Transzendentalphilosophie beschäftigt. Vor allem in bezug auf dies Sachproblem möchte ich es in der vorliegenden Besprechung darstellen.

In ihren konstruktiven Stücken gilt die Kantische Transzendentalphilosophie dem Anliegen, die Möglichkeit synthetischer Urteile apriori verständlich zu machen und einige solche Urteile als transzendente Grundsätze zu deduzieren. Kants Argumentation ist nun durchweg mit Elementen einer konstitutionsgenetischen, des Psychologismus verdächtigen Synthesislehre durchsetzt. Angesichts dieser Sachlage möchte Hossenfelder zeigen, daß die prekäre Konstitutionstheorie für die angestrebte Deduktion nicht tauglich (I), daß sie innerhalb eines rekonstruierbaren analytischen Argumentationsgangs aber auch nicht erforderlich ist (II). – (I) Die Konstitutions- und Synthesislehre ist untauglich, weil sie als eine synthetische Theorie entweder eine empirische oder eine synthetisch-apriorische Theorie sein müßte. Im ersten Fall könnte sie kein Argument für ein apriori gültiges synthetisches Urteil erbringen, im zweiten Fall würde der Versuch, mit ihrer Hilfe synthetische Urteile apriori herzuleiten, zirkulär (5 ff., 16 ff., 67 f. u. ö.). – Die Konstitutions- und Synthesislehre ist (II) aber auch nicht erforderlich. Hossenfelder versucht im einzelnen nachzuweisen, daß Kants Argumente für die Subjektivität der Anschauungsformen unzureichend sind (28–64), daß der Anschauungsidealismus weder die Möglichkeit der Mathematik als einer angeblich synthetisch-apriorischen Wissenschaft verständlich macht noch als Prämissen der Transzendentalen Deduktion oder der Kritik der Metaphysik unabdingbar ist (65–95), und schließlich, daß auch die Lehre von der Gegenstandskonstitution durch eine spontane Synthesis des Verstandes entbehrlich sein dürfte (96 ff.).

So bleibt die Frage, wie ein von allen konstitutionstheoretischen Elementen gereinigtes Argument aussehen könnte. Das gewünschte Argument hätte, statt von dem nur vermögenspsychologisch begründeten Theorem über die Dualität unserer Erkenntnisquellen, von dem analytischen Satz auszugehen, daß das ‚Ich denke‘ alle meine Vorstellungen begleiten können muß (19 f.). Die Aufgabe der Transzendentalen Deduktion bestünde dann darin, die Kategorien als Implikate der Möglichkeit von Selbstbewußtsein abzuleiten, so daß das Gesamtargument in syllogistischer Formalisierung folgende Makrostruktur aufwiese: „wenn ein Selbstbewußtsein möglich sein soll, müssen die Kategorien gelten; nun bin ich mir meiner selbst bewußt; also gelten die Kategorien“ (120). Dies Programm einer analytischen Deduktion von Kategorien aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, das Hossenfelder konsequenterweise auch auf die Deduktion der Anschauungsformen überträgt (72 ff.), besitzt offenbar eine gewisse Affinität zu der von Reich in *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* dargelegten Rekonstruktion der Metaphysischen Deduktion, so daß fraglich scheint, mit welchem Recht es der Transzendentalen Deduktion zugeordnet wird (vgl. auch 24). Bei Kant soll die Transzendente Deduktion ja gerade keine Ausdifferenzierung von Kategorialität in einzelne kategoriale Funktionen erbringen, sondern lediglich den Nachweis der objektiven Gültigkeit von Kategorien, d. h. den Nachweis der Objektivität der durch den ‚Ich denke‘-Gedanken bezeichneten transzendentalen Einheit der Apperzeption, die als Inbegriff der einzelnen Kategorien fungiert. Für diese Objektivitätsthese verfügt Kant, so Hossenfelder, ebenfalls über ein analytisches Argument: wenn meine Vorstellungen als verschiedene Vorstellungen eines Subjekts eine synthetische Einheit von Vorstellungen ausmachen, und wenn synthetische Einheit mannigfaltiger Vorstellungen mit Kant als objektive Einheit definiert wird, dann folgt, daß die Möglichkeit der durch den Begriff des Selbstbewußtseins gemeinten synthetischen Vorstellungseinheit Objektivität impliziert (100 ff., 121, 124). – Damit wäre zwar Objektivität als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein abgeleitet, Kants weitere These, wonach die Einheitsstruktur der Objektivität auch qua Einheit den Charakter der Notwendigkeit (und Allgemeingültigkeit) aufweisen müsse, zehrt jedoch von einer unbegründeten Verschiebung im Begriff der Notwendigkeit (124, 130 ff.). Im übrigen folgt aus der Implikativität von Selbstbewußtsein und Objektivität die Unmöglichkeit eines nicht-objektiven Selbstbewußtseins (99, 119, 136 ff.). Da Kant andererseits doch wieder ein Bewußtsein von den zu einer objektiven Einheit erst noch zu verknüpfenden Vorstellungen ansetzen muß, führt diese Konsequenz in das Dilemma, daß die Annahme der Möglichkeit einer nicht-objektiven Vorstellungseinheit, derer ich mir bewußt sein

könnte, zugleich für das Objektivitätsargument erforderlich und durch es ausgeschlossen ist (167 ff.). – Selbst dann aber, wenn man das Objektivitätsargument gelten ließe und die Möglichkeit der Deduktion einer vollständigen Liste kategorialer Funktionen aus dem Begriff möglichen Selbstbewußtseins zugestehen könnte, wäre das Ziel der Kantischen Theorie, der Beweis gewisser synthetischer Sätze apriori, noch nicht erreicht. Weitere Schwierigkeiten, die dem Erreichen dieses Ziels entgegenstehen, sieht Hossenfelder vor allem im Zusammenhang mit der Lehre vom Schematismus (157 ff.). Insgesamt bleibt so nur das skeptische Fazit, „daß die Aussichten, auf dem Kantischen Wege zu einem stringenten Beweis der Wahrheit bestimmter Gesetzesaussagen über die Erfahrungswelt zu gelangen und damit das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu lösen, nicht günstig sind“ (170).

Bezüglich der Kant-Exegesen Hossenfelders wären gewiß mancherlei pro-und-contra-Erwägungen, gelegentlich auch entschiedene Einwände möglich. Dem systematischen Interesse angemessener ist es jedoch, abschließend kurz den Grundgedanken Hossenfelders zu überprüfen. Dieser Grundgedanke besagt negativ, daß ein Beweis der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori, der von der Konstitutionstheorie Gebrauch macht, nicht akzeptabel sei, und positiv, daß ein solcher Beweis, um akzeptabel zu werden, innerhalb des Kantischen Theorienrahmens nur auf dem Wege einer analytischen Deduktion derartiger Urteile aus dem analytischen Satz über das ‚Ich denke‘ erfolgen könne. Nun wird jeder, dem an einer Rationalisierung des Kantischen Projekts gelegen ist, Hossenfelders Zweifel an der transzendentalphilosophischen Tragfähigkeit der Konstitutionstheorie im wesentlichen wohl teilen. Andererseits aber – und dies hat bereits ein im übrigen für die Qualitäten des Hossenfelderschen Buches blinder Rezensent bemerkt (Peter Rohs in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 [1978] 628–632) – scheint es schlechterdings undenkbar zu sein, daß aus einem analytischen Satz auf analytischem Wege synthetische Urteile apriori hergeleitet werden könnten. Insofern ist eine analytisch reformierte Transzendentalphilosophie in der speziellen Gestalt, wie sie Hossenfelder vorschwebt, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Wie aber könnte eine transzendente Deduktion nicht-trivialer apriorischer Erkenntnisbedingungen aussehen, die weder der Irrationalität der Konstitutionstheorie noch der Paradoxie des von Hossenfelder anvisierten Verfahrens verfielen? Eine solche Deduktion müßte, so scheint es, tatsächlich nach analytischer Methode erfolgen, d. h. sie hätte jene nicht-trivialen apriorischen Erkenntnisbedingungen implikativ abzuleiten. Das Prinzip solcher Ableitung könnte aber wohl kein im üblichen Sinn analytischer Satz sein; es wäre vielmehr als ein ausgezeichnete Sachverhalt aufzufassen, der einerseits transzendentalphilosophisch beweisunbedürftig – wenngleich rational gegen die Skepsis zu verteidigen – und andererseits aufgrund seiner Abstraktion der deduktiven Entfaltung zu Prinzipiaten, seinen notwendigen Bedingungen, sowohl fähig wie bedürftig wäre. Eine derartige prinzipienlogische Deutung des transzendentalen Deduktionsverfahrens brächte die Bemühungen um eine analytische Rekonstruktion der Transzendentalphilosophie vielleicht mit jenem ganz andern Traditionsstrang in Einklang, der ebenfalls in kritischer Reaktion auf den Psychologismus des Kantischen Denkens hervortrat: mit der spekulativ-logischen Transzendentalphilosophie Hegelscher Provenienz.

Reinhold Aschenberg (Tübingen)

Bernhard Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Einführung, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1975, 208 S.

Analyse und Kritik der Sprache sind – wie C. in der Einführung in die Sach- und Methodenproblematik des Werkes (11–24) herausarbeitet – der philosophischen Reflexion insofern prinzipiell eigen, als diese sich im Maße der Erschließung von Sein und Struktur des Wirklichen in die Differenz von Denken und Sprechen und beider wiederum zu eben der angezielten Wirklichkeit gestellt erfährt. Die durch die Vielzahl und Vielfalt entsprechender Ansätze bezeugte besondere Dringlichkeit dieser Thematik in unseren Tagen rührt nicht zuletzt daher, daß „das Problem der Selbstfindung des Menschen“ sich „als Sprachnot“ (14) darstellt, die uns spürbar werden läßt, daß die vermittelt-vermittelnde personale Einheit von Individualität und Sozia-

lität nur in und als Sprache gelingt – und auch mißlingt. Diese fundamentale Verlegenheit menschlicher Selbstverständigung konkretisiert und verschärft sich für den Gläubigen und vornehmlich den Theologen in der bangen Frage, ob und wie heute eine dem Menschen gemäße und der absoluten Transzendenz wenigstens nicht einfachhin ungemäße, sinn- und bedeutungsvolle Rede von Gott (noch) möglich ist. – Ein kurzer Blick auf die Geschichte der Sprachtheorien (platonisch-aristotelische Auffassung, Nominalismus, empiristisch bestimmte Positionen, Sprachanalytik, Hermeneutik, Marxismus, Rezeptionsgeschichte) macht deutlich, daß wir dem das Phänomen „Sprache“ verstellenden Diktat sprachfremder Parameter nur in dem Maße zu entgehen vermögen, wie wir das Grunddilemma aller Reflexion auf Sprache als fruchtbare methodologische Provokation ernst nehmen: „der Zugang zu der Sprache“ und ihren Dimensionen kann „auch durch nichts anderes als durch den Gebrauch der Sprache geschaffen werden – dann, wenn es uns um die Sprache selber geht“ (23). Die „realitas“ der Sprache erschließt sich nur von ihrer Transzendentalität her, die allen einzelnen Gegenstandsbereichen voraufgeht und sie je schon übergreift.

Mit dem so gewonnenen Ausgangspunkt ist der Boden bereitet für die folgenden detaillierten Untersuchungen, die hier freilich nur flüchtig angedeutet werden können. Im Sinne der intendierten „zugleich bejahenden wie kritischen Rezeption“ (5) verdeutlicht C. die Grundvorstellungen der *Sprachanalytik* an L. Wittgensteins Abbildtheorie und Sprachspieltheorie (25–40) sowie an J. L. Austins Theorie der Sprachhandlungen und der darin zentralen Stellung des „illocutionary act“ (41–57). Indem C., fern von ängstlich-unfruchtbarer Abwehrhaltung und gängigen Vorurteilen, sich behutsam auf diese Konzeptionen einläßt, die darin beschlossenen Einsichten, ungelösten Probleme, Brüche und Widersprüche als Anzeige für die „Wirk“-lichkeit der Sprache aufnimmt, gelingt ihm von da aus die weiterführende Erschließung wesentlicher Dimensionen der Sprache. So erhält etwa der „illocutionary act“ die volle Breite und Tiefe seiner Bedeutung als Sprachhandeln erst im größeren Zusammenhang der *Zwischenmenschlichkeit* und *Gesellschaftlichkeit* der Sprache (58–70), d. h. in der ursprünglich-stiftenden Situation dialogischer Rede. Darin bezeugt sich zugleich die *Geschichtlichkeit* der Sprache (71–83), verstanden nicht im Blick auf sekundäre historische Ausprägungen, sondern hinsichtlich der primären, in und aus sich zeitlichen Verfaßtheit; ihrem Sich-Zeitigen kommt von Anfang an eine ideologiekritische Funktion gegen jedwede Verfestigung in abstrakt-geschlossenen Systemen zu. In dieser offenen Ereignisstruktur gründet letztlich das unlösbare – keineswegs mit Identität zu verwechselnde – Verhältnis von *Sprache* und *Wirklichkeit*, das uns auf dem Weg der Reflexion auf den die Einheit der Rede vorgängig konstituierenden Sinn die Dimension der „Bedeutungstiefe“ erschließt (84–96). Sie verdankt sich der der Sprache selbst innewohnenden, im Ingesamt von Rede-Sinn und Rede-Teilen waltenden gegenstrebigem (aber gerade einander nicht widerstrebenden) *transzendierenden Bewegung* (97–110) als dem je und je geschehenden Aus-sein der Sprache auf die Einheit von Zur-Sprache-kommen der Wirklichkeit und sich realisierender Kommunikationsgemeinschaft der sprechenden Subjekte hin. Die damit aufgewiesenen Horizonte würden sich freilich in gefährliche Halbwahrheiten verkehren, wenn sie nicht mit den von der Geschichtlichkeit der Sprache her mitgesetzten Gegenmöglichkeiten nüchtern zusammen gesehen werden: in der Verweigerung der Dialogizität, des Geschehens und des transitiven Sinnes verfällt mit der Sprache des Menschen auch sein Mensch-sein selber (111–122).

Im Blick auf den Glaubensvollzug und seine sprachliche Artikulation gilt die besondere Aufmerksamkeit des Theologen verständlicherweise dem Phänomen der *Bedeutungstiefe* der Sprache (123–155). Dem damit Gemeinten nähert sich C. zunächst durch Abhebung von der in Umgangssprache und neuzeitlicher Wissenschaftssprache – durchaus unterschiedlich – praktizierten „hintergrundlosen Rede“ an; deren Tendenz auf objektivierende Eindimensionalität entbehrt freilich – wie eine tiefer gehende philosophische Reflexion auf die Bedingungen von Gegenständlichkeit aufweist – keineswegs eines sie konstituierenden Horizontes und damit auch nicht einer, aber eben nur bereichshaften, Legitimität und Notwendigkeit. Als formale Charaktere bedeutungsschwerer Rede werden demgegenüber Transparenz, Tautologie und Appellstruktur herausgestellt. Inhaltlich erschließt sich die Bedeutungstiefe in der Perspektive einer übergreifenden Totalität des Verstehens und des geschehenden Dialogs sowie vor allem „in dem größeren und letzten Zusammenhang von Sinn überhaupt“ (140), wie beispielhaft an der Sprache der Kunst, der Ethik und der Philosophie dargelegt wird. Somit bricht bereits im radikalen Fragen

der geschichtlichen Vernunft auf, daß jede wirkliche Sinnerfahrung „erst im Licht dieses unbedingten Hungers nach unbedingtem Sinn . . . letztlich ihre Sinnhaftigkeit“ (141) gewinnt. Die philosophische Hinführung zur Frage nach Möglichkeit und Struktur der *Sprache des Glaubens* und der *Rede der Theologie* (156–203) hat Notwendigkeit wie bleibende Ungesicherheit der Zeichen der Hoffnung auf Sinn positiv auszuhalten. Wenn gläubige und theologische Auslegung hier auf die gelebte „Heilssehnsucht des Menschen“ (157) stoßen – „wobei es für eine philosophische Phänomenologie offen bleiben muß, ob es Heil überhaupt gibt“ (ebd.) –, so heben sie von sich her diese Ungesicherheit keineswegs auf, wissen sich aber in ihrer Ermächtigung zur Sprache einem besonderen Ereignis verdankt und verantwortlich, in dem unbedingter Sinngehalt geoffenbart wird. Von daher ergeben sich z. B. die zentrale Stelle des bekennenden Erzählens und der Gemeinschaftsaspekt der Sprache des Glaubens, von daher qualifiziert und legitimiert sich Theologie als die „bekennende vernünftige Rede von der Sache des Glaubens“ (192 ff.). Die sich dabei aus der „sprachontologischen Eröffnung der Dimensionen“ für eine „künftige theologische Sprachlehre im engeren Sinn“ (199) ergebenden bedeutsamen Möglichkeiten werden von C. abschließend als weiterführende Aufgabe skizziert.

C.'s Buch stellt im besten didaktischen Sinne eine Einführung in den Problembereich von Sprache und Theologie dar. Der Verantwortung seines Sprach- und Argumentationsdukts vor Hörern und Lesern entspricht durchgängig die wissenschaftlich-methodologische Verantwortung vor der bedachten Sache: nur eine aus intensiver Forschungsarbeit erfließende eingehende Material- und Problemerkennntnis ermöglichen die hier in exemplarischer Konzentration gebotene Verständniserhellung. Ein besonderes Verdienst liegt jedoch darin, daß C. über unterschiedliche Sprachtheorien und ihre eventuell möglichen Beziehungen zueinander nicht nur theoretisiert, sondern das allzu lange unterlassene Gespräch zwischen Sprachanalytik und mehr hermeneutisch-dialogisch und transzendentalphilosophisch-geschichtlich geprägten Ansätzen fruchtbar praktiziert. Daß bei solch „sach“gerechter Einstellung weder die Philosophie pseudo-theologisch vereinnahmt noch die Theologie pseudo-wissenschaftlich von ihren glaubensmäßigen Bindungen abgeschnitten werden: dies zeugt zugleich von der Souveränität wie von der unbefangenen Dialogfähigkeit der beiden Partner.

Josef Reiter (Regensburg)

Marcel François, *Processions, Dialectique, Structures*, Ed. Beauchesne, Paris 1977, 423 S.

Marcel François, mit Paul Ricœur und Emmanuel Levinas einer der führenden Philosophen des derzeitigen Frankreich, bekannt schon durch seine phänomenologische Abhandlung „Pour connaître Dieu“, legt in dem vorliegenden Werk eine umfassende Untersuchung onto-theologischen, aber auch -biologischen, -mathematischen Inhalts vor. Das Buch geht in seiner fundamentalen Aussagekraft nicht nur den Philosophen oder Theologen an, sondern ebenso den Psychologen, Biologen und Mediziner, denn es begründet einen fächerverbindenden Standort.

Das Hauptthema der Abhandlung kreist um die Frage, wie kann sich Transzendenz – „Gott“ – vermitteln, und sie scheut sich nicht, die gesamte europäische Philosophiegeschichte kritisch, mit immer wieder eindringlich-bohrendem Befragen, unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen. Von Aristoteles und Plato ausgehend, erfahren insbesondere Philo von Alexandrien, Plotin, dann Thomas von Aquin und Avicenna, Descartes, Leibniz und vor allem Spinoza, endlich die Kritik der Metaphysik durch Kant eine „Metakritik“. Diese betont einerseits die Bedeutung der Vermittlung der Transzendenz durch die unterschiedlichen Emanationslehren, aber verweist sie gleichzeitig als unzureichend in ihre Schranken, andererseits zeigt François jedoch in detaillierter Auseinandersetzung mit Kant auf, wie dieser in seiner dritten Kritik, der der Urteilkraft, die Antinomien der „Kritik der reinen Vernunft“ zugunsten eines unumgänglich notwendigen letzten Organisationsprinzips finaler Tendenz als der Welt zugrunde liegend selbst wieder in Frage stellt. Der entscheidende Schritt wird dann von dem Autor zu Hegel hin vollzogen, und dessen Dialektik als Vermittlung zwischen der antik-scholastischen, bis zu Spinoza sich hin erstreckenden Emanationslehre („Processions“) und dem biologisch-physikalisch-mathematischen Strukturalismus der modernen Wissenschaft in die gesamte Kon-

zeption integriert – allerdings auch mit durchaus kritischem Vorbehalt den Hegelschen „truchements“ gegenüber. Nichtsdestoweniger gelingt es dem Autor, die „Kritik der reinen Vernunft“, noch über Hegel hinausgehend, zu kritisieren, indem er, in die speziellen Bereiche der Mikrophysik, der Kristallographie, der Mineralogie, in die der physikalischen Chemie und endlich der Embryologie, der Biologie der Stachelhäuter und Wirbellosen eindringend, die polar sich strukturierenden Vermittlungen zwischen dem Absoluten der Identität mit sich selbst und der Differenz darzustellen und zu erweisen versteht. Schon die flüchtige Erwähnung dieser hochspeziellen Bezirke wissenschaftlicher Forschung läßt das umfassende enzyklopädische Wissen des Verfassers, reichstens belegt und fundiert, erahnen – das sich von der profunden Kenntnis der Emanationslehre des Avicenna bis zu der Diskussion geometrisch-kristallographischer oder embryologischer Einzelprobleme erstreckt. Dieses Wissen betreffend, das sich rigoros, in thomistisch geschulter Logik immer wieder selbst in Frage stellt, in präziser, romanisch-römischer Formulierung dem Leser zeigt, was exaktes Denken zu leisten vermag, verleiht dem Werk, abgesehen von seinem eigentlichen Anliegen, nämlich ein einziger, konsequenter Gottesbeweis zu sein, auch den Charakter eines Lehrbuches der Ideengeschichte der letzten zweieinhalbtausend Jahre – um sich damit als Orientierungshilfe für die obengenannten Wissenschaften auszuweisen.

Einer der wesentlichen Ausgangspunkte der Konzeption M. François' ist die nicht wegzudiskutierende Tatsache der Ordnung der Naturdinge innerhalb einer kosmischen Ordnung. Diese – bis in die Mikrostrukturen der Materie zu verfolgende – Ordnung wirft die Frage nach ihrem Zustandekommen, ihrer Organisation auf. Die „Selbstorganisation“ der Materie und dann der Organismen wirft die Frage der monadologischen Konzeption auf – die Spinoza zu umgehen versuchte, wobei er aber an dem Problem der Vermittlung keinerlei Abstandes und dem eines gewissen Abstandes zwischen der göttlichen Vernunft und dem Universum, dem der Immanenz des einen in dem anderen, scheiterte. Ordnung erscheint primär als die des Raumes, und François, in Fortführung der Konzeption des Duns Scotus, seine Bedeutung als Vorläufer von Hegel und Husserl aufweisend, entwickelt eine bis in die physikalisch-mikromateriellen Vorgänge reichende Theorie der Raumentstehung, in der das transmathematisch-räumlich Absolute als das reine Intelligible erscheint, das sich durch die Sensibilität, die Empfindung begrenzt, Differenz entwickeln läßt und zu dem Dualismus von Endlich und Unendlich führt, aus dessen antinomischer Spannung räumlich-materiell Ordnung entsteht. – Mit diesem Umriss sei ein sehr umfangreicher Abschnitt der Abhandlung des Autors stark vereinfacht wiedergegeben.

Die Dialektik wird in der Negation des Sensiblen durch das Intelligible sichtbar. Die Negation der Negation des Sensiblen z. B. durch die Mathematik führt zu der Empfindung wiederum zurück und verursacht maßgeblich in dieser Rückbewegung das Entstehen von Bewegung überhaupt – ohne die Raum nicht werden kann. Die sich hier jedoch anbietende mechanistische Erklärung der Entstehung der Räumlichkeit wird durch die teleologisch-finalistische überwunden, die wiederum in einer weiteren Bewegung das Problem jetzt der Organisation des Organisierten aufwirft, das eine der finalistischen Denkweise übergeordnete Erklärung verlangt. „Keine gute Organisation ohne organisierendes Bewußtsein“, formuliert François seine These und stellt eine Auffassung der Organisation der Organismen in verschiedenen Ebenen dar: von der Verwirklichung regelhaft auftretender, dann instinktiv bedingter Abläufe – bis zu dem ersten Auftreten noch „regelloser“ psychischer Erscheinungen innerhalb der Lebewesen, insbesondere in der Ontogenese des Kindes, bis zu der Selbstdarstellung des Geistes durch und über das ihm zugrunde liegende lebendige Organische. Die Bedeutung des hier nur anzudeutenden Gedankenganges von einem final-teleologischen Denken, der Wahrnehmung von organisierten Lebewesen auf dem Grund von Ordnung überhaupt bis zu der Emanationslehre Plotins, Avicennas und Spinozas liegt darin, daß die Emanation als Vermittlung der Selbstdarstellung des Absoluten einen Verzicht auf finale Kausalität impliziert, die Erscheinungen der Wirklichkeit nur noch den Schein der Finalität haben. Diese besonders den Biologen wie auch den Psychologen fundamental anrührenden Fragen nach den „letzten Zusammenhängen“ werden von François präzise in bezug auf die Möglichkeiten einer voluntaristischen Schöpfung (Th. v. Aquin) oder einer Emanationslehre (Avicenna) diskutiert, d. h. die Frage, wie der Prozeß der Weltentstehung im Bewußtsein des Absoluten als letztem Organisationsprinzip zu verstehen ist. Hier schlägt dann die Konzeption Hegels, seine Dialektik, die Brücke zwischen der voluntaristischen

und emanatistischen „Schöpfungslehre“. Mit ihrer Darstellung, insbesondere der Naturphilosophie Hegels, wendet sich François in großem Bogen wieder den konkreten Fragen der Physik, Mathematik, Biologie und Psychologie zu, indem er z. B. exakt den Nachweis der Dialektik von Punkt und Raumentstehung bei Hegel mit den Ergebnissen der Molekularphysik, den Gegensätzen von Korpuskeln und Wellen in Beziehung setzt und entsprechend erbringt. Die Hegelsche Lehre von der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion als Wesensmerkmale des organischen Lebens wird von François in ihrer noch nicht ausgeschöpften Fruchtbarkeit für die Untersuchungen und Ergebnisse der modernen Embryologie wie auch für die Phylognese der Tierwelt eingehend mit einer Fülle von Beispielen diskutiert.

Die Bedeutung der Dialektik Hegels wird damit – dies ein weiteres Anliegen des Verfassers – sowohl nach der Seite der Theologie durch die Beziehung zur Emanationslehre betont, auf der anderen Seite durch das Aktivieren der Naturphilosophie Hegels für die verschiedenen Zweige der modernen Wissenschaft: Aber es wäre verkehrt, in dem Werk von François eine Apotheose des Hegelianismus zu sehen. Dieser wird zwar als Methode gewürdigt, aber seine Bedeutung im Gesamt der Ideengeschichte als ein Versuch gesehen, Einheit und Differenz der Welt in Gott und nach Gott zu verstehen. Hegel wird jedoch auch in seine Schranken verwiesen, indem u. a. die Gefahr der dialektischen Rigidität beleuchtet wird. Entscheidend jedoch trennt den Autor von Hegel, daß die Dialektik eine vorgegebene Struktur verlangt, eine präexistente Beziehung, ein „Depot“ (stock) substantiiertener Kenntnisse, daß sie zur Re-Strukturierung Anlaß gibt, aber – und dies ist wesentlich – sie diese Strukturen nicht wirksam werden lassen kann. Sie schlägt sich (s'exerce) in Strukturen nieder, aber sie kann sie nicht erzeugen – d. h. das „Werden“ Hegels, die Bewegung vom Absoluten des Prius zum im Absoluten zu sich kommenden Subjekt verfehlt letztlich als präexistent-vorgegebene Struktur das Werden.

Ob Emanationslehre, Voluntarismus, Dialektik oder Strukturalismus – sie sind für den Autor einander methodisch ergänzende Schritte, die den Beweis einer vom Menschen, seiner Kultur und seinem Leben unabhängigen, ihm wie auch der Natur und dem Universum übergeordneten Organisation erbringen – einer Transzendenz im Sinne eines Prius vor jedem Posterius. Verstehen heißt in dieser Konzeption einen Dialog anknüpfen, den weder die materielle Wirklichkeit noch das biologische Selbst aufrechterhalten können. Die Materie, weil sie nicht aus sich selbst das „Jemand“ (des Dialogs) zu sein vermag, das biologische Selbst, weil es noch nicht „Jemand“ ist, – das Verstehen sich nur im personalen Bezirk ereignet.

Die Wiedergabe dieses umfangreichen, tiefeschürfenden und gedankenreichen Werkes kann nur skizzenhaft und unvollkommen sein. Nichtsdestoweniger darf der noch fragende Leser nicht an ihm vorübergehen.

Dieter Wyss (Würzburg)

Karl Brinkmann, Lehrbuch der Rechtsphilosophie II: System der Rechtsphilosophie, Bowvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1975, XL u. 680 S.

Das Buch ist das Werk eines Rigoristen, der die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie radikal vereinfacht: „Das Recht ist dasselbe wie das Gute“ (110), das sachlich Gebotene, Gerechte und Seinsollende (11 f., 16, 360); es wird ebenso wie das entgegengesetzt bestimmte Unrecht durch Schauen erfaßt (246), und seine Quelle ist die Gerechtigkeit (40), ein zeitloser Maßstabwert (65). Für Brinkmann gibt es, wie für die Stoiker, kein Adiaphoron: „Kein zeitlicher Gegenstand ist davon ausgeschlossen, entweder Recht oder Unrecht zu sein“ (116, 273), nicht einmal die Reflexbewegung eines Säuglings (12). Wer etwas nicht soll, darf es auch nicht (169). Allein die Gerechtigkeit gibt den Maßstab für das Seinsollende ab (625), und die Rechtsphilosophie zeigt an Hand dieses Maßstabs, was sein soll und nicht sein soll (552). So ist etwa das passive Wahlrecht der Achtzehnjährigen „eindeutig unrechtlich“ (149), und § 242 BGB hat zu lauten: „Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie die Gerechtigkeit es fordert.“ (371) Ein sachlich nicht gebotenes Gesetz ist ungültig (98).

Dem Buch fehlt die erkenntnistheoretische Reflexion. Es wird auch kein Gegenstandsgebiet aufgewiesen, an dem der Leser prüfen könnte, in welchem Maß das Behauptete richtig ist.

Vielmehr vermehrt der Autor seine diktatorischen Behauptungen durch analytische Urteile, die mit großer Konsequenz und nicht ohne Scharfsinn dazu dienen, eine Unmenge fleißig zusammengetragener Standpunkte und Stellungnahmen aus der zeitgenössischen deutschen Rechtsphilosophie, gelegentlich auch der philosophischen Klassik, abzufertigen.

Auch durch mein Buch „Der Rechtsraum“ von 1973 (R.) treibt er seinen Pflug. Für meinen Nachweis einer Gefühlsbasis des Rechts in Zorn und Scham und deren Vorgefühlen kann er nichts übrig haben. Was er dagegen einwendet (60, 107, 244 f., 270, 397 f.), ist aber von mir vorbedacht und in meinem Buch zum großen Teil ausdrücklich richtiggestellt. Selbstverständlich sind nicht jeder Zorn und jede Scham für eine gegebene Rechtskultur rechtlich relevant; selbstverständlich ist das Zeugnis solcher Gefühle immer nur relativ auf solche Rechtskulturen rechtlich relevant; selbstverständlich gibt es Spielraum für den Irrtum über dieses Zeugnis (R. 153 f.); selbstverständlich kann irgend ein Rechtsgefühl vom Standpunkt irgend einer Rechtskultur selbst wieder rechtswidrig oder rechtlich geboten sein. Das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit sowie die (m. E. untaugliche) Rolle der „Werte“ für das Recht (im Verhältnis zu dessen Gefühlsbasis) habe ich in meinem Buch so ausführlich dargelegt, daß ich zu den Kurzkritiken S. 245 und 397 f. hier nur auf die entsprechenden Passagen verweisen möchte.

Heidegger hat irgendwo den klugen Satz geschrieben: „Die Werte sind der positivistische Ersatz für das Metaphysische.“ Lieber würde ich lesen: „... für das Atmosphärische“. Nachdem die „wissenschaftliche Weltanschauung“ die Welt von in Raum und Zeit überpersönlich ergossenen, ergreifenden Gefühlsmächten „reingefegt“ hat, die man doch nicht entbehren kann und will, hat man den Vertriebenen seit Lotze ein imaginäres Asyl als zeitloses Wertreich in einer platonischen Ideenwelt zu verschaffen gesucht. Bei Platon ist am überhimmlischen Ort allerdings die Gerechtigkeit selbst nebst der Wissenschaft und der Mäßigung zu besichtigen, aber dort fehlen noch die zugehörigen Unwerte; die Einführung der starren Wert-Unwert-Polarität ist der üble Zusatz der modernen Wertphilosophie zur platonischen Ideenlehre. Ich habe dieses Schema als Prokrustesbett erwiesen (R. 667) und füge jetzt nur hinzu, daß zwar dem Schönen das Häßliche, nichts aber, ohne „an den Haaren herbeigezogen“ zu werden, dem Erhabenen als korrespondierender Unwert entgegengesetzt werden kann (dazu mein Buch „Das Göttliche und der Raum“ von 1977, 678). Merkwürdigerweise geht Brinkmann, der doch wohl R. gelesen hat, mit keinem Wort auf mein „Justine-Juliette-Argument“ ein, aus dem sich ergibt, daß gerade die ewig-idealen Werte, weil sie nicht zeitlich ergreifende Mächte sind, dem Dezisionismus Tür und Tor öffnen. Ich muß darauf bestehen, daß die Wertlehre zur Begründung der Rechtsphilosophie überflüssig und untauglich ist. Die Menschen, die gemäß der Bergpredigt nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, sind gewiß nicht auf einen zeitlos subsistierenden oder geltenden Wert aus, sondern auf einen von ihnen ersehnten, ihnen wünschenswerten Zustand; man sollte sich hüten, aus der Silbe „wert“ in „wünschenswert“ die Hypostase eines zeitlosen Wertes herauszulesen.

In der Übersichtlichkeit des Aufbaus, der Konsequenz des Gedankengangs, der Fülle des zwecks Abfertigung leicht greifbar bereitgestellten Materials fremder Meinungsäußerungen besteht der ästhetische Reiz und wissenschaftliche (aber nicht ewige!) Wert des Buches. Daß fast nur deutsche Autoren herangezogen werden, ist angesichts der besonderen Lebhaftigkeit der rechtsphilosophischen Diskussion in Deutschland vom Standpunkt bloßer Dogmengeschichte der Rechtsphilosophie kein ausschlaggebender Mangel, doch hängt damit der bedauerliche Umstand zusammen, daß zu keiner Rechtskultur außerhalb der europäischen Tradition mit dem Versuch, deren Eigenständigkeit zu würdigen, eine Brücke geschlagen wird, wie ich es mit meiner Unterscheidung von Rechtskulturen des Zorns und der Scham (R. 105–110) versucht habe. Auch wird das Vergnügen an den genannten Vorzügen durch die Pedanterie klappernder Submationen geschmälert; man wundert sich über Fragen wie die, ob das Unwissenschaftliche, das Hilfsbereite, das Unhilfsbereite, das Klare und das Kleine Recht oder Unrecht sein könne (318, 351, 383, 565 f.; Antwort im letzten Fall: ja, z. B. ein kurzes Gesetz kann Unrecht sein). Manchmal eifert Brinkmann auf Grund bloßer Kurzschlußentscheidung, z. B. gegen den ganz korrekten Begriff der Kannvorschrift (191 f., 561) wegen seiner Mißdeutung des subjektiven Rechts als Dürfen (138), die ein rechtsphilosophischer Schnitzer ist: Wo die alte Rechtslehre der Versuchung erlag, das subjektive Recht als rechtliches Dürfen mißzuverstehen, und sich dadurch vor dem „gesunden Menschenverstand“ (s. Schillers Distichen-Paar: Rechtsfrage – Pufendorf) lächerlich

machte, handelt es sich vielmehr um die Unrechtmäßigkeit gewisser Behinderungen (R. 206–208); daraus kann man gegen Brinkmann (185) leicht die Möglichkeit entnehmen, den Begriff des subjektiven Rechts ganz zu vermeiden, ohne irgend ein Phänomen des Rechtslebens auszulassen.

Das Buch schließt nach einem Beweis für das Dasein Gottes und die Erkennbarkeit des göttlichen Willens, wodurch Brinkmann den Polytheismus widerlegen, den Monotheismus legitimieren möchte (587), mit der Behauptung, daß „nicht der Mensch, sondern Gott Maßstab aller Dinge ist“ (634, danach Register).
Hermann Schmitz (Kiel)

Arrigo Colombo, Le società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali, Dedalo Verlag, Bari 1978, 672 S.

Die vorliegende Untersuchung behandelt aus einer die Rezession und die Krise der siebziger Jahre aufnehmenden Perspektive die Problematik der postindustriellen Gesellschaft, deren Modell vor allem in den USA mitten im Optimismus der sechziger Jahre konzipiert und diskutiert worden war. Der Hauptunterschied, durch den sich Colombos Perspektive von der Einstellung der amerikanischen Sozialwissenschaft und Zukunftsforschung abhebt, ist aber kein bloßer chronologischer, sondern ein systematischer. Denn Colombo übernimmt eine – freilich nicht näher präzisierete – philosophische Perspektive, auf deren Grundlage er nicht Einzelaspekten und partikulären Zusammenhängen ausgeliefert bleibt, sondern über sie hinaus den gesamten Horizont und Sinnzusammenhang aufzugreifen vermag. Zudem versucht Colombo in seiner Untersuchung über die Zukunftsgesellschaft, sich mancher durch traditionelle Bedeutungen überlasteter Termini zugunsten anderer Ausdrücke zu entledigen, die sich durch eine ursprünglichere Neutralität auszeichnen und sich daher für die Beschreibung des Modells einer postindustriellen Gesellschaft besser eignen: so wird Vernunft durch Noesis, Staat durch Polis, körperliche Arbeit durch Techne, geistige Arbeit durch Logos ersetzt. Ein weiteres Kennzeichen der Untersuchung stellt die produktive Aneignung des marxistischen und sozialistischen Gedankengutes dar, wobei Colombo davor warnt, seine Aneignung schlichtweg im Sinne einer bloßen Übernahme von Marxismus und Sozialismus zu verstehen, vielmehr sei zu beachten, daß er hier spezifisch den Beitrag, den Marx und Engels zu einem tieferen Verständnis des Humanen und zu einer Verwirklichung des integralen Menschen geleistet haben, zu rehabilitieren und zu verwerten sucht. Colombos „Marxismus“ oder „Sozialismus“ versteht sich als ein Humanismus im eminenten Sinn. So kann er sich beispielsweise die Perspektive des Proletariats nur unter der Bedingung zu eigen machen, daß Proletariat im Sinne von „Volk“ verstanden und mit Menschheit gleichgesetzt wird. Ein letztes Wesensmerkmal von Colombos Untersuchung ist ihr utopischer Charakter, der darin besteht, eine mögliche Richtung, einen möglichen Geschichtsentwurf, eine mögliche Konzeption und ein mögliches Modell der Zukunftsgesellschaft darzustellen, welche zu verwirklichen sind, ohne daß der Realisierungsprozeß zwangsläufigen und notwendigen Charakter annimmt. Utopisch ist also Colombos Untersuchung weder im Sinne einer weltfremden Phantasterei noch im Sinne einer ideologischen Vorbestimmung der Geschichtsentwicklung, sondern im Sinne der Konfiguration einer möglichen humaneren Gesellschaft, die es zu realisieren gilt.

Innerhalb dieses Gesamtrahmens entwickelt Colombo in aller Ausführlichkeit zwei Hypothesen: *die erste* ist die Hypothese der Entwicklung, die das Modell einer „transtechnologischen Gesellschaft“ darstellt (53–337). Obwohl sie heute durch die wirtschaftliche und ökologische Krise unwahrscheinlich geworden ist, erlaubt diese Hypothese Colombo zufolge eine utopische Projektion, durch die sich gewisse allgemeingültige Zielsetzungen für die Menschheit bestimmen lassen. Colombo geht auf vier Phänomene ein, denen jeweils vier Zielsetzungen entsprechen: Der Untergang des Unternehmens (55–93), das Ende der Klasse (95–128), die Befreiung der Arbeit (129–251) und die Einführung des „Automaten“ (253–337). *Die zweite* Hypothese ist die der Weltrezession, die zu einer „subtechnologischen Gesellschaft“ führt (465–640). Colombo befaßt sich hierbei mit dem Problem des Bevölkerungswachstums (475–502) und der Kontrolle der Wirtschaftsentwicklung (503–578) und gelangt dadurch zum Entwurf eines Gesamtprojekts zum kontrollierten Wachstum der Menschheit innerhalb eines endlichen und begrenzten Systems, wobei das Verhältnis Mensch-Natur vernünftig und solidarisch zu gestalten sei (579–640). Als

Bindeglied zwischen der Behandlung der ersten und der zweiten Hypothese dient ein „makrohistorischer“ Exkurs, in dem der Fortschrittsgedanke und seine Geschichte erörtert werden (339–463).

Bei der Diskussion der zwei Modelle einer künftigen Gesellschaft geht Colombo in seinem eigenständigen philosophischen Stil auf alle sozialen Hauptprobleme der Zukunftsforschung ein, was sich hier nicht ausführlich wiedergeben läßt. Der Leser muß unmittelbar auf die Fülle von Colombos Analysen hingewiesen werden. Allgemein läßt sich allerdings bemerken, daß Colombo gegen das liberalistische Modell die Planung und die Kontrolle der Produktion, der Entwicklung und der Gewinnverteilung – also das Modell einer wie auch immer humanen sozialistischen Gesellschaft – ausdrücklich befürwortet. Dabei können Colombos Analysen freilich weitere Horizonte eröffnen und faszinierende Züge aufweisen, insgesamt scheint es ihnen allerdings an Verbindlichkeit und Strenge zu mangeln, insofern sie zwar das abstrakte Modell und die ihm zugrundeliegende Hypothese konsequent ausführen, sich jedoch weniger um die Überbrückung zwischen den heutigen realen Verhältnissen und jener künftigen Gesellschaft kümmern. Wenn auch die Alternative profiliert wird, so bleibt doch der konkrete Weg zu der konturierten Alternative selbst unbestimmt. Und schließlich läßt sich fragen, ob auch alle Komponenten, welche das Colombos Analysen zugrundeliegende Menschenbild kennzeichnen, philosophisch zureichend geklärt worden sind. Colombos „integraler Humanismus“ müßte in diesem Sinne weiter hinterfragt werden.

Über diese kritischen Bemerkungen hinaus läßt sich allerdings sagen, daß sich Colombos Gesamtentwurf und Einzelanalysen gegenüber der amerikanischen, empirisch orientierten Sozialwissenschaft und Zukunftsforschung auf ein philosophisches Konzept gründen, das ihnen ein relativ abgesichertes Fundament gewährt.

Franco Volpi (Padua)

Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, hrsg. von Gunter Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970 ff.

Nach einem Erscheinungszeitraum von einem Jahrzehnt liegt nun die zweisprachige Platon-Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft bis auf einen Band vollständig vor. Sie verdient aus zweierlei Gründen besondere Beachtung. Erstens gehört Platon, gerade angesichts der gegenwärtig nahezu inflationären Produktionsflut philosophischer Literatur, zum bleibenden Bestand der Philosophie, oder in einem Vergleich ausgedrückt: „Unser geistiger Haushalt ist vergleichbar mit einer Bibliothek, deren Bandzahl nicht über eine bestimmte Grenze wachsen darf. Neue Bücher kommen ständig hinzu, viele fast neue, ältere und alte werden ausgeschieden. Nun ist keine Situation denkbar, in der es vernünftiger wäre, auch die Werke Platons auszusondern. Das meint man, wenn man Platon einen philosophischen Klassiker nennt.“ (G. Patzig, Platon und das Problem des Irrtums, in: Neue Sammlung 8 [1968] 56) Nun gibt es aber in unseren Bibliotheken gerade zu Platon nicht nur eine Menge Forschungsliteratur, sondern auch viele Textausgaben, mit deren Hilfe man sich Platons Wert als Klassiker erarbeiten kann. Die vorliegende Ausgabe ist jedoch die erste zweisprachige Gesamtausgabe in Deutschland und ist daher, der zweite Grund, als wichtiges Hilfsmittel für Forschung und Lehre besonders zu beachten.

Folgende Bände liegen vor: I. Ion. Hippias II. Protagoras. Laches. Charmides. Euthyphron. Lysis. Hippias I. Alkibiades I (bearbeitet von Heinz Hofmann, 1977); II. Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon (bearbeitet von Heinz Hofmann, 1973); III. Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos (bearbeitet von Dietrich Kurz, 1975); IV. Politeia I–X (bearbeitet von Dietrich Kurz, 1971); V. Phaidros. Parmenides. Briefe (bearbeitet von Dietrich Kurz, noch nicht erschienen); VI. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann (bearbeitet von Peter Staudacher, 1970); VII. Timaios. Kritias. Philebos (bearbeitet von Klaus Widdra, 1972); VIII, 1. Teil: Gesetze, Buch I–VI; VIII, 2. Teil: Gesetze, Buch VII–XII. Minos (beide bearbeitet von Klaus Schöpsdau, 1977).

Die einzelnen Bände sind nach einheitlichen Editionsprinzipien aufgebaut. Auf der linken Buchseite ist der griechische Text mit textkritischem Apparat abgedruckt, eine photomechanische Wiedergabe der Budé-Ausgabe aus der Edition ‚Les Belles Lettres‘ in Paris, der zur Zeit letzten

textkritischen Bearbeitung des Platontextes durch L. Bodin, E. Chambry, A. und M. Croiset, A. Diès, L. Méridier, E. des Places, A. Rivaud, L. Robin und J. Souilhé. Auf der rechten Buchseite steht der deutsche Text der Schleiermacher-Übersetzung der zweiten Auflage (1817–1828) bzw., soweit keine Schleiermacher-Übersetzung vorliegt, der Übersetzung von Hieronymus Müller. Die Schleiermacher-Übersetzung wurde nur in äußerlichkeiten verändert, d. h. in Orthographie, Interpunktion, zeitbedingtem Wortgebrauch und zeitbedingter Flexion dem heutigen Gebrauch angepaßt sowie bei offensichtlichen Druckfehlern verbessert. Lediglich in Fußnoten werden Übersetzungsvorschläge für solche Stellen angeboten, die nach dem hier zugrundegelegten Text nicht haltbar sind. Dagegen waren bei Müllers Übersetzungen oft weitreichende Verbesserungen erforderlich, die nicht im einzelnen gekennzeichnet werden konnten; bei den „Gesetzen“ kam so eine nahezu neue Übersetzung zustande. In die Übersetzung wurden von den Überarbeitern kurze, thesenartige Zwischentexte eingeschoben (oder auch als Gliederung der Übersetzung vorangestellt), um eine erste grobe Orientierung zu ermöglichen, allerdings mit dem Risiko vorwegreifender Interpretation. Auf eine Kommentierung wurde fast gänzlich verzichtet, vermutlich aus Raumgründen (auch würde dies eine andere Konzeption als die einer Textausgabe bedeuten). Immerhin geben die Fußnoten „didaktische Hilfen“ (G. Eigler): sie enthalten außer den Übersetzungsalternativen Querverweise (Parallelstellen) zu anderen Werken Platons (nach Art von Shorey, *What Plato said*) und zu von ihm zitierten Autoren sowie vor allem knappe Sacherläuterungen (Personen, historische Ereignisse, kultureller Hintergrund etc.). Wo dennoch ein Kommentar versucht wird, ist er nicht immer hilfreich. So trägt etwa der Hinweis auf die „höhere Instanz“ des „wirklichen Philosophen“ – „Platon selbst“ – mit seiner „dihairetischen Methode“ nichts bei zur Erklärung des „großen Mannes“ im Charmides (I, S. 654, Anm. 56 zu S. 329), sondern verstärkt im Gegenteil das Vorurteil, Platon lehre ein dogmatisches „Ideenwissen“.

Neben einigen Kleinigkeiten wie fehlende Bandbezeichnung auf dem Buchrücken, leichte Unsauberkeit im photomechanischen Nachdruck und lästiges Hin- und Herblättern zum Lesen der Fußnoten, die teils unten auf der entsprechenden Seite stehen, teils aus Platzmangel mittendrin abbrechen und hinten am Bandende fortgesetzt werden, sind einige gravierendere Punkte zu bemängeln. So wird weder die Reihenfolge und Gruppierung der einzelnen Dialoge bzw. Bände begründet (warum z. B. der Protagoras im Band I und dort gerade nach dem Ion und Hippias II abgedruckt ist) noch das Weglassen der pseudoplatonischen Schriften (vielleicht wären in einem Supplementband doch noch etwa Alcibiades II, Hipparchus, Amatores, Definitiones oder Spuria abzudrucken, die einiges interessantes Material enthalten und nicht zu Unrecht daher auch in Burnets griechischer Oxford-Ausgabe aufgenommen worden sind). Außer dem Argument der Mehrarbeit und somit höheren Kosten ist auch kein Grund ersichtlich, weshalb die Schleiermacher- bzw. Müller-Übersetzung gewählt und nicht der Versuch einer Neuübersetzung gemacht wurde wie etwa in der Artemis-Übersetzung (Gigon/Rufener) und jetzt in der neuen zweisprachigen Platon-Ausgabe bei Reclam. Zwar ist die Schleiermacher-Übersetzung im allgemeinen recht zuverlässig und textnah, entspricht aber, bei aller Liebe zum sprachlichen Verfremdungseffekt, nicht mehr unserer heutigen Sprechweise. Weil man wegen der nachlassenden Griechischkenntnisse im allgemeinen einen Zugang zu Platons Philosophie nur von der deutschen Übersetzung erwarten kann, wäre das Hindernis des „Schleiermacher-Deutsch“ zu beseitigen gewesen.

Insgesamt ist die vorliegende, erste zweisprachige Platon-Gesamtausgabe in Deutschland für Forschung und Lehre ein sorgfältig gearbeitetes, unentbehrliches Hilfsmittel, das durchweg eine sichere, textkritische Textbasis sowie eine zuverlässige, wenn auch nicht immer gut lesereiche Übersetzung bietet und durch die Querverweise und Sacherläuterungen in den Fußnoten ein erstes Eindringen in Platons Philosophie ermöglicht. Durch dieses Hilfsmittel wird unser philosophisches Lernen am Klassiker Platon zweifellos gefördert.

Ekkehard Martens (Hamburg)

Hermann Lübke (Hrsg.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises* (= *de Gruyter Studienbuch*), de Gruyter, Berlin/New York 1978, X u. 392 S.

Der vorliegende Sammelband enthält neben einem Vorwort des Herausgebers die im Rahmen eines von der Thyssen-Stiftung geförderten Arbeitskreises zum Thema „Rolle und Funktion der Philosophie“ zwischen 1974 und 1977 gehaltenen Referate von siebzehn – vornehmlich westdeutschen – Philosophen. Philosophie sollte in diesem Arbeitskreis „nach ihren Zwecken, Einrichtungen und Selbstverständigungen“ (Lübke, S. V) befragt und dargestellt werden. Gemäß der in solcher Formulierung ausgedrückten doppelten Fragevalenz legten dann die einzelnen Referenten auch recht unterschiedliches Gewicht entweder auf inhaltliche Eigenreflexion des Faches Philosophie oder auf wissenschaftsorganisatorische Verbesserungskonzepte und kulturpolitische Legitimationsversuche von Philosophie als Institution. Entsprechend zeigt sich auch eine Mehrfalt und z. T. inhaltliche wie methodische Inkongruenz der vorgebrachten Selbstverständnisse „vernünftigen“ Philosophierens, obgleich der Leser die im Vorwort als repräsentativ behauptete „Mannigfaltigkeit von Schulen“ (Lübke, S. VIII) nur bedingt feststellen kann: Zwar findet man Transzendentalphilosophen, Hermeneutiker und Konstruktivisten in ausreichendem Maß vertreten, die Analytische Philosophie bleibt hingegen im Hinblick auf ihre noch aktuelle Bedeutung unterrepräsentiert, und Vertreter der Kritischen Theorie wie (Neo-)Marxisten allgemein kommen überhaupt nicht zu Wort. Dies hängt sicherlich mit der personellen Besetzung des Arbeitskreises und mit den wissenschaftspolitischen Intentionen der Thyssen-Stiftung zusammen. Obwohl daher ein guter Teil des derzeit wirksamen Philosophie-Spektrums ausgeklammert wird, bietet der Band aber dennoch eine bemerkenswerte Übersicht zur philosophischen Rechtfertigungs- und Relevanzdiskussion der letzten Jahre.

Ein Großteil der vorgebrachten Stellungnahmen und Argumentationen läßt sich vom Begriffspaar Esoterik-Exoterik her darstellen und verbinden. Auffallend aber keineswegs überraschend ist dabei die weitgehende Hilflosigkeit dezidierter Hermeneutiker, den Brückenschlag von der immanenten Explikation von Wesen und Relevanz ihrer philosophischen Positionen hin zur Exoterik, zur „Vermarktung“, zur öffentlich-institutionellen Rechtfertigung bzw. deren Einbindung in einen metaphilosophischen Argumentationsrahmen durchzuführen (vgl. Kockelmans, 213 ff. und Brand, 344 ff.). Denn Berufung auf abendländische Tradition, Leugnung der die Diskussion um Esoterik und Exoterik so sehr motivierenden These der ‚Legitimitätskrise‘ heutigen Philosophierens (Kockelmans, 230, druckvertauscht mit 232) und der Hinweis darauf, daß „philosophische Reflexion . . . in einem Verhältnis zur Authentizität und Autonomie eines jeden Menschen“ (234) stehe, dürften wohl nicht ausreichen, um dem Relevanzkontrolldruck skeptisch gewordener Öffentlichkeit auf die Institution Philosophie zu begegnen.

Die meisten Referenten gehen aber sehr wohl vom Befund einer Legitimitätskrise aus und erstellen z. T. Programmatiken zu deren Überwindung, wobei einerseits eine Reorganisation des Faches auf wissenschaftliche oder kulturpolitische Zielsetzungen hin angestrebt wird und man sich andererseits explizit um eine Forcierung exoterischer bzw. – wie es bei Zimmerli in historischem Verweis auf die deutsche Aufklärung heißt – „Popular“philosophie bemühen will.

So fordert W. Zimmerli im erwähnten Beitrag (181 ff.), ähnlich wie Lübke, eine „Arbeits- teilung“ in der Philosophie, eine „Neuzuteilung der philosophischen Aufgaben“, einen „Abbau des Exoterik-Defizit(s)“ (197), welches durch Fixierung der Philosophie auf Wissenschafts- probleme und durch weitgehende Verengung philosophischen Selbstverständnisses auf Wissen- schaftstheorie entstanden und nunmehr abzarbeiten sei. Mit der postulierten Konstruktion eines regulativen, metaphilosophischen Bezugsrahmens, der die Totalität menschlichen Han- delns und Wissens synchron-diachron umfassen soll, versucht Zimmerli, die Bereiche Philoso- phie, Wissenschaft und Lebenswelt in systemtheoretischer Terminologie als „Systembündel“ mit entsprechenden Entwicklungs- und Interaktionsregeln darzustellen und hierin sowohl deren Eigenlegitimation als auch Aufeinanderangewiesensein zu begründen. Trotz der Krise, besser gesagt: dem Fiasko ihres ehemaligen Totalitätsanspruches, ihrem Versagen als Geschichts- und Existenzsinn evozierender „Orientierungsfunktion“, soll Philosophie die Kluft zwischen Wis- senschaft und Lebenswelt schließen helfen (196), was nur durch die genannte Arbeitsteilung der „Unterbündel“ Fach- und Popularphilosophie geleistet werden könne. Allerdings will Zim- merli nur eine „Teil-Rehabilitierung“ der aufklärerischen Popularphilosophie, deren entschei-

dender Fehler die fruchtlose Gegnerschaft zur Schulphilosophie gewesen sei (204 f.). Fruchtbarer Aspekt bleibe hingegen die Unterscheidung von der Schulphilosophie nach Zielpublikum, Inhalt und Darstellungsweise (Exoterik) und die von der Fachphilosophie unabhängige Aufarbeitung der „Restbestände an konkreten Problemen“ (202). Anzumerken bleibt, daß Zimmerlis Verwendung systemtheoretischer und kybernetischer Termini für ontologische Fragestellungen verständlicherweise bloß ‚literarischen‘ Effekt haben kann, da dadurch weder die Inhalte erneuert noch methodisch besser präzisiert werden können.

Die Notwendigkeit besprochener Differenzierung und Arbeitsteilung postuliert auch H. Lübke (127 ff.), für den die ‚ärgerliche‘ Frage „Wozu Philosophie“ Ausdruck einer Fachkrise im Kuhn-schen Sinn ist, womit er diese Krise – die hingegen etwa Bubner als „ständige Begleiterscheinung der Philosophie“ (2) betrachtet – einer „Normalsituation“, die es demnach zu restituieren gelte, gegenüberstellt (S. V) und Philosophie als mögliche „Instanz der Dauerbeunruhigung“ (S. VI) leugnet. Lübkes Krisendefinition hat dabei unübersehbar eine kulturpessimistische Schlagseite. Krisenstruktur und Regenerationsmöglichkeit der Philosophie bestimmt er am Beispiel von Krise und Selbstbehauptung der bundesrepublikanischen Geschichtswissenschaft: In beiden Fällen handle es sich um „die wissenschaftliche Disziplin eines kulturellen Interesses“ (130), dessen Objekte hinsichtlich der Philosophie die „Orientierungssysteme in den Zusammenhängen jeglicher Praxis“ (131) seien, die in der Fachphilosophie aus ihrem impliziten in einen expliziten und damit auf Wissen und Praxis rückwirkenden Status gebracht würden. „Fachwissen einerseits und andererseits fachlich trainierte Reflexionskompetenz“ (133) befähigen nach Lübke den Philosophie-Experten zu einer „Reihe von Leistungen, durch die sich die Philosophie in unserer öffentlichen Kultur von der Wissenschaft bis zur Politik als nützlich empfiehlt“ (139). Er sei kompetent als „Kontrollinstanz für argumentative Konsistenzen“, verfüge über „institutionell gesicherte Kennerschaft philosophiehistorischer Präzedenzfälle“ (137) und sei Spezialist „für die Herstellung von Verknüpfungszusammenhängen der infrage stehenden Philosophien mit Orientierungssystemen von systematisch höherer Ordnung“ (139). Gegen Lübkes Konzept lassen sich m. E. jedoch starke Einwände erheben: Einmal dürfte er die „Reflexionskompetenz“ der Philosophen und somit ihre öffentlich-pragmatische Nutzbarkeit überschätzen, zum anderen nimmt sein postulierter Pragmatismus im Fortgang der Ausführungen immer peinlichere Züge an, da das von ihm entworfene Philosophenbild genau dem entspricht, was orthodoxer Marxismus westlicher Philosophie klischeehaft bescheinigt: nämlich ‚Ideologieproduzent‘ in des Wortes schlechtem Sinn zu sein. Lübke will den Philosophen als „Spezialisten fürs jeweils vorzusetzende Allgemeine“ auch hinsichtlich politischer Praxis als Instanz der „Rechtfertigung für unser Tun und Lassen“ begreifen (140) und gedenkt ihn „ideologieanalytische Aufklärungskurse für administrative oder wirtschaftliche Führungskader“ leiten und ihn als „verbandspolitische(n) Grundsatzredner“, als „Generalisten in staatsnahen Räten“ und als Ghostwriter für Politikerreden arbeiten zu lassen (140 f.). Polemisch gegenüber jedweder „Weltverbesserungspathos“, tritt er ein für eine „Orientierung an den Prinzipien einer Vernunft, die sich der Kontrolle durch den Verstand, der auf Realität verpflichtet“, unterordne, und als eins der positiven philosophiegeschichtlichen „Gegenbeispiele produktiver Angepaßtheit der Theorie an die Vernunft der Verhältnisse“ (145) verweist Lübke auf die opportunistische „politische Philosophie des Berliner Hegel“ (ebd.).

Ebenfalls zentral thematisiert werden Esoterik und Exoterik in der Philosophie im Beitrag von H. Krings (148 ff.), dessen „Plädoyer für eine exoterische Philosophie“ – wesentlich seriöser als bei Lübke – als argumentative Konsequenz aus einem Plädoyer für Esoterik entwickelt wird. Aufgabe esoterischer Philosophie bestehe im Interesse für die ganze, wensschon nicht-gewußte Wahrheit (156), ihre „Geschäfte“ seien das „analytische Geschäft“, das Finden geeigneter Kategorialstrukturen, die „Relevanzbestimmung“ sowie Logik-Skepsis (154 f.). Das Betreiben dieser Geschäfte sei jedoch „ohne Exoterik so sinnlos, wie das Kloster sinnlos ist ohne Kirche“ (157). Krings, der von der Überzeugung ungebrochener Wirksamkeit der Philosophie und einem Nichtstattrfinden der Legitimationskrise ausgeht (150), erstellt allerdings kein Programm im engeren Sinn zum Ausbau der exoterischen Dimension oder auch nur zur Vermittlung beider Dimensionen, er gibt lieber individualistische Ratschläge. Der Philosoph, der „Freiheit des Denkens . . . in methodischer Form auszuüben“ gelernt habe (156), soll diese erlernten

formalen Fähigkeiten alltäglich einbringen und sich im übrigen „more philosophico“ verhalten (158).

Ähnliche Thesen vertritt R. Spaemann (91 ff.), der die monologische Form als für Philosophie charakteristisch betrachtet und für den daher „Arbeitsteilung in der Philosophie nicht möglich“ ist, da diese „immer wieder . . . auf das einfache Mit-sich-zu-Rate-gehen von Individuen“ zurückfalle (102). Spaemann versucht Philosophie als im Zusammenhang mit Autonomie stehendes bewußt-„naives“ Denken und Rationalität als „Eigenschaft“ bzw. „Tugend von Subjekten“ (103 f.) zu legitimieren.

R. Specht (163 ff.) glaubt an eine Steigerung exoterischer Bedeutsamkeit von Philosophie durch wissenschaftliche Thematisierung ihrer Metaphysik-Funktion und Neuerarbeitung einer Assenslehre, einer Disziplin also, die „tiefe Theorien“ qua metaphysische Grundannahmen nicht nur auffinden, sondern über eine Entscheidbarkeit auch deren Vertretbarkeit qualifizieren will (172). Specht wählt aber nicht nur unglückliche Fallbeispiele (Gleichheitsgrundsatz bei Mann und Frau im Ehe- und Erziehungsrecht, 178), sondern verbleibt auch verständlicherweise auf bloß programmatischem Boden.

Neben diesen eher selbstgenügsamen philosophischen Eigenreflexionen stehen im Band aber auch Ansätze, die den exoterischen Bezug gründlicher herausarbeiten. Dazu gehört R. Bubners (1 ff.) These von der prinzipiellen Aufgabe der Philosophie, durch Klärung, Begründung und Kritik hinsichtlich der Begriffe, Verfahren und Einstellungen vorhandenen Wissens die sich jeweils ‚naturwüchsig‘ ergebende „Rationalitätsbeschränkung“ zu überwinden (8 f.). – H. M. Baumgartner (238 ff.) streicht ebenfalls aus transzendentalphilosophischer Sicht die Unvollständigkeit alltäglichen wie wissenschaftlichen Wissens hervor als weder „autark und unabhängig“ noch „die einzige Art möglicher und sinnvoller Erkenntnis“ darstellend noch alles „für den Menschen relevante Wissen“ umfassend (247). Aus transzendentaler Einsicht in die Wissensstruktur leitet er sowohl Möglichkeit wie Notwendigkeit philosophischen Denkens als „regulative Funktion für das Selbstverständnis der Wissenschaften wie auch“ in seiner „heuristische(n) Funktion als potentieller Produzent von Hypothesen und Ideen“, einschließlich der Notwendigkeit seiner Institutionalisierung, ab (255).

Auf die restlichen Referate kann hier nur noch stichwortartig eingegangen werden. F. Kambartel (17 ff.), J. Mittelstrass (107 ff.) und C. F. Gethmann (287 ff.) stellen das konstruktivistische Programm normativer Wissenschaftstheorie, Begründungsansprüche und Diskurslogik in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen. N. Hinske (313 ff.) untersucht den Zusammenhang von Selbstdefinitionen und Funktionsbestimmungen philosophischer Richtungen und postuliert deren „Komplementarität“ anstelle von „Konkurrenz“ (314), er resümiert und kritisiert methodische Ansätze und Typen von Begründungswissen. – M. Riedel (259 ff.) entwirft ein weites Aufgabenspektrum von Philosophie sowohl als Institution wie als Individualreflexion im ‚wissenschaftlichen Zeitalter‘, betont den Komplementaritätscharakter des philosophischen zu wissenschaftlichem Wissen und die Rehabilitierung praktischer Philosophie, die durch eine komplexe Wissenschaftszivilisation auf den Plan gerufen worden sei. Auch bei Riedel liegt, wie bei Bubner und Baumgartner, der transzendentalphilosophische Ansatz von „Forschen“ als „Mit-Wissen“ im Hinblick auf streng regulativ verstandenes Totalwissen zugrunde (274).

Überzeugt vom Überlebenkönnen und -müssen der Philosophie zeigen sich schließlich auch H. Lenk (35 ff.) und O. Marquard (70 ff.), die beide davon ausgehen, daß „das Zeitalter des Absolutismus in der Philosophie . . . vorbei“ sei (Lenk, 43), ebenso aber auch die übertriebene Methodenskrupulosität einer sich einseitig als ‚ancilla scientiae‘ verstehenden Philosophie (ebd. 40) – wobei in Marquards Verständnis letztere nicht minder als Form von Dogmatismus, „der sich . . . heutzutage emphatisch Kritik nennt“ (78), anzusehen ist. Aus begriffsgeschichtlichen Erwägungen interpretiert Marquard den Ausdruck ‚Kompetenz‘ als einen „Möglichkeitensbegriff besonderer Art“, als „eine Verfassung des Etwas-haben-oder-werden-wollens“ (75) im Gegensatz zu gesicherten Besitzansprüchen. Gemäß dem Thema von Philosophie sei deren heutige Bedrängnislage keineswegs durch Inkompetenz bedingt, sondern „durch die Verfassung der Kompetenz: durch ihre riskante, enttäuschungsgewärtige Intentionalstage“ (76). Nach dem Aufweis von Dogma und Skepsis als Fluchtendenzen der Philosophie aus ihrer Verantwortung, nach der Definition und postulierten Achtung von Philosophiegeschichte als Methoden- und Perspektivenreservoir und von Metaphysik als (Hartmannsche) „Aporien-Deponie“, als

„Problemasyl für unlösbare Fragen“ (89), die laut Kant sowohl gestellt als auch unbeantwortet bleiben müßten, fordert Marquard im Sinn eines konsequenten Vorrangs des Problem vor dem Systemdenken „das Ende der Unbescheidenheit“, die beide Fluchtwege auszeichne: Philosophie sei, „wenn man trotzdem denkt“ (90).

Unbekümmert von diesen ebenso gewundenen wie oft witzigen Überlegungen eines erklärten Skeptikers, der durch Ironie die eigene Skepsis gewissermaßen wieder aufhebt, zählt Lenk eine umfangreiche Liste neuer bzw. zu reaktivierender Aufgaben auf, die sich dem durch die Krisensituation geläuterten philosophischen Denken stellen.

Es gehe nunmehr wieder um vieles: um Grundlagenreflexion der Wissenschaften, um „Orientierungs- und Identitätssicherungsbedürfnisse“, um Interdisziplinarität und schließlich um „Bewertungsfragen“, um „Etablierung und Rechtfertigung von Beurteilungskriterien“ konkreter, praktischer Probleme anhand von (Grund-)Werten (48). Außer ihrer Korrektivfunktion gegenüber Utopismus und Anspruchshypertrophie, außer Wahrung der methodologischen Errungenschaften habe Philosophie nunmehr auch „zu mehr und mutigen Entwürfen, zu innovativer Kreativität, zum Übersteigen der bloßen Philosophie rein analytischer Techniken durch mehr spekulative Konstruktion, zu mehr Mut in inhaltlichen Entwürfen und normativ-urteilenden Stellungnahmen“ zu finden (53). Dazu gehöre auch die Reflexion bislang ganz oder weitgehend vernachlässigter Bereiche wie Arbeit, Leistung, Wirtschaft, Planung, Technik (61).

Es liegt in der Natur einer Frage wie „Wozu Philosophie“, daß ihre Beantwortung im Rahmen bereits festliegender Philosophiedefinitionen und -methoden und dementsprechend verschieden, und zwar kontradiktorisch bis familienähnlich, erfolgt, ebenso, daß manche der Referenten in gutem Philosophenzunftdenken im Hinterfragen einer solchen Frage als Frage steckenbleiben und das Thema institutioneller Rechtfertigung nahezu ignorieren. Der Band spiegelt damit jedoch getreu die allgemeine Diskussionslage wider, die mit knapp 700 Titeln in J. Regges Bibliographie zu „Rolle und Funktion der Philosophie“ (356 ff.) erfaßt wird, in der viele der oben behandelten Autoren bereits mit früheren einschlägigen Arbeiten aufscheinen, die sie im vorliegenden Band entweder resümiert oder leicht modifiziert haben.

Reinhard Margreiter (Innsbruck)