

BUCHBESPRECHUNGEN

Ethik und Geschichte. Wolfgang Kluxens Untersuchungen zur Ethik.

Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Meiner, Hamburg* ²1980 (1. Aufl. Mainz 1964), XXIII u. 256 S.

Wolfgang Kluxen, *Ethik des Ethos, Alber, Freiburg/München* 1974, 92 S.

Das Stichwort „Rehabilitierung der praktischen Vernunft“ kennzeichnet zweifellos eine der bemerkenswertesten Richtungsänderungen ethischen Fragens innerhalb der philosophischen Diskussion der jüngeren Zeit. Weder das die Philosophie in die Esoterik drängende existenziale „Ursprungsdenken“ noch eine die praktische Fragestellung auf die „personale“ Entscheidungssituation reiner Dialogizität einengende Sozialontologie noch auch die gesellschaftsbezogene, jedoch einem utopischen Geschichtsdenken verhaftete negative Dialektik der kritischen Theorie hatten der tatsächlichen Bedeutsamkeit und Fülle des „Praktischen“ auch nur annähernd gerecht zu werden vermocht. In der neuen Hinwendung zur praktischen Philosophie zeichnet sich demgegenüber erstmals wieder der Versuch ab, die ethische Frage als eine der metaphysischen Frage gegenüber eigenständige und von ihr unabhängige zu begreifen. In diesem Vorgang spielen Wolfgang Kluxens historische und systematische Untersuchungen zur Ethik eine bedeutsame Rolle. Beides steht bei ihm in einem engen Zusammenhang, wobei freilich der systematische Ansatz seine eigene Stringenz besitzt und unabhängig von den historischen Arbeiten sein Gewicht hat.

1. Theologische Freisetzung der praktischen Vernunft. „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“

Nicht von ungefähr ist die Wiederentdeckung des Praktischen begleitet, ja überhaupt erst eröffnet worden durch die historische Besinnung auf jene philosophischen Entwürfe, in denen die praktische Dimension in besonderer Weise zu ihrem Recht gekommen ist, nämlich diejenigen des Aristoteles, Kants und Hegels. Was in diesem Zusammenhang J. Ritters und H. Lübbes Untersuchungen für die Wiederentdeckung des genuinen Ansatzes praktischer Philosophie bei Aristoteles und Hegel sowie H. Krings, K. O. Apel und die Erlanger Schule für eine Neuerschließung und Aktualisierung der Kantischen Ethik geleistet haben, muß im Bezug auf Thomas in gleicher Weise von Wolfgang Kluxens, inzwischen in 2. Auflage erschienenem Buch über die *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* festgestellt werden.¹ Dabei kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Interesse am thomanischen Ethikkonzept – vielleicht sogar mehr noch als an dem des Aristoteles oder auch Hegels – durch mancherlei Meinungen und Vorurteile beeinträchtigt wurde und zum Teil noch heute beeinträchtigt wird, wenngleich das Kluxensche Buch hier inzwischen Wirkung gezeigt hat. Wer etwa Thomas lediglich als Aristoteliker begreift, wird sein Interesse nicht ohne weiteres auf die Rekonstruktion einer mittelalterlichen Variante richten, wofern nur der Original-Entwurf angemessen erinnert wird. Wer Thomas nur als Theologen begreift, der er zweifelsohne war, wird nur ein marginales philosophisches Interesse an ihm nehmen. Wer Thomas als „Seinsethiker“ versteht, der die Ethik aus der Metaphysik ableitet, wird ihn im Zuge einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie überhaupt ganz außer acht lassen können, weil eine „Seinsethik“ auf der Ebene des praktisch-politischen Diskurses gerade nicht jene Leistung zu erbringen vermag, die man mit Recht von ihr erwartet, nämlich eine selbständige – in ihr selbst ausweisbare – Grundlage der praktischen Argumentation zu bieten. Anders also als bei Aristoteles, Kant oder Hegel, deren Bedeutsamkeit für die praktische Philosophie von jedermann grundsätzlich anerkannt wird, ist dies bei Thomas nicht ohne weiteres der Fall.

Kluxens Verdienst besteht nun genau darin, Thomas im Blick auf die Dimension des Praktischen aus

¹ Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Hamburg ²1980, Mainz ¹1964). – Die weiteren Zitationen aus den Schriften von W. Kluxen geschehen wie folgt: Die kursive Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die unter der entsprechenden Ziffer im Literaturverzeichnis genannte Publikation an. Nach dem Doppelpunkt folgt die Seitenzahl.

der neuscholastischen Engführung befreit und ihn damit – wenigstens prinzipiell – zu einem Partner „im philosophischen Gespräch“ gemacht zu haben (vgl. 24). Diese Partnerschaft wird nicht dadurch gestiftet, daß die historische Distanz in naiver Weise aufgehoben würde. Damit wäre die Geschichte als sach- und perspektivenerschließende Größe derart nivelliert, daß eine historische Besinnung nur noch musealen Charakter hätte. Nein, die Distanz wird gewahrt und Thomas in jener Andersheit präsentiert, die – wie Kluxen anmerkt (5: XXI) – seinen „Entwurf nicht unmittelbar, sondern eher als Gegenbild“ aktuell sein läßt.

Es handelt sich bei der Kluxenschen Arbeit jedoch nicht um ein historisches Unternehmen im Sinne doxographischer Präsentation mehr oder weniger unbekanntem Materials. Kluxen beansprucht gar nicht, „etwas stofflich Neues zur thomistischen Ethik beizutragen“; es geht ihm vielmehr um die Grundfrage „nach der Möglichkeit und dem Sinn einer philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin“ (5: XXV); es werden also Strukturen analysiert und keine neuen Materialien ans Licht gebracht. Die genannte Frage erhält ihre Brisanz aus dem nicht bestreitbaren Umstand, daß Thomas Theologe ist und sein Werk einen durchgehend theologischen Sinn hat. Kluxen hat in diesem Zusammenhang den Begriff der *Synthese* eingeführt. Dieser Begriff ist einmal gerichtet gegen die methodische Naivität, Systeme entgegen ihrer offenkundigen theologischen Intention unmittelbar philosophisch zu deuten, wie dies – übrigens nicht nur im Thomismus – jahrhundertlang geschehen ist. Der Begriff richtet sich dann aber auch und vor allem gegen alle theologisch überschwenglichen Deutungen, die das unverkennbar Philosophische bei Thomas (und anderen mittelalterlichen Autoren) für so vollständig theologisch imprägniert halten, daß man hier bestenfalls von einer Philosophie *sui generis*, der christlichen nämlich, sprechen könne.

Kluxen konzidiert durchaus, daß die thomanische Synthese mit einer im Anspruch der Theologie selbst begründeten Zwangsläufigkeit durchgehend theologischen Charakter hat. Er kann aber zugleich zeigen, daß damit die Philosophie nicht zum bloßen Material einer ihr übergeordneten Wissenschaft werden muß, sondern ihre Selbständigkeit behauptet; ja mehr noch, daß Thomas den universalen Anspruch der Philosophie voraussetzt (5: 14). Dies gilt auch für die philosophische Ethik, wengleich hier besondere Schwierigkeiten auftreten. Denn Ethik ist praktische Wissenschaft und als solche auf die konkrete Geschichtlichkeit des Handelns bezogen, im Unterschied zur abstrakten Allgemeinheit der theoretischen Erkenntnis. Damit wird eine der zentralen Fragen berührt, die Kluxen immer wieder in mannigfachen Variationen behandelt hat, wie nämlich das Moment geschichtlicher Pluralität mit der Allgemeinheit der Vernunft zusammenzudenken ist. Es ist für Kluxen nicht zweifelhaft – und darin liegt eines der Ergebnisse seiner Analyse –, daß Geschichtlichkeit bei Thomas nur im Rahmen praktischer Philosophie ihren Ort hat und daß umgekehrt praktische Philosophie diesen Namen nur dann verdient, wenn sie der Geschichtlichkeit und der mit ihr verknüpften Faktizität angemessene Rechnung trägt.

Hierin liegt aber genau ein Grund für die Schwierigkeit einer philosophischen Ethik innerhalb der theologischen Synthese. Sicher, „auch die theologische Analyse stößt nicht zum ungebrochenen Zusammenhang von Faktizität und Wesen vor“, aber sie kann sich auf die „Positivität des göttlichen Wollens“ (5: 217) beziehen, während Ethik auf den Raum wechselnder geschichtlicher Erfahrungen beschränkt ist. Dieser theologische Vorsprung fällt jedoch nicht so sehr ins Gewicht, weil auch die Positivität des göttlichen Gesetzes die Theologie nicht des Rückbezugs auf die praktische Erfahrung des jeweiligen geschichtlichen Raumes enthebt. Anders steht es bei der Frage nach der letzten Vollendung des Menschen. Hier verfügt die Theologie von der Offenbarung her über ein Wissen dessen, was dem Menschen grundsätzlich möglich ist. Von der theologischen Synthese aus betrachtet, bleibt die philosophische Ethik notwendigerweise beschränkt, weil sie aus sich keinen Anspruch auf abschließende Endgültigkeit erheben kann. Wo die Philosophie dies tut, wie im sogenannten „heterodoxen Aristotelismus“, ist sie gar nicht synthesefähig. Es scheint also alles auf die Alternative von philosophischer Eigenständigkeit oder Synthesefähigkeit der philosophischen Ethik hinauszulaufen. Kluxen zeigt jedoch, daß diese Alternative für Thomas nicht gilt. Für ihn ist die Ethik deshalb eigenständig, weil sie Ziele von letzter Bedeutung anzugeben vermag, und sie ist synthesefähig, weil sie dennoch offen bleibt für die Vollendungsperspektive der Theologie. Die aristotelische Ethik, wie Thomas sie versteht, erfüllt diese Bedingungen. Für Thomas liegt deren Offenheit vor allem in der unaufhebbarer Differenz des praktischen und theoretischen Lebens.

Die thomanische Deutung der aristotelischen Ethik als eines offenen Systems schließt zwar die Anerkennung der Selbständigkeit von Ethik auch in der theologischen Synthese ein, darf aber nicht so verstanden werden, als habe Thomas die Ethik des Aristoteles als solche schlicht übernommen. In

Kluxens Buch finden sich zahlreiche Belege für die thomanische Vertiefung und Ergänzung der aristotelischen Vorgaben, Belege, die es nicht erlauben, die Ethik des Thomas einfachhin als aristotelisch zu charakterisieren. Es sei in diesem Zusammenhang nur verwiesen auf die Diskussion des Glücksbegriffs, der im Kontext der theologischen Synthese ganz neue Aspekte – wie etwa das Phänomen des Naturverlangens (5: Kap. 8) – gewinnt, auf die Rolle der „Vernunft als Prinzip und Maß der Moralität“ (5: Kap. 11), auf das Problem von „Gesetz und Geschichtlichkeit“ (5: Kap. 14).

Unter dem Gesichtspunkt der Originalität dürfte jedoch ein Gedanke von besonderem Gewicht sein, den Kluxen mit dem Begriff einer *Metaphysik des Handelns* einführt. Es handelt sich hier um eine Überlegung, die sich bei Aristoteles nicht findet, ja wohl auch nicht finden kann, weil dieser bei der Differenz von Theorie und Praxis stehenbleibt und die Praxis nicht reflektierend in den umfassenden metaphysischen Zusammenhang einbezieht. In der Literatur zu Thomas war bislang von einer Metaphysik des Handelns allerdings nicht die Rede; insofern hat die Kluxensche Strukturanalyse auch materialiter etwas Neues ans Licht gebracht. Was aber ist mit diesem neuen Begriff gemeint? Wird hier etwa auf sublimale Art und Weise die in anderen Zusammenhängen von Kluxen doch immer wieder bestrittene Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik erneut eingeführt?

Wenn Metaphysik das Seiende im Ganzen betrachtet, gehört das Handeln als Seiendes offenkundig in den Bereich metaphysischer Betrachtung (5: 57 ff., 93 ff.). In theoretischer Sicht erweist sich das Handeln jedoch nur als Ausschnitt eines umfassenden Ganzen, das als solches niemals Gegenstand wirklichen oder möglichen Handelns werden kann. Diese Überlegung und die in ihr liegenden Konsequenzen sind für die Kluxensche Strukturanalyse von entscheidender Bedeutung, und Kluxen ist auch in anderen Zusammenhängen (vgl. 22 und 30) wiederholt darauf eingegangen. Die aus theoretischer Sicht erhebliche Begrenztheit des menschlichen Handlungsraums stellt nicht zugleich die Grenze des Menschen überhaupt dar, denn sonst wäre er nicht in der Lage, seinen Handlungsraum als begrenzten zu erkennen. Die fundamentale Endlichkeit des Menschen zeigt sich vielmehr darin, daß er die in der Theorie sichtbar werdenden allgemeinen Umrisse des Ganzen gerade nicht im Handeln einzuholen vermag, also in der unaufhebbaren Differenz von Theorie und Praxis. Von einer Metaphysik des Handelns aus ist demnach „der Mensch nicht zureichend als das Wesen der Praxis zu verstehen“ (22: 96).

Doch ein ausschließlich praktisches Verständnis des Menschen spielt weder bei Thomas noch im traditionellen Thomismus noch in den gängigen Thomas-Interpretationen eine Rolle. Kluxens Augenmerk ist denn auch darauf gerichtet, die von Thomas erkannte und anerkannte Differenz von Theorie und Praxis auf der Ebene der Philosophie deutlich herauszuarbeiten. Die Schwierigkeit des Unternehmens liegt darin, daß in der Theologie „die grundsätzliche Unterschiedenheit des spekulativen und des praktischen Hinblicks in einer höheren Einheit aufgehoben“ ist (5: 95). Daher rührt es denn auch, daß die Behandlung praktischer Themen bei Thomas „mit Metaphysik geradezu durchdrungen ist“ (5: 96). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die thomanische Ethik in der langen Geschichte ihrer Interpretation und Weiterentwicklung im Grunde immer als Seinsethik verstanden wurde (und zum Teil auch jetzt noch verstanden wird). Dies ist aus theologischer Sicht legitim und verständlich, weil die Theologie aus der Perspektive Gottes das Allgemeine und Besondere, das Ganze und den beschränkten menschlichen Handlungsraum in ein und demselben Wissen erkennt: „als *eine* erstreckt sie sich auf das, was in der Philosophie *verschiedenen* Wissenschaften zugehört“ (S. *theol.* I, 1, 4).

Das Mißverständnis der traditionellen Interpretation liegt nun darin, daß die theologische Sicht unbesehen auf die Ebene der Philosophie übertragen wird, wobei man die fundamentale Endlichkeit des Menschen gänzlich außer acht läßt. Die Gefahr solchen Mißverständes ist besonders dort gegeben, wo das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht eigens reflektiert und dessen synthetischer Charakter nicht erfaßt wird. Man kann jetzt verstehen, weshalb Kluxen den Begriff der Synthese eingeführt und ihm eine so große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Ohne ihn ließe sich der Perspektivenwechsel von der Einheit der Theologie zur Pluralität der Philosophie bei Thomas gar nicht einsichtig machen.

Auf der Ebene der Philosophie, in der philosophischen Ethik, gibt es im Unterschied zur Theologie keine Möglichkeit, die Differenz von Metaphysik und Ethik aufzuheben, etwa dadurch, daß man die Ethik als Ableitung aus der Metaphysik begreift. Wer dies tut, kann sich philosophisch nicht auf Thomas von Aquin berufen. Denn Metaphysik ist, sofern sie sich auf Praxis bezieht, „keineswegs die Voraussetzung für die Entwicklung einer Ethik“ (5: 96), sondern bezieht sich als Reflexion auf bereits vorliegende Erfahrungen der praktischen Vernunft. Metaphysik des Handelns ist also nicht unmittelbar

praktisch, wenngleich ihr praktische Bedeutsamkeit sicher nicht abzuspochen ist. Wenn man das Verhältnis von Ethik und Metaphysik so faßt, bleibt die Eigenständigkeit des Praktischen voll gewahrt. Es ist allerdings die Frage, ob sich das strukturanalytisch gewonnene Ergebnis, welches sich im Begriff einer Metaphysik des Handelns niederschlägt, auch bei der inhaltlichen Analyse bestätigt. Kluxens Untersuchung zeigt, daß dies durchweg der Fall ist, ja daß ohne Metaphysik des Handelns die wesentlichen Themen der philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin nicht ohne Mißverständnis behandelt werden können.

Dies soll für zwei Bereiche gezeigt werden, nämlich für die Lehre vom letzten Ziel des Menschen und für den Traktat vom Gesetz. Die Auswahl der beiden Themen ist nicht ganz zufällig: a) in der „Bestimmung des äußersten Seinkönnens“ (3, zweiter Abschnitt) erweist sich erst, ob innerhalb der Theologie überhaupt Raum bleibt für eine philosophische Ethik; b) an der Lehre vom natürlichen Gesetz muß sich die von Kluxen erarbeitete Unterscheidung der Perspektiven und die Reflexionsstruktur der Metaphysik des Handelns deshalb ausdrücklich bewähren, weil die *lex naturalis* den traditionell entscheidenden Beleg für eine metaphysisch begründete Ethik des Thomas darstellt.

Es kommt nicht von ungefähr, daß die Lehre vom letzten Ziel – auch zu Beginn des II. Teils der *Summa theologiae* – theoretisch ansetzt, also den Umkreis dessen, was dem Menschen seinem Wesen nach möglich ist, metaphysisch eröffnet. Dieser theoretische Ansatz ist durchaus gerechtfertigt, geht es doch bei dem letzten Ziel, das den Menschen vollkommen erfüllt, gar nicht um ein durch menschliches Handeln oder Herstellen zu erwirkendes Gut, sondern um Gott. Die metaphysische Anthropologie zeigt die prinzipielle Offenheit des Menschen zum Seienden und Guten im Ganzen, vermittelt also Einsichten, die aus sich gar nicht unmittelbar praktisch sind, weil die umfassende Offenheit als solche nur den Umriß möglichen Handelns, nicht aber die jeweils partikuläre Realisierung eines konkreten Lebens bezeichnet. Ein solcher Ansatz bedeutet keineswegs, daß der II. Teil der *Summa theologiae* keine praktischen, also auf das Handeln selbst zielenden Erkenntnisse enthielte; es handelt sich hier ganz im Gegenteil um die erste systematisch entfaltete Moralthologie überhaupt, die den Menschen als Abbild Gottes und damit als Herrn seiner Akte, also als handelndes Wesen betrachtet. Wenn der Theologe des ungeachtet zunächst theoretisch ansetzt, so zeigt sich darin die Theorie und Praxis zugleich umfassende höhere Einheit seiner Wissenschaft.

Der theologische Anspruch bedeutet für die Philosophie, vor allem für die philosophische Ethik, immer die Gefahr, gänzlich mediatisiert zu werden. Bezogen auf die letzte, absolute Vollendung bestünde diese Gefahr in einer vollständigen Relativierung aller Ziele des gegenwärtigen Lebens mit dem Ergebnis, daß sich hier ein Ziel von letzter Bedeutung gar nicht angeben ließe. Mit dem Begriff der unvollkommenen Glückseligkeit, der nicht negativ als bloße Abwesenheit des vollkommenen Glücks, sondern positiv als Teilhabe daran aufzufassen ist, weist Thomas dem Glücksbegriff der philosophischen Ethik den Ort in der theologischen Synthese an. Thomas hebt also die Eigenständigkeit des philosophischen Ansatzes keineswegs auf, er setzt ihn vielmehr als gegeben voraus, indem er die Ergebnisse der aristotelischen Ethik und hier insbesondere die Auffassung von der zweifachen Weise des Glücks, des Glücks der Praxis und der Theorie, im wesentlichen übernimmt und damit dem gegenwärtigen Leben Ziele mit eigener Bedeutung einräumt (vgl. 37).

In diesem Zusammenhang sind für Kluxen zwei Aspekte besonders bedeutsam: a) eine theologisch zureichende Lehre vom letzten Ziel muß theoretisch ansetzen, weil anders der Umkreis dessen, was dem Menschen seinem Wesen und nicht nur der Erfahrung des gegenwärtigen Lebens nach möglich ist, gar nicht erfaßt werden könnte. Die Theologie bedarf also auch für die Lehre von der Glückseligkeit einer Metaphysik des Handelns. Dies erklärt zur Genüge den theoretischen Ansatz des Traktates über das letzte Ziel des Menschen. b) Die Metaphysik des Handelns bleibt als solche auf die aus der Wesenserkenntnis gewonnene menschliche Vollendungsmöglichkeit beschränkt. Aus diesem Umriß lassen sich die für die einzelnen (individuellen und kollektiven) Lebensvollzüge erforderlichen Konkretionen nicht ableiten. Für den Glückstraktat heißt das: eine Metaphysik des Handelns kann zwar zum Begriff der unvollkommenen Glückseligkeit kommen; wie dieser jedoch unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens konkret aussieht, muß sich auf der Grundlage jener Erfahrungen zeigen, die in der praktischen Philosophie ihren wissenschaftlichen Ort haben. Von daher erklärt es sich denn auch, daß Thomas die Resultate der aristotelischen Ethik voraussetzt, sie wohl auch im Lichte seiner metaphysischen Anthropologie interpretiert und gegebenenfalls kritisiert, daß er sie aber gerade nicht aus diesen metaphysischen Vorgaben gewinnt: die zweifache Weise des Glücks ist kein Resultat der Metaphysik, sondern der Ethik.

Die Grundstruktur des Glückstraktates – nämlich ein durch die Theologie legitimierter metaphysischer Ansatz, der seine Konkretion erst durch einen selbständigen Beitrag der praktischen Philosophie erhält – macht Kluxen auch bei der thomanischen Lehre vom Gesetz sichtbar (5: 14. Kap.). Es ist nicht zu leugnen, daß Thomas vom ewigen Gesetz ausgeht, also metaphysisch ansetzt, und von dort über das natürliche zum positiven Gesetz kommt. Wenn man aber dieses Vorgehen ohne Einsichten der Kluxenschen Strukturanalyse schlicht auf die Ebene der Philosophie transponierte, liefe man Gefahr, etwas als Deduktion in praktischer Absicht zu begreifen, was der Sache nach Besinnung und Reduktion lediglich in theoretischer Absicht sein kann. Denn das ewige Gesetz als Anordnung der göttlichen Vernunft liegt ebenso außerhalb menschlicher Praktikabilität wie – *mutatis mutandis* – Gott als vollendete Erfüllung des Menschen außerhalb seiner Wirkfähigkeit liegt. Vollkommene Glückseligkeit und ewiges Gesetz kann die Philosophie nur theoretisch – in einer Metaphysik des Handelns – erschließen.

Daß Thomas auch im Gesetzstraktat theoretisch ansetzt, liegt also im durchgehend theologischen Charakter der Darstellung begründet. Was der Theologie mit ihrer „Kontinuität spekulativen und praktischen Denkens“ (5: 236) möglich ist, liegt jenseits philosophischer Kompetenz. Der Philosophie erschließt sich das Phänomen der Normativität umfassend nur in der Differenz von theoretischer und praktischer Betrachtung: das ewige Gesetz als der Grund aller Gesetzlichkeit überhaupt erscheint nur in der Metaphysik des Handelns, nicht aber auf der Ebene der praktischen Vernunft. Wer das ewige Gesetz philosophisch als Ausgangspunkt praktischer Deduktion benutzt, kann sich – das ist ein einleuchtendes Resultat der Kluxenschen Untersuchung – nicht auf Thomas berufen.

Das Ergebnis hat Konsequenzen für das Verständnis des natürlichen Gesetzes. Dieses kann nämlich in der praktischen Ordnung nicht durch Rückgriff auf das ewige Gesetz doch wieder mediatisiert werden. Schon der Name „Naturgesetz“ besagt ja, daß die obersten praktischen Prinzipien der Vernunft „von Natur aus“, also ursprünglich, innewohnen. „Sind diese . . . im Bereich praktischen Denkens Prinzipien und also gründend, so kann das praktische Denken, sofern es von ihnen abhängt, nicht wieder hinter sie zurückgehen: sie sind nicht wieder selbst praktisch gegründet.“ (5: 236) Kluxen vermeidet in diesem Zusammenhang zwar den Begriff der Autonomie (5: XXII), hat aber sehr wohl den Gedanken der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft im Auge, wenn er den Prinzipiencharakter des natürlichen Gesetzes aufzeigt. Auch hier erweist sich die Fruchtbarkeit des Kluxenschen Ansatzes: die theologisch bedingte theoretisch-praktische Kontinuität vom ewigen zum natürlichen Gesetz tritt philosophisch auseinander in die metaphysische Frage nach dem Schöpfer und Lenker der Natur und in die praktische Frage nach den Prinzipien menschlichen Handelns. Damit wird der Gesetzstraktat des Thomas theologisch und philosophisch ohne inneren Widerspruch verständlich.

Obwohl die Interpretation des thomanischen Gesetzstraktates bei Kluxen sehr knapp ausfällt (5: 230–241), hat gerade dieses Stück seiner Arbeit besondere Wirkung gezeigt, und zwar vor allem in der Moralthologie. Ein Grund dafür dürfte im folgenden liegen: Nachdem die Position des natürlichen Gesetzes wegen der Kluxenschen Untersuchungen nicht mehr als Ableitung aus der Metaphysik verstanden werden durfte, konnte sich die um die Frage der Autonomie bemühte Moralthologie zur Bestätigung ihrer Bemühungen nunmehr ohne Bedenken auf die Tradition und hier eben ausdrücklich auf den eigentlichen Begründer ihrer Disziplin, Thomas von Aquin, berufen.

Angesichts dieser Wirkung könnte man auf den Gedanken verfallen, Kluxen habe seine Analyse durchgeführt mit dem Ziel, traditionelle Positionen an aktuelle Fragestellungen anzupassen, und dies möglicherweise auch um den Preis historischer Treue. Davon kann gar nicht die Rede sein. Kluxen gewinnt seine Ergebnisse vielmehr durch genaue Untersuchungen der Texte selbst, indem er die in ihnen liegenden Fragen behutsam entfaltet. Die Unterscheidung theologischer und philosophischer Perspektiven, die gegenseitige Irreduzibilität von Theorie und Praxis auf philosophischer Ebene und die damit möglich werdende Selbständigkeit der philosophischen Ethik, die Metaphysik des Handelns als nachfolgende Reflexion, die eine metaphysische Deduktion des Praktischen ausschließt, all das ergibt sich dann in einer fast selbstverständlich erscheinenden Weise aus der Analyse der Texte selbst und erweist Thomas gerade auch in praktischer Hinsicht als Denker von einer Differenziertheit, die die Neuscholastiker in der Regel nicht aufgebracht haben. So vermag Thomas dann – von der neuscholastischen Engführung befreit – als bedeutender und nicht von vornherein der Ideologie verdächtiger Partner in jenem als „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ gekennzeichneten Diskussionskontext zu fungieren. Der aktuelle und spezifische Beitrag des Thomas besteht für Kluxen allerdings gar nicht in dem Erweis einer selbständigen philosophischen Ethik – das ist nur die *conditio sine qua non* der

philosophischen Partnerschaft –, sondern darin, „daß die Ethik ihre Eigenständigkeit als praktische Wissenschaft nicht ohne den Bezug auf eine Theorie hat, die schlechthinnige Bedeutung aus sich selbst und unabhängig besitzt, und daß erst im Kontext dieses Bezugs die Lehre vom menschlichen Gutsein und vom guten Leben vollständig sein kann.“ (S: XXI).

Kluxens Buch entspricht in der Differenziertheit und Genauigkeit der Analyse seinem Gegenstand; die hier vorliegende Interpretation ist wegweisend geworden und hat die Arbeit zu einem Standardwerk der Thomas-Literatur gemacht: Es ist das entscheidende Buch über die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Die grundlegenden Ergebnisse, die vielfach zu einer neuen Sicht der Dinge geführt haben, werden dem Publikum allerdings nicht mit Emphase angekündigt, sondern behutsam, ja zurückhaltend vorgestellt. Der an seine Vorurteile gewohnte Leser, der schon weiß, woran er mit Thomas ist, wird sich freilich nicht durch die Behutsamkeit des Kluxenschen Vorgehens in seiner Meinung beirren lassen. Wer sich jedoch auf den Ansatz und die konsistente und schlüssige Analyse einläßt, wird bald erkennen, wie sehr Thomas dem Phänomen des Praktischen in seiner Fülle gerecht wird.

II. Unbedingtheit und Pluralität des Sittlichen. Die Konzeption einer „Ethik des Ethos“

Ohne Zweifel hat die Beschäftigung mit Thomas auch Kluxens eigenen Ansatz der Ethik beeinflusst. Doch ist sein Beitrag zur Ethik mehr als eine bloße Applikation und Weiterführung des von ihm freigelegten ursprünglichen thomanischen Ansatzes. Das, was Kluxen vielmehr an Originärem entfaltet, integriert die epochalen Überstiege neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte ebenso wie auch jene zentrale ethische Fragestellung der Moderne, die mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts aufbricht und in Lebensphilosophie und Phänomenologie erste Versuche einer Beantwortung gefunden hat. Will man auf den Begriff bringen, was ihn auf diesem Erkenntnishintergrund als seine eigentliche Frage bewegt, so ist es die nach der Geschichtlichkeit, in der der Anspruch des Sittlichen begegnet. Geschichtlichkeit ist kein defizienter Modus menschlichen Seins und Seinkönnens, sondern die Weise, in der sich der Mensch überhaupt erst als Mensch realisiert – eben dies dann aber auch in seinem Handeln, wie es unter der Differenz von Gut und Böse sittlich einzulösen ist. Entscheidende Impulse zu solch genuinem Neubedenken des Sittlichen verdankt Kluxen seinem Lehrer Werner Schöllgen, der erstmals die konstruktive Vielfalt der sittlichen Ausdrucksgestalten, ihre schöpferische Dimensionierung und gleichzeitige sozio-kulturelle Eingebundenheit im Rahmen der Theologischen Ethik thematisiert und deren Legitimität aus einer neuen theologisch-anthropologischen Gesamtsicht zu begründen versucht hat: Alles Sittliche ist geschichtlich konkret. Was Nietzsche „Wertafeln“ nennt, Dilthey im Begriff der „Weltanschauungen“ zu fassen sucht, Spranger mit „Lebensformen“ und Rothacker mit „Lebensstilen“ umschreibt, kennzeichnet Schöllgen im Anschluß an Scheler mit dem Begriff „Ethos“.² Ihn übernimmt auch Kluxen. Dabei ist davon auszugehen, daß dieser Ethosbegriff nicht die für die klassische ethisch-politische Theorie bis an die Schwelle der Neuzeit charakteristische Alternierung von Ethos und Nomos, von Sitte und Gesetz, sondern die von Ethos und Ethik anvisiert. In dieser Gegenüberstellung zur Ethik gewinnt der Ethosbegriff zugleich eine sehr viel übergreifendere Bedeutung. Kluxen definiert ihn als „Inbegriff der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe oder Existenzweise als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden“ (32: 519).

Mit diesem erweiterten Begriff von Ethos erfaßt Kluxen nun in der Tat einen Sachverhalt, der jeglichem sittlichen Vollzug wesentlich eigen und ohne den er in seinem Geltungsanspruch nicht zureichend bestimmt ist, nämlich den je konkreten, partikularen geschichtlichen Determinationszusammenhang, in dem er geschieht: „Das Ethos ist die jeweils besondere und begrenzte Gestalt, in

² Das ungemein fruchtbare und eigenständige ethisch-theologische Werk Werner Schöllgens hat sich nicht nur unter diesem Aspekt für die ethische Fragestellung als zukunftsweisend erwiesen. Die heutige Moraltheologie verdankt ihm darüber hinaus eine Fülle weiterer Anstöße, die ihre gegenwärtige Entwicklung wesentlich mitbestimmen. Hierzu neuestens: G. Mertens, *Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik* Werner Schöllgens (Mainz 1982).

welcher allein die praktische Vernunft konkret und wirklich sein kann.“ (21: Umschlagtext) Als solches aber muß es dann auch zu einem besonderen Gegenstand der Ethik als normativer Reflexion von Praxis erhoben werden, wenn anders seiner grundlegenden Bedeutung für sittliches Handeln Rechnung getragen werden soll. Zu leisten ist also eine „*Ethik des Ethos*“. Dies scheint möglich, sofern sich zeigt, „daß mit dem Begriff des Ethos eine *kontingente* Größe als *notwendige* Bedingung im Verhältnis zu einer normativen Vernunft bezeichnet werden kann, die ihre Offenheit zum Allgemeinen nicht durch diese Festlegung einbüßt“ (27: 64). Entsprechend lassen sich dann auch die Grenzen jener Ethikentwürfe aufzeigen, die „nur das Allgemeine für moralisch und das Moralische für ein Allgemeines“ halten (21: Umschlagtext). Denn so sehr es zutrifft, daß ein in allem Individuellen und Situativen gegebenenfalls ansichtig werdendes ethisch Allgemeines sich entsprechend auch auf den jeweiligen Einzelfall in seinem Verbindlichkeitsanspruch maßgeblich auswirkt und darin, kraft seiner Allgemeinheit, dem partikularen Verbindlichkeitsanspruch des Ethos gar überlegen scheint, so erweist es sich doch als unmöglich, aus ihm allein die normative Bestimmung des Einzelfalls selbst zwingend und eindeutig abzuleiten. Diese kann vielmehr erst aus dem Kontext des auf solches Allgemeines hin zwar offenen, darin jedoch keineswegs aufgehenden konkreten Ethos erfolgen. Darüber hinaus aber zeigt sich, daß das als ethisch allgemein Erkannte und als solches normativ Gefaßte auch seinerseits nicht unabhängig vom Ethos erfaßt und zur Geltung gebracht werden kann: Humanität, Nächstenliebe, Glück, Pflichterfüllung im Sinne eines kategorischen Imperativs, oder wie immer man die allgemeine Grundnorm faßt – als maßgeblich geht sie dem Menschen stets erst im Rahmen eines Ethos auf und wird durch Ethos vermittelt, „das deshalb die einzige Weise ist, wie Sittlichkeit konkrete Moral und wie die Grundnorm zur verbindlichen und erfüllbaren Lebensregel wird“ (26: 460 f.).

Was aber strukturiert dann, und das bleibt die für eine ethische Theorie des Ethos schlechthin grundlegende Frage, diese Gleichzeitigkeit von Dauer und Wandel, von Allgemeinem und Partikularem, von Unbedingtheit und Bedingtheit im Ethos selbst? Lassen sich generelle Strukturelemente für den Aufbau von Ethos als solchem aufweisen? Im Verfolg dieser Frage, die von Kluxen überhaupt erstmals aufgeworfen und in mehreren Einzelveröffentlichungen, insbesondere in seinem Buch *Ethik des Ethos* systematisch entfaltet wird, gelangt er zu drei elementaren Bestimmungsgrößen, die das im Ethos verfaßte sittliche Handlungsfeld grundlegend strukturieren. Jedes sittliche Handlungsfeld ist in seiner normativen Gestalt durch die drei konstitutiven Momente der „Grenze“, des „Entwurfs“ und des „Anspruchs“ bestimmt (vgl. 9, 10, 15, 21, 26, 32).

Unter „Grenze“ versteht Kluxen hier den Inbegriff jener konstitutiven und konsekutiven Bedingungen, „die als vorgegebene Konstanten in allem menschlichen Dasein, und zwar vor aller Selbstbestimmung des Menschen, anzutreffen und feststellbar sind“ (21: 28). Dies assoziiert unmittelbar den in der klassischen ethischen Tradition präsent gehaltenen Begriff „Natur“ als Maßstab des Sittlichen. Natur dann freilich nicht als das, was erst im Prozeß menschlicher Sinnauslegung und normativer Entfaltung durch „menschliches Zutun hervorkommt“, sondern, wie dies schon das griechische „Physis“ nahelegt, als das, „was von sich aus da ist und wirkt“. In diesem Sinne impliziert Natur als Grenze zunächst wesentlich jene der Verallgemeinerung fähigen naturalen Grundtatbestände menschlichen Seins und Seinkönnens, auf die Ethos in seiner Vielfalt bezogen bleibt, innerhalb deren es sich entfalten muß und von denen her es sich gegebenenfalls kritisieren läßt. Es geht darin also um einen Naturbegriff, dessen Inhalte noch vor jeder weitergehenden metaphysischen Ausdeutung durchaus empirisch erhebbar und wissenschaftlich untersuchbar sind (21: 28). Alles das, was an generischen, funktionalen und individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten, Antrieben und Energien sich in diesem Sinne als zur menschlichen Natur gehörig zu erkennen gibt, und zwar einschließlich der Vernunft als dem diese Natur als menschliche Natur auszeichnenden Vermögen selbst, eröffnet und begrenzt das sittliche Handlungsfeld. Natur in diesem Sinne ist normativ bedeutsam, läßt aber innerhalb dieser Grenzen eine Fülle möglicher sinnvoller Handlungsentwürfe zu, die durch sie nicht schon zureichend determiniert sind und erweist sich so ihrerseits zwar als notwendige, jedoch nicht schon als zureichende Bedingung zur Bestimmung des Sittlichen.

Jedes Ethos hat von daher zugleich den Charakter eines „Entwurfs“. – Das sich mit und in den Grenzen menschlichen Seins und Seinkönnens eröffnende Handlungsfeld bedarf, um konkret handlungsbestimmend werden zu können, weiterer Determinationen. Die in ihm liegenden Antriebsstrukturen bleiben dem Menschen zur Gestaltung aufgegeben. „Die Vernunft muß sie determinieren, um zu einem Ethos zu kommen.“ (32: 524) Gerade weil aber die menschlichen Antriebe in ihren Strukturgrenzen „plastisch“, sonach also überformbar sind und darüber hinaus auch die Weise ihrer Einlösung auf

mannigfachen Wegen geschehen kann, sind die möglichen Varianten, in denen sich das im jeweiligen Ethos verbindlich gesetzte Handeln des Menschen geschichtlich darbietet, beträchtlich. Konstanz des Antriebs und Variabilität seiner Ausgestaltung und Einlösung korrespondieren einander. „Konstant ist zum Beispiel, daß der Mensch männlich oder weiblich ist; variabel ist die Ausgestaltung des Geschlechterverhältnisses in der Gesellschaft. Konstant ist, daß der Mensch sprachfähig ist; variabel ist die jeweilige Sprache.“ (33: 81) Eben darin zeigt sich, daß solch unterschiedliche Normierungen, wie sie das Ethos hervorbringt, zwar nicht zugleich, aber doch, sowohl von ihrer jeweils naturalen als auch von ihrer ethosimmanenten funktionalen Konsistenz her, „mit gleichem Recht“ handlungsbestimmend werden können (26: 462 f.). Dies gilt bereits im Hinblick auf die unterschiedlichen Verfahrensweisen, die der Mensch zu seinem Überleben entwickelt: „Verschiedene Wirtschaftsformen, verschiedene Techniken oder Technologien sind möglich, und sie sind gleichermaßen geeignet, das Überleben zu sichern.“ (21: 41) Das will freilich nicht so verstanden werden, als ob damit ein Ethosentwurf dem anderen gleichwertig wäre. Die gerade aus dem Vergleich der unterschiedlichen Ethosformen gewonnenen Differenzsetzungen wie erstrebenswert-verwerflich, komplex-einfach, fortschrittlich-rückständig, hoch-niedrig, gut-schlecht, haben durchaus ihre Berechtigung; aber eben auch die diesen noch vorausliegende und darin nicht eingeholte Differenzsetzung gut – gut. Jedes Ethos birgt zugleich einen unverwechselbaren, nicht austauschbaren Bestand an Vernunft. Menschlicher Fortschritt geschieht nicht eindimensional. Erst in der Pluralität der Ethosformen der einzelnen wie der Gruppen und Gesellschaften kommt der tatsächliche Reichtum menschlichen Seinkönnens zum Tragen.

Woraus aber gewinnt dann Ethos angesichts der Pluralität seiner Ausformungen zugleich die ihm eigene *moralische* Bedeutung, seine den Menschen anfordernde, ihn auf sich hinordnende, in Pflicht nehmende Kraft? Damit zielen wir bereits auf das dritte, den Strukturaufbau von Ethos bestimmende Grundelement. Kluxen nennt es „Anspruch“. Erst der dem Ethos innewohnende Anspruch gibt ihm seine genuin ethische Dimensionierung. Daß sich Ethos mit einem „Anspruch“ geltend macht, hat zunächst durchaus naturale Wurzeln – sie sind als solche in der elementaren Sozialbezogenheit des Menschen zu suchen –, geht aber zugleich darüber hinaus und verweist auf die personale Ebene: Anspruch ist kein Naturtatbestand, sondern wird von Personen gestellt. Anspruch ist Vollzugsweise des Menschen als Person und erst damit auch Grundlage des diesen Anspruch konkret regelnden, Verbindlichkeit schaffenden Anspruchs von Ethos.

Die Argumentation Kluxens ist im einzelnen folgende. Anspruch konkretisiert sich im Miteinander der Menschen, und zwar von ihrer Bedürfnisnatur her, zu der die Verwiesenheit auf andere fundamental gehört. Der Mensch bedarf der anderen, und dies so sehr, weil er ohne deren personale Zuwendung, ohne deren Fürsorge überhaupt nicht existieren und zur Entfaltung seines Menschseins gelangen kann, weil er „erst durch ihre Ansprache seine eigene Sprache erwirbt, durch die er mit ihnen in Kommunikation tritt und auch sich selbst allererst zu einem Vernunftwesen bildet“. Entsprechend bedeutet ein grundsätzliches Versagen vor diesem im Angewiesensein auf andere elementar zutage tretenden Anspruch zugleich ein grundsätzliches Versagen des Menschsein selbst: „Anspruch ist eine Kategorie, in der das eigentlich ‚Böse‘ erscheinen kann: Die das Menschsein im anderen negierende Tat, urtypisch der Brudermord Kains.“ (26: 462 f.) Genau betrachtet zielt sonach aller Anspruch seinem sittlichen Wesen nach letztlich auf die Anerkennung und Sicherstellung des Menschen als sittliches Subjekt, als Person. Erst hieraus gewinnen die das menschliche Miteinander naturhaft strukturierenden, einander zugeordneten und komplettierenden Antriebe – Bedürfnisverwiesenheit auf andere, Fürsorgeimpuls und Selbstbehauptungswille (Korff) – ihre ethische Ausrichtung und erscheinen so selbst in der Kategorie des Anspruchs (26: 463).³ Genau hieraus erwächst jetzt auch die soziale Geltungskraft des Ethos, das eben dieses auf Sicherung und Entfaltung personalen Seinkönnens gerichtete und darin zugleich weiterer Auslegung bedürftige wie fähige Anspruchsfeld konkret regelt und so unmittelbar normativ wird.

Erst damit tritt die Bedeutung des Ethos als alleiniger „Ort der sittlichen Erfahrung“, als „einzige

³ Kluxen nimmt hier Ergebnisse meiner Analyse des naturalen, von mir als „soziale Perichorese“ charakterisierten Bedingungsgefüges menschlicher Interaktion und Personwerdung auf und integriert sie in seine Konzeption einer Ethik des Ethos. Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973) 78–100; ders., Naturale Bedingungsstrukturen des Sittlichen, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Bd. 1, 152–158.

wirkliche Gestalt sittlichen Lebens“ voll ins Licht (21: 47 und 9: 348). Selbst der Anspruch hat noch seine Geschichtlichkeit. Er muß durch Ethos vermittelt werden. „Die Positivität des Ethos greift derart tief, daß sogar die Grundlage des Sittlichen, die Personalität, betroffen ist.“ (32: 527) Die naturalen Vorgaben – der Mensch entsteht aus einem Naturvorgang – und das sich mit seiner Existenz eröffnende naturale Anspruchsfeld werden nicht in jedem Ethos auch schon als zureichende Begründung für seine Anerkennung als moralisches Subjekt, als Person, angesehen. Hierzu kann es in der Tat erst dort kommen und zur verbindlichen, durch Ethos vermittelten Norm werden, wo sich der Mensch aus sich ihm in Geschichte erschließenden metaphysischen Sinnbezügen zu begreifen beginnt, die eine solche Wertung ermöglichen und fordern. Für unser eigenes Ethos ergibt sich dies maßgeblich aus der Wirkungsgeschichte des Christentums: „Die Überzeugung, daß jeder Mensch unmittelbarer Gegenstand von Gottes Heilssorge ist, zwingt zur Anerkennung seiner Würde unter allen Umständen“ (32: 529), einer Würde, die inhaltlich gewendet eben gerade darin liegt – und hier fließt zugleich die grundlegende, mit der klassischen griechischen Philosophie anhebende, in der christlichen imago-dei-Lehre theologisch vertieft weitergeführte und in der neuzeitlichen Wende zum Subjekt endgültig bewußt gemachte Erfahrung ein –, daß der Mensch sich selbst aufgegebenes, auf Vernunft und Freiheit hin angelegtes Wesen und sonach als Mensch moralisches Subjekt ist.

Eben darin aber zeichnet sich der Überstieg zu einem Ethos ab, dem – und zwar jetzt weithin unabhängig von seinen geschichtlichen Prämissen – die Chance innewohnt, „die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft“ zu ermöglichen und so zu einem rahmengenenden „Gesamthethos“ zu werden (21: 49). Kluxen charakterisiert es näherhin als ein wesenhaft „offenes Gesamthethos“, insofern der mit ihm geltend gemachte Anspruch, auf den hin es menschliches Sein und Seinkönnen handlungsbestimmend auslegt, nämlich das als „Vernunft in Natur“ zu wahrende und zur Entfaltung zu bringende Personsein des Menschen, darin zugleich eine Fülle menschlich sinnvoller Einlösungsmöglichkeiten und Verwirklichungsformen zuläßt und zu integrieren vermag. Hier liegt die ihm eigene Überlegenheit gegenüber jedem „geschlossenen“ Ethos, „weil es mehr an Möglichkeiten menschlichen Gutseins freigibt; weil es vorgegebene Traditionen in sich aufnehmen und in seiner Identität versammeln kann; weil es seine Identität in Veränderungen festhalten, also nicht nur Geschichte haben, sondern geschichtlich existieren kann, weil in ihm Neuentwürfe möglich sind, die ungeahnte Möglichkeiten menschlichen Gutseins eröffnen können; weil es zukunftsfähig ist und als Menschheitsethos möglich“ (32: 528).

Andererseits schafft solch „offenes Gesamthethos“, das im Gegensatz zu dem auf je spezifische Sinnentwürfe und detaillierte Regelungen ausgelegten „geschlossenen Ethos“ nur mehr den Kern des Sittlichen, sein übergreifend Allgemeines, als gemeinsam Verbindliches zu sichern vermag, zugleich auch eigene neue Gefährdungen. So muß es sich notwendig, soll es überhaupt umfassende Gemeinsamkeit stiften, jeder Möglichkeit enthalten, irgendeine Begründung menschlichen Daseinsinns für alle verbindlich vorzulegen. Entsprechend bleibt der ihm eigene Inhalt, soweit er sich in Rechtsordnungen auslegt und geltend macht, auf jene Grundnormen beschränkt, „durch welche die subjektive Freiheit freigesetzt und das Miteinander spezifischer Ethosformen . . . zu sichern ist“. Unter dieser Voraussetzung aber droht die hieraus folgende und als solche notwendig zu setzende Differenz von Moralität und Legalität zugunsten der sich zunehmend selbständig setzenden Legalität auszuschlagen: „Die stabilisierenden Elemente des Gesamthethos werden in institutionell objektivierten Rechtsordnungen eingebracht, deren evidente moralische Bedeutung für ihr Verständnis, ihren Geltungsanspruch und ihre Durchsetzung nicht beachtet werden muß.“ Gerade deshalb aber ist das, was das Gesamthethos für sich zu beantworten ausschließt und „der freien Entscheidung des Subjekts als eigene Verantwortung aufgibt“, nämlich „das Verständnis der letzten Bedeutung moralischen Handelns“, nicht nur von theoretischem Belang, sondern hat entschiedene Praxisrelevanz, und zwar auch für den sittlichen Umsetzungsprozeß des Gesamthethos als solchem. Bleibt doch darin der von ihm verwaltete Kern des Sittlichen selbst berührt, aus dem es letztlich überhaupt erst seine humane Dynamik, seine innere moralische Kraft gewinnt (32: 529).

Insofern erweist sich das offene Gesamthethos also keineswegs als ein von jedem Glauben und jeder gewachsenen Überzeugung abgeschnittener „rein rationaler und traditionsunabhängiger Entwurf“, sondern sogar als ein solcher, der „seine eigene Grundlegung und Stabilität“ gerade dadurch besitzt, „daß sein wesentlicher Bestand zugleich Teilbestand des Sonderethos der es maßgeblich tragenden Gruppen ist“ (32: 529). Dies wiederum steht seiner Universalisierbarkeit und Kommunikabilität durchaus nicht entgegen, weil und solange das normative Prinzip der Nichtkontrarietät der personalen Vernunft und damit das „Prinzip der subjektiven Freiheit“ zum „konkreten Bestande“ beider zählt.

Unter eben dieser Voraussetzung kommt nun aber auch der spezifisch ethischen Reflexion, „die in der Intention auf das Allgemeine und Allgemeingültige die Positivität des Ethos hinter sich läßt“, sowohl für die Begründung als auch für den Vollzug dieses Ethos besondere Bedeutung zu (32: 530). Erst mit ihr, die zu seinem „stetigen Ferment“ geworden ist, gewinnt das Gesamthethos jene Offenheit, die es befähigt, die Pluralität der Ethosformen „in einer vom Ursprung menschlichen Seinkönnens her ermöglichten Einheit“ zu begreifen (9: 354 f.), sie in der Besonderheit und Andersheit ihres jeweiligen geschichtlichen bzw. aktuellen Gutseins gelten zu lassen und einzuordnen, Neuentwürfe zu evozieren und aufbrechende normative Konflikte argumentativ auszutragen, weil „die Anwesenheit reflektierter Rationalität in ihm ausschlaggebend“ ist (32: 531). Dies zeigt sich nirgends deutlicher als in dem Stellenwert, den insbesondere die Wissenschaft als „Instanz bestimmter Sachkompetenz“ im Rahmen dieses Ethos einnimmt, und der Anerkennung, die sie „durch die Unmittelbarkeit ihres Ausweises“ bei allen findet. Insofern ist hier also Ethik als „Reflexionsgestalt“ des sittlichen Bewußtseins integrierendes und gestaltendes Moment dieses Ethos selbst geworden. Sie ist es, „weil dieses besondere Ethos in einem geschichtlichen Prozeß, an dem die ethische Reflexion beteiligt war (aber nicht nur sie), die Rationalität zu seinem Element gemacht hat“ (32: 531).

Insgesamt erscheint die Grundkonzeption der Ethik des Ethos, die Kluxen über seine historischen Arbeiten hinaus vorgelegt hat, als ein ungemein fruchtbarer zukunftsweisender ethischer Neuanfang, der in der gegenwärtigen Ethikdiskussion unbedingt Beachtung verdient. Die Fruchtbarkeit und Tragfähigkeit dieses Ansatzes erweist sich nicht zuletzt in seiner Applikation auf konkrete ethische Einzelprobleme, die auf diese Weise zu außerordentlich erhellenden Analysen und Beurteilungen gelangen läßt. Kluxen selbst hat dies seither mit einer ganzen Reihe weiterer Veröffentlichungen zu aktuellen ethischen Einzelfragen überzeugend deutlich gemacht. Hier ist ein Autor am Werk, der der Auseinandersetzung mit andrängenden Gegenwartsproblemen, handle es sich nun um Fragen des ärztlichen Ethos (vgl. 26), der staatlichen Normsetzung (vgl. 27), der Technik (vgl. 13), der Energiewirtschaft (vgl. 38 und 44), der Ökologie (vgl. 45) oder der Friedenssicherung (vgl. 46), grundsätzliche, eben darin wesentlich auch der *philosophischen* Erörterung zuzuweisende Bedeutung zuerkennt. Bei Philosophen heute gewiß eher die Ausnahme als die Regel. Andererseits ruft dies zugleich nochmals nach Vertiefung und umfassend angelegter systematischer Entfaltung der Grundkonzeption als solcher, zumal der Autor das von ihm hierzu bisher Vorgelegte, wie er im Nachwort zu *Ethik und Ethos* vermerkt, nur mehr als „Entwurfsskizze“ verstanden wissen will, die noch der weiteren Ausfaltung und ausführlicheren Darstellung bedarf. Den damit gesetzten Erwartungen mit einem das Ganze in eine endgültige Gestalt bringenden Werk zu entsprechen, bleibt deshalb ein dringender Wunsch an den Autor, auch wenn bereits seine nachfolgenden Veröffentlichungen zu den genannten ethischen Einzelfragen, jetzt freilich eher versteckt und verstreut, eben jenen Grundansatz je neu aufnehmen und in vielem weiterentwickeln, von dem her sie ihr besonderes Profil und ihr zum Teil außerordentliches argumentatives Gewicht gewinnen. Im ganzen birgt dabei der von ihm hier zunehmend verdeutlichte Grundansatz selbst womöglich noch ein sehr viel entschiedeneres Mehr an Dynamik und Offenheit für diskussionswürdige neue Lösungen, als die eine oder andere seiner eigenen Schlußfolgerungen gelegentlich zuzulassen scheinen. Was darin in der Tat an kritischem Potential steckt, zeigt in diesem Zusammenhang besonders überzeugend seine Auseinandersetzung mit bestimmten entgegenstehenden und auf ihre Weise keineswegs einflußlosen grundlegenden ethischen Positionen, deren zum Teil gefährliche Engführungen und Einseitigkeiten seine Analyse des sittlichen Handlungsfeldes und die darin erkannten Strukturzusammenhänge unmittelbar einsichtig macht.

Seine erste Kritik richtet sich, wie schon von seinem neu erschlossenen Verständnis der ursprünglichen *lex-naturalis*-Lehre des Thomas her, gegen jene spät- und neuscholastischen Versuche, der Natur des Menschen – metaphysisch im Sinne einer theoretisch festlegbaren Wesensstruktur oder gar physisch – unmittelbare ethische Maßgeblichkeit zuzusprechen, wie dies bis heute „in der Naturrechtslehre und in gewissen Formen der Sexualethik“ nachwirkt. „Die Natur, die als *Grenze* ethisch legitim gefaßt ist, wird in die Rolle des *Anspruchs* gerückt. Dieser erscheint dann nur in der Gestalt des Abstrakt-Allgemeinen, als Pflicht und Norm, der schlicht zu ‚entsprechen‘ ist. Das Moment des *Entwurfs* wird so seiner Selbständigkeit beraubt, das ‚Personale‘ entfällt.“ . . . „Die Ethik der Natur- und Wesensform muß eine überzeitliche Gestalt als zu erfüllende zeichnen, die als Maßstab des Konkreten fungieren soll. Wie immer eine solche Gestalt beschaffen ist, sie wird entweder geschichtsfremd oder geschichtsverfallen, also entweder utopisch oder ideologisch sein . . .“ (10: 17 f.)

Die zweite Kritik gilt dem ethischen Zugangsverständnis jener Geschichtsphilosophie, insbesondere

der marxistischen, die zwar bei der Geschichtlichkeit und damit beim Entwurfscharakter menschlicher Daseinsvollzüge und -ausgestaltungen ansetzt, diese aber lediglich als Momente eines noch un abgeschlossenen, übergreifenden, auf die Heraufkunft eines „konkreten absoluten Endzustandes“ gerichteten Prozesses versteht, so daß „alles davorliegende seine Eigenbedeutung verliert“. Hier wird der sittliche Anspruch von der personalen Existenz des einzelnen abgelöst und auf das Absolutum des Endzustandes übertragen. Damit aber verliert der Anspruch des Ethos sowohl seine naturhafte als auch seine personale Abstufung. Er muß oktroyiert werden. – Demgegenüber läßt sich die Vernunft von Ethos in der kontingenten geschichtlichen Vielfalt ihrer Ausgestaltungen nur unter der Voraussetzung auch als Ausdruck *menschlicher* Vernunft wahren, wo ihr je unbedingte, unaustauschbare sittliche Eigenbedeutung zuerkannt bleibt, wo also die konkrete sie tragende, sich in ihr entfaltende Person und ihr Gutsein zugleich als „geschichtsunabhängig“, als „absolut bedeutsam“, als „unmittelbar zu Gott“ verstanden werden kann (32: 530).

Eine dritte Kritik gilt dem situationsethischen Personalismus, der den genuinen Anspruch des Sittlichen, den Ruf zu ethischer „Eigentlichkeit“ menschlichen Seinkönnens dadurch sicherzustellen meint, daß er ihn von allen strukturellen Einbindungen, seien sie natürlicher, gesellschaftlicher oder geschichtlicher Art, abkoppelt und ihn radikal aus der Subjektbestimmtheit und Ereignishaftigkeit personaler Ich-Du-Begegnung zu begreifen sucht. Wir haben es hier mit einem Ethikentwurf zu tun, der auf diese Weise der verdinglichenden Eigendynamik einer zunehmend funktional bestimmten hochinstitutionalisierten Lebenswelt glaubt entgegenwirken zu können und sich so selbst zugleich als Gegenethos versteht. Das Bedenkliche dieses Ansatzes liegt darin, daß mit ihm alle übergreifenden Strukturen als solche desavouiert werden. Was immer als allgemein Bestimmbares an naturhaften Dispositionen, an geschichtlich gewachsenen Normgestaltungen, aber auch an neuen sozio-kulturellen Lösungen menschliches Handeln regelt, bleibt der Welt des „Es“ zugehörig und muß insofern als „uneigentlich“, als „a-personal“ und „a-moralisch“ eingestuft werden. „Eigentlichkeit“ geschieht nur im unmittelbaren Entwurf des personalen Vollzugs selbst. „Auf dies Moment des Entwurfs, in der äußersten Vereinzelung gesehen, werden nun Anspruch und Grenze reduziert, oder auch: auf es hin negiert. Es gibt keine Ständigkeit der Gestalt, keine geleistete Erfüllung und überhaupt keine Extension mehr, nur noch ‚Gegenwart‘ (wie der bekannte Titel der situationsethischen Programmschrift von Grisebach lautet). Es gibt im Grunde nicht einmal mehr ‚Subjektivität‘ und ‚Person‘, sofern damit strukturelle Momente gemeint sind; strenggenommen bleibt nur das – adjektivistisch auszudrückende – ‚Personale‘, das dann nicht einmal eigentlich zu denken, sondern auf das nur zu verweisen ist.“ (10: 22)

Wolfgang Kluxen hat mit seinen Beiträgen zur Ethik und insbesondere mit seinem Entwurf einer Ethik des Ethos Problemstellungen erschlossen, die es in der Tat verdienen, weit über ihren bisherigen Wirkungskreis hinaus aufgenommen zu werden und als „fermentum cognitionis philosophicae“ fortzuwirken.

Wilhelm Korff (München)

Verzeichnis der Schriften von W. Kluxen

- 1 Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Moses Maimonides, Diss. Köln 1951.
- 2 Literaturgeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: Rech. théol. anc. et médiév. 21 (1954) 23–50.
- 3 Maimonides und die Hochscholastik, in: Philos. Jahrbuch 63 (1955) 151–165.
- 4 Rezension: Plato Latinus III: Parmenides, edd. R. Klibansky et C. Labowsky, London 1953, in: Philos. Rundschau 4 (1956) 217–228.
- 5 Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, Mainz ¹1964.
- 6 Josef Koch zum 80. Geburtstag, in: Philos. Jahrbuch 72 (1964) 437–443.
- 7 Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: P. Wilpert (Hg.), Judentum im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, 146–166 u. 167–182.
- 8 Ed. Rabbi Moyses, Liber de uno deo benedicto, ebd. 146–166 u. 167–182.
- 9 Ethik und Ethos, in: Philos. Jahrbuch 73 (1966) 339–355.
- 10 Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: J. Speck (Hg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften 2. Teil, Münster 1967, 9–27.

- 11 *Rezension: W. Hoeres, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München 1962, in: Arch. f. Gesch. d. Philosophie 49 (1967) 98–112.*
- 12 *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken, in: De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congr. Scotistici Intern. Oxonii et Edimburgi 1966, Rom 1968, Vol. II, 229–240.*
- 13 *Humane Existenz in einer technisch-wissenschaftlichen Welt, in: Technokratie und Bildung (Deutsches Institut für Bildung und Wissen), Trier 1971, 77–94.*
- 14 *Art. Analogie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I (1971), Sp. 214–227.*
- 15 *Menschliche Natur und Ethos, in: Münchener Theol. Zeitschr. 23 (1972) 1–17.*
- 16 *Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum Tractatus de primo principio des Joh. Duns Scotus, in: Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti, Acta Tertii Congr. Scot. Intern. Vindebonae 1970, Rom 1972, 47–59.*
- 17 *Wahrheit und Praxis der Wissenschaft, in: Philos. Jahrbuch 80 (1973) 1–14.*
- 18 *Wilhelm von Ockham, in: Enzyklopädie Die Großen der Weltgeschichte, Bd. III, Zürich 1973, 859–869.*
- 19 *Johannes Duns Scotus, in: ebd. 831–839.*
- 20 *Johannes Duns Scotus: Tractatus de primo principio. Text, Übersetzung, Kommentar, Darmstadt 1974.*
- 21 *Ethik des Ethos, Freiburg/München 1974.*
- 22 *Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin, in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 73–96.*
- 23 *Herausgeber: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg/München 1975.*
- 24 *Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin, ebd. 15–37.*
- 25 *Geglückte Institution – der mittelalterliche Ursprung der Universitäten, in: Renovatio 1, Regensburg 1976, 10–17.*
- 26 *Dauer und Wandel im ärztlichen Ethos, in: Langenbecks Archiv für Chirurgie (1976) 457–470.*
- 27 *Über die Moralität staatlicher Normsetzung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster 1977, 57–70.*
- 28 *Voraussetzungen einer philosophischen Theologik, in: D. Papenfuß/J. Söring, Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt, Stuttgart 1977, 29–46.*
- 29 *Abendländischer Aristotelismus: Mittelalter, in: Theol. Realenzyklopädie, Bd. III (1978), 782–789.*
- 30 *Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Betrachtung, in: Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congr. Scot. Intern., Vol. I, Rom 1978, 303–313.*
- 31 *Glück und Glücksteilhabende. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 77–91.*
- 32 *Ethik und Ethos, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1978, 518–532.*
- 33 *Interview: Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?, in: Herder Korrespondenz 33 (1979) 78–83.*
- 34 *Etienne Gilson zum Gedenken, in: Zeitschrift f. Philos. Forschung 33 (1979) 422–426.*
- 35 *Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns, in: Philos. Jahrbuch 87 (1980) 327–339.*
- 36 *Averroismus im lateinischen Mittelalter, in: Theol. Realenzyklopädie, Bd. V (1980) 57–61.*
- 37 *Anmerkungen zur Grundwertediskussion, in: G. Struck (Hg.), . . . deshalb für den Menschen. Festschrift für Stanis-Edmund Szydzik, Regensburg 1980, 182–189.*
- 38 *Kernenergie und Moral, in: Sonde 2/3 (1980) 51–58.*
- 39 *Der Geist lebt vom Buchstaben, in: Allg. Zeitschrift für Philosophie 3 (1980) 7–19.*
- 40 *L'Originalité de Saint Thomas d'Aquin et le problème d'un Thomisme contemporain, in: Tommaso d'Aquino nel i centenario dell'enciclica Aeterni Patris (Società Intern. Tommaso d'Aquino), Roma 1981, 197–209.*
- 41 *Der Begriff der Wissenschaft, in: P. Weimar (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, Zürich 1981, 273–293.*
- 42 *Herausgeber: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Intern. Kongresses für mittelalterliche Philosophie Bonn 1977 (Miscellanea Mediaevalia 13/1 und 13/2), Berlin 1981.*
- 43 *Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung, ebd. 1–16.*

- 44 Energiewirtschaft und Ethik. Festvortrag anlässlich der Verleihung der Heinitz-Plakette durch die Wirtschaftsvereinigung Bergbau am 25. November 1982 im Hause der Europäischen Gemeinschaften in Bonn.
- 45 Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg i. Br. (erscheint Herbst 1982).
- 46 Gewalt und Gewaltanwendung. Philosophische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema (noch nicht veröffentlicht).

Helmut Kuhn, Der Weg vom Bewußtsein zum Sein, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 519 S.

Buchtitel sind kein geringes Merkzeichen. Große Werke der Philosophie zeichnen sich durch prägnante Titel aus, die bereits viel von der Forderung der Philosophie einlösen, etwas auf den Begriff zu bringen. Drei Grundbegriffe der Philosophie sind hier im Titel zueinandergesellt, was zunächst irritieren mag. Denn Sein ist der alte Weg der klassischen Seinsphilosophie und Bewußtsein der neue, in der Neuzeit begonnene der Bewußtseinsphilosophie. Soll hier also von der Neuzeit zur Klassik zurückgegangen werden? Und wenn man den Autor aus seinem langen Schaffen nicht kennen würde, dann ließe sich gar vermuten, daß es sich um eine Wendung zum Sein à la Marx handeln könnte. All dies ist nicht der Fall.

Freilich steht für Kuhn der Merkpunkt des klassischen Philosophierens obenan, aber nur deshalb, weil dort trotz der begonnenen Trennung von Theorie und Praxis das Augenmerk auf der Praxis lag. Die klassische Seinsphilosophie ist eine eminent praktische Philosophie, weil sie immer und jeweils Wege für Praxis sucht, Wege, die ganz durchgegangen werden können, um dann zum Sein zu gelangen. Es ist die Praxis der drei Lebensformen. Praxis heißt Durchgang. So heißt Weg so viel wie Praxis und umgekehrt. Indem man zum Sein geht, ergibt sich die Selbigkeit von Weg, Praxis und Sein.

Die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie ist deshalb eine theoretische Philosophie, weil nicht zu einem Sein hinaus-, vielmehr zum Bewußtsein zurückgegangen wird. Das ist die transzendente Methode. Es ist dies kein Gang vom Sein zum Bewußtsein, sondern des Bewußtseins in sich selbst. Man tritt auf der Stelle des Bewußtseins, welches allerdings auch voll durchgegangen werden soll. Man könnte von Praxis sprechen. Aber es werden hier eher Wege abgeschnitten, der Durchgang, also Praxis des Lebens versperrt.

Wir können zwei Grundprobleme im zu besprechenden Buch herausstellen, die wiederum miteinander zusammenhängen. Erstens geht es dem Autor um die Auseinandersetzung mit der ganzen neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie mit der Wegweisung, daß von ihr der Weg zum Sein wieder gefunden wird. Damit hängt zweitens zusammen, daß der Autor seinen Ansatzpunkt nicht rein theoretisch versteht, sondern aus der Praxis heraus.

Konkret bedeutet dies, daß für ihn Bewußtsein nicht ein reduziertes Ich, auch nicht im Sinne eines transzendentalen Egos sein kann, vielmehr ein Ich der Lebensfülle, der Mensch, der mitten im Leben steht und ein durch das Leben hindurchgegangenes Bewußtsein hat. Mit diesem Bewußtseinsbegriff setzt er an, der zumindest hinsichtlich des reduzierten, neuzeitlichen Bewußtseinsbegriffes beispielsweise bei Descartes oder auch Kant eine Komplexität darstellt, die freilich zu Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Behandlung führt. Der Weg ist nicht einfach. Es ist ein durch die Praxis hindurchgegangener Weg des Bewußtseins, das immer schon das Bewußtsein an das Sein als das Ziel des Bewußtseins gebunden hat.

Was Weg dem Autor bedeutet, unterstreicht er mit dem für ihn gleichbedeutenden Wort ‚Sinn‘. Abgesehen davon, daß er hier mehrfach darauf reflektiert (vgl. ausdrücklich: 244), besteht der Aufbau des Buches darin, daß seine zwei Hauptkapitel unter dem Sinnbegriff stehen. Der Sinnbegriff wird verwendet, um die Zieldimension des Weges anzudeuten. Es ist ein Weg zu Sinn hin. Er wird bereits unter dieser Zielvorgabe des Sinnes begonnen. Nicht erst der Seinspol als ein Endpol des Weges ist Sinn; bereits der Anfang beim Bewußtseinspol bedeutet Sinn. Das Bewußtsein muß jene Erstreckung oder Dimension in sich haben, damit sich die Sinnhaftigkeit des Weges im Bewußtsein selbst auftut. Deshalb lautet das erste Hauptkapitel „Von den Dimensionen der Sinnhaftigkeit“, worin Kuhn die Wegprobleme des Bewußtseins anhand der neuzeitlich erprobten und dann gefestigten Bewußtseinsphilosophie durchgehen will, um das Bewußtsein als einen Weg zum Sein freizubahnen.

Man kann den ersten Teil, rein schematisch gesehen, als eine Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie einerseits (I, 3–12) wie mit einer theoretischen Weiterführung und Korrektur andererseits (I, 13–15) werten, um dann erst im zweiten Teil mit dem Titel „Stufen der Sinnerfüllung“ das eigentlich praktische Anliegen des Autors eingeholt zu sehen. Indessen ist Teil I noch von größerer Relevanz für praktisches Philosophieren, auch im Kuhnschen Sinne, weil dort gegen die theoretische Reduktion der Bewußtseinsphilosophie die praktische Ausfaltung der lebenskomplexen Dimension erfolgt, aus welcher sich Sinnhaftigkeit erst ergibt. Kuhns Balance bzw. Korrektur im Teil I scheint mir deshalb besonders gelungen, weil er nicht gegen das theoretische Verfahren zuviel praktische Lebenserfahrung mobilisiert, was er dann, freilich themagenötigt („Stufen der Sinnerfüllung“), im zweiten Hauptteil tut. Dort kann Kuhn aus der Fülle eines philosophischen Lebenswerkes heraus mit einer Komplexität der Sinnerfüllung aufwarten, welche allerdings seine Methode ins Wanken bringen könnte.

Er will Meditation, d. h. vor allem die Abgrenzung zu didaktischer oder systematischer (vgl. 11) Vorgehensweise. Es soll weder eine These am Anfang stehen, die dann didaktisch eingepaukt wird, noch ein umfassender systematischer Aufbau erfolgen, vielmehr soll jeweils das Philosophieren als ein meditativer Akt bei sich stehenbleiben. Das heißt auch und gerade bei einem lang durchgangenen Lebenswerk, daß man unvollendet stehen, daß das Philosophieren in Dimension und das heißt auf dem Weg und damit beim Sinnen bleibt. Von diesem methodischen Anspruch her wird der zweite Teil schwierig. Denn die Meditation ist im Vergleich zur Didaktik oder dem System im Grunde kein geringerer Anspruch. Vielmehr verlangt im jeweiligen Ort die Meditation gerade den jeweiligen Durchgang, welcher dann erst aus der Meditation Praxis macht. Aus dieser Verlegenheit, weniger eine Systematik und Didaktik, aber doch in der Meditation eine Fülle, also letztlich den Hinweis auf Sinnerfüllung zu bieten, sieht sich Kuhn veranlaßt, im Teil II die Summe seiner philosophischen Existenz zu ziehen.

Komprimiert wird aus dem ganzen Denk- und Lebenswerk vorgetragen, selbstverständlich ständig aus der großen Platonforschung, aus den ästhetischen Forschungen (II, 3), mit denen Kuhn seinen philosophischen Weg begonnen hat, aus der Staatsphilosophie (II, 4), die er hier mit Vehemenz gegen die Ideologie stellt. Schließlich rundet sich der Bogen mit der Reflexion über die Liebe (II, 5), wozu er sein letztes großes Buch geschrieben hat.¹ Was dort im Blick war, was die Philosophie mit ihrem vielleicht tiefsten Grundwort ‚Liebe‘ zu fassen versuchte, wird der krönende Abschluß des Buches, indem der Weg vom Bewußtsein zum Sein als eine Suche nach dem *itinerarium mentis in Deum* ausklingt (vgl. 286).

Aber es ist nicht ein Alterswerk, in dem einfach zusammengefaßt wird. Es zeigt sich in bedenkenswerter Weise, wie ein Denk- und Lebensweg nicht einfach seine Systematik hat, was für manche Art von Philosophie vielleicht anstrebenswert erscheint, sondern daß sich in Kuhns Gang von der Ästhetik über die Staatsphilosophie hin zur Liebes- und Gottphilosophie ein Bogen spannt, der in den Etappen, niedergelegt auch in den früheren Schriften von Kuhn, genau dies demonstriert, was er nun die meditative Methode gegenüber allen anderen nennt. Der Aufbau des Buches ist ein Weg. So erweist sich nun der Aufbau des ganzen philosophischen Lebenswerkes als Weg, der bemüht ist, die Reduktion auf Bewußtsein und Bewußtseinsphilosophie wieder zurückzunehmen mit dem An- und Hinsinnen auf die Komplexität und Fülle des Lebens, auf jene Strukturen, in denen sich die Selbstbesinnung als eine Weltbesinnung zeigt.

Selbstbesinnung ist die Wegweisung auf die Dimensionalität des Menschseins, die immer dann aufbricht und uns hinaussinnen läßt in eine weltweite Dimension, wenn wir alles auf uns selbst beziehen oder zurückbeziehen möchten. Das erste Unterkapitel im Hauptabschnitt „Dimensionen der Sinnhaftigkeit“ lautet konsequent: „Die Dimensionen der Selbstbesinnung“. Es sind vier ursprüngliche nicht hintergehbare oder erweiterbare Dimensionen, die sich dem Sein selbst, indem es sich auf sich besinnt, auftun. Kuhn spricht von Dualitäten oder „besser Polaritäten“ der Lebensbewegung. Kurz gefaßt, Erkennen – Tun, Ich – Welt, Selbst – Gemeinschaft und Aktivität – Passivität (vgl. 24 ff.). Es sind Polaritäten, zwischen denen sich die Dimensionalität des Lebensprozesses abspielt bzw. ergibt. Als Pole stehen sie gegeneinander, sind Gegensätze, zugleich aber wiederum jeweils aufeinander bezogen,

¹ H. Kuhn, „Liebe“ – Geschichte eines Begriffs (München 1975).

voneinander abhängig, zueinander stehend. Pol als Auseinander, aus welchem sich ein Zueinander ergibt.

Es ist nun die Grundfrage der Lebensbewegung, daß die Pole erhalten bleiben. Dies ist für Kuhn nicht der Fall bei jenem Philosophieren, das entweder den Menschen in die Welt aufgehen läßt oder umgekehrt den Menschen und seinen Lebensprozeß im Menschen selbst als einem Ich oder Ego usurpiert. Er spricht vom kosmologischen bzw. egologischen Zirkel, welche die Verhältnisse einerseits der antiken wie andererseits der neuzeitlichen Philosophie widerspiegeln (vgl. dazu I, 2 und I, 3). Polaritäten werden jeweils aufgehoben. Dadurch entsteht aus einer Dimension ein Kreis, aus einem Weg, der wesentlich unterwegs und damit beim Sinnen bleibt, die vorschnelle Ankunft beim Ich oder der Welt.

Kuhn geht so weit, daß ihm diese Kosmologie wie eine Vergewaltigung des Selbst des Menschen erscheint (vgl. 31). Seine Kritik der klassischen Philosophie ist bemerkenswert, weil er wichtige Einsichten der klassischen Seinsphilosophie doch gerade wiederum als Maßstab für heutiges Philosophieren ins Feld führen will. Er kritisiert den dortigen Vernunft- wie Seelenbegriff (vgl. das Kapitel). Was er hier kurz aber eindringlich streift, möchte man weiter ausgebaut von Kuhn erwarten, weil diese Kritik in seinem bisherigen zentralen wie umfangreichen Bemühen um die klassische Philosophie fehlt. Kuhn läßt aber die weitere Kritik an der klassischen Kosmologie deshalb zunächst stehen, weil sie doch den stets andrängenden Hintergrund seiner Untersuchung bildet. Vgl. die Ausführungen über das Gute und das Sein, welche er bereits zum Abschluß des Hauptteils I beginnt (Kap. 15, Relative und Absolute Gegensätzlichkeit, 207 ff.), um dann im Vergleich vom Guten und Wahren (vgl. 247 ff.) klassische Themen und Begriffe in seinem Sinne und das heißt in einer durch die neuzeitliche Bewußtseinserfahrung hindurchgegangenen Philosophie zu erproben.

Der Sinn des Bewußtseins beruht im Sein. Dies ist das philosophische Grundproblem. Die Sinnerfahrung dieses Bewußtseins muß darin liegen, daß es stets die Spannung der vier Polaritäten erfährt und durchhält. Das ist Erfahrung als Hindurchfahren der Polaritäten, wobei es sich nicht um ein einseitiges Ankommen handelt. Das wäre dann nur der Umbruch der Polarität in einen egologischen oder kosmologischen Zirkel. Ja, man wird sogar den Titel Ontologie fragwürdig machen müssen, obwohl Kuhn selbst nicht soweit gehen will, aber mir dies in dem Gang seines Werkes angedeutet scheint. Er kritisiert die Egologie und die Kosmologie und will die Ontologie bewahren. Aber der Titel kann nur dann aufrechterhalten werden, wenn Ontologie nicht als Fundamentalontologie auftreten will. Der Titel Fundamentalontologie ist für alle bisherige Ontologie dann angebracht, wenn dort Gründungsversuche in der Weise vorgenommen werden, daß eine Instanz als Grund festgemacht wird. Dies ist nicht nur in der Fundamentalontologie bei Heidegger der Fall, sondern in allen jenen Gründungen seit Descartes.

Kuhn will im Denken zwei ontologische Schritte andeuten, zunächst die Transzendenz, aber dann den noch weitergehenden eines „Jenseits der Transzendenz“ (Abschnitt I, 6), und dies ist Gott. Der Weg vom Bewußtsein zum Sein führt zum Gott. „Die Transzendenz als das Reich der idealen Möglichkeiten erschließt den Grund von Weltwirklichkeit, aber sie gibt keine Auskunft über deren Ursache . . . Die Formen, Wesenheiten und Gesetzlichkeiten . . . sind“, und zwar in der ausgezeichneten, aber auch eingeschränkten Weise des Möglich-seins.“ Aber „sie existieren nicht“ (64). Kuhn beschreibt eindringlich (vgl. 70 ff.) die Verlegenheit eines auf die Transzendenz sich stützenden Menschen. Er gewinnt eine reiche, nämlich durch rationale Allgemeinheit, intelligible Formen und Gesetzlichkeiten sich auszeichnende Wissenschaft, reine „Formwissenschaften“ (71), die, indem sie gerade von der Wirklichkeit zu abstrahieren vermögen, von ungeheurer neuer Formkraft für unsere Weltwirklichkeit werden. In der Rationalisierung haben sie die Macht der ratio in der Welt entdeckt, ohne aber weiter zu bedenken, daß ihnen die wirklich eigentliche Macht fehlt, nämlich die Macht über die ratio selbst. Der eigentliche Mangel der Wissenschaft beruht darin, daß sie keinen Grund hat. Sie bietet für alles Erklärungen, welche sie in Ursache-Wirkungs-Ketten aufbaut. Aber wenn Gott fehlt, fehlt der Grund, die Wirklichkeit, die Wahrheit. Ohne Gott als dem Existenzgrund schlechthin bleiben wir bei aller Anstrengung der Transzendenz auf einem halben Weg zur Wirklichkeit, ja auf einem Fehlweg stehen. Es gilt über die Transzendenz noch hinauszukommen, eine „potenzierte Transzendenz“ oder „Transzendenz der Transzendenz“ in den Blick zu nehmen, wie Kuhn Gott ontologisch zu umschreiben versucht (vgl. 81).

Die zwei ontologischen Schritte zeigen die Wegrichtung an. Es geht um den Überstieg der formalen Transzendenz selbst, um nicht bei reinen Essenzen stehen zu bleiben. Und um einen Essentialismus

ungeahnter Art handelt es sich im ganzen neuzeitlichen Prozeß der Wissenschaft. Die immer weiter sich formalisierende Logik und Mathematik, der Übergang von der Philosophie zur Metatheorie ist die Etablierung eines Essentialismus. Man wird das Problem des Essentialismus im ganzen neuzeitlich entfalteten Rationalismus sehen müssen, sowohl in dessen Philosophie als der sie begleitenden essentialistisch-formalistischen Wissenschaft. Der Szientismus ist die wissenschaftliche Form des Essentialismus. In ihm entrollt sich eine Bewegung, die immer weitere Generalisierung entfaltet. Die Generalisierung und Formalisierung bietet allgemeinste, aber so nur abstrakte Schemata, aber bei allem methodischen Anspruch keinen Weg für das Leben des Menschen. Hier springt dann die Ideologie ein, welche nichts anderes ist als die Korrektur des Szientismus. Bietet dieser nur ein allgemeines Bild von allem, auch für das Bild des Menschen, so versucht die Ideologie eben den direkten Kurzschluß zwischen Generalisierung und Einzelheit, zwischen Welt und Ich, Gemeinschaft und Ego. Die Polaritäten werden in der Ideologie zusammengepolt.

Wenn im ersten Teil die Dimension des Bewußtseins als Ausgangspunkt, Weg und Ziel (nämlich zum Sein) meditiert wird und dabei die Meditation gerade darin beruht, daß die Erfahrung dieses Bewußtseins mit sich selbst im Durchsinnen seiner ganzen Dimensionalität, also vom Ich bis zum Gott hin beruht, dann erfährt diese meditative wie praktische Art des Philosophierens im zweiten Teil seine Struktur und Entfaltung. In Kunst, in Politik, in Gott schließlich findet der auf das Bewußtsein pochende Mensch die wirkliche Erfüllung, nämlich die Erfüllung durch Weltwirklichkeit, die eben nicht in einem Ego beruht, sondern in dem von einem Ego mit hervorgebrachten Kunstwerk, nicht in einer Individualität, die auch durch Politik und Staat ihre Bedürfnisbefriedigung erfährt, sondern in der weiteren, über die Individualität hinausgehenden Zuwendung zum Mitmenschlichen (klassisch gesprochen zum Menschen als *polites* mit der politischen Grundtugend der Gerechtigkeit). Damit gelingt Selbsterkenntnis.

Selbsterkenntnis ist die Einsicht in die Seele des Menschen. Selbsterkenntnis ist Seelenbegegnung. Es muß betont werden, daß es nicht angeht, die Relation von Mensch und Seele derart zu sehen, als ob die Seele im Menschen sei. Eher umgekehrt ist der Mensch in ihr. Dies ist die Umschreibung für die Dimension von Seele. Diese Dimensionalität konkretisiert sich auch dadurch, daß die seelischen Güter hauptsächlich politische Tugenden sind wie Freundschaft, Gerechtigkeit usw. Die Tiefe der Seele ist draußen, d. h. in der Polis und im Kosmos. Von hier aus kann man die Dimension der Seele nicht nur im politischen Werk des Menschen sehen, das er stets anzustreben hat, sondern im künstlerischen wie gottesfürchtigen Menschen, welches die zwei anderen Tätigkeitsfelder des Menschen sind, in denen Strukturen durchgegangen werden, in denen immer das Ganze und das heißt wirklich Sinn aufscheint.

Arno Baruzzi (Augsburg)

Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977, 406 S.

Vor uns steht ein Buch, ein Beispiel der Verarbeitung eines Teiles der deutschen Geistesgeschichte. Das Bedürfnis jeder deutschen Generation, sich mit den eigenen geschichtlichen Voraussetzungen auseinanderzusetzen, kommt mit diesem Buch von Ottmann wieder einmal glänzend zum Vorschein. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die große Gestalt Hegels. Doch die Analyse ist nicht ihm selber, sondern seinen Schülern gewidmet. Hegel bleibt dabei der uneinholbare große Lehrer, den man weder in die Reduktionen seiner Schüler noch in die „kleinen Wahrheiten“ seiner Kritiker auflösen kann. Von ihm ist, nach den Worten von Ottmann, noch immer mehr zu lernen als von der zahlreichen Gefolgschaft.

Das gewissenhaft gesammelte und wissenschaftlich treu dargestellte Material ist nach den Worten des Autors nur als eine Vorarbeit zu einem weiteren Band über Hegel selbst anzusehen. Denn solange der Lehrer über seinen Schülern und Kritikern steht, ist in der Geistesgeschichte nichts geschehen. In dieser Hinsicht wirkt das Buch, als ob die Geschichte des Hegelianismus ohne Fortschritte gewesen, ja hinter das Niveau Hegels zurückgefallen wäre. Alle Bemühungen der Hegel-Schulen haben Hegel weder eingeholt noch überholt. Er läßt sich auf keine Interpretation seiner Schüler von links, rechts oder aus der Mitte reduzieren. Die Interpreten bleiben geschichtslos in den Sackgassen ihrer Reduktionen stecken, der Meister selbst durchläuft eine Geschichte von Tübingen über Bern, Frankfurt, Jena, Nürnberg, Heidelberg bis Berlin. Es wäre der Sache dienlich gewesen, wenn der Autor mehr Geduld

mit den wie immer kleinen Verschiebungen und Erneuerungen des großen Ansatzes gehabt hätte. Denn wie immer wir das zentrale neuzeitliche Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft deuten, eines bleibt sicher: die klassische Trichotomie Individuum, bürgerliche Gesellschaft, Staat besteht heute keinesfalls in derselben Struktureinheit wie zu Hegels Zeiten. Dasselbe gilt auch für die Trichotomie Theorie, Praxis, Poiesis. Grob gesagt, das Individuum der frühen bürgerlichen Philosophie der Politik atrophiert zum *Man*, die arbeitsteilig strukturierte bürgerliche Gesellschaft zur *Massengesellschaft*, der Vernunftstaat als verwirklichte Freiheit oder sogar als Vertragsstaat zu einem *großkapitalistischen Unternehmen* oder Betrieb. Andererseits wird die Theorie zur *Wissenschaft*, die Praxis zu *Technik*, die Poiesis zum bloßen *Hantieren* mit im voraus bestimmten Fertigkeiten.

Insofern sich diese Wandlungen im Hegelianismus verdeutlichen, ist der Hegelianismus aller drei Orientierungen geschichtlich fruchtbar gewesen. Zwar zeigt Ottmann diese Abwandlungen, aber immer mit der Absicht, Hegel sauber zu halten von diesen Innovationen, als ob die Geschichte seines Denkens den alten Meister bedrohen könnte. Die Größe Hegels ist nicht nur an der Inkubationszeit seines Denkens von Kant zu Hegel, sondern auch an der Zeit von Hegel zu Heidegger und gegenwärtigen Neuhegelianern zu messen. Der Zerfallsprozess seines Denkens ist als eine Heilsgeschichte zu besserem oder „gutem Leben“ und nicht als eine „Krankheit zum Tode“ zu beurteilen. In diesem Sinne ist die „Dramaturgie der Schulen“ die Geschichte selbst, die sich Hegels als einer Wegmarke bedient.

Und nun ein Wort über die Hegelsche Linke. Es ist nach dem heutigen Stand der Forschung wichtig, einzusehen, daß sich die Kontroverse Hegel – Marx beziehungsweise Marxismus nicht bloß auf den Gegensatz Staat – bürgerliche Gesellschaft reduzieren darf. Es ist nicht so, daß Marx die ganze Spannung zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft soziologisierte, oder ökonomisierte, oder in anderer Prägung, daß bei ihm die Praxis auf die Poiesis reduziert worden ist, und bei Hegel etwa nicht. Man darf nicht meinen, Hegel denke das Gemeinwesen aristotelisch und Marx sei ein Hegelianer, der den Hegelschen Ansatz soziologisierte und durch diese Reduktion verfälschte. Nein, so weit sind die beiden Denker nicht voneinander getrennt. Im Gegenteil, beide Denker fragen nach der Bedingung der Möglichkeit des Individuums und der Gemeinschaft unter der Voraussetzung der Freiheit als einer Wesensbestimmung des Menschen. Im Gegensatz zu Rousseau und Kant meint Hegel, daß „die Freiheit als Idee das Dasein des *freien Willens* ist“. Die Wirklichkeit dieser Idee ist der Staat. Damit ist der Staat weder eine Vertragsinstitution noch ein Begriff, der die Willkür der einzelnen einzuschränken hätte. Der Staat als die wirkliche Idee der Freiheit wächst nicht aus der bürgerlichen Gesellschaft, sondern er ermöglicht sie, denn ohne Staat wäre sie dem Untergang preisgegeben. Nun denkt Marx nicht umgekehrt: Die bürgerliche Gesellschaft bestimme den Staat, wie das so oft bei Interpreten, sogar Marxisten, vorkommt. Genauso wie Hegel fragt sich Marx nach der Bedingung der Möglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Staates. Seine Antwort lautet: Die bürgerliche Gesellschaft der „freien“ Privateigentümer, ihre Arbeit, ihre Personen und Sachen, zusammen mit dem bürgerlichen Staat als dem Instrument der Klassenherrschaft, sind von der *Warenform* ermöglicht und bestimmt. Die Warenform als „Idee“, Struktur, System, Modell entspricht der Hegelschen Idee der Freiheit. Die Warenform ist nicht ein soziologischer, sondern ein systemtheoretischer Begriff, genauso wie die Hegelsche Idee der wirklichen Freiheit. Es ist also nicht so, daß nach Marx der Staat bloß ein Instrument der Klassenherrschaft ist, den man in eine wohllebende Gesellschaft auflösen sollte, sondern die Warenform produziert die Klassengegensätze, also auch die Institutionen, in denen sich diese Gegensätze ausdragen. Deshalb ist für Marx die Abschaffung des Staates eine sekundäre Frage. Ebenso interessiert ihn nicht die Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern *nur* und *einzig* die Abschaffung der Warenform, die den bürgerlichen Staat und die bürgerliche Gesellschaft und natürlich ihren Gegensatz produziert. Nach der Abschaffung der Warenform kommt ein bei Marx selber kaum bestimmtes neues Modell der Produktion des Lebens hervor, das dem Wesen des Menschen angemessener wäre als das bestehende.

Und nun der Unterschied von Praxis und Poiesis in diesem Zusammenhang. Die endgültige Reduktion der Praxis auf die *Poiesis der Theoria* ist bei Hegel durchgeführt. Das ist nicht eine marxistische, sondern phänomenologische, oder sogar heideggerianische Feststellung. Bei Marx dagegen finden wir eine Spur der „Rehabilitierung“ der Praxis an denjenigen Stellen, wo er den Menschen als *Zoon Politikon* auch außerhalb der allumfassenden Herrschaft der Warenform sieht, also dort, wo er die ursprüngliche nichtinstitutionalisierte Intersubjektivität, wenn auch unter dem verdächtigen Begriff des Gattungswesens denkt.

Und nun zurück zu Ottmann. Sein unausgesprochener Ruf: Zurück zu Hegel als einem Philosophen der Politik ist fraglich. Sein Verdienst aber bleibt mit diesem Einwand unangetastet. Denn er hat uns, abgesehen von seiner These, Hegel sei ein Philosoph der Politik, gezeigt, daß sich der ganze deutsche Hegelianismus um diese Frage entwickelte. Seine Darstellung des deutschen Hegelianismus in der Perspektive dieser Frage bleibt beispielhaft, besonders für diejenigen, die Hegel außerhalb Deutschlands studieren. Diese internationale Bedeutung des Buches darf man nicht außer Sicht lassen, denn eine gewissenhafte Darstellung der fast unermesslichen Literatur zu Hegel wird vielen Links-, Rechts- und Mitte-Hegelianern in der weiten Welt den Weg in diese wichtige Problematik öffnen und erleichtern.

Davor Rodin (Zagreb)

Alfredo Guzzoni (Hg.), 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Anton Hain, Meisenheim 1979, X u. 189 S.

Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche (= Wege der Forschung Bd. 521), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, VIII u. 367 S.

Dem gestiegenen Interesse an Nietzsche (= N) Rechnung tragend, veröffentlichen Guzzoni (= G) und Salaquarda (= S) je einen Sammelband mit Texten der *philosophischen* N-Rezeption. Trotz der ähnlichen Absicht beider Herausgeber finden sich keine textlichen Überschneidungen, und nur zwei Autoren (Jaspers und Heidegger) sind in jedem der Bände (mit einer jeweils anderen Arbeit) vertreten. Von den 14 Beiträgen bei G sind 7 Auszüge aus umfangreicheren Arbeiten (Brandes, Riehl, Vaihinger, Baeumler, Jaspers, Löwith, Sartre), 5 Neuabdrucke geschlossener kleiner Arbeiten aus Sammelwerken (Klages, Heidegger, Foucault, Fink, Rey), 2 aus dem amerikanischen bzw. französischen Originaltext übersetzte Erstveröffentlichungen (Danto, Pautrat). Die Beiträge von Sartre, Fink und Rey wurden hier erstmalig ins Deutsche übersetzt. Bei den 15 Beiträgen bei S handelt es sich um 5 Auszüge aus größeren Arbeiten (Kaufmann, Camus, Lukács, Heidegger, Podach), 10 vollständige Arbeiten aus Zeitschriften, Sammelbänden, Kongreßberichten u. ä. (Bataille, Jaspers, Schlechta, A. Schmidt, Heftrich, Simon, Magnus, Müller-Lauter, Salaquarda, Montinari) und davon um drei deutsche Erstveröffentlichungen (Kaufmann, Bataille, Magnus). Originalbeiträge bringt S nicht, dafür aber im Anhang eine kurze N-Bibliografie und ein Namensregister.

In *Vorwort* (G VII–X) bzw. *Einleitung* (S 1–20) kommen neben den gemeinsamen auch unterschiedliche Gewichtungen in der jeweiligen Textauswahl und damit das je eigene N-Verständnis der Herausgeber zum Ausdruck. In seinem schmäleren Band berücksichtigt G den Zeitraum von 1890 bis zur Gegenwart und teilt ihn in drei Abschnitte, die drei aufeinanderfolgenden Phasen der N-Rezeption entsprechen sollen. In der ersten Phase stelle man Einzelaspekte an N heraus, wie ‚den‘ Moralisten, Kulturkritiker, Erkenntnisritiker oder Psychologen; in der zweiten Phase (ab 1930) wende man sich den metaphysischen Grundlagen Ns zu und bemühe sich um systematisch geschlossene N-Darstellungen; für die dritte, schon durch eine unklare Zäsur in ihrer Einheit fragwürdige Rezeptionsphase kann der offenbar an der Heideggerschen Auslegung orientierte G kein allgemeines Charakteristikum mehr angeben, was durch die sehr differierenden Ansätze und Absichten der sich mit N befassenden Autoren auch durchaus sachlich richtig ist, aber dann eben nur noch ein Nebeneinander von Heterogenem bezeichnen kann. Daß „in den letzten Jahren die entscheidenden Impulse aus dem Ausland“ (G IX) kommen, berücksichtigt G durch die Aufnahme von Danto und neuerer französischer Autoren (Foucault, Rey, Pautrat), die man bei S – dessen umfangreicheres Buch erst mit der Rezeption nach 1945 beginnt – freilich gänzlich vermißt. S begründet dies damit, daß die französische N-Rezeption „wenig Reaktionen im deutschen Sprachraum, jedenfalls nicht in der N-Forschung im engeren Sinne“ (S 8) gezeigt habe, eine Begründung, die zwar mit dem internationalen Anspruch des Readers schwer in Einklang zu bringen ist, der allerdings zugestanden werden muß, daß N-Forschung im engeren, also philologischen Sinn bei den neueren Franzosen tatsächlich eher vernachlässigt wird. Und S, der keine G ähnliche Einteilung des Rezeptionsmaterials nach Phasen trifft, nimmt im Gegensatz zu G, der sie bewußt ausklammert (G VII), die N-Philologie auch in ihrer philosophischen Bedeutung wesentlich ernst (S 4 und 11 ff.), was sich in der Aufnahme der Arbeiten von Montinari, Schlechta und Podach zeigt und von S als Mitarbeiter des stark philologisch und biografisch orientierten N-Jahrbuchs und aufgrund der methodischen Ausrichtung seiner bislang veröffentlichten N-Arbeiten ohnehin zu erwarten war. Freilich haben beide Herausgeber darin recht, wenn sie betonen, daß ihr Unternehmen zwangsläufig

einen teilweise subjektiven Charakter tragen müsse (G VII, S 2), dennoch scheint hier dem Rez. Kritik am Platz, da bei aller Anerkennung der Notwendigkeit kritisch-philologischer Arbeit doch auch deren mögliches Tendieren zu innovationsfeindlicher Selbstgenügsamkeit zu berücksichtigen ist und es sich bei Autoren wie Derrida, Deleuze, Klossowski, Lyotard u. a. um eine zweifellos *lebendige* Inanspruchnahme von und Auseinandersetzung mit N handelt, die im Kontext einer *lebendigen* philosophischen Bemühung um grundsätzliche Fragen von Ontologie, Ethik und Erkenntnistheorie – deren Prinzipien vor der Folie von Phänomenologie, Strukturalismus und Marxismus neu gefaßt werden sollen – steht. Immerhin tauchen Ns Phänomenalismus und Perspektivismus, seine Sozial- und Geschichtstheorie sowie sein Theorem der Ewigen Wiederkehr bei den Franzosen in neuen Zusammenhängen auf, die trotz ihres Charakters weitgehend spekulativer Aneignung Rückwirkungen auf ein authentisches N-Verständnis haben können (abgesehen davon, daß sich der Sinn von Forschung, zumal von Rezeptionsforschung, nicht auf solches authentisches N-Verständnis beschränken kann). So gesehen, ist das Fehlen der genannten Autoren zu bedauern, da S ansonsten ein breites Spektrum der N-Rezeption berücksichtigt – einschließlich der marxistischen, die G unberechtigterweise als offenbar ‚unphilosophisch‘ (G VII), damit der weitverbreiteten Blindheit westlicher N-Rezeption gegenüber der zweifellos Philosophie implizierenden politischen Dimension folgend, außer acht läßt. Ein so zentrales Theorem der neuen französischen Rezeption wie Deleuzes ‚Nomaden‘-Denken sucht man allerdings auch bei G vergebens.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen sei betont, daß, zumal sie sich nicht überschneiden, *beide* Sammelbände ein bisheriges Desiderat der N-Renaissance erfüllen, da einige wichtige (neu-)abgedruckte Quellen bislang vergriffen bzw. schwer zugänglich waren. Zumindest für die neuere deutsche und angelsächsische N-Rezeption richtig und aufschlußreich sind Ss Bemerkungen in seiner *Einleitung* über vier besondere Merkmale (S 4 ff.): 1) Gegenüber den metaphysisch geschlossenen N-Deutungen von Heidegger, Jaspers, Baeumler, Löwith und Lukács (den S hier folgerichtig miteinschließt) – die, N vom je eigenen Ansatz aus systematisierend und „in einer knappen Formel“ benennend, „was N eigentlich gemeint habe“ (S 4 f.), jedoch diese ihre „Einsicht überzogen“ und dabei „nicht N verstanden“ hätten, „sondern ein Reflexionsgebilde, das sich in manchen Äußerungen mit dem historischen N berührt“ (S 6) – sei heute eine *Differenzierung* festzustellen, die die *Vielschichtigkeit* Ns und seiner Lehren berücksichtige, aber im Gegensatz zu Jaspers (der diese Vielschichtigkeit auf eine dialektisch-transzendierende formale Denkweise rdiziert) „die Inhalte ernst“ (S 9) nehme. – 2) Die Frage, ob N primär Künstler oder Philosoph gewesen sei, sei mit dem Konzedieren solcher Vielschichtigkeit obsolet geworden (S 10 f.). – 3) In Anknüpfung an ältere Forschungstendenzen wie die ‚Basler Tradition‘ und im Hinblick auf die vor kurzem abgeschlossene Kritische Gesamtausgabe (KGW) steige die Bedeutung der philologischen Genauigkeit (S 11 ff.). 4) Als das „wichtigste Ereignis der N-Forschung in den letzten zehn Jahren“ (S 14) wertet S das Erscheinen von KGW und Briefwechsel Ns, da durch diese erstmalige Edierung des gesamten Nachlasses in seiner authentischen Gestalt nunmehr „eine genetische Betrachtung von Ns Werk“ möglich und der Mythos vom geheimnisvollen, im Nachlaß schlummernden ‚Hauptwerk‘, philologisch besser fundiert als bei Schlechta, „endgültig widerlegt“ (S 14 f.) sei.

Mit der Nachlaß-Thematik befaßt sich der Beitrag von *M. Montinari* (S 323–349), der in der Darstellung der wechselnden Pläne Ns zu einem umfassenden und abschließenden ‚Hauptwerk‘ deren Scheitern nachweist sowie die Tatsache, daß im Hinblick auf das Werkverständnis dieses letzliche Resignieren Ns belanglos ist, da die Spätschriften nichts anderes darstellen als eben die hauptsächlichsten, in selbständige Form gebrachten Teile dieses von der N-Legende zum Schlüssel für sein Denken erklärten ‚Hauptwerks‘. In der Tat zeigt gerade der (nunmehr wohl beendete) Streit um Ns Nachlaß – der grundsätzlich die Frage von Form und Inhalt philosophischer Texte, von deren ‚ästhetischer‘ Dimension (wie sie die genannte französische Rezeption, wenn auch nicht genügend an Ns Authentizität interessiert, zentral thematisiert) berührt –, daß Ss Miteinschluß der Philologie durchaus von philosophischer Relevanz ist. In diesem Komplex von editorischen, biografischen, psychologischen und von dorthin werkdeutenden Fragen bewegen sich auch die Beiträge von *K. Schlechta* (S 96–105) und *E. F. Podach* (S 153–168) – dessen bloße Reduktion der Gedanken Ns auf eine ihrerseits als Konstrukt zu charakterisierende psychologisch-biografische Ebene von *E. Heftrich* (S 169–184) als einseitig und unzureichend zurückgewiesen wird – und im weiteren Sinn auch die Beiträge von *W. Kaufmann* (S 21–44) und *J. Salaquarda* (S 288–322), in denen es um Sokrates und den Apostel Paulus als ‚Antipoden‘ in Ns Auseinandersetzung mit der Tradition und um eine Charakterisierung der

persönlichen wie theoretischen Haltung Ns geht als einer nicht bloß widersprüchlichen, sondern von einem verborgenen Prinzip her dialektischen, ambivalenten und durchaus differenzierten Einstellung. Mit dem verschlungenen und komplexen Verhältnis inhaltlicher und formaler Momente in Ns philosophischem Diskurs befassen sich freilich auch, wenschon in der genannten Allgemeinheit und Abgehobenheit vom philologischen Corpus, die bei G abgedruckten Arbeiten von Rey und Pautrat.

Da es weder möglich ist, hier auf jeden einzelnen der 14 bzw. 15 Texte bei G und S einzugehen, noch sinnvoll, davon einige wenige willkürlich herauszugreifen, sei überblicksmäßig versucht, anhand eines bestimmten Themenbereichs, nämlich der Frage nach *Erkenntnis, Sprache und Wahrheit bei N*, exemplarisch die Vielfalt und bis heute andauernde Lebendigkeit der philosophischen N-Rezeption anzudeuten. Darin zeigt sich u. a., daß es nicht möglich wäre, eine Rezeptionsgeschichte Ns zu schreiben, ohne nicht zugleich die wichtigsten Stationen der allgemeinen Philosophiegeschichte unseres Jahrhunderts Revue passieren zu lassen. Auch wenn man, wie Guzzoni (G X), Ns Wirkung auf die Philosophie als gering veranschlagt, so ist doch bemerkenswert – und könnte wohl zum Anlaß für ein neues, gründlicheres Überdenken des N-Bildes werden –, wie sehr N den verschiedensten nachfolgenden Philosophen Anlaß gibt, sich mit ihm zu beschäftigen. Ein gleichermaßen interessanter Themenbereich, nämlich die Bedeutung der Theoreme ‚Wille zur Macht‘ und ‚Ewige Wiederkehr‘ – die in den Beiträgen von *Baeumler* (G 35–56), *Löwith* (G 89–102), *Sartre* (G 103–107), *Magnus* (S 219–234), *Müller-Lauter* (S 234–288) und Pautrat sowie Heidegger diskutiert wird –, kann hier nur erwähnt und nicht in gleicher Weise ausgeführt werden.

Diachron zeigt der Komplex erkenntnistheoretischer, sprachanalytischer und semiologischer Untersuchungen zu N dieselbe Entwicklung und Verschiebung der Fragestellungen wie die allgemeine philosophische Disziplin, also die Transformation von neokantianisch verstandener ‚reiner‘ Erkenntnistheorie in Sprachanalyse und später deren Akzentuierung der den spezifisch-historischen und soziokulturellen Kontext berücksichtigenden Diskurs- und Zeichentheorie. Dementsprechend rekonstruiert *H. Vaihinger* (G 25–28) um die Jahrhundertwende Ns Erkenntnistheorie analog zu seiner eigenen Philosophie des ‚Als-Ob‘ als ‚Fiktionalismus‘, als das transzendente, spontane Moment der Kantischen Philosophie verabsolutierendes zu-Ende-Denken der Vernunftkritik, indem das Bewußtsein als anthropologisch konstitutiver ‚Fälschungssapparat‘ und seine Vorstellungen, die Begriffe, als notwendige ‚regulative Fiktionen‘ begriffen werden. Bezeichnend für den mit einer Apologie der überlieferten Gestalten von Kultur und Wissenschaft verbundenen neokantianischen Systematisierungswillen ist dabei Vaihingers Ansicht, N hätte (!), wäre ihm nicht die Krankheit dazwischengekommen, in einer abschließenden ‚vierten Denkperiode‘ die „für heute und für alle Zukunft“ geltende „Unentbehrlichkeit und regulative Berechtigung der religiösen Mythen“ (G 28) anerkannt. Solch eigenmächtiges ‚zu-Ende-Denken‘ und ‚auf-den-Begriff-bringen‘ Ns durch normative Hermeneutik wird später noch ungemein stärker begegnen und hängt zweifellos mit dem offenen, mehrschichtigen Charakter des Nschen Diskurses zusammen, der eine willige Folie für fremde Projektionen bietet, dessen Authentizität aber wohl kaum im Sinn der Neokantianer für die Konstituierung eines allgemein-vernünftig abgesicherten, ahistorischen ‚dritten Reichs‘ der Werte und Normen erhalten kann.

Sofern sie innerhalb ihres metaphysischen Ansatzes das Problem der *Wahrheit* behandeln, thematisieren auch *Jaspers* (G 57–72, S 50–62) und *Heidegger* (G 73–88, S 106–123) Ns Erkenntnistheorie. Für Jaspers bedeutet die Wahrheitsfrage eine Formulierung der Seins- und (bei ihm damit) Sinnfrage und Ns Destruktion des Wahrheitsbegriffs als ‚Scheinbarkeit‘ eine „Infragestellung der Vernunft überhaupt“ (G 57), die allerdings den „Weg, zu tieferer Vernunft zu finden“ (G 63), weise und damit vereinbar sei, daß N „aus dem Ursprung des Umgreifenden“ (G 62) denke, welcher gerade durch ein zu ernstgenommenen Inhalten geronnenes Denken verstellt und aber auf indirekte Weise doch faßbar sei im ständig versuchenden, experimentellen, widersprüchlichen, durch die phänomenalistische Eigenreflexion stets abbrechenden Transzendieren, als das Ns Denken sich darstelle. – Von solcher Transzendenz zurück in die Immanenz der zu destruiierenden ‚Geschichte der Ontologie‘ holt N hingegen Heidegger, der den ‚Perspektivismus‘ als (erkenntnistheoretisches) Derivat der (ontologischen) Machtwillenlehre, die ihm „als die Vollendung der abendländischen Metaphysik“ (S 106), d. h. als geschichtlich letzte Bestimmung des Seins des Seienden gilt, erläutert. In Heideggers gründlicher systematischer Darlegung wird Ns Erkenntnistheorie jedoch auf einen Zirkel hin eingeengt, der eine (bei N selbst zuweilen durchaus vorfindliche) Relativierung des Machtwillentheorems verunmöglicht und die bei N im Zusammenhang mit seiner Sozial-, Kultur- und Geschichtstheorie entwickelte *Genealogie* von Bewußtseinsformen – die etwa bei *Foucault* (G 108–125) im Zentrum der Interpretation steht – ganz aus dem Blick geraten läßt.

Als nächste sei die marxistische Rezeption genannt, innerhalb derer orthodoxe und revisionistische Deutungen Ns stark auseinanderklaffen. Ist für *Lukács* – was zwar nicht in dem bei S abgedruckten Auszug (S 78–95) aus *Zerstörung der Vernunft*, wohl aber an anderen Stellen dieses Werks gesagt wird (Abschnitt 6 des N-Kapitels) – Ns Phänomenalismus bloß schwärmerisch bis zynisch verwendetes Instrument zu bürgerlich-imperialistischer Mythenschöpfung, so würdigt *A. Schmidt* (S 124–152) aus der Sicht der Frankfurter Schule – die seit ihren Anfängen N als Kultur- und Ideologiekritiker ernstgenommen und ihn mit den Begriffen ihres hegelianisierten Marxismus interpretiert hat – Ns Erkenntniskritik als ‚dialektisch‘ und ‚mit positivistischen Mitteln über einen kraß antispekulativen Positivismus hinaus‘ führend (S 124). Schmidts Formulierung, Ns „extreme Zugeständnisse an den Positivismus [womit das antimetaphysische und genealogische Moment in Ns Denken gemeint ist] retten die Wahrheit, indem sie in ihrer Unwahrheit das Mitdenken ihres Gegenteils erzwingen“ (S 125), ist nicht im Sinne Jaspers' zu verstehen, da hier das ‚Offenhalten der Begriffe‘ mit „dem festen Inhalt und Anspruch, der ihnen an Ort und Stelle zukommen muß“ (S 132), vereinbar ist. N wird zumindest partielle Einsicht in die dialektisch-transzendente Struktur des Bewußtseins und in die Instrumentalisierbarkeit von Denken und Sprache zugestanden.

Die Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* der inhaltlichen Aussagen Ns verweist notwendig auf *seine* Fassung des Wahrheitsbegriffs als Antithese zu jener traditionellen *adaequatio*-Formel, deren linguistische Entsprechung der sogenannte naive Sprachrealismus ist. Daß N, selbst an der Grenze von traditioneller Grammatologie und neuer Zeichentheorie stehend, seine Erkenntniskritik wesentlich in einer Sprachkritik fundiert, ist lange Zeit nicht oder nur am Rande beachtet worden, läßt ihn aber heute als Vorläufer von Sprachphilosophen wie Cassirer, Whorf oder auch Wittgenstein erscheinen, und erst neuere Autoren wie *A. C. Danto* (G 140–154) und *J. Simon* (S 185–218) interpretieren ihn dementsprechend. Danto hat N bekanntlich als erster mit der Analytischen Philosophie konfrontiert, ihn als Vertreter des linguistischen Relativitätsprinzips klassifiziert, sein Bemühen um einen sprachkritisch angesetzten ontologischen Paradigmenwechsel dargestellt (wobei Danto sehr überzeugend die ‚funktionale Äquivalenz‘ von Gott, Wahrheit und Grammatik aufweist), ihn aber dahingehend kritisiert, N sei in seinem Feldzug gegen den ‚semantischen Realismus‘ in dem den Funktionscharakter der Sprache gleichermaßen verfehlenden ‚semantischen Nihilismus‘ steckengeblieben. N sei vom Ideal einer ‚Kongruenz‘ (G 149) von Sprache/Grammatik und Realität/Erfahrung – also von der *adaequatio*-Formel – nicht weggekommen. – Ebenfalls um den Nachweis solcher Befangenheit Ns in der ‚spekulativen Satzgrammatik‘ der (bis zur deutschen Romantik unangefochtenen) philosophischen Tradition geht es auch *J. Simon*, der u. a. zu einer interessanten Bestimmung des ‚poetischen Sprechens‘ bei N gelangt, das als schöpferisches, innovatives mit der ansonsten als ‚unabwerfbares Schema‘ qualifizierten, sich auf logische Syntax reduzierenden, im Gefängnis kollektiver Anamnese verbleibenden Sprachauffassung Ns nicht vereinbar sei.

Der Maßstab, an dem N Einsichten konzidiert und Mißverständnisse angekreidet werden, bleibt natürlich jeweils der Ansatz des Interpreten, den dieser als hermeneutischen Leitfaden seiner Interpretation verfolgt. Im Gegensatz zu Danto und Simon zeigt der den ‚philosophischen Diskurs‘ Ns behandelnde Beitrag von *J.-M. Rey* (G 155–166) – ein Vortrag der Tagung ‚N aujourd'hui?‘ in Cerisy-La-Salle 1972, deren Berichtsbände einen repräsentativen Überblick zur jüngeren französischen N-Diskussion geben – sowohl die inhaltliche Fruchtbarkeit wie methodische Angreifbarkeit (was vor allem die psychoanalytischen Interpolationen angeht) der neueren, semiologischen oder ‚poststrukturalistischen‘ N-Rezeption, deren offizielle Wendung gegen die Phänomenologie nicht verbergen kann, daß ihr Anliegen dem Versuch einer Phänomenologie der ‚Textualität‘ entspricht. Für Rey geht Ns Ablehnung des tradierten philosophischen Diskurses, der auf Bestimmtheit und Identität abzielt, einher mit dem Exerzieren eines anderen, angemesseneren Diskurses, der die Grenzen von Theorie und Fiktion verwischt und einen mehrdimensionalen, als Totalität nicht mehr einholbaren und kontrollierbaren ‚Textraum‘ entwirft, dessen Bewegung als ‚signifikante Diffraktion‘ bezeichnet wird – ein Verständnis von Bewußtsein und Phänomen, das sich freilich jenseits der nach Intentionen ausgerichteten *transzendentalen* und jenseits der nach Eigentlichkeit und Ursprung suchenden *hermeneutischen* Phänomenologie bewegt. Die ‚Duplizität‘ oder ‚Doppeltheit‘ des Diskurses (G 156) – nach Derrida ist die ‚doppelte Sprache‘ der Metaphysik nur *in und mit* der metaphysischen Sprache ausdrückbar und verstehbar – bietet einen Ansatz dafür, Ns These von der ‚Unabwerfbarkeit‘ sprachlich-logischer Schemata mit dem (bei *J. Simon* systematischen) Widerspruch zum produktiven, ‚poetischen‘ Sprechen zu versöhnen, da der so verstundene ‚Textraum‘ eine Mehrdimensionalität des konkreten Vollzugs, der

Praxis von Sprechen/Denken eröffnet, die Reflexion zwar fordert, in ihr aber nicht die Möglichkeit abschließender Klärung erblickt. Eine Anwendung solch methodologischer Einstellung, wie sie Derrida und mit ihm Rey vertritt, findet sich in dem essayistischen Beitrag von *B. Pauvrat* (G 167–189) im Hinblick auf Ns Theorem der Ewigen Wiederkehr, die hier nicht als metaphysische Bestimmung der existentia (Heidegger), als psychologische ‚List‘ (Sartre) oder ‚Gegenmythos‘ (Magnus) charakterisiert wird, sondern als besondere Intuition, in der sich verschiedene metaphorische Bedeutungen kreuzen und zu neuen, nicht abschließbaren Bedeutungen fortentwickeln. *Reinhard Margreiter (Innsbruck)*

Peter Heintel/Ludwig Nagl (Hg.), Zur Kant-Forschung der Gegenwart (= Wege der Forschung, Bd. 281), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1981, VIII u. 552 S.

Rechtzeitig zum Kant-Jubiläumsjahr 1981 (200 Jahre *Kritik der reinen Vernunft*) hat die Wissenschaftliche Buchgesellschaft (im Rahmen der Reihe „Wege der Forschung“) eine Sammlung verschiedener Beiträge zur Kant-Forschung vorgelegt. Angesichts der (eingestanden) Unmöglichkeit, die zeitgenössische Beschäftigung mit Kant auch nur im Ansatz vollständig zu dokumentieren, haben die Herausgeber – *Peter Heintel* und *Ludwig Nagl* – Arbeiten aus dem Zeitraum von 1962 bis 1976 zusammengestellt, die (mit wenigen Ausnahmen) an entlegener Stelle erstveröffentlicht, und auch in die bisher erschienenen Sammelpublikationen zur Kant-Forschung (z. B. von *Prauss, Kopper/Malter, Bittner/Cramer oder Wolff*) nicht aufgenommen wurden. Darüber hinaus wurden drei Beiträge (*Buchdahl, Engel, Scott-Taggart*) aus dem Englischen übersetzt, womit auch der angloamerikanischen Tradition der Kant-Rezeption gebührendes Gewicht verliehen werden sollte. (Unter diesen Arbeiten könnte wohl der Versuch *Scott-Taggarts*, die neuere Entwicklung der Kant-Forschung aus angloamerikanischer Sicht systematisch darzustellen, besondere Aufmerksamkeit beanspruchen.)

Die vorliegende Edition läßt sich in zwei große Teile gliedern: Im ersten Teil werden grundsätzliche Texte zu den Themenstellungen der drei Kritiken Kants versammelt; die Auseinandersetzung mit Fragen zur *Kritik der reinen Vernunft* (*Heimsoeth, P. Heintel, Buchdahl, Kaulbach*) füllte dabei fast die Hälfte der (für diesen Teil) zur Verfügung stehenden Druckseiten. (Da wird wohl auch dem Jubiläumsjahr gewisser Respekt gezollt.) Die zweite Hälfte des ersten Teils bestreiten Beiträge zum Problemkreis „Praktische Vernunft“ (*Heinrich, Oelmüller*) sowie zur *Kritik der Urteilskraft* (*Marquard, E. Heintel*).

Der zweite Hauptteil befaßt sich im wesentlichen mit der Wirkungsgeschichte des Kantischen Werks, mit „Kants Philosophie in Konfrontation und Vergleich“. Dokumentiert wird, daß Kant längst zu einem wichtigen Gesprächspartner der verschiedensten philosophischen Schulen und Strömungen in der Moderne geworden ist. Die analytische Philosophie wird in diesem ‚Konzert‘ der Bemühungen um Kants Denken vertreten durch eine Abhandlung *S. Morris Engels* über „Wittgenstein und Kant“, die marxistische Berufung auf Kant vorgestellt mit *Jindřich Zelenýs* Exposition eines Problemzusammenhangs zwischen transzendentaler Logik und materialistischer Dialektik. Die Kant-Rezeption Heideggers (*Hansgeorg Hoppe*) wird ebenso berücksichtigt, wie *Apels* Transformation des Kantischen Ansatzes in eine „transzendente Sprachpragmatik“. Auf eine Präsentation der entsprechenden Versuche einer Adaptierung Kants durch den kritischen Rationalismus, oder durch den Erlanger Konstruktivismus, wurde – wohl auch aus Platzgründen – verzichtet; dafür konnte der (weit seltener dokumentierten) theologisch-philosophischen Kant-Forschung Raum gegeben werden – mit einer Abhandlung von *Harald Holz*, die sich um einen Strukturvergleich zwischen der Antinomik bei Kant und bei Thomas von Aquin bemüht.

Die Würdigung des Kantischen Werks als eines zentralen Bezugsrahmens der philosophischen Moderne findet ihren Abschluß in dem (schon erwähnten) Überblick *Scott-Taggarts* zur Kant-Rezeption der Gegenwart, deren thematische Vielfalt, wie internationale Verbreitung (bis in die japanische Philosophie) auch durch die gelungene Auswahlbibliographie des Mitherausgebers *Ludwig Nagl* veranschaulicht wird.

Es wäre vermessen behaupten zu wollen, daß die vorgelegte Edition der historisch und systematisch hochspezialisierten Kant-Forschung wichtige *neue* Anregungen und Einsichten vermitteln, oder auch nur die zu leistende Arbeit wesentlich erleichtern könnte; bestenfalls möge von einer – gewiß wertvollen – Ergänzung des bisher publizierten Handapparats zur Philosophie Kants gesprochen werden. Wohl

aber könnte sich m. E. herausstellen, daß dieser Sammelband zu einer geschätzten, vielleicht sogar unentbehrlichen, Arbeitshilfe für diejenigen zu werden vermag, die sich nicht zu den Kant-Spezialisten rechnen dürfen: für den Studenten der Philosophie, für den mit der speziellen (und dazu unüberschaubaren) Kant-Literatur nur äußerlich befaßten Philosophielehrer, für den Vertreter einer benachbarten Disziplin (wie der Germanistik), kurz gesagt – für alle, die sich über die verschiedenen methodischen Zugänge der Kant-Forschung grundsätzlich informieren wollen. Dieses Urteil läßt sich mit folgenden Argumenten begründen:

1) Im wesentlichen werden keine Abhandlungen zu Spezialproblemen angeboten, sondern grundsätzliche, eine Interpretationsrichtung weisende Entwürfe. Das gilt für *Heimsoeths* Deutung der Philosophie Kants aus dem großen Problemzusammenhang der metaphysischen Tradition (am Beispiel der Kategorientafel), das gilt auch für *Buchdahl's* prinzipielle Distanzierung von einer Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* als ‚wissenschaftstheoretischer‘ Grundlegung der Newtonschen Physik, einer mißverständlichen Verkürzung, die sich vom Neukantianismus bis in manche Überlegungen der analytischen Philosophie tradiert hat. Das gilt nicht zuletzt für *P. Heintels* Untersuchung dialektischer Logik (im Sinne Hegels, und nicht im Sinne des Kantischen Begriffs von Dialektik) in den Reflexionen Kants auf den Naturzweck, oder im Konzept der „ästhetischen Urteilskraft“; dagegen versucht *Friedrich Kaulbach* (im einzigen Originalbeitrag des Bandes), die transzendente Logik auf die formale Logik der analytischen Wissenschaftstheorie zu beziehen: Kants Logik enthalte einerseits schon jene prädikatlogischen Ansätze, die die moderne Logik seit Frege bestimmt haben, andererseits aber auch eine Grundlegung, die auf die Wendung zur Subjektlogik (wie sie Aristoteles, Leibniz und Hegel unterstellt werden kann) hinweist. Auf grundsätzliche Weise wird auch die Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Kants geführt: Während *Henrich* auf die systemgeschichtliche Entwicklung der Ethik Kants (unter Berufung auf den erst seit einigen Jahrzehnten zugänglichen handschriftlichen Nachlaß zur Moralphilosophie) eingeht, will *Oelmüller* die gegenwärtige Diskussion um eine „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ am Problemniveau der Kantischen Ethik vertiefen.

Odo Marquards Traktat über die „Wende zur Ästhetik“ – die der Autor als „diensthabende Fundamentalphilosophie“ der Gegenwart begreift – bemüht sich um eine prinzipielle Aufarbeitung der *Kritik der Urteilskraft*; dieser Interpretationsansatz wird ergänzt durch *Erich Heintels* Aktualisierung der teleologischen Fragestellung Kants, die auf eine Vermittlung von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie abzielt.

2) Dem vorliegenden Sammelband gelingt es durchaus, das Spektrum der einflußreichen Schulen der Kant-Forschung zu präsentieren. Die ontologische Schule der Kant-Auslegung wird konfrontiert mit dem analytischen Kant-Verständnis; Deutungen aus dem Geiste Hegels lassen sich den Versuchen gegenüber stellen, die Philosophie Kants mit modernen philosophischen Konzeptionen zu vermitteln. Damit wird ein Panorama verschiedener Ansätze vorgestellt, das dem Bedürfnis der schon genannten Adressaten nach einem ausgewogenen Überblick über die grundsätzlichen Interpretationsversuche der Kant-Forschung entgegenkommen könnte.

3) Auch die ausführliche Berücksichtigung der Wirkung Kants auf die moderne Philosophie – auf Wittgenstein, Peirce, Heidegger, auf den Marxismus und die Theologie – offeriert einen motivierenden Einstieg, beispielsweise für jenen (nicht in der Kant-Forschung engagierten) Philosophen oder Studenten, der die Transzendentalphilosophie eher aus der kritischen Distanz des 19. Jahrhunderts (Hegel, Marx) kennengelernt hat. Kants Philosophie wird aus der Perspektive ihrer Aktualisierbarkeit für zeitgenössisches Denken präsentiert, eben nicht aus der Sicht eines bloß historistischen Forschungs-umgangs mit einer dann endgültig verstaubenden und auf die Vergangenheit fixierten Gedankenleistung.

4) Die Handhabung des Bandes (im Sinne der ersten drei Punkte) wird durch die Einleitung *Ludwig Nagls* deutlich erleichtert. *Nagl* versteht es, in komprimierter Form, das Netz der Bezüge zwischen aktueller Kant-Forschung, den versammelten Schulen und Themenstellungen in einem gut lesbaren Überblick sichtbar zu machen. Ein ausführlicher Anmerkungsapparat enthält (kurz kommentierte) Literaturhinweise für jene Leser, die sich in einzelnen Punkten genauer informieren wollen.

Zusammenfassend: Ich glaube das Urteil wagen zu dürfen, daß die vorgestellte Sammlung zur „Kant-Forschung der Gegenwart“ zur Textgrundlage mancher Lehrveranstaltung, Einführung in die Philosophie Kants, interdisziplinären Kurse oder Seminare werden könnte; dem am zeitgenössischen Umgang mit Kant interessierten Leser mag der Reader insgesamt guten Gewissens empfohlen werden.

Thomas Macho (Frankfurt a. M.)

Miklos Vetö, Eléments d'une doctrine chrétienne du mal (St. Thomas More Lecture, Yale), Vrin, Paris 1981, 48 S.

Die logisch-reflexive Zirkelproblematik des Bösen besteht in der Unversöhnbarkeit aller metaphysischen Integrationsentwürfe mit der existentiell-empirischen Erfahrungsdichte: als das „Nicht-Sein-Sollende“ ist das Böse dem Bewußtsein in seiner ganzen Unaufhebbarkeit bereits immer vor Augen. V. setzt sich mit den klassischen Reduktionsversuchen in einer strukturell grundsätzlichen Weise auseinander, weil er zeigen kann, daß alle ontologischen Erklärungen eine „notwendige Seinsordnung“ implizieren, die jedoch ohne tieferegreifenden Bezug auf die absolut freie Transzendenz Gottes dem Bösen zu einer unerträglichen Essentialität verhilft. Das gilt sowohl für die Korruptionsthese wie für den Charakter des Nicht-Seins als auch für die funktionale Vereinnahmung durch das Gute.

Die Konsequenzen der moralischen Ursprungsanalysen führen zu einer ähnlchen Aporie. Denn der Wille als „Ort“ des Bösen wird unter der Hand zur verstandesmäßig unangemessenen Option bezüglich einer irrtümlichen Meinung über die Natur des Guten. Das aber heißt die Unaufmerksamkeit als verantwortlich zu erklären, wobei ein Sprung erfolgt: die mangelnde Befähigung für eine gelungene Realitätsbegegnung setzt bereits wieder einen defizienten Zustand voraus.

Hermeneutisch erweist sich das Böse so als eine „Mischkategorie“ (6), deren metaphysische wie konzeptuelle Zirkularität die symbolisch-religiöse Öffnung postuliert. V. greift deshalb die Offenbarungswirklichkeit von Sünde und Erlösung auf, weil sich hierbei nicht nur ein „authentisches Individuum“ in radikaler Freiheit konstituiert, sondern zugleich auch eine „authentische Vorstellung von Gott“ gebildet wird (18 ff.). Denn das illegitime Verlangen einer jeglichen Sündenschuld als Selbstvergöttlichung ist zutiefst der Wunsch, eine „wirkliche Person“ unter Verneinung des eigenen transzendenten Ursprungs zu werden. Die dogmatischen Rückschlüsse aus dem Erlösungsgeschehen auf eine „Erbschuld“ lassen andererseits – unter kantischen Bedingungen – die wichtige Erkenntnis zu, daß „die Freiheit sich nicht in den engen Grenzen eines individuellen Bewußtseins erschöpft“ (25 f.). D. h. ohne „aktuell“ anrechenbar zu sein, ist die Erbschuld dennoch persönlich, weil die Freiheit keinerlei chronologischer Betrachtung unterworfen ist. Metaphysisch gesprochen: die Erbschuld ist zu identifizieren als der „Akt der Auto-Konstitution des Selbstbewußtseins“. Damit findet die unendliche Regressionsproblematik des Bösen in einem unauslotbaren Akt ihre Antwort, die mit jeder negativen Willenstat erneuert wird, weil allein der Wille anderes modifizierend ergreift, ohne sich selbst aufzugeben. So wie also die transordinal bestimmte Freiheit dem Selbstbewußtsein vorausgeht, ebenso muß sie weiter im Kontext von Leiblichkeit, historischer Intersubjektivität und einer für sich gewollten Geistigkeit (spiritualité), dem „Teufel“, gedacht werden.

Die Abschlußüberlegungen nach der Ursprungs- und Transzendenzerhellung des Bösen gelten dessen religionsphilosophischem Finalitätsbezug als „Sinn und Geheimnis“ (34–46). Die absolute „Neuheit“ der Kenosis-Antwort Gottes, daß er auf das Böse mit dem Guten eingeht, schließt die Gesamtschöpfung in die innertrinitarischen Relationen ein. Die Dinge erhalten eine ihnen eigene Finalität durch den nicht logisch deduzierbaren Selbstbezug Gottes auf sich selbst durch alles Geschaffene hindurch. Mit der Partikularität des inkarnierten Wortes sind auch die negativen Existenzmodi, bis hin zum definitiven Finalitätsabbruch im Tod, mögliche Weisen nachahmenden Gehorsams. Aber darin liegt auch die äußerste Grenze einer jeglichen christlichen „Theodizee“, weil die Ernsthaftigkeit der radikalen Freiheit zum Heil des Einzelnen die Verdammnis anderer an sich nicht auszuschließen vermag. Es bleibt so eine „Bitternis“, die auch dadurch nicht überwunden wird, daß Gott in Jesus Christus mit *jedem* Menschen, auch dem verlorenen, in einen Aus-Tausch eingetreten ist.

Gerade wegen ihrer Kürze könnte diese Studie, indem sie auf den Spannungsreichtum von Offenbarung und Philosophie sich einläßt, ein vorbildliches Modell dafür sein, das Äußerste an verantwortlicher Reflexion zu wagen.

Rolf Kühn (Singen a. H.)

Kurt Steinbauer, Hegel. Eine Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte, Verlag K. G. Saur, München, New York, London, Paris 1980, 894 S.

Mit dieser Bibliographie liegt ein Werk vor, das viele nicht für „machbar“ gehalten haben dürften – eine internationale Bibliographie der Hegel-Literatur, zum Teil sogar der Literatur über andere

Autoren des deutschen Idealismus. Vorangeschickt ist eine chronologische Übersicht über die Gesamt- und Einzelausgaben von Hegels Werken sowie über die Editionen der Briefe, und dann folgt auf über 600 Seiten eine chronologische, innerhalb eines jeden Jahres alphabetisch geordnete Bibliographie der Sekundärliteratur. Nachgeschickt wird diesem Hauptteil ein Index der Zeitschriftenartikel, eine Liste der wichtigsten Zeitschriften und Serien, die ausgewertet wurden, ein Register der Autoren, Übersetzer und Herausgeber sowie ein von Gitta Hausen mit großer Sorgfalt erstelltes Stichwortregister. Der Charakter der Bibliographie ist international, Einleitungen und Benutzungshinweise sind in deutscher und englischer Sprache abgedruckt, erfaßt werden 13202 Titel aus aller Herren Länder, die zwischen 1802 und 1975 erschienen sind.

Die Hegel-Forschung hatte bisher nichts zur Verfügung, was sich dieser Bibliographie vergleichen ließe. Sie wird für alle Dissertanten, Habilitanden, Buch- und Artikelschreiber zum unersetzlichen Hilfsmittel werden. Wer hier Lücken sucht, wird einigen detektivischen Spürsinn aufbieten müssen.¹ Gravierend sind sie jedenfalls nicht. Auch hält sich das Auftauchen des Druckfehlerteufels in Grenzen.² Man kann nur wünschen, daß der Verlag sich zu einer Fortsetzung der Bibliographie über das Jahr 1975 hinaus entschließen wird. Schon das Jahr 1975 ist nicht mehr vollständig erfaßt. Im Interesse solcher künftiger Unternehmen sei daran erinnert, daß alle Hegel-Forscher gebeten werden, ein Exemplar ihrer jeweiligen Studie dem Hegel-Archiv (Overbergstr. 17, 4630 Bochum) oder dem Centre d'études et documentation sur Hegel et Marx (8, rue René Descartes, 86022 Poitiers) zu überlassen.

Henning Ottmann (München)

Arthur Hübscher, Schopenhauer-Bibliographie, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 331 S.

Arthur Hübscher, dessen 45jähriges Amtsjubiläum als Präsident der Schopenhauer-Gesellschaft im Oktober 1981 gefeiert wurde und der im Januar dieses Jahres seinen 85. Geburtstag beging, hat mit seiner *Schopenhauer-Bibliographie* mehr als ein „erwünschtes Hilfsmittel“ vorgelegt, zweifellos aber sein jahrzehntelanges Schaffen für die Herausgabe, die Wirkung und das Verständnis des schopenhauerischen Werkes zu einem würdigen Abschluß gebracht, wie er es sich selbst wünscht.

Mehr noch: Exemplarisch ist demonstriert, wie klug aufgebaut und geordnet, mit Sachkenntnis kommentiert und begründet ausgewählt eine Bibliographie sein kann, die zu studieren so schon ein Erlebnis für sich ist, Teil der Erfahrung des Werkes von Arthur Schopenhauer selbst.

Hübscher hat mit viel Umsicht Rubriken geschaffen, welche die Sekundärliteratur zum Werk Schopenhauers thematisch ordnen, und so die Eingänge bezeichnet, die es auch dem Nicht-Professionellen ermöglichen, in die Philosophie einzudringen.

¹ Nach längerem Suchen gefundene Addenda: Die Schriften von J. Salat, auf die W. Bonsiepen verweist; Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes, in: *Hegel-Studien* 14 (1979) 16 ff.; A. Ruge, Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts, in: *Hallische Jahrbücher* (1840) Nr. 151–155. Vom finnischen Hegelianer J. V. Snellman fehlen manche Werke, z. B. *Läran om staten* (Stockholm 1842); *Samlade arbeten* (Helsingfors 1892 ff.). Auch die Sekundärliteratur über Snellman ist unvollständig (K. v. Fieandt, I. Havu, J. Tenkku u. a.). Ferner: M. Wundt, Zu Hegels Gedächtnis, in: *Völkischer Beobachter*, Reichsausgabe vom 14. November 1931, 44. Jg., 318. Ausgabe, Erstes Beiblatt; J. Binder, Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* Bd. 1, Heft 2 (1935) 142–158; W. Schönfeld, Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik (Stuttgart-Berlin 1943) 388–396, 505–519; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. und eingel. von H. Reichelt (Frankfurt a. M. 1972).

² En passant bemerkte Fehler: S. 83 Scheidl, M. statt Scheidler, K. H.; 220 Duguit, Kant et Hegel; Friedrich Abendroth 705 ist Friedrich Weigend 762; 718 Fetcher statt Fetscher; 764 Zoltkowski statt Zoltowski.

Das nützliche „Vorwort“ des Verfassers gibt die Vorgeschichte seiner Bibliographie, nennt die Quellen, Helfer und gibt neben einem Einblick in die Kriterien der Auswahl aus der unermesslichen Literatur auch eine mögliche ‚Lesart‘ der Bibliographie an.

Bei der nun folgenden Verzeichnung der Ausgaben der schopenhauerschen Werke geht Hübscher nach dem Prinzip einer chronologisch von Werk zu Werk bis zu Teilsammlungen, Gesamt- und Nachlaßausgaben fortschreitenden Gliederung, sowohl bei den deutschen Ausgaben wie bei den Übersetzungen in fremde Sprachen, vor, wobei die Titelangaben nach den Erstausgaben der Werke erfolgen.

Bei den Gesamtausgaben lassen die Kommentare die Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit anderer als der maßgeblichen von Hübscher und der ‚Züricher Ausgabe‘ deutlich erkennen. Erstaunlich ist, was die außerordentlich zahlreichen Übersetzungen von Werken Schopenhauers anbelangt, das Mißverhältnis zwischen Teilausgaben und Auswahlen und Gesamtausgaben, von denen nur eine japanische in 15 Bd. bisher vorliegt. Nach Abteilungen zu Schopenhauers Briefwechsel und dem aus dem Schopenhauer-Kreis, zu seinen Gesprächen und Bildnissen folgen die Schriften, welche als „Hilfsmittel der Forschung“ dienen, wobei das unter der Sonderrubrik „Zur Textkritik“ erfaßte und von Hübscher neu herausgegebene „Encyklopädische Register zu Schopenhauer's Werken“ von G. F. Wagner besondere Beachtung verdient.

Unter dem Obertitel „Schopenhauers Leben“ sind, in mehreren Einzelabteilungen, die wichtigen Schriften dazu (Kommentare!) bis zu den Publikationen von und über Johanna und Adele Schopenhauer aufgeführt, auch hier wieder kommentiert.

Der Abschnitt „Philosophie vor Schopenhauer“ verzeichnet naturgemäß am häufigsten Arbeiten zu „Kant und Schopenhauer“, während bei den „Zeitgenossen“ manche Entdeckung (Schopenhauer und Poe) zu machen ist.

Beginnend mit den „Gesamtdarstellungen“ sind die Arbeiten der Sekundärliteratur verzeichnet. Nach den „Sammelwerken“ finden sich die Arbeiten zu den sogenannten „Grunderlebnissen“ (Mystik, Romantik, Indien, Goethe), „Zur Genesis des Systems“ und schließlich die Schriften zur „Erkenntnislehre“, zur „Willensmetaphysik“, zur „Ästhetik“ und zur „Ethik“, in der Einteilung den vier Büchern des Hauptwerkes folgend.

Hübscher hat keinen Unterschied vom Umfang her zwischen Aufsätzen und Büchern gemacht; die Folge ganz unterschiedlich angelegter Arbeiten, bei strengem Ausschluß belangloser Schriften, macht, spürt man den zeitlichen und thematischen Zusammenhängen nach, den Reiz der Bibliographie aus. Immer sind neben den zum Teil sehr kritischen Kommentaren des Verfassers auch die wichtigsten Rezensionen angegeben.

Der letzte Teil des Werkes befaßt sich mit der so widersprüchlichen Wirkungsgeschichte Schopenhauers, von der ein neues reiches Kapitel uns wohl bevorsteht. „Die Aktualität Schopenhauers“ ist gerade in diesen Jahren neu zu erfahren.

Allgemeine Darstellungen der Nachwirkungen seiner Philosophie unter verschiedenen Gesichtspunkten sind verzeichnet, gefolgt von solchen über die Wirkung in einzelnen Ländern, welche zuletzt bekanntlich in Frankreich (Lévy, Glucksmann)-besonders wichtig war.

Imponierend die Verzeichnisse der Schriften über Schopenhauers Wirkung auf Philosophen nach ihm wie auf Dichter und Künstler, die jeweils noch einmal nach ihren Herkunftsländern verzeichnet sind: Namen wie die Bergsons, Nietzsches, Wittgensteins und Horkheimers neben denen von Thomas Mann, Thomas Bernhard und Arno Schmidt legen Zeugnis ab von einer mächtig sich durchsetzenden Wirkungskraft, die Proust wie Beckett, Italo Svevo wie Joris-Karl Huysmans zu erfassen wußte.

Zuletzt stehen noch wichtige Angaben zu Schopenhauer in Philosophie-, Literatur- und Problemgeschichte, zu Schopenhauer in Roman, Novelle, Drama, zu Pamphleten und Veröffentlichungen zur „Schopenhauer-Gesellschaft“. Ein „Anhang“ verzeichnet Schriften der „ersten Anhänger“ von Dorguth bis Bahnsen. Ein umfassendes Namenregister schließt die Bibliographie ab.

Eine Bibliographie ist ein Heuhaufen, in dem man Stecknadeln findet, und hier sind es Zaubernadeln, welche die Karte des Werkes und Wirkens Schopenhauers aufs glücklichste mit ihren Zeichen versehen. Im Inneren, weil er die maßgebenden Ausgaben schuf, wichtige Beiträge lieferte, wie im Äußeren, weil nur er diese Bibliographie erstellen konnte, ist es der Name Arthur Hübschers, welcher so in alles verwoben bleibt.

Martin Hielscher (Hamburg)

Probleme, Erträge und Perspektiven der praktischen Philosophie in Italien

Giovanni Moretto, Etica e storia in Schleiermacher (= Istituto italiano per gli studi filosofici, Serie studi Bd. II), Verlag Bibliopolis, Neapel 1979, 564 S.

Mit dieser Untersuchung legt Moretto ein Desiderat der bisherigen italienischen Schleiermacher-Forschung (falls von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann) vor, nämlich eine ausführliche Darstellung und Interpretation des Gesamtwerkes des Philosophen Schleiermacher. (Pädagogische Problemstellungen werden bei Moretto außer acht gelassen; theologische Fragen werden zwar eingehend berücksichtigt und besprochen, bestimmend bleibt jedoch der philosophische Gesichtspunkt.) In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung stellt er zwei entgegengesetzte Interpretationsrichtungen bzw. -schwerpunkte heraus: die eine Richtung, die auf F. Schlegels Urteil zurückgeht, sieht Schleiermacher ausschließlich als Moralphilosophen und spricht ihm jeden historischen Sinn ab; die andere dagegen versteht ihn, von seiner Lehre der Individualität und der Hermeneutik ausgehend, als den Begründer und den eigentlichen Initiator der Tradition des Historismus.

Dieser Opposition von Forschungsrichtungen möchte Moretto entgegenwirken, weil sie zu Einseitigkeiten führe und das Verständnis von Schleiermachers Schriften im ganzen erschwere. Durch eine textgetreue und detaillierte Auslegung weist er in der Tat nach, wie sich Schleiermachers Denken ständig entwickelt, wie es seine Ansätze und Konzepte unaufhaltsam ändert und sich niemals an eine endgültige Terminologie binden läßt, so daß man der Komplexität und Artikulation dieses Denkens nur durch die Berücksichtigung beider interpretatorischer Gesichtspunkte – Ethik wie Geschichte – gerecht zu werden vermag. Daher der Titel der gelehrten, informationsreichen Untersuchung Morettos, welche die Entstehung und Entwicklung der Problemstellungen von Ethik und Geschichte in ihrem antinomischen Wechselspiel durch das Gesamtwerk hindurch verfolgt.

Über die zahlreichen Einzelträge hinaus, die aus der detaillierten Auslegung der Texte resultieren, läßt sich Morettos allgemeine These folgendermaßen zusammenfassen: Schleiermachers Denken ist nicht allein ethisch und nicht allein historisch, sondern ethisch und historisch zugleich; es ist jedoch vor allem ein „existentiales“ Denken, insofern es nicht nach vollständiger und systematischer Beherrschung des geschichtlichen Daseins trachtet, sondern sich vielmehr das Verstehen der Geschichte durch den Dialog und das Zuhören zur Aufgabe macht, wobei Schleiermachers Hermeneutik von einem stark religiösen Interesse getragen wird. Das letztere erlaubt insbesondere, bei der Beschränkung auf das jeweilig begegnende Einzelne zu einer Erschließung des Allgemeinen zu gelangen.

Morettos Untersuchung, die sich durch Gründlichkeit und Gelehrsamkeit auszeichnet, bietet einen soliden Beitrag zur Schleiermacher-Forschung und darf sicherlich zu den relevanten Erträgen des neuen Interesses für den Theologen, Philosophen und Pädagogen Schleiermacher gezählt werden. (Unter den italienischen Monographien der letzten Jahre sind ferner erwähnenswert: *G. Vattimo, Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Verlag Mursia, Mailand 1968* und *S. Sorrentino, Schleiermacher e la filosofia della religione, Verlag Paideia, Brescia 1978*.) Morettos Untersuchung dürfte auch in Deutschland, wo man gerade an einer kritischen Gesamtausgabe arbeitet, die Beachtung der Experten finden.

Franco Volpi (Padua)

Roberto Esposito, La politica e la storia. Machiavelli e Vico, Verlag Liguori, Neapel 1980, 297 S.

Die Untersuchung bietet eine zusammenhängende Interpretation von Machiavellis und Vicos politischen oder politisch relevanten Hauptschriften aus dem Gesichtskreis, der durch die im Titel angegebenen Fragestellungen der Politik und Geschichte abgesteckt wird. Aus dieser Interpretation, welcher einige theoretische Impulse neomarxistischer Provenienz zugrunde liegen, glaubt Esposito einen zumindest thematischen Zusammenhang zwischen Machiavellis Staatsphilosophie und Vicos Geschichtsdanken nachweisen zu können, wobei die eine durch die andere Perspektive erweitert und ergänzt werde, so daß sich daraus die Koordinaten zu einer adäquaten Erörterung des Wesens des Politischen ergäben: Machiavelli erkenne und stelle das Politische als die absolute Dimension des sozialen Handelns fest, wobei bei ihm Politik aus jeglichem Zusammenhang und jeglicher Rückbindung

mit Religion oder Theologie, Philosophie oder Metaphysik herausgerissen werde. Vico würde diese Dimension des Politischen durch die Herausstellung der Fundamentalität des Geschichtlichen hinterfragen, womit er jedoch zugleich einen wesentlichen Beitrag zur Erfassung des Wesens des Politischen liefere. Die Untersuchung, die in einer brillanten Sprache geschrieben ist, bietet eine Reihe von Einzelanalysen, die sich hier nicht wiedergeben lassen, von denen sich allerdings allgemein sagen läßt, daß sie zahlreiche Anstöße zu einer weiteren Vertiefung der angeschnittenen Fragestellungen vermitteln, selbst wenn die rhetorische Brillanz und Sprachbegabung des jungen Autors den Eindruck einer nicht zur Reife gelangten und ausgearbeiteten Begrifflichkeit nicht ganz verdecken kann.

Franco Volpi (Padua)

Emanuele Castrucci, Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese (= Università di Firenze. Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, 39), Verlag Giuffrè, Mailand 1981, VIII u. 210 S.

Castruccis Untersuchung behandelt Konventionalismus und Dezisionismus als die bestimmenden Hauptzüge der neuzeitlichen politischen Philosophie, welche ihre Folgen in der heutzutage verbreiteten Ablehnung des Wert- und Normenkognitivismus und generell in dem die heutige geistige Lage kennzeichnenden ethischen und politischen Relativismus hätten. Die Untersuchung, die sich als eine ideengeschichtliche versteht, möchte zugleich als Beitrag zur Klärung dieser fundamentalen politischen Begriffe unserer Zeit durch die Erforschung ihrer geschichtlichen Entstehung in der beginnenden Neuzeit gelten. Die These Castruccis besagt, daß der Ursprung von Dezisionismus und Konventionalismus in der spezifisch neuzeitlichen Übertragung von Denkmodellen und -kategorien der Naturphilosophie auf den politischen Bereich zu finden sei. Der neuzeitliche Skeptizismus, der dem neuerrungenen Absolutheits- und Vorbildcharakter der neuzeitlichen Wissenschaft gegenübergestellt wird, erhalte einen ganz anderen Schwerpunkt und einen ganz anderen Gesamtsinn als der klassische Skeptizismus, wodurch er dann zum ethischen und politischen Nichtkognitivismus und folglich zum Konventionalismus und Dezisionismus führe. Dies bedeute den Abschied von jeder Möglichkeit, Ethik und Politik auf ein ontologisches oder metaphysisches System zurückzubinden. In kritischer Emendation einer These von L. Strauß behauptet hierbei Castrucci, daß nicht nur der Historismus, sondern auch bereits Konventionalismus und Dezisionismus zum Wertrelativismus führen würden. Historisch weist er eine Verbindung zwischen dem französischen Libertinismus und Hobbes' politischem Physikalismus nach, die sich als systematisch zeigt.

Wenngleich dieser systematische Interpretationsraster bestimmend ist, hat Castruccis Untersuchung alles in allem historischen Charakter. Sie behandelt die Entstehung von Konventionalismus und Dezisionismus im französischen Denken des 17. Jahrhunderts: die einzelnen Abschnitte gelten Montaignes politischer Relevanz (31–66), Charrons Theorie der Autorität (66–82), Machons *Apologie pour Machiavelle* (104–120), Gassendis christlichem Neupikureismus (120–136) und schließlich Hobbes' politischem Physikalismus, dessen Behandlung ein wesentliches Moment der Untersuchung darstellt. Castrucci weist nach, daß bei Hobbes' Staatsphilosophie die Aufnahme und Verschmelzung verschiedener Komponenten, so des Nichtkognitivismus der französischen Libertines, des politischen Realismus Machiavellis und nicht zuletzt auch des spätmittelalterlichen Nominalismus Oxforder Provenienz, eine bestimmende Rolle spielt.

Franco Volpi (Padua)

Claudio Pacchiani, Spinoza tra teologia e politica, Verlag Francisci, Abano Terme (Padua) 1979, 165 S.

Der Band bietet eine kurze und bündige Darstellung von Spinozas Staatsphilosophie. Sie fußt auf der Ausgangshypothese, daß Spinozas politische Philosophie wohl als Antithese zur Tradition der praktischen Philosophie aristotelischer Prägung, vor allem als Versuch einer Überwindung der aristotelischen Unterscheidung von theoretischem und praktischem Wissen und einer entsprechenden Fundierung eines strengen Wissens auch auf dem Gebiet des Politischen angesehen werden könne; sie lasse sich allerdings nur scheinbar völlig in die neuzeitliche Naturrechtslehre einbetten. Denn Spinozas

Identifizierung von Recht und Macht schließe jede Legitimation des status civilis sowohl aufgrund von religiösen Kategorien wie auch aufgrund eines rationalistischen Rechtskonzepts aus. So sucht Pacchiani ein Dreifaches zu zeigen: 1) daß Spinoza die Lehre von der Staatsräson und die Hobbesche Auffassung der Entstehung der *societas civilis* aus dem Naturzustand weiterentwickle und zu einer höheren Synthese bringe; 2) daß die kritische Auslegung der Schrift für Spinozas Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat eine wesentliche Rolle spiele; 3) daß Spinozas Vorstellung der als eines innerlichen, moralischen und nicht politischen Phänomens konzipierten Freiheit ihre verborgene Quelle in der Tradition des neuzeitlichen Libertinismus und Skeptizismus habe.

Franco Volpi (Padua)

Norberto Bobbio – Michelangelo Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano* (= *Lo spazio politico*, 9), Verlag Il Saggiatore, Mailand 1979, 201 S.

Der vorliegende Band enthält eine Darstellung der neuzeitlichen politischen Philosophie von Hobbes bis Marx, die sich auf die Analyse ihrer zwei Hauptkonzepte, nämlich des naturrechtlichen einerseits und des von Hegel und Marx repräsentierten andererseits konzentriert. Ihr thematischer Schwerpunkt, der in beiden Beiträgen durchgehalten ist und der Abhandlung Einheitlichkeit und Geschlossenheit garantiert, ist die Klärung der beiden Hauptbegriffe der behandelten Konzepte, nämlich „bürgerliche Gesellschaft“ und „politischer Staat“.

Die Kongruität und Zusammengehörigkeit beider Aufsätze und die Geschlossenheit des Bandes ergeben sich allerdings nicht nur aus der thematischen Einheit der behandelten Fragestellungen, sondern gründen außerdem in einem gemeinsamen methodischen Ansatz, der auf eine Rekonstruktion der großen Denk- und Begriffssysteme, der großen „theoretischen Modelle“ – um den italienischen Ausdruck beizubehalten – abzielt. Diese Verfahrensweise bei der Analyse der neuzeitlichen Staatsphilosophie wird polemisch sowohl gegen die ideologische, d. h. marxistische als auch gegen die historische Methodologie geltend gemacht. Denn diese letzteren Methoden würden die Eigenart und das Spezifische des darzustellenden Gegenstands verfehlen oder zumindest nur unter stark eingegengtem Blickwinkel sehen, selbst wenn sie wichtige Einzelbeiträge zu liefern vermögen.

Bobbio schält im 1. Teil (*Il modello giusnaturalistico*, 17–109) durch einen Vergleich mit dem Vorbild der aristotelischen praktischen Philosophie die Eigenart des naturrechtlichen Modells bei Hobbes heraus und legt es in seinen Bestandteilen – Naturzustand, Vertrag, Staat – auseinander, wobei von vornherein festgestellt wird, wie stark hier in allen Teilen des Modells – noch einmal im Gegensatz zum Modell der aristotelischen praktischen Philosophie – die reine Selbstbestimmung der Vernunft, also ein strenger Rationalismus, der von genetischen und historischen Erklärungen absieht, als ausschlaggebendes Element hervortritt. Wie der rationalistische Grundzug auch in der weiteren Entwicklung der Naturrechtslehre bis zu Kant in je verschiedener Gestalt dominiert, weist Bobbio im Laufe seiner Darstellung überzeugend nach.

Daran knüpft Bovero im 2. Teil (*Il modello hegel-marxiano*, 113–179) an. Hierbei ist von einem einheitlichen Hegel-Marx'schen Modell der Staatsphilosophie die Rede, und zwar nicht aufgrund einer Reduzierung Hegels auf Marx oder Marxens auf Hegel, sondern auf der Grundlage einer nachgewiesenen prinzipiellen Gleichheit der systematischen Funktion der Begriffe „bürgerliche Gesellschaft“ und „politischer Staat“ innerhalb des politischen Denkens sowohl Hegels als auch Marxens. Der Analyse dieses Begriffspaars in seiner geschichtlichen und theoretischen Reichweite sowie in bezug auf eine systematische Funktion innerhalb der Naturrechtslehre gelten Boveros sehr klare Ausführungen in erster Linie.

Eine nützliche Bibliographie (180–201) vervollständigt in sinnvoller Weise den ohnehin gelungenen Band.

Franco Volpi (Padua)

Biagio De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel „Capitale“*, Verlag De Donato, Bari 1976, 316 S.

Mit der vorliegenden Untersuchung legt De Giovanni eine kühne und gerade deshalb fragwürdige Interpretation von Marxens *Kapital* vor. Durch ihren herausfordernden Charakter nimmt sie in der

heutigen italienischen Diskussion um Marx und den Marxismus eine ähnliche eigenständige Stellung ein wie sie bereits vor etwa einem Jahrzehnt De Giovanni Hegel-Interpretation (*Hegel e il tempo storico della società borghese* [Bari: Verlag De Donato 1970, 1976] 210 S.) in der italienischen Hegel-Forschung eingenommen hatte. De Giovanni greift mit seiner Marx-Interpretation in die italienische Debatte polemisch ein durch eine entschiedene Ablehnung des heute am scharfsinnigsten und deutlichsten von Colletti vertretenen Standpunktes, wonach im Denken Marxens zwei entgegengesetzte Tendenzen zu gleicher Zeit am Werke seien, nämlich die philosophisch-politische mit utopischem Charakter und die wirtschaftstheoretische mit wissenschaftlichem Charakter. Im Rückgriff auf einen Hinweis Labriolas zur Überwindung dieser scheinbaren Diskrepanz hält De Giovanni an der These einer tiefliegenden Einheit im Marxschen Denken fest und weist jeden Ökonomizismus oder Ideologismus bei dessen Interpretation zurück. Die These der grundsätzlichen Einheit ist wohl bekannt, aber der von De Giovanni vorgebrachte Nachweis zeigt sich zweifellos als eigenständig und scharfsinnig, auch wenn – wie gesagt – fragwürdig. Er besteht im Versuch, den 2. Band des *Kapitals* über den Zirkulationsprozeß, also den Teil von Marxens Hauptwerk, der am deutlichsten wirtschaftstheoretischen Charakter aufweist, politisch, d. h. in bezug auf die Klassentheorie und die Krisentheorie zu interpretieren. Um diese politische Auslegung des *Kapitals* zu leisten, sei es notwendig, den Schwerpunkt der Interpretation nicht so sehr wie bisher auf den Produktionsprozeß, sondern mehr auf den Zirkulationsprozeß zu legen und den logischen Primat der Reproduktion des Kapitals nicht aus den Augen zu verlieren, also den Primat jenes Moments, in dem die Einheit von Produktion und Zirkulation zustandekommt und in dem der Klassenantagonismus nicht nur mehr an einem einzigen – wiewohl konzentrierten – Moment des Kapitals (an der Produktion) hervortritt, sondern – wenn auch scheinbar entschärft – am Gesamtprozeß der kapitalistischen Wirtschaft. Diese These wird ausführlich behandelt und durch die eingehende Analyse des 2. Bandes des *Kapitals* nachgewiesen. Hinzu bringt De Giovanni im Anhang zu den jeweiligen Kapiteln auch Auseinandersetzungen und Vergleichsbetrachtungen mit Autoren wie Lukács, Althusser oder Gramsci. Der Band bietet schier unerschöpflichen Stoff zur Diskussion und zur Kritik.

Franco Volpi (Padua)

Giuseppe Duso (Hg.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Verlag Arsenal, Venedig 1981, 181 S.

Der Band umfaßt die Beiträge einer Tagung über Carl Schmitt und möchte der „Aktualität“ seines politischen Denkens Rechnung tragen. Die zehn Beiträge (von P. Schiera, M. Tronti, G. Miglio, G. Duso, G. Marramao, A. Brandalise, A. Biral, C. Galli, G. Zaccaria, M. Montanari) sollen die Grundbegriffe seiner politischen Theorie und überhaupt die bei Schmitt scharf herausgeschälten Fragestellungen erneut aufs Tapet bringen und in ein schärferes Licht rücken, was durch den inzwischen gewonnenen geschichtlichen Abstand möglich geworden ist. Dies hebt Duso in seinem ausgewogenen Einleitungswort hervor, wobei er zugleich näher präzisiert, in welchem Sinne von einer „Aktualität“ Schmitts die Rede sein kann. Schmitts Denken habe die Probleme und Aufgaben, die sich uns heute auf der Suche nach einer Bestimmung des Politischen stellen, schon vor Jahrzehnten im voraus scharf gesehen und zu lösen versucht, so daß sein Denken ohne weiteres als der Höhepunkt eines Umbruchs von der neuzeitlichen klassischen Staatsphilosophie zu einer neuen, der Spezifität der Moderne gerechten Auffassung des Politischen angesehen werden könne. Und in der Tat seien in Schmitts politischem Denken die unüberhörbaren Töne einer tiefen Krise der klassischen politischen Denkkategorien deutlich zu vernehmen. Zwei von Schmitt eigens thematisierte Begriffe, „Entscheidung“ und „Verfassung“, würden exemplarisch zeigen, wie scharf Schmitt die Grundlagenkrise der neuzeitlichen politischen Theorien – vor allem aufgrund der Wahrnehmung der tiefen Entzweiung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat – vor Augen geführt habe. Zugleich arbeite Schmitt auch fruchtbare Ansätze zu einer adäquaten Neubestimmung des Politischen heraus. So finde man bei ihm heute noch entscheidende Überlegungen zum Thema von Repräsentativität, von Staat und Politik, von Politik und Theologie, deren Fundamentalität es über die Verurteilung seines nationalsozialistischen Engagements hinaus anzuerkennen gelte. Ja, die marxistische politische Theorie selbst könne von Schmitts Standpunkt aus bei zahlreichen Fragestellungen schärfere Perspektiven gewinnen. Eine Bibliographie über „Schmitt in Italien“ beschließt den Band, der über den in Italien beliebten Betrieb der „Rezeption ohne Grenzen“ nachzudenken gibt.

Franco Volpi (Padua)

Raffaele De Giorgi, Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia giuridica tedesca da Kelsen a Luhmann, Verlag De Donato, Bari 1979, 255 S.

Die vorliegende Untersuchung verfolgt eine zweifache Absicht: die Entwicklung der deutschen Rechtstheorie von Savigny über Puchta und Ihering bis hin zu Kelsen und Luhmann kritisch zu erforschen und zugleich durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem modernen deutschen Rechtsdenken (Rechtshermeneutik, kritische Gesellschaftstheorie, kritischer Rationalismus, sprachanalytische Ansätze, Funktionalismus) den Weg zu einer „Emendation“ des Rechts zu ebnet. Denn während in der aristotelischen Tradition der praktischen Philosophie in der Neuzeit die Einheit von Ethik, Recht und Politik noch gewährleistet sei, sprengt die Entstehung der bürgerlichen Welt diesen einheitlichen Rahmen, wodurch die der Moderne eigenen Dichotomien und Widersprüche zwischen Einzelem und Gesellschaft, Privatem und Öffentlichem, bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat entstünden. Da das Recht in dieser Krisensituation keine Begründung und Legitimation ihrer Fundamente und Grundbegriffe zu leisten vermöge, wird De Giorgi zufolge die Ansetzung und Voraussetzung der Positivität des Rechts zur einzigen Grundlage der Legitimierung der Rechtswissenschaft als einer autonomen, verbindlichen und anerkannten Wissensprozedur. Die Begründungsversuche des Rechtsdenkens durch Savigny, Puchta, Ihering und Kelsen werden von De Giorgi unter dieser interpretatorischen Perspektive untersucht und gelesen. Was dann die Entwicklung des deutschen Rechtsdenkens nach dem Zweiten Weltkrieg in bezug auf Begründungs- und Legitimationsversuche angeht, so sieht De Giorgi bei Luhmann den Höhepunkt der von ihm bislang verfolgten Tendenz zur Legitimation des Rechts aufgrund der vorausgesetzten Positivität desselben. Luhmanns Rechtstheorie sei „die vollständigste und schärfste, kohärenteste und mutigste epistemologische Konstruktion“ (251), welche die Positivität des Rechts voraussetze, um das Funktionieren rechtlicher Regeln und Normen im Hinblick auf eine systemfunktionale und -adäquate Strategie zu beschreiben. Eine bloße Beschreibung des Funktionierens von Rechtsregeln bedeutet allerdings für De Giorgi noch keine Erfassung der Struktur des Rechts selbst. So sei Luhmanns Rechtstheorie „phänomenologisch“ schlüssig und vertretbar, allerdings vermöge sie die Positivität des Rechts, die sie voraussetzt, nicht zu hinterfragen. Aus ihr folge sogar eine Zerstörung der *Rechtstheorie* als Theorie, denn letztere könne als solche niemals die Positivität des Rechts, die bereits Resultat sei und dementsprechend kein Ausgangspunkt für eine Theorie sein könne, voraussetzen. Denn eine Rechtstheorie als Theorie könne sich niemals der Frage entziehen: was ist Recht? De Giorgi fordert demgemäß auf, über Luhmann hinaus zu denken, und das heiße, die Ansetzung der Positivität des Rechts als Ausgangspunkt der Rechtswissenschaft durch kritische Hinterfragung zurückzuweisen. In diesem Sinne proklamiert er in seiner Schlußbetrachtung die Notwendigkeit einer „Emendation“ des Rechts, die er sich in einer künftigen Untersuchung durchzuführen vornimmt. Trotz mancher unscharfer Bestimmung oder gar ungerechtfertigter Bewertung – wie z. B. die Bemerkungen zu Gadamer und der philosophischen Hermeneutik (98) – vermittelt De Giorgis Untersuchung fruchtbare Anstöße zu einer vertieften Diskussion um die zeitgenössische Rechtsphilosophie.

Franco Volpi (Padua)

Maurizio Fioravanti, Giuristi e Costituzione Politica nell'Ottocento Tedesco, Verlag Giuffrè, Mailand 1979, 432 S.

Maurizio Fioravanti legt mit diesem Buch eine vorzügliche, spannend geschriebene Studie des „juristischen Jahrhunderts“ vor. Die Hauptthesen sind: Die Juristen beanspruchen zwar durchgehend, die geschichtliche Wirklichkeit zu begreifen, sie versäumen es jedoch, die Änderungen in der Gesellschaft, den Wechsel von einer geschichteten zur Klassengesellschaft, wahrzunehmen und in ihre Analyse zu integrieren. Die Juristen berücksichtigen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts praktisch nur das Privatrecht und sehen im Staat etwas Politisches, Willkürliches, Volksfremdes. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bleibt es zunächst bei einer organisatorischen Identifikation von Volk und Staat, dann jedoch gewinnt vor allem mit Paul Laband die Staatslehre des zweiten Reiches die Oberhand und löst endgültig die *scientia juris* von Savigny ab. Den Übergang leistet besonders Carl Friedrich v. Gerber, in dem das Juristenjahrhundert kulminiert. Das Buch schließt mit Georg Jellinek, der sich in besonderer Weise als unfähig erweist, die neue gesellschaftspolitische Situation des Kaiserreichs zu

begreifen. Es werden detailliert die Auseinandersetzung von Lorenz v. Stein und Georg v. Beseler mit Savigny, von Hermann Schulze mit Gerber vorgeführt; Savignys Lehre wird abgehoben gegen Hegel, der, wie die neuere Forschung gezeigt hat, wesentlich sensibler als die Juristen auf die neuen Verhältnisse reagierte. Der Autor setzt sich intensiv mit der Literatur auseinander und verfügt über eine ungewöhnliche Kenntnis der Quellenautoren. Es ist zu wünschen, daß das Buch ins Deutsche übersetzt wird.

Reinhard Brandt (Marburg)

Pierangelo Schiera (Ed.), Il concetto di rivoluzione, Verlag De Donato, Bari 1979, 204 S.

Der Band bringt nach einer mehr essayistischen allgemeinen Einleitung von *Pierangelo Schiera* (Autor des Buches *Dall'arte di Governo alle scienze dello stato. Il cameralismo e l'assolutismo Tedesco*, Mailand 1968) zum Thema Revolution, Verfassung, Staat Beiträge von *Alessandro Biral* über die Krise der Monarchie von Gottes Gnaden und das Problem der Verfassung (15–40), *Claudio Pacchiani*, Absolutismus und Revolution (41–70), *Ludovico Gasparini*, Fortschritt, Staat und Revolution bei Kant (71–102), *Manlio Giubilato*, Revolution, Verfassung und Gesellschaft bei Fichte 1793, *Giuseppe Duso*, Revolution und Legitimation bei Hegel (139–204). Die Materie bringt es mit sich, daß nicht immer klar ist, welchen status quaestionis der Autor annimmt, wo er ein Problem sieht und wie seine spezifische Lösung aussieht. Die Autoren sind durchweg sehr gut informiert über die neueste Literatur zu ihrem Thema.

Reinhard Brandt (Marburg)

Bei der Redaktion bis zum 30. Juni 1982 eingegangene Bücher

Albert, Karl, Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen, Richarz, Sankt Augustin 1981, 86 S.

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio I, Philosophia-Soziologia, Bd. V, Nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1980, 245 S.

Apuleius, Platon und seine Lehre, hrsg. und kommentiert von Paolo Sinscalco, eingeleitet u. übers. von Karl Albert = Texte zur Philosophie, Bd. 4, Richarz, Sankt Augustin 1980, 106 S.

Aschenberg, Reinhold, Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie = Deutscher Idealismus, Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien, Bd. 5, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 469 S.

Balmer, Hans P., Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik, Francke, Bern u. München 1981, 308 S.

Becker, Gerhold, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Pustet, Regensburg 1982, XII u. 382 S.

Bennett, Jonathan, Sprachverhalten, übers. von Georg Meggle u. Maria Ulkan = Theorie Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, 444 S.

Blitz, Mark, Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy, Cornell University Press, Ithaca-London 1981, 260 S.

Bollettino di storia della filosofia dell'università degli studi di Lecce, Bd. 6, 1978, Milella, Lecce 1980, 415 S.

Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, Bd. 7, L'histoire des actes apocryphes des apôtres du III^e au IX^e siècle: Le cas des actes de Jean, La Concorde, Lausanne 1982, 154 S.

Castañeda, Hector-N., Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie, eingeleitet u. übers. von Helmut Pape = Theorie Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, 502 S.

Chierieghin, Franco (Hrsg.), G. W. F. Hegel. Logica e metafisica di Jena (1804/05) = Quaderni di verifche, Bd. 4, Verifche, Trento 1982, 546 S.

Cohen, Hermann, Ethik des reinen Willens, eingeleitet von Steven S. Schwarzschild = Hermann Cohen, Werke, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich, unter der Leitung von Helmut Holzhey, Bd. 7, System der Philosophie. 2. Teil. Ethik des reinen Willens, Olms, Hildesheim u. New York ²1981, XXXVII u. 707 S.

Cortina Orts, Adela, Dios en la filosofía transcendental de Kant = Bibliotheca Salmanticensis, Estudios, Bd. 36, Universidad Pontificia Salamanca 1981, 356 S.

Declava Caizzi, Fernanda, Pirrone testimonianze = Elenchos, Bd. 5, Bibliopolis, Neapel 1981, 309 S.

Diaz Diaz, Gonzalo u. Santos Escudero, Ceferino,