

BUCHBESPRECHUNGEN

Zur Philosophie in Japan

I.

Japanische Philosophen in deutscher Sprache

1979 erschien in der Reihe „Analecta Husserliana“ ein Sammelband „Japanese Phenomenology“, die Mehrzahl der Beiträge in Englisch, zwei Aufsätze jedoch in deutscher Sprache. Nun ist 1984 im Alber-Verlag ein Band „Japanische Beiträge zur Phänomenologie“, von den Autoren durchgehend und direkt in deutscher Sprache verfaßt, herausgekommen. Initiatoren dieses Sammelbandes waren Heinrich Rombach und Bernhard Waldenfels, die sich auch sonst für eine Ausweitung der Kontaktfläche der deutschen Philosophie über die vorherrschenden angelsächsischen Strömungen hinaus verdient gemacht haben. Herausgeber ist Nitta Yoshihiro,¹ Professor an der Tōyō-Universität, einer kleineren Universität in Tokyo, die jedoch – seit ihrer Gründung – bekannt ist für ihr philosophisches Institut. Über dem Eingang zum Institut prangen bezeichnenderweise die Reliefs von Buddha, Konfuzius, Sokrates und Kant. Nittas Bücher über die Phänomenologie Husserls, wie sie sich besonders in den Nachlaß-Handschriften aus den zwanziger und dreißiger Jahren darstellt, wird allgemein ein Neuaufschwung der Phänomenologie in Japan, mit einer Anziehungskraft speziell auf jüngere Philosophen, zugeschrieben. Japan verfügt heute zweifelsohne nach den USA über das zugleich stärkste und jüngste Kontingent phänomenologisch ausgerichteter Philosophen. Neben Nitta in Tokyo ist dies auch ein Verdienst von Takeichi Akihiro, dem *spiritus rector* einer Vereinigung jüngerer Philosophen zur Erforschung der Gegenwartsphilosophie in Kyoto, der in dem Sammelband ebenfalls mit einem Beitrag vertreten ist. Takeichi ist mehr an Heidegger, Nitta mehr an Husserl orientiert.

Auf diesem Hintergrund der phänomenologischen Bewegung in Japan ist es keine Überraschung, daß vier der elf Beiträge in Nittas Sammelband von Philosophen unter vierzig Jahren stammen. Es ist keine Überraschung, aber es widerspricht doch dem Klischee von der Dominanz des Anciennitätsprinzips in japanischen Institutionen. In dem Sammelband fällt gleich auch noch ein Widerspruch zu einem anderen landesläufigen Klischee auf. Japan gilt als Land, das Fremde nicht zu integrieren pflegt. Einer der „japanischen Beiträge zur Phänomenologie“ stammt jedoch von Klaus Riesenhuber, einem deutschen Jesuiten, der an der Jochi-Universität, im Westen bekannt als Sophia-Universität, Philosophie unterrichtet.

Wir sprechen leichthin von *der* indischen, *der* chinesischen, *der* japanischen oder, noch weiter ausholend, von *der* östlichen Philosophie, nicht anders als wir es gewohnt sind, von *der* deutschen und *der* abendländischen Philosophie zu sprechen. Vieles deutet darauf hin, daß es das eine so wenig gibt wie das andere, *die* japanische Philosophie so wenig wie *die* deutsche, „*den* orientalischen Mystizismus“ so wenig wie „*den* okzidentalen Rationalismus“, mögen sie in zyklisch wiederkehrenden Wellen auch noch so oft beschworen werden. Carnap und Heidegger waren beide „typisch deutsche“ Denker, ebenso im letzten Jahrhundert Schopenhauer und Helmholtz. Aber was ist ihnen gemeinsam, das sich nicht auch bei Philosophen aus anderen Sprachbereichen fände? Eine Vielfalt ähnlichen Ausmaßes ist in jeder Kultur vergleichbarer Größenordnung zu erwarten. In Japan eher stärker als schwächer denn in anderen.

Japan wird als eine „Poly-Kultur“ bezeichnet. Was Semiotiker „Kode-Wechsel“ und „Kode-Mischen“ nennen, die Änderung und Vermengung der Ausdrucksweisen, eigener und übernommener, je nach Situation, Partner und Thema, wird von der zur Zeit blühendsten und erfolgreichsten ästhetischen Bewegung in Japan, der Modeschöpfung, augenfällig kultiviert und scheint in der Lebensform eine Selbstverständlichkeit zu sein.

¹ Bei japanischen Namen wird in diesem Aufsatz, wie es in Japan (und anderen ostasiatischen Ländern: China, Korea usw.) Tradition ist, der Familienname vor dem Personennamen geschrieben.

Schlägt das Polykulturelle auch in der Philosophie durch? Die historische Situation scheint günstig zu sein. In der japanischen Wissenschaftsgeschichte hält man mehrere Stränge auseinander, einen einheimisch japanischen, einen konfuzianisch chinesischen, einen buddhistischen und einen westlichen Strang. Wie nur wenige andere Länder hat das heutige Japan Wurzeln in vier wichtigen kulturellen Traditionen, in einer archaischen südostasiatisch-pazifischen, in der chinesischen, über die chinesische in der indischen und seit mehr als einem Jahrhundert in der westlichen. So ist denn Japan, wenn es in einer philosophischen Teildisziplin führend ist, dies in der Buddhismusforschung. Zum Studium der buddhistischen Philosophie ist man heute auf die japanische Sprache angewiesen, nicht anders als man über Deutsch- und Englischkenntnisse verfügen muß, um Zugang zur einschlägigen Literatur für das Studium der griechischen Philosophen zu haben. Auch Chinesen und Inder gehen zum Studium des Buddhismus nach Japan. Die Buddhismusforschung hat in Japan Tradition, bedingt durch die Notwendigkeit, fremdsprachige chinesische und indische Texte zu übersetzen und, da aus einer fremden Kultur stammend, sich verständlich zu machen, zu interpretieren und zu kommentieren. An diese Tradition und ihre Bedingungen denkt man angesichts der oft in mehreren Versionen vorliegenden annotierten Übersetzungen der klassischen Werke älterer und neuerer europäischer Philosophen und auch angesichts der Tatsache, daß es faktisch zur akademischen Qualifikation japanischer Philosophen gehört, irgendwelche Werke westlicher Philosophen möglichst mit einem Kommentar in ihre Sprache übertragen zu haben, eine Verpflichtung, von der man vermuten kann, daß sie nicht wenig Zeit, Kreativität und Eigenwilligkeit bindet.

Die rezeptive Einstellung führt zu gegensätzlichen Erscheinungen. Einzelne Autoren werden gepflegt und behalten eine Wirkung, nachdem sie in ihren Herkunftsländern längst durch andere abgelöst worden sind, besonders solche, die japanischen Vorlieben, etwa für die Grenzen des Rationalismus, nahekommen, aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts z. B. Bergson. Man kann als Gast in Japan auch auf Relikte stoßen, die kaum mehr als Kuriositätswert haben, etwa wenn man von Studenten zu einem Seminar über Anton Marty (1847–1914) eingeladen oder als Schweizer nach Carl Hülyi (1833–1903) gefragt wird, den der japanische Gesprächspartner während seiner Ausbildungszeit zur Lektüre empfohlen bekam und von dem man selber gerade noch den Namen kennt. Auf der anderen Seite zeigt es sich, daß man in Japan rascher und wendiger in der Rezeption neuer Bewegungen der amerikanischen Philosophie ist, heute z. B. in bezug auf die sogenannte Kognitive Wissenschaft, als in Europa.

Die einen breiten Raum einnehmende Rezeptionsarbeit ist sicher ein Grund dafür, daß nur wenige Texte japanischer Philosophen in westlichen Sprachen zugänglich sind – obwohl mehrere der vorzüglichen Kommentarwerke und philosophiegeschichtlichen Instrumentaria, z. B. das Husserl-Lexikon, das Tatematsu Hirota nach dem Vorbild von Eislers Kant-Lexikon für einen japanischen Verlag zusammenstellt, auch hierzulande von Nutzen sein könnten. Andere Gründe kommen hinzu. Im japanischen Bildungssystem spielt die Person des Lehrers eine starke Rolle. Von der Wirkweise einzelner dieser *sensei* („Meister“) vermag ein Brief Eduard Sprangers vom 9. Mai 1937, der sich in jener Zeit für ein Jahr in Japan aufhielt, eine Ahnung zu geben: „... der 82jährige Inoue ist mein Anbetungsgegenstand hier. Wer dies Auge gesehen hat, glaubt an eine gemeinsame geistige Welt... Der andere Gewaltige, Nishida in Kyoto, hat ein unheimlich mystisches Auge.“ Es ist nicht unbekannt, daß die Schriften charismatischer Lehrer für Außenstehende, die nie den Bann einer persönlichen Begegnung erfahren haben, eher schal wirken, eine Erfahrung, an die man angesichts der übersetzten Texte der berühmten „Kyoter Schule“ zu denken geneigt ist. Darüber hinaus ist der leicht geschriebene gestreichte Essay die literarische Gattung, die japanischen Humanwissenschaftlern besonders zu liegen scheint. Das aber ist ein Genre, das in seiner Wirkung mehr zeit- und ortsgebunden ist, als es Traktate sind.

Schlägt Japans „Poly-Kultur“ auch bei den einzelnen Philosophen durch? Weniger als man dies als Europäer in einem fremden Land Fremdes bevorzugend sich wünschte – heute auch weniger als vor dem Zweiten Weltkrieg in einer (in Japan wie sonstwo) stärker auf das Eigene bedachten Phase der Geschichte und weniger vielleicht als schon in naher Zukunft, wenn die sich mehrenden Zeichen (wiederum im Rahmen weltweiter regionalistischer Strömungen) eines erneuten Interesses am asiatischen Kontext des Landes von Beobachtern, Japanern selber, richtig gedeutet werden.

Nur zwei der Beiträge im deutschen Sammelband sind komparative Studien, den phänomenologischen Topoi der Ver- und Entdinglichung und des (vor-ichlichen) Bewußtseinseinflusses im Zen- bzw. Yogācāra-Buddhismus gewidmet. Sie stammen (symptomatisch?) von den zwei Philosophen mit den

längsten Auslandsaufenthalten, von Izutsu Toshihiko, während zehn Jahre zuerst in Montreal und später in Teheran tätig, Verfasser eines auch ins Deutsche übersetzten, empfehlenswerten Buches über den Zen, und von Yamaguchi Ichiro, einem Waldenfels-Schüler, seit 1974 in München und Bochum. In den übrigen Aufsätzen fehlt es nicht an Anspielungen auf die eigene Tradition und noch mehr – vielleicht charakteristisch für eine gewisse Tendenz japanischer Philosophen, eher von Lebenserfahrungen als von vorgegebenen Theoremen auszugehen – auf die eigene Lebensform. Einige davon vermögen zu überzeugen, andere nicht. Überzeugend ist Takeichis Plädoyer, die Zukunft nicht wie in der Gadamerischen Hermeneutik von der eigenen Vergangenheit her begrenzt zu sehen und sich „für die unterschiedlichen Horizonte außerabendländischer ‚Welten‘ offenzuhalten“ (111). Nicht zu überzeugen vermag Washidas Leugnung von „universalen Standards“ für Handlungen (346). Sein Beispiel ist das Grüßen, das „in der Welt der Japaner“ einen anderen Stellenwert einnehme als „in der der Europäer“. Aber für das Grüßen der Japaner dürften die universalen Regeln „je höflicher, desto länger die Grußformel“ und „je größer der Respekt bzw. der Statusunterschied, desto tiefer und nachhaltiger die Verbeugung“ ebenso zutreffen wie für das Grüßen der Europäer. Gemeinsame ‚Parameter‘ dieser Art sind ein Indiz für grundsätzlich vergleichbare Funktionen. In bezug auf solche Parameter können überdies Handlungen wie das Grüßen immer mehr oder weniger optimal oder prototypisch realisiert sein. Ein Gruß kann wärmer oder weniger warm, formaler oder weniger formal realisiert sein. Implizit verweist jeder intentional – in Husserls Terminologie – auf ein Optimum oder – in der Terminologie der kognitiven Psychologie – auf eine prototypische Gestalt. Diese braucht nirgendwo realisiert zu sein. Es genügt, daß sie als mehr oder weniger bewußt antizipierter Idealtypus oder Limes eine ‚psychologische Realität‘ ist. Washidas schlichte Behauptung, jede Welt sei „eine Variante ohne Original“ hält einer phänomenologischen Strukturanalyse nicht stand. Hat man es jedoch auf das Besondere jedes Kontextes abgesehen, dann sind auch so globale Rahmen wie „die Welt der Europäer“ und wohl auch „die Welt der Japaner“ nicht differenziert genug. In Schottland grüßt man ebenfalls anders als auf Sizilien und in Westfalen anders als in Bayern. Intrakulturelle Variationen stehen interkulturellen Variationen nicht selten um nichts nach. Beide vertragen sich mit „universal-invarianten Schemata“.

Es ist kaum angemessen, ein Buch japanischer Philosophen zuerst nach „spezifisch japanischen“ Themen und Thesen durchzusehen. Die Themen und Thesen der Philosophie sind universaler, als man dies gelegentlich glaubt behaupten zu dürfen. Man ist hier gut beraten, sich Max Webers „Versicherung“ vor Augen zu halten, „daß es auf dem Gebiet des Denkens über den ‚Sinn‘ der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre“. Daß sich zumal heute die Probleme weltweit ähnlich stellen und mit derselben Begrifflichkeit und gleichen Argumentationsmustern angegangen werden, überrascht angesichts der Verbreitung von Wissenschaft und Technologie und der von ihnen induzierten Lebensprobleme nicht. Sicherlich ist dabei die westliche Vorherrschaft und der westliche Einfluß unbestreitbar. Aber man sollte nicht unterschlagen, daß die moderne europäische Wissenschaft und desgleichen die westliche Kunst und Lebensform aus Quellen stammen, die ihren Ursprung zu einem guten Teil in außereuropäischen Kulturen haben.

So ist es nicht verwunderlich, wenn in einem Band „Japanische Beiträge zur Phänomenologie“ sich kaum Themen und Positionen finden, die man nicht auch in einem Sammelband mitteleuropäischer Phänomenologen finden könnte. Wenn man auf etwas spezifisch Japanisches in Publikationen zur Philosophie aus ist, muß man es in anderer Hinsicht suchen, nicht in thematischer, ausgenommen vielleicht in einer relativen Bevorzugung gewisser Themen (z. B. „Nicht-Ichliches“; „Passives“, Vor-Sprachliches und Vor-Logisches sowie Intersubjektives), sondern in stilistischer Hinsicht. In der Kunst war es seinerzeit nicht anders: Wäre es bei der Übernahme von spezifisch japanischen „Motiven“ und „Sujets“ geblieben, wie im Fall der chinesischen Kunst bei den „Chinoiserien“, hätte der „Japonismus“ nie die (anhaltende) Wirkung gehabt, zu der er seit gut hundert Jahren gekommen ist. In der Mode (*honni soit qui mal y pense*) ist es heute nicht anders. Der Reiz der erfolgreichen japanischen Kreationen besteht weniger in den vereinzelten Relikten traditionell japanischer Bekleidungsmuster als im Geschmack und in der Sensibilität, mit denen als westlich angesehene Kleidertypen geschnitten und getragen werden (vgl. Koren).

Auch in diesem Zusammenhang denkt man an Max Weber, der in bezug auf Kulturleistungen, die an einem anderen Ende des Spektrums angesiedelt sind, die Meinung vertritt, „daß die soteriologischen Produkte der asiatischen Literatur die meisten auf diesem eigenartigen Gebiet auftauchenden Probleme weit rücksichtsloser durchgearbeitet haben, als dies der Occident getan hat“. Mit „Rücksichtslosigkeit“

wird leicht „Einseitigkeit“ assoziiert. Auf diese Weise sind die „Japanischen Beiträge zur Phänomenologie“ gerade nicht rücksichtslos, im Gegenteil. Wenn es eine Konstante gibt, die alle Beiträge des Sammelbandes durchzieht, die einen zentral, die anderen mehr nebenbei, dann ist es – für Außenstehende vielleicht überraschend – die Tendenz zu einer Ausgewogenheit, die Gegensätze nicht ausschaltet, sondern deren Korrelativität hervorhebt. Besonders eindrücklich und prägnant zur Sprache kommt ein solches von der Sache her selber sich anbietendes ‚sowohl... als auch‘ in Nittas Aufsatz zum „spannungsreichen Zusammenhang von Perspektivität und Entperspektivierung, wobei beide einander ausschließen und zugleich zusammengehörig sind. Denn in der Ursprünglichkeit des Gesichtspunkts ist immer schon die Tendenz zur Loslösung vom Gesichtspunkt enthalten.“ (81)

Beispiele aus anderen Aufsätzen sind die Zusammengehörigkeit von „Entobjektivierung der Dinge“ und „Entsubjektivierung des Subjekts“ als eine besondere (‚buddhistische‘) Form der Erfahrung (Izutsu, 22), die Wechselbeziehung zwischen aktiven (auch intersubjektiven) und passiven (Trieb-) Intentionalitäten sowie der Verweis auf die *paraspara-apekṣā*, die Korrelation aller Dharma beim Begründer der Mādhyamika-Schule des Mahāyāna-Buddhismus (Yamaguchi, 54), die Nichttrennbarkeit von Verstehen und Erklären (Takeichi, 96), die gleichzeitige Erschließung von Subjektivität und Intersubjektivität in der Rede (Riesenhuber, 123; Ogawa, 260), die sich wechselseitig vermittelnden Erfahrungen des eigenen Leibes und der Körperwelt (Kojima, 150), das Husserlsche Korrelationsapriori von Welt und Weltbewußtsein bei gleichzeitiger Betonung, daß es sich bei den beiden nicht um „gleichgeordnete Seinsarten“ handelt, die Nichttrennbarkeit von transzendental-phänomenologischer Philosophie und phänomenologischer Psychologie und damit verbunden (von europäischen Lebenswelt-Thematikern zu wenig beachtet) die Nichtgegensätzlichkeit der beiden Wege zur transzendentalen Epoche von der Lebenswelt und von der Psychologie aus, denen der späte Husserl dem ersten cartesianischen Weg gegenüber den Vorzug gibt (Watanabe, 181, 187, 189 usw.), die Herausstellung der rhetorischen Komponenten in der Ästhetik (Kobata, 234), die Beachtung der Husserlschen Auffassung der Lebenswelt sowohl als die jeder Wissenschaft vorangehende vorwissenschaftliche Welt wie auch als die jede wissenschaftliche Leistung umgreifende konkrete Ganzheit, das Ineinander von Wahrnehmungsfeld und Wahrnehmungssituation, die Verbindung von funktionaler Zeug- und objektivierender Dingerfahrung und damit die Unmöglichkeit der geläufigen dualistischen Unterscheidung von Erkenntnis und Handlung (Murata, 274, 283, 293), die Verflechtung von subjektiver, intersubjektiver und von Sinn-Erfahrung (Washida, 344).

Eine Ausgewogenheit ist auch in bezug auf die Autoritäten festzustellen, an denen man sich orientiert. Es gibt in Japan ausgewiesene Kenner aller Hauptvertreter der phänomenologischen Bewegung, von Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Ricoeur. Auch wichtige Figuren aus dem weiteren Umfeld der Phänomenologie von Martin Buber (Kojima) bis Roman Jakobson (Ogawa) sind gut vertreten. Ogawas Beitrag ist ein charakteristisches Beispiel dafür, wie trotz starker Rezeptivität vorgegebene Theoreme möglichst konkret, an der Sache selbst, in Ogawas Fall anhand eigener (deutscher) Spracherfahrungen, eingeführt werden (262).

Wenn einzelne Aufsätze, über die bereits gesondert genannten hinaus, eine Hervorhebung verdienen, dann sind es vor allem die von Watanabe Jiro und Murata Junichi. Es sind die umfangreichsten Beiträge und zugleich die beiden argumentativsten. Watanabe Jiro, Professor an der Tokyo Universität, hat vor kurzem eine neue, annotierte Übersetzung von Husserls „Ideen I“ herausgegeben. (Es ist die dritte japanische Übersetzung der „Ideen I.“) Watanabes These lautet, daß bei allem bekenntnisthaften Cartesianismus der „Ideen I“ Husserl bei deren Abfassung die Strukturmannigfaltigkeiten des Bewußtseins, die eine phänomenologische Psychologie aufzudecken vermag, insbesondere die intersubjektiven Aspekte, als Perspektiven bereits gegenwärtig hatte, und daß diese sein Denken „von vornherein“ in eine andere, Descartes entgegengesetzte Richtung wiesen (172, 206 usw.). Ist Watanabes Beitrag vorwiegend philosophiegeschichtlicher Art, so derjenige von Murata, dessen Forschungsschwerpunkt in der Phänomenologie der Wahrnehmung liegt, mehr systematischer Art. Eine seiner wichtigen Thesen ist, wie bereits angedeutet, daß die von Heidegger beschriebene praktische Erfahrung eines Werkzeugs in einem Bewandniszusammenhang eine „Queridentifizierung“ des entsprechenden Gegenstandes über die jeweilige Handlungssituation hinaus durch verschiedene Situationen, auch antizipierte, hindurch impliziert. Ohne diese „Queridentifizierung“ wäre eine menschliche Handlung nicht von einem behavioristisch analysierbaren reizreaktiven Verhalten zu unterscheiden und wäre es nicht sinnvoll, von Intentionalität und Verantwortung zu sprechen (293).

Wenn einer der Aufsätze zu einer entschiedenen Kritik herausfordert, wenigstens diesen Rezensen-

ten, dann ist es der Schlußbeitrag von Washida Kiyokazu. Die Kritik betrifft ausschließlich inhaltliche Thesen Washidas. (Eine kulturrelativistische wurde bereits genannt.) Dem philosophischen Stil nach, in der Weise der Entfaltung seines Standpunktes, gehört sein Aufsatz zu den leenswertesten des ganzen Bandes.

Ein Ansatzpunkt zur Entwicklung seiner „phänomenologischen Handlungstheorie“ ist für Washida die berühmte Wittgensteinsche Frage, „was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt“. Washidas Antwort geht dahin, daß es weder „mein Wollen“ noch „meine innere Leibempfindung“ ist, wie man es von einer klassisch-phänomenologischen Handlungstheorie (von Husserl bis Searle) erwarten würde, sondern der jeweilige Kontext des Armhebens, die Einbettung dieser Körperbewegung in „Handlungen wie ums Wort bitten, ein Taxi rufen, ein Zeichen geben, sich am Halteriemem festhalten, Gymnastik treiben usw.“ (325 ff.). Washida schließt sich so der Antwort an, die in den vierziger und fünfziger Jahren, im angelsächsischen und im kontinentaleuropäischen Raum, durch Wittgenstein und Ryle wie durch Merleau-Ponty, zu Ansehen gekommen ist und von der man damals hoffte, daß sie die Philosophie von den lästig gewordenen „Dichotomien von Innen/Außen oder Privat/Öffentlich“ endlich und ein für alle Mal befreien würde. Mehr als von einem andern könnte man von einem japanischen Philosophen bei dieser Frage mehr Widerstand gegenüber der Sinnlosigkeitsbezeichnung von klassischen philosophischen Antworten erwarten. Aus zwei Gründen. Zum einen hat die technologische Entwicklung von Apparaten, die zu zielgerichteten und Intelligenz implizierenden Leistungen fähig sind und bei deren Fortentwicklung die japanische Industrie bekanntlich in Führungsposition liegt, ergeben, daß behavioristische Kriterien – auch von der verfeinerten kontexttheoretischen Art, wie sie von den genannten Philosophen angeregt worden sind – zur Erklärung nicht hinreichen. Zum anderen enthält die japanische Sprache der Diskussion wertvolle Indizien für die Innen/Außen- oder Privat/Öffentlich-Dichotomie.

Es ist heute angebracht und in der Tat auch aufschlußreich, die Wittgensteinsche Frage auf einen Roboter – vorläufig in einem Gedankenexperiment – anzuwenden. Was zeichnet einen Roboter, der seinen Arm automatisch und kontextgerecht hebt, „um verschiedene Handlungen wie ums Wort bitten, ein Taxi rufen, ein Zeichen geben, sich am Halteriemem festhalten, Gymnastik treiben usw.“ auszuführen, von einem bloßen Hampelmann aus, dessen Arm beim Ziehen einer Schnur hochgeht? Es ist sicher nicht allein die äußerlich feststellbare sinnvolle Angepaßtheit an vielfältige Kontextvariationen. Die Angepaßtheit ist ja ihrerseits zu erklären und wohl doch nur durch eine „innere Struktur“ des Roboters, durch die er sich kategorial von einem mechanisch einfach zu erklärenden Hampelmann unterscheidet. Vorausgesetzt sind Strukturen und Prozesse, die funktional als Feedbackschlaufen, eingebaute Programme, Zielrepräsentationen und wahrscheinlich auch Computationen zu interpretieren sind. Sollte man einem Menschen, der sich ähnlich intelligent verhält, nicht etwas zumindest teilweise Analoges „substruieren“ dürfen, wie nahe man dabei auch den alten mentalistischen Kategorien kommt?

Das zweite Argument ist sprachlicher Art. In einzelnen Sprachen ist es obligatorisch, die Art der Evidenz für eine Aussage zum Ausdruck zu bringen. So sind für Vorkommnisse, von denen der Sprecher nur mittelbar weiß, besondere morphologische Formen die Regel. Japanisch gehört zu diesen Sprachen. Im allgemeinen ist es im Japanischen nur in der ersten Person möglich, eine schlichte Behauptung aufzustellen von der Art:

Kanashii desu.

Ich bin traurig.

In Berichten über dritte Personen ist man zu Wendungen angehalten wie:

Kanashii sō desu.

Kanashii mitai desu.

Kanashii sō desu.

u. ä.

Er sieht traurig aus.

Ich kenne vom Hörensagen,
daß er traurig ist.

Nach Wittgenstein anhängenden Philosophen haben Äußerungen in der ersten Person von der Art ‚ich bin traurig‘ (einem Seufzer vergleichbar) einen expressiven Charakter und sind nicht als (introspektivischer) Bericht zu verstehen. Der Gebrauch der Aussageform wird von ihnen mit Symmetriegründen erklärt. Die Angleichung an Aussagen in der dritten Person erlaube es, sie in dieser Person strukturgleich zu übernehmen und intersubjektiv, wie es allein möglich sei, zu verifizieren. Im Japanischen entfällt diese Symmetrie. Ein schlichter Behauptungssatz (‘x ist traurig‘), gestützt auf

eigene Evidenz, ist gerade in der dritten Person ausgeschlossen, in der ersten aber gefordert. Im Japanischen fehlt so das übliche sprachanalytische Argument, um den Sinn von Äußerungen in der ersten Person im offenen Widerspruch zu ihrer expliziten grammatischen Form umzudeuten. Die vorsichtige Vermeidung derselben Form („x ist traurig“) in der dritten Person ist im Gegenteil als ein Hinweis anzuerkennen, daß Aussagen in der ersten Person wörtlich zu nehmen sind.

Von Kontexttheoretikern wird – durchaus konsequent – angenommen, daß ein anderer, der über den entsprechenden Abstand verfügt, mein Verhalten und mein Handeln besser zu interpretieren versteht als ich, der Handelnde, selber. Von der japanischen Sprache her wird man eine solche These nur für die unbewußten Motive des Verhaltens und Handelns gelten lassen.

Diese Kritik ist nicht als ein Plädoyer für ein Zurück zu einer simplen Philosophie der Innerlichkeit, die diese als etwas absolut Gegebenes ansetzt, zu verstehen. Die je nur privat zugängliche Sphäre der Innerlichkeit bedarf der Vermittlung durch äußere, kontextsensitive Erfahrungen, so wie es in dem Zitat von De Waelhens zum Ausdruck gebracht wird, das Washida zum Abschluß seiner Analyse (344) anführt: „Die Entdeckung des Anderen, die Sinnstiftung und der Zugang zur eigenen Subjektivität... verstehen sich voll nur in ihrer ursprünglich wechselseitigen Verflechtung.“

Die Vertrautheit mit einer nichtindoeuropäischen Sprache bei gleichzeitiger Beherrschung von mehreren westlichen Sprachen ist ein Pluspunkt, mit dem japanische Philosophen ihren westlichen Partnern gegenüber in beneidenswerter Weise voraus sind. Wie schwierig es jedoch sein kann, ihren Rückgriffen auf ihre eigene Sprache und ihren literarischen Thesaurus bei fehlender sprachwissenschaftlicher Explizitheit zu folgen, soll zum Abschluß an der Interpretation eines Haiku (eines siebzehnsilbigen Kurzgedichts) durch Kojima Hiroshi, eines der Autoren der „Japanischen Beiträge zur Phänomenologie“, in dieser Zeitschrift (Philosophisches Jahrbuch 91 [1984] 340) gezeigt werden.

Zur Diskussion steht das berühmteste Haiku des berühmtesten Haiku-Dichters, Bashō Matsuo (1644–1694):

Furuike ya	Der alte Teich!
Kawazu tobikomu	Ein Frosch springt hinein –
Mizu no oto	des Wassers Laut.

Das Haiku hat eine streng symmetrische Grundform mit einer hervorgehobenen Mittelachse: Drei Verse mit fünf, sieben und fünf Silben. Bei einer solchen lautlichen Grundform erwartet man auf der grammatischen Ebene entweder eine Entsprechung oder aber einen spürbaren Bruch in der Symmetrie. In diesem Gedicht kommt es (bis auf eine Nuance, deren Sinn hier unterschlagen werden kann) zu einer grammatischen Verdoppelung der Grundstruktur: Nominalphrase – Satz – Nominalphrase.

Sinn und Stimmung eines Textes sind nicht unabhängig von seiner formalen (lautlichen und grammatischen) Struktur. Formale Zusammenhänge stiften Sinnzusammenhänge. Ihnen ist bei einer Interpretation zuerst nachzugehen, noch vor den Verweisen, die der weitere geschichtliche und kulturelle Zusammenhang aufscheinen läßt.

Kojimas Übersetzung nimmt keine Rücksicht auf die doppelte, metrische und grammatische Symmetrie des Haiku. Sie ist bereits auf seine Interpretation hin angelegt:

Am uralten Teich,
Wohl ein springender Frosch;
Wasser hallt.

Nach Kojima ist der Hall des Wassers „allein das echte Ereignis, das der Dichter gewahrt“. In ihm sei das Gedicht als seinem Mittelpunkt zentriert. In ihm – als einer Verkörperung der Naturmonade – sei alles eingeschlossen, vom „Geruch des alten, dicken Moooses“ (von dem im Gedicht keine Rede ist) bis zu „Bashō, der ihm zuhört“ (vielleicht in Anlehnung an eine geläufige Deutung, nach der ein Haiku die Einheit von Natur und Mensch zum Ausdruck bringt).

Wie Kojima selber eingesteht, ist im Gedicht in Wirklichkeit von zwei Ereignissen die Rede, vom Sprung des Frosches und vom Widerhall des Wassers. Wenn eines der beiden den Mittelpunkt des Gedichts ausmacht, dann ist es – doppelt angezeigt – der Sprung des Frosches. Dieser wird nicht bloß vermutet, wie Kojima insinuiert, sondern behauptet. Ihm ist der mittlere, durch die Siebenzahl der Silben hervorgehobene Vers gewidmet. Und er allein wird mit einem Verb berichtet, *modo fieri*, so wie Ereignisse sprachlich prototypisch berichtet werden. Vom zweiten Ereignis ist nur in nominalisierter Form, *modo substantiae*, die Rede.

In den beiden symmetrisch strukturierten Versen, dem ersten und dem dritten, stehen sich gegenüber etwas, das Bestand hat, sozusagen, soweit man sich erinnern mag, ein alter Teich (wörtlich: ein Altteich), und etwas so Vergängliches wie der Fall des Wassers, ausgelöst vom Sprung eines Frosches, von dem Kenner wissen, daß er abrupt, ohne äußerlich sichtbaren Kausalzusammenhang auftreten kann, anscheinend unmotiviert.

Aber auch diese auf eine gedankentiefe Naturbetrachtung hinweisende Deutung führt vielleicht von dem, was den eigentlichen Reiz des Gedichtes ausmacht, weg, weg von dem, was sich wirklich zugetragen hat und was für sich schon Poesie genug ist, zu einem möglichen Symbolgehalt. (Ein Gegensatz, den das Haiku ebenfalls insinuiert, ist der zwischen der Stille, die mit einem alten Weiher assoziiert wird, und dem Laut des Wassers, der vom Sprung des Frosches herrührt – auch dies ein Gegensatz von zwei auffällig ungleichgewichtigen Gegebenheiten.) Ein solcher Symbolgehalt lenkt – wie andere auf Übersinnliches abzielende Deutungen – von einer Wirklichkeitsschicht ab, die ihren eigenen Wertgehalt hat und auf die es japanische Kunstwerke im besonderen abgesehen zu haben scheinen. Stammt nicht vom Bashō selber, der dem Zen-Buddhismus nahestand, eine Warnung vor symbolischen und ideologischen Einsichten mit einem anderen Haiku, das Roland Barthes so wiedergibt:

Comme il est admirable
Celui qui ne pense pas: „La vie est éphémère“
En voyant un éclair!

Aber Bashō läßt sich auch in diesem Gedicht auf keine philosophische Idee ein, die es zu vertreten oder zu kritisieren gibt. Bei ihm heißt es einfach:

Inazuma ni	Schätzenswert,
Satoranu hitono	wer keine Erleuchtung hat,
Tautosoa yo	wenn es blitzt.

Bibliographie

- Barthes, Roland, *L'empire des signes* (Paris: Flammarion 1970).
 Holenstein, Elmar, *Interkulturelle Beziehungen – multikulturelle Verhältnisse*, in: *Menschliches Selbstverständnis* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985) 105–180.
 Izutsu, Tohihiko, *Philosophie des Zen-Buddhismus* (Hamburg: Rowohlt 1979).
 Kojima, Hiroshi, *Monade und Dichtung: Zur phänomenologischen Analyse des japanischen Kurzgedichtes (Haiku)*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) 323–340.
 Koren, Leonhardt, *New Fashion Japan* (Tokyo: Kodansha 1984).
 Nitta, Yoshihiro (Hg.), *Japanische Beiträge zur Phänomenologie* (Freiburg/München: Alber 1984).
 Nitta, Yoshihiro und Tatematsu, Hirotsuka (Hg.), *Japanese Phenomenology* (Dordrecht: Reidel 1979).
 Spranger, Eduard, *Briefe: Gesammelte Schriften VII* (Tübingen: Niemeyer 1978).
 Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen: Mohr 1920).
 Elmar Holenstein (Bochum)

II.

Japanische Beiträge zur Phänomenologie, hg. von Yoshihiro Nitta, Alber, Freiburg/München 1984, 366 S.

Jakob v. Uexküll erzählt die tief sinnige und launige Geschichte von der Glaskaraffe, die er nicht sah, als er am Mittagstisch das Tafelwasser vermißte, bis man ihm sagte, daß der Diener den gewohnten Steinkrug zerschlagen habe. „Das Suchbild vernichtet das Merkbild.“ Dieser Vernichtung entgegenzuwirken, ist für Phänomenologie das „Gesetz, wonach sie angetreten“, und das Zusammentreffen der „Suchbilder“ aus verschiedenen Hochkulturen kann durch gegenseitige Korrektur die dabei ersehnte Unbefangenheit kraftvoll anregen. Allerdings wollen die japanischen Kollegen in überwiegender Zahl

weniger *japanische* Beiträge leisten, als Beiträge zu *der* Phänomenologie, die aus Deutschland zu ihnen gekommen ist. Ein großer Teil hat in Köln Husserl studiert. In Husserls Bahnen weiterzudenken, ist diesen Autoren gleichbedeutend mit Phänomenologie. Dazu muß ich ehrlicherweise eine Schranke meines Einfühlungsvermögens eingestehen. Husserl hat zwar den Grundstein der Phänomenologie gelegt, aber das darüber errichtete Gebäude nach den Rissen der alten Metaphysik aufgeführt, die er mangels durchgreifender philosophiegeschichtlicher Bildung und auf Grund introvertierter Beschränkung in einem engen Horizont eigener Erfahrung nicht genügend distanzieren konnte; die ungeheure Sorgfalt seiner Arbeit führt in den meisten Fällen nur dazu, Vorurteilen der Metaphysik – seien sie aus dem Platonismus (Bolzano), der psychologischen Scholastik (Brentano) oder der (durch das reine Ich u. a. vergrößerten) Transzendentalphilosophie übernommen – den Stempel „phänomenologisch geprüft“ aufzudrücken.

Ich werde nicht umhin können, mich gelegentlich auf mein Werk „System der Philosophie“ (5 Bände in 10 Bänden [Bonn 1964–1980]) mit römischer Bandzahl, gegebenenfalls arabischer Teilbandzahl und (nach einem Komma) Seitenzahl zu beziehen, weil ich darin – ausgehend von den Phänomenen der Betroffenheit, hin zu allen Weisen der Vergegenständlichung – die Phänomenologie so ausgeführt habe, daß sie vor breiter Erfahrungsfülle mit kritischer Wachsamkeit im Verhältnis zur Tradition hoffentlich bestehen kann. Dabei wird die Subjektivität neu so bestimmt, daß von einer abgegrenzten Sphäre des Bewußtseins keine Rede mehr zu sein braucht; an die Stelle einer Konstitution der Gegenstände von einem Subjektpol aus treten leibliche Kommunikation sowie Entfaltung der Gegenwart. Ich schreibe das nicht, um meine Philosophie zur Geltung zu bringen, sondern aus Ehrlichkeit, weil ich mich fortgesetzt verstellen müßte, wenn ich meinen Standpunkt nicht wenigstens andeuten dürfte.

Das Buch enthält aus elf Federn Aufsätze von ungefähr gleicher Länge. Die beiden ersten (von *Izutsu* und *Yamaguchi*) messen europäische Phänomenologie und Mahayana-Philosophie aneinander, wobei im ersten Fall die dialektische Verflüssigung der Dinge ins Nichts (Nagarjuna, Zen-Erleuchtung), im zweiten vergleichend der Bewußtseinsfluß nach Husserl und der Yogacara-Schule herausgearbeitet werden. Anschließend unternimmt es Nitta, „Husserls Phänomenologie als Theorie der Perspektivität zu interpretieren“; einschränkend wäre anzumerken, daß Husserl nur eine Perspektivität der Auffassungsweisen (wie Leibniz) und Begründung der Objektivität durch Konvergenz von Perspektiven (wie Schelling, s. V, 11 f.) kennt, nicht aber eine Perspektivität von Geltungen, in dem Sinn, daß etwas nur in der Perspektive von A für B (wobei meist, aber nicht notwendig, $A = B$) verbindlich oder götlich ist, s. III 3, 131–136, 145–148, 650–652; III 4, 166–168; meine „Neue Phänomenologie“, 120–123. „Was zur Auslegung nötig“ (Titel des folgenden Aufsatzes von *Takeichi*), ist nach Ansicht des Autors die Durchbrechung des Erklärungsrahmens bei „Öffnung eines neuen Welthorizonts“, z. B. des japanischen für den Europäer, als wäre Verstehen (Auslegung) nur in großen Rucken an Wasserscheiden des Erklärenkönnens nötig. Ich möchte zu bedenken geben, daß der Weltbegriff bei Dilthey, Rothacker, Heidegger, Sartre u. a. im Grunde biologistisch ist, wie Uexkülls Übertragung der festen Umwelten von Tierspezies in „Niesgeschaute Welten“ menschlicher Originale. Der Mensch lebt nicht in *einer* Welt, sondern (heute gewöhnlich) aktuell oder mindestens potentiell in der Überschneidung vieler Situationen und gegeneinander verschobener Horizonte, mit der geschichtlichen Aufgabe, Art und Grad seiner Zugehörigkeit selbst zu finden. Nur bei der „Unschuld vom Lande“, die in einer „heilen Welt“ mit integraler Naivität verweilt, ist der Weltrahmen faktisch (aber nicht wesentlich) eindeutig. Das Verstehen hat daher den Menschen nicht bloß vor dem Hintergrund *seiner* Welt zu vergegenwärtigen, sondern zu prüfen, wie er sich je von Fall zu Fall zu dem Angebot von Welten und Horizonten, die sich in ihm überkreuzen, verhält. Nach *Takeichi* schreibt *Riesenhuber* über Hören auf den Anruf, und zwar will er der „transzendental konstitutiven Funktion des Wortes“ am Modell des Anrufverstehens als „Grundvollzug der Intentionalität“ nachgehen, wobei „der Hörende Sinnentwürfe probeweise an das Wortphänomen“ herantrage (129). Das ist aber keineswegs der Normalfall verstehenden Hörens von Worten und Wortfolgen, so wenig, wie es stimmt, daß jedes Gespräch mit einem Anruf beginne (127). *Riesenhuber*s sehr subtile Ausführungen, die an Fichtes „Aufforderung zur Freiheit“ denken lassen (125), sind für gute Phänomenologie zu eigensinnig versponnen. Danach wagt *Kojima* in seinem Beitrag den Sprung von Husserls Analyse der Dinggegebenheit zum leiblich-persönlichen Ego und zum Ur-Du, das jedem ansprechbaren Du zugrunde liege, wobei er in geistreichem, aber allzu verwegener Ansturm gleich Natur und Vernunft, Naturwissenschaft und Technik u. a. einbezieht. Dagegen hält sich der folgende Aufsatz von *Watanabe* vorsichtig im Rahmen immanenter, nicht einmal kritischer Husserl-Interpretation, indem er Husserls drei Reduktionswege (den cartesianischen, psychologischen

und lebensweltlichen) vergleicht. Kobata läßt einen Brückenschlag von der Ästhetik zur Rhetorik folgen: die Überredung zu immer neuer „Bewunderungserfahrung“ sei die künstlerische „Sprachrhetorik“. Der anschließende Beitrag von *Ogawa* ist der gelungenste des ganzen Bandes; ich werde daher noch besonders auf ihn eingehen. *Murata* schreibt über „Wahrnehmung und Lebenswelt“, wobei sozusagen etwas Farbe der analytischen Oxford-Philosophie in den Husserlianismus einfließt. Er unterstreicht die Kontextgebundenheit der Einzelwahrnehmung in der Weise, daß beide Seiten, aktuelles Datum und Horizont, im Wahrnehmungsglauben einander wechselseitig regulieren; dieses Konzept würde sich informationstheoretisch weiterentwickeln lassen. *Muratas* Zugriff ist frisch und geistreich, leidet aber an einer phänomenologisch zu schmalen Basis: Wahrnehmung kommt nur als Dingwahrnehmung in den Blick, und die Struktur des Dinges als eines wahrgenommenen wird im Anschluß an Husserl viel zu wenig differenziert. Zur Auffüllung der Basis empfehle ich meine Wahrnehmungslehre („System der Philosophie“, Bd. III, Teil 5). Der letzte Aufsatz von *Washida* betrifft Wittgensteins Frage: „Was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt?“ *Washida* antwortet sehr richtig, daß die Frage falsch gestellt ist: „Man darf also nicht annehmen, daß die oben genannten Handlungen mittels einer grundlegenden Handlung („Basishandlung“), wie ‚der Arm hebt sich‘, verwirklicht werden.“

Ein paar klassische Formulierungen gelingen dem aus fernöstlicher Gesinnung kritisch auf das europäische Gedankengut gerichteten Urteil: „Ein Dasein ohne Trennung von Wissenschaft und Leben hat es, seit es im Abendland ‚Wissenschaft‘ gibt, dort nie gegeben.“ (108, *Takeichi*) „Mir scheint“, – schreibt *Kojima* (158) im Hinblick auf die durch Paare gegenläufig philosophierender Zeitgenossen in der neueren Geschichte repräsentierten Prinzipien „Vernunft und Natur, logos und physis“ – „daß diese schwankende Polarisierung des neuzeitlichen abendländischen Denkwegs zwischen zwei Extremen eben die Unvollständigkeit der Vermittlung des somatischen Ego... bezeugt. Wegen dieser Unvollständigkeit wurde das Ego bald als vernünftig, bald als physisch verkannt.“ Die „Geschichte der Verdeckung und Entdeckung des Leibes“ seit Homer habe ich II 1, 365–601 mit philologischer Akribie behandelt. Was *Takeichi* sagt, sticht in die Achillesferse des traditionell dominanten europäischen Denkens und nennt den Preis für die erstaunliche Meisterung und Unterwerfung der Naturkräfte durch die europäische Technik, insofern die europäische Philosophie dieser durch grundlegende Entscheidungen der Vergegenständlichung und Wertung die Weichen gestellt hat. Aber was haben die Japaner als Andersartiges anzubieten? Darauf antwortet der einleitende Aufsatz von *Izutsu* mit Durchziehen der Linie von *Nagarjuna* bis zum Zen. Die übliche Demutgebärde der Europäer, die östliche Weisheit als wichtige Bereicherung ihrer vermeintlich – und in allen Gestalten des philosophischen Rationalismus tatsächlich – einseitigen Intellektualität zu akzeptieren, ohne daß sich an deren durchschlagender Dominanz etwas änderte, bleibt deswegen unfruchtbar, weil der Dialog von Kritik und Gegenkritik nicht in Gang kommt. Ihm will ich durch die folgenden kritischen Bemerkungen zur Mahayana-Philosophie, wie sie von *Izutsu* vorgestellt wird, Bahn zu brechen suchen. Dieser geht es demnach um Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung durch reine Noesis, die *Izutsu* – irrig, siehe die aristotelische noesis noeseos – für „eine Unmöglichkeit, wenn nicht gar Unsinn“ nach europäischen Maßstäben hält (17), durch reines Bewußtsein, das nicht mehr Bewußtsein von... ist (23), und damit zugleich um Auflösung der ontologischen Undurchlässigkeit eines jeden „durch seine Wesensgrenzen strikt gegen jedes Einstromen eines anderen“ geschützten Dinges (15) ins Nichts (22f.), dem ein Sprechen in Widersprüchen (35–38) angemessen sein soll; der entscheidende Schritt auf dem Weg zu dieser Erleuchtung sei das Abkratzen der auf die Wirklichkeit aufgetragenen Sprachschicht (32), da alle Dinge hypostasierte Wortbedeutungen seien (28). Wenn dies gelungen sei, enthülle sich die Wirklichkeit als „Nichts in dem Sinne, daß nichts Bestimmtes und Begrenztes in der ganzen Weite seines Feldes feststellbar ist“ (32), bis der Erleuchtete gleich Hegel aus dem Bad reiner Negativität zur empirischen Wirklichkeit zurückkehrt, die er aber nun im Geist der zweiten Stufe sieht, „auf der alle Dinge vollkommen annulliert worden sind“ (35). Diese Zen-Weisheit scheint mir nicht wesentlich weniger einseitig intellektualistisch zu sein als der europäische Rationalismus. Der Erleuchtete könnte mit Wittgenstein sagen: „Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“ Wer aber die Welt bloß richtig *sieht*, hat vielleicht noch lange nicht genug auf das Zeugnis des affektiven Betroffenseins achtgegeben. Reines Bewußtsein, das nicht mehr Bewußtsein von... ist, und die empirische Welt auf dem Hintergrund eines solchen „Nichts“ offenbart sich ja ebenso im dumpfen Brüten eines in tiefe Schwermut versunkenen Menschen – sinnfällig an Dürers „Melancholia I“ –, aber mit einer beklemmenden Wucht, von der die Wendigkeit des in Paradoxien erlösten Zen-Lebens erdrückt werden würde.

Zen im Gefolge des Mahayana bevorzugt parteiisch das (gewiß gewichtige) Zeugnis der Weitung für das geheimnisvolle Wesen der Dinge vor dem Zeugnis der Engung. Einer werdenden Mutter, die sich in den Schmerzen einer schweren Geburt windet, wird man aber nicht beibringen können, daß die Wirklichkeit nach Abkratzen der sprachlichen Oberflächenschicht reine Weite sei, und zwar nicht, weil sie unbelehrbar wäre, sondern eher, weil ihr die Wirklichkeit ebenso mächtig und elementar das Gegenteil zeigt. Selbstverständlich weiß der Zen-Buddhismus mit der Engung umzugehen, wie ich II 1, 179–186 analysiert habe, aber das ist hier nicht gemeint, sondern das Eigengewicht des Zeugnisses, das leibliche Engung im Gegensatz zur kosmischen Weitung des Leibes (II 1, 76–83) gibt.

Keine Spur spezifisch fernöstlicher Mentalität zeigt die Arbeit von *Ogawa* über den Hervorgang der Sprache aus der natürlichen Welterfahrung; sie verdient aber deswegen besondere Erwähnung am Schluß, weil sie das bestgelungene Stück Phänomenologie in diesem Buch ist. Hier endlich findet sich die eine oder andere gute, aus dem Leben gegriffene Beobachtung, etwa bezüglich der Regression des prädikativen Aussagens auf das Niveau des „Einwortsatzes“ bloß attributiven Ansprechens im Bann affektiven Betroffenseins: „Vor dem schönen funkelnden Diamant sagt man seufzend ‚Schöner Diamant‘, doch nie ‚Der Diamant ist schön‘, womit die Bewunderung schnell verflogen wäre.“ (262) Die Frische solcher Aperçus ruft etwas von den goldenen Jugendstunden der Phänomenologie im frühesten Kreis um Husserl zurück, etwas von der Art der Dissertation von Schapp. *Ogawa* verfolgt den Weg von der Wahrnehmung zur besprechenden Rede durch drei Stadien: das vorsprachliche Zeigen, den „holophrastic speech (Einwortsatz)“, der „in einer Entsprechung zu einem Gezeigten“ stehe, und die prädikative Aussage, mit der sich die Rede von der „vorobjektiv-situativen Relation zum Auffälligen“ (264) löse. Seine gute Einsicht, daß die vorsprachliche Wahrnehmung mehr auffaßt als das, was sich zeigen läßt (254), hätte ihn davor warnen können, sich mit dieser Skala zu begnügen. Wilhelm Hansen („Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes“ [München 1949] 125–128) hat mit sehr suggestiven Beispielen die Halbwahrheit der Sternschen Deutung frühkindlicher Äußerungen als Einwortsätze bloßgelegt; in vielen Fällen handelt es sich eher um das gefühls- und triebhafte Ansprechen einer Situation, wodurch, anders als im Einwortsatz, eigentlich nichts festgestellt und identifiziert wird, so daß die Verwandtschaft zum Zeigen entfällt. Auf dieser Grundlage entwickelt sich ein satzförmiges, aber nichts einzeln identifizierendes Sprechen in Gattungs- und Stoffnamen; ein Beispiel ist die Erfahrungsregel: „Wo Rauch ist, da ist Feuer.“ In diesem Satz wird nichts prädiert, und doch ist er an keine Situation gebunden; die spezifische Leistung prädiierender Rede besteht m. E. erst in der Verknüpfung beider Weisen des Besprechens, nämlich im Bahnen der Möglichkeit, sprachlich identifizierte Individuen auf Gattungen und Stoffe zu beziehen. Daß diese Kritik an *Ogawa*, der auch die Allzeitlichkeit des Satzsinns nach Husserl aufgreift, kein Einwand, sondern eher eine Anregung zum Weiterdenken ist, dürfte für die Solidität und Sachnähe seiner phänomenologischen Arbeitsweise sprechen.

Hermann Schmitz (Kiel)

Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981, hg. von Reinhard Brandt, de Gruyter, Berlin/New York 1982, VIII u. 459 S.

Dieser Band enthält die Beiträge des Symposiums zur Rechtsphilosophie der Aufklärung, das 1981 in Wolfenbüttel stattfand. In seiner Einleitung weist *R. Brandt* auf den intensiven Zusammenhang von Aufklärung und Rechtsphilosophie hin: „die Philosophie der Aufklärung ist von Rechtsproblemen und rechtlichen Strukturen im ganzen so durchdrungen, daß auch andere Disziplinen als die eigentliche Rechtsphilosophie in bestimmten Dimensionen Anwendungsgebiete der Rechtsphilosophie sind“. Schon problematisch scheint aber die zeitliche Erweiterung der Aufklärung, die „großzügig als Epoche von Francis Bacon in England bis zu Kant in Deutschland verstanden wird“ (1). Folglich kann man wohl behaupten, daß zur Zeit der Aufklärung die Rechtsphilosophie „ihre höchste Problemfaltung erlebt“ hat: „sie wurde nicht ad hoc von Juristen erdacht, sondern durchdrang den Gesamtkomplex der Philosophie“ (10). Auch die Behauptung, daß die nachkantischen Idealisten Theologen waren – im Gegensatz zu den meisten Philosophen der Aufklärung, die Juristen waren – trifft in ihrer Allgemeinheit absolut nicht zu. Gewiß verfügten die Philosophen der Aufklärung über spezifischere Kenntnisse der

juristischen Problematik und studierten ausgiebiger die Lehrbücher der Rechtswissenschaft. Doch setzt mit dem deutschen Idealismus kein Bruch mit der aufklärerischen Tradition der Beschäftigung mit der Rechtsproblematik ein. Es ist überflüssig, daran zu erinnern, daß Fichte, Schelling und vor allem Hegel, um nur die wichtigsten Philosophen des Idealismus zu erwähnen, komplexe Rechtsphilosophien ausgearbeitet haben. Allerdings sind die Bemerkungen über die rechtstheoretischen Strukturen der Erkenntnistheorie (3–8) sehr interessant, ein Problem, das einer eigenen Untersuchung wert ist. Solche Strukturen stellen einen Aspekt der für die Aufklärungsphilosophie (bes. Kant) entscheidenden Verbindung von Recht und Vernunft dar.

H. Hofmann untersucht die Vorgeschichte der Naturzustandslehre, ihre systembildende Bedeutung und Funktion für die Rechtsbegründung der Aufklärung. Die neuzeitlichen Theorien des Naturzustandes unterscheiden sich von den älteren politischen Theorien durch ihre methodische Bedeutung – die zuerst bei Hobbes in aller Klarheit hervortritt – „als analytische Kategorie zur Aufdeckung der vorgegebenen Grundlagen aller menschlichen Geschichtswelt“. Die Lehre vom Naturzustand „unternimmt es, den Menschen in strengem methodischen Individualismus... aus seinen Herkunftsbindungen herauszudenken und ihn als Eigentümer seiner selbst... und demgemäß als den unter der naturgesetzlichen Mechanik der Vergesellschaftung autonomen Produzenten seiner (Geschichts)Welt zu definieren“ (19), was dann „zum theoretischen Ausgangspunkt für die Komposition einer vom Vertragsgedanken als zentralem Entwurf bestimmten, individuell radizierten Herrschaftsordnung“ (20) gemacht wird. Die erste spezielle Funktion des *status naturalis* ist die Ermöglichung eines natürlichen Privatrechts, nach dem „die staatliche Gesetzgebung in ihrem Kern als Festsetzung der mit Hilfe der *status-naturalis*-Analyse aufgedeckten vernunftgemäßen Beziehungen autonomer Individuen“ (27) begriffen werden kann. Eine zweite Leistung dieses Modells liegt darin, daß sie „als das entscheidende Kriterium des Rechts neuzeitlicher Gemeinwesen die Doppelfunktion von Legitimierung und Limitierung von Gewalt hervortreten läßt“ (29), d. h. die Verbindung von Recht (Hereinnahme des Zwangsmoments) und politischer Zentralgewalt des Staates. Dazu kommt noch der voluntaristische Charakter des positiven Gesetzes, das kraft der Autorität des gesetzgebenden Willens gilt (30). Schließlich wird noch darauf aufmerksam gemacht, wie der *status naturalis* der Begründung individueller Reservatrechte (d. h. fundamentaler Grundrechte) dienen kann (32).

Auf dieses Problem der Menschenrechte gehen zwei Aufsätze von *R. Brandt* („Menschenrechte und Güterlehre“) und *J. Gärber* („Vom ‚ius connatus‘ zum ‚Menschenrecht‘. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung“) ein. Während die Trias der antiken Güterlehre (Seele-Körper-äußere Dinge) ethischer Natur ist und von der Selbstrealisierung des einzelnen Menschen bestimmt wird (sie führt nicht zu einem Rechtsstaat, sondern zu der platonischen Polis), ist die neuzeitliche Trias (life, liberty, estate) rechtlicher Natur, denn die Definition der Gütersphären wird von den äußeren Verhältnissen des einzelnen Individuums durch andere bestimmt. Diese neue Trias „bildet sich in der Opposition gegen eine Staatsgewalt, die sich anmaßt, als Rechtsschöpferin *legibus solutus* zu sein“ (93). Es werden damit lädierbare Rechte formuliert, und „es wird vorausgesetzt, daß die genannten Güter positiv rechtlich allgemein anerkannt sind, d. h. Rechte gegenüber andern Bürgern sind“ (98). Noch zwei Momente werden berücksichtigt: die Modifikation der Trias durch die Idee der Glücksverfolgung und ihre Ergänzung durch weitere Menschenrechte.

Der umfangreiche Beitrag von *Gärber* (107–147) untersucht die Genese der Menschenrechtstheorien bei einigen Theoretikern der deutschen Aufklärung durch die Bestimmung der Systemfunktion von Menschenrechten, sowie die Berücksichtigung „entscheidender theoriegeschichtlicher Weichenstellungen“, die inhaltliche Neufestlegungen zeigen. *Gärber* behandelt vier Problemzusammenhänge: die Individualisierung materialer Gerechtigkeitspostulate, am Beispiel von C. F. Bahrds; die Ausgliederung reservatrechtlicher Menschenrechte (das Konzept der individuellen, bürgerlichen Freiheit) aus dem Staatszugriff durch die Trennung von Staat und Gesellschaft (J. A. Schlettwein); Substitutionsformen von Menschenrechten (Eigentumsrecht) durch Menschenrechte (Lebensrecht) als Folge des Notrechtstheorems (E. F. Klein) und die Veränderung des Selbstständigkeitspostulats unter dem Einfluß demokratischer Grundrechtsforderungen (J. A. Bergk).

Sowohl *P. Stein* („The Legal Philosophy of the Scottish Enlightenment“) als auch *W. H. Schrader* („Rechtsbegründung bei Hume“) heben in ihren Beiträgen zwei Punkte hervor: die Rolle moralischer Gefühle in den Rechtstheorien der Schottischen Aufklärung und die zentrale Funktion der Einsicht in die Vorteilhaftigkeit des rechtlichen Handelns sowohl für das Einzelne als auch für die gesellschaftliche Allgemeinheit (Recht als Konvention, um durch Koordination der verschiedenen Interessen eine

Kooperation zu ermöglichen) (50). So verzichtet Hume auf den Naturrechtsgedanken, um die Begründung von justice in der Idee der Selbsterhaltung zu finden (54). Damit tritt die theoretische Entfernung dieser Überlegungen von dem anderen zentralen Schwerpunkt des Bandes, nämlich Kant, in aller Deutlichkeit hervor. Kant kennt, wie auch *Brandt* („Eigentumstheorien von Grotius bis Kant“ [1974] 180f.) bemerkte, kein Recht auf Selbsterhaltung; seine Rechtslehre wird in einem rein apriorischen Rechtsbegriff, nicht in den realen Zwecken der Menschen begründet.

Die Beiträge analysieren vor allem die Problematik der Methoden bzw. der Formen der Rechtsbegründung in der Philosophie der Aufklärung – dennoch scheint die Begründung die eigentliche Aufgabe und Leistung der Rechtsphilosophie im allgemeinen zu sein. Dieses Problem ist natürlich besonders in der Kantischen Rechtslehre untersucht.

G. Lübke-Wolff stellt in ihrem Beitrag („Begründungsmethoden in Kants Rechtslehre, untersucht am Beispiel des Vertragsrechts“) fest, wie sich Kant in der Begründung des Vertragsrechts zuerst auf das allgemeine Rechtsgesetz beruft und am Ende des § 18 zu keinem anderen Resultat kommt als „daß die für den abgeleiteten Rechtserwerb tatsächlich, nämlich per definitionem erforderliche *Übertragung* des Rechts nicht durch einseitiges Versprechen, sondern nur durch Vertrag möglich sein soll“ (289) – eine Behauptung, die zu begründen wäre. Dagegen ist nur eine pragmatische Begründung der Annahmefähigkeitsregel durch Vertrag möglich, die bei Kant prinzipiell aus der Rechtslehre ausgeschlossen ist. „Allerdings verstößt Kant in der Rechtslehre mehrfach gegen diesen von ihm selbst aufgestellten Grundsatz, indem er Rechtssätze mit reinen Wohlfahrts-, Nützlichkeits- oder Konvenienzargumenten begründet.“ (291) Bei Kant ist die Deduktion der Verbindlichkeit von Verträgen die Frage nach der Möglichkeit des Rechtserwerbs durch Vertrag (eine Rekonstruktion dieses Beweisgangs liefert auch *D. Scheffel*, „Thesen zu Kants transzendentaler Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag“, 311–320). Dieser Beweis besteht in der Widerlegung des Einwands, „daß die für eine vertragliche Rechtsentstehung erforderliche *Gleichzeitigkeit* der vertragsbegründenden Willenserklärungen empirisch nicht zu bewerkstelligen sei“ (297). Die Behauptung, daß von den empirischen Bedingungen abstrahiert werden darf, hebt die Schwierigkeit auf und ist die eigentliche Deduktion der Erwerbung durch Vertrag. Damit ist „aber auch die Möglichkeit einer Antwort auf die praktisch wichtige Frage, wie das empirische Verhältnis zweier Willenserklärungen beschaffen sein muß“ (302) beseitigt. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß Kant sich „in erheblichem Umfang... mit seinen Fragen, Antworten und Begründungen auf konkrete historische Probleme und deren übliche Lösungen“ bezieht. „Wo seine Rechtsphilosophie sich von dieser Basis verselbständigt und abhebt, nimmt sie in Details gelegentlich einen... unpragmatischen Charakter an und bleibt nur noch als Exerzierfeld seiner systematisch-philosophischen Interessen von Belang.“ (303)

W. Kersting („Sittengesetz und Rechtsgesetz – Die Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern“) untersucht die aus dem Kantischen Ansatz einer Ableitung des Rechts aus dem Sittengesetz herkommende Behandlungsweise des Naturrechts in den zwei Deduktionsvarianten (absolute und relative), die jeweils in der frühen Rechtsphilosophie Fichtes und in dem Naturrecht Heydenreichs durchgeführt werden. Bei Fichte wird das Recht aus dem das Subjekt „innerlich verpflichtenden Sittengesetz“ hergeleitet. „Der Bereich des Rechts ist mit dem des moralisch Möglichen umfangsgleich, und das Sittengesetz ist als Regel des Erlaubten Deduktionsgrund“ der Rechte (152). Diese absolute Deduktion versucht, „einen immanenten Übergang vom Verpflichtetsein zum Berechtigetsein zu finden“, der aber, wie der Beweis des Zwangs, hier unmöglich ist (154). Bei Heydenreich ist es „der dem potentiell Berechtigten gegenüberstehende Andere, der als ethisch Verpflichteter den Deduktionsgrund bildet“ (156). *J. A. Feuerbach* lehnt die Deduktion des Rechts aus dem Sittengesetz ab, hält aber noch „an dem Sittengesetz als dem inhaltlichen Bestimmungsgrund des Erlaubten“ (158) fest. Die Lösung des Problems des Verhältnisses von Moral und Recht wird nur durch die Kantische Lehre der doppelten Vernunftgesetzgebung ermöglicht, die je nachdem das Eigentümliche der juristischen Gesetzgebung „in der Verknüpfung des Prinzips der Handlungspflichten mit der äußeren Triebfeder des Zwangs“ (164) bestimmt. Das Verhältnis Recht-Vernunft stellt sich folgendermaßen vor: „dem rechtlich Verpflichteten begegnet im ihn verpflichtenden Anderen immer die eigene Vernunft... Subjekt der rechtlichen Gesetzgebung bin ich immer, allein darum, weil ich ein vernünftiges Wesen bin.“ (167)

Das Problem der Revolution und des Widerstands gehört bei Kant zu der Frage nach der Fundierung von Politik im Recht. Treffend erörtert *D. Scheffel* „Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts“ zunächst als ein rechtliches Problem. Nach Kants Rechtslehre gilt „die Unmöglichkeit eines

durch den Gesetzgeber gegebenen Rechts zur Revolution *uneingeschränkt*“, aber nicht der Schluß von einer gesetzlichen Unmöglichkeit dieses Rechts auf eine übergesetzliche Unmöglichkeit „im Falle einer nichtnaturrechtlichen Verfassung im engeren Sinne“ (d. h. eines nichtrechtlichen, gleichwohl gesetzlichen Zustandes, wo die Freiheit der Feder unterdrückt wird) (204). So ist die moralische Begeisterung für die Französische Revolution mit der Verwerfung des Revolutionsrechts „kompatibel“, da die Französische „eine Revolution einer *nichtnaturrechtlichen* Verfassung (im engeren Sinn), aber *keine Revolution einer naturrechtlichen* Verfassung“ (210) ist.

Die Strafrechtslehre Kants ist immer ein Objekt heftiger Diskussionen und Kritiken gewesen. In seinem Beitrag („Menschenwürde und Strafrechtsphilosophie der Aufklärung“) hebt *M. A. Cattaneo* z. B. hervor, daß, obwohl Kants Lehre auf dem Prinzip der Achtung der Menschenwürde aufgebaut worden ist, sie dennoch mit einem strengen Rigorismus (den ich lieber Rationalismus nennen möchte) durchgeführt wird, der zur Verteidigung der Todesstrafe und der Kastration als Strafe für Sexualverbrechen führt (328–330). *H. Oberer* („Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre“) bemerkt, daß diese Strafen aufgrund der Unterscheidung vom formellen Talionsprinzip – das mit einem vernünftigen Rechtsprinzip vereinbar ist – und der Anwendung eines dagegen materiellen Talionsprinzips zur Strafbestimmung „im Widerspruche zu einer vernunftrechtlich möglichen Theorie der Strafe“ stehen. Fragwürdig scheint mir aber die Behauptung, daß diese Strafen „dadurch zugleich aus dem übrigen Zusammenhang des Strafens bei Kant“ herausfallen (416). *Oberer* und *O. Höffe* („Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe“) betonen – anhand zweier verschiedener Rekonstruktionen des allgemeinen Zusammenhangs der Kantischen Straftheorie – die enge Verbindung von rationaler Rechtstheorie und Vergeltungsprinzip (418). Zunächst untersucht *Höffe* den Zusammenhang von Recht und Zwang, um dann zum Rechtsinstitut der Kriminalstrafe zu kommen, die nur Vergeltung (im Sinne, „daß nur der Verbrecher bestraft werden darf und allein deshalb, weil er etwas verbrochen hat“) sein kann (365). So ist Vergeltung aus dem Gerechtigkeits- bzw. Achtungsprinzip begründet (367). Gerechtigkeit ist aber „als Vernunftidee von Recht eine unbedingte Forderung“, zu deren Befriedigung es kein Surrogat gibt (374). *Oberer* unterscheidet „drei verschiedene Begründungsebenen“ der Kantischen Rechtsphilosophie bzw. der Strafrechtslehre, und zwar „als Schritte einer Einschränkung von universaler Strafwürdigkeit hin zu realer Strafmöglichkeit“: a) den unmittelbaren Bezug auf das Sittengesetz, b) die Ebene des perfekten, strikten Rechts, c) die Lehre von dem kategorischen Imperativ des Übergangs von dem natürlichen in den bürgerlichen Zustand (401, 410).

Sehr überzeugend sind die Überlegungen *M. Forschners* („Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes“), der zu dem Ergebnis kommt, daß, „wenn Kant in der Vergeltung allgemeines Ziel und Rechtfertigung der Strafe als Institution sieht... diese Ansicht auf durchweg problematischen Prämissen“ basiert. „Die Begründung des Strafgesetzes als eines kategorischen Imperativs erfolgt über die Idee des höchsten Gutes“ (vgl. dazu *Oberer*, 401 ff.), „nicht über die Idee des Rechts“ (391). Dagegen scheint „Benthams Forderung nach einer utilitaristischen Rechtfertigung der Strafe als Institution“ – in ihrer Funktion als Mittel sozialer Kontrolle und Wohlfahrt – „plausibler“ und überdies „noch sinnvoll und vereinbar mit dem Prinzip der Vergeltung, insofern dieses als notwendiger Maßstab der individuellen Berechtigung und des Maßes der Strafe behauptet wird“ (392).

Der Beitrag über Kant von *R. Brandt* („Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“) bildet gewissermaßen den Mittelpunkt des Bandes. Trotz der Relevanz des Postulats der praktischen Vernunft oder *lex permissiva* der gesamten Konzeption der Kantischen Rechtslehre ist dieses Thema bisher außer acht geblieben. *Brandt* befaßt sich zum ersten Mal weitgehend und erfolgreich damit. Das Erlaubnisgesetz besteht „in einer Vermittlung von Gebot und Verbot: Es wird etwas ‚an sich‘ Verbotenes provisorisch erlaubt und damit geboten, den Rechtsanspruch der Verhinderung nicht wirksam werden zu lassen.“ (244) Dieses Gesetz „ermöglicht die Anwendung natur- oder vernunftrechtlicher Normen auf die Wirklichkeit im Modus einer allmählichen Reform“ (255). Dann bringt er in diesem Zusammenhang eine erhellende Interpretation des Erlaubnisgesetzes des äußeren Mein und Dein, wie es im § 2 der Rechtslehre als Postulat der praktischen Vernunft vorkommt (255–265; vgl. für die Entdeckung des ursprünglichen Orts des § 2 *B. Ludwig*, „Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der Paragraphen 1–6 der kantischen Rechtslehre“, 218–232). Der Zusammenhang von Erlaubnisgesetz und Übergang aus dem *status naturalis* in die bürgerliche Gesellschaft wird hervorgehoben, indem „von wirklichen Eigentums- und Herrschaftsrechten nur gesprochen werden kann, wenn man den positiven Rechtsanspruch als

provisorisch interpretiert und auf das Programm einer Rechtsrealisierung im ganzen bezieht“ (269). Zeit (dynamische Entwicklung der Geschichte als Rechtsverwirklichung) und Raum (Kugelform der Erde als „Schema“) sind nämlich „konstitutiv“ für die Kantische Rechtstheorie: „Die zur Pflicht gemachte Fortentwicklung... ist bezogen auf das Ziel einer globalen peremptorischen Rechtsordnung.“ (270) In seinem, den Band abschließenden Aufsatz stellt *W. Schild* „Die der Natur des Menschen einzig angemessene Republik des Ernst Gottlob Morgenbesser“ (424–456) durch seine „Beiträge zum republikanischen Gesetzbuch“ (1798) dar.

Dieses Buch beinhaltet damit wichtige Beiträge zur heutigen Diskussion über den kritischen Charakter der Kantischen Rechtsphilosophie. Die Aufsätze heben im allgemeinen besonders den streng rationalistischen und apriorischen Charakter der Rechtslehre Kants hervor, der manchmal auch als Rechtfertigung einiger nicht überzeugender oder inkonsequenter Lehrstücke Kants herangezogen wird (aber vgl. dagegen die Kritiken von *Lübbe-Wolff* an Kants Unmöglichkeit, einige Probleme des Vertragsrechts „nach Vernunftsgrundsätzen“ zu beantworten, 302). Zusammenfassend wird Kants Rechtsphilosophie – wie *Oberer* geschrieben hat – kritisch betrachtet, denn sie begründet, daß das Recht seinen „letzten Grund nicht in der Heteronomie und im Gefühl, sondern nur in der Autonomie rationaler Subjektivität haben“ kann (Kant-Studien 74 [1983] 224).

Bei Hervorhebung des hohen Niveaus der einzelnen Beiträge bleiben dennoch einige Bedenken über den Ansatz des Buches. Trotz der zeitlichen Erweiterung der Aufklärung sind äußerst wenige Autoren berücksichtigt worden. Wenn das Studium „komplexer Begründungsformen“ die prinzipielle Absicht war – „um zurückzufinden zu einer Rechtsphilosophie als einer autonomen philosophischen Disziplin“ (10) –, dann ist unbegreiflich, warum z. B. Leibniz und Spinoza niemals in dem Buch erwähnt werden. Die Auffassung von Kant als Vollender und zugleich Auflöser der Aufklärung auch im Rahmen der Rechtsphilosophie – die hier vorausgesetzt wird – rechtfertigt nicht, daß weit mehr als die Hälfte des Buches Kant gewidmet ist. Damit scheint es, daß die in der Einleitung festgestellte Gegenüberstellung zwischen Aufklärung und Idealismus sich in der Tat auf diejenige zwischen Kant und Hegel reduziert (vgl. auch die Bemerkungen von *Brandt*, 271–275). *Stefano Fabbri Bertolotti (Florenz)*

Von der Begrenztheit praktischer Vernunft

Otfried Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Alber, Freiburg/München 1975, 355 S. – Neuauflage mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe (= stw 540), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 373 S. (zitiert als: SH).

Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (= stw 266), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, 489 S. – Neuauflage (mit Sachregister) 1984, 496 S. (zitiert als: EP).

Otfried Höffe, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik* (= stw 380), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, 289 S. (zitiert als: D).

Ansehen und Verdienst kann die Philosophie sich offenbar gleich auf zwei Feldern erwerben, sei es daß sie als berufene Hüterin mehrtausendjährigen Gedankenguts jene Grundlagen verwaltet und präsent hält, auf denen auch unsere gegenwärtige Kultur noch aufbaut, sei es daß einzig sie jenen Freiraum der Besinnung bereitstellt, von dem her die drängenden Lebensprobleme der Zeit, wofern überhaupt, in Besonnenheit gelöst werden können. Allein, dieser Vorzug der Vielseitigkeit und Versatilität dürfte die Philosophie auch in die unbehagliche Lage gebracht haben, daß sie sich der Zerrissenheit und Unvereinbarkeit ihrer Momente zeihen lassen muß. Einmal hat die Abklärtheit ihrer Hingabe ans Vergangene den Konflikt der Interpretationen zum Ersatz werden lassen für die Gigantomachie um das, was ist und was zu sein hat, während andererseits je nach der Parteien Gunst und Haß das Bild des Philosophen schwankt zwischen versöhnlicher Rechtfertigung des Bestehenden und umstürzlerischer Umtreibigkeit. Dieser Auseinanderfall von historischem und systematischem Philosophieren ist aber relativ modern; er geht kaum hinter Hegels Konstitution der Systematigraphiegeschichte als eigenständiger Disziplin zurück. Während unter den Hegelianern etwa J. E. Erdmann, Michelet und Feuerbach die Geschichte noch ebensowohl wie die Systematik pflegten, war es in unserem

Jahrhundert fast nur noch Ernst Cassirer, der in beiden Sparten gleichermaßen Bedeutendes geleistet hat. Dabei ist es gewiß kein Zufall, daß sein letztes Werk gerade dem brennenden Problem des Staats gewidmet war. Gegenwärtig ist es im deutschen Sprachraum vor allem Otfried Höffe, auch er, und zwar von vornherein, der praktischen Philosophie verpflichtet, dessen Arbeiten den Vorwurf, Philosophie sei heute entweder lebensunbedeutende Gelehrsamkeit oder an Gedächtnisschwund leidende Weltverbesserei, durch die Tat selbst als prinzipiell verfehlt erweisen. Die Weite der historischen Fixpunkte seines Denkens läßt sich bezeichnen durch Namen wie Aristoteles, Hobbes, Kant, Bentham/Mill und Rawls, die Breite seiner systematischen Schwerpunkte durch Themen wie Lebensform, Menschenrechte, Entscheidungsfindung, Politikberatung, Tierethik, Umweltschutz und Ethikunterricht. Schon die schiere Zahl der Vorträge und Veröffentlichungen Höffes zu all dem ist atemberaubend; vor allem aber besticht ihr Argumentationsniveau und überzeugen ihre Umsichtigkeit und Überlegtheit. Dem Leser zuliebe konnte die Neuveröffentlichung mancher dieser Arbeiten in Sammelbänden kaum schnell genug erfolgen; eben deswegen kommt es darin aber auch gelegentlich zu Wiederholungen (z. B. *EP* 352 f. u. 426), Flüchtigkeitsfehlern in der Diktion (gehäuft in *D*) und Überschneidungen (z. B. *EP* 180 ff., und *SH* 178 ff.).

Höffe baut die Ethik insgesamt in drei Schichten auf, sofern er den Gang ethischer Argumentation und Legitimation in einer mehrfach gestuften Abwärtsbewegung vollzieht. Vom a) zeitenthoben gültigen und formalen Prinzip der Sittlichkeit aus entwickelt er b) mittels der Heranziehung allgemeiner anthropologischer Gegebenheiten grundsätzliche Handlungsanweisungen für den Menschen, die sich erst c) durch die Hereinnahme alltäglicher und vor allem einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse empirischer Art zu sittlich bindenden Überlegungen für eine bestimmte Zeit und in bestimmten Umständen konkretisieren lassen. Negativ gesagt: Es ist ihm vordringlich nicht um eine Analyse der Bedeutungen von „gut“ zu tun, auch nicht um die Inventarisierung von ein, zwei Händen voll Geboten und Vorschriften und noch weniger um die Behauptung, eine philosophische Kasuistik könne aus eigener Macht und apriori über Güterabwägungen und Normenkonflikte anstelle des verantwortlichen Individuums entscheiden. Diese Bescheidenheit und Begrenztheit des ethischen Entwurfs, welche indes zugleich auch seine Ausführbarkeit und seinen nichtutopischen Charakter sicherstellt, gründet im prinzipiellen Vermögen der Vernunft zum Allgemeinen – und nur zu ihm.

Das unübersteiglich höchste Allgemeine, das Vernunft in ethischen Dingen zu erreichen vermag, zugleich auch das ihr allein zugängliche Höchste, ist das Moralprinzip selber. Mit „Prinzip“ meint Höffe nicht so sehr den letzten Träger des Sittlichen in der Handlung, den autonomen freien Willen – er ist nur Bedingung der Möglichkeit einer Realisierung des Sittlichen –, sondern jenen höchsten Maßstab, dem auch der Wille noch sich unterworfen weiß und von dem her allein „die bunte Vielfalt sittlichen Handelns als die eine Welt der Sittlichkeit“ begreifbar und beschreibbar wird (*D* 53). Dieses Kriterium für den sittlichen Gehalt gegebener wie aufgebener Handlungen liegt allem material unterschiedlichen Sichbetätigen vorauf als der Grund seiner Verbindlichkeit. Er kann deshalb nur „in einer formalen Analyse des Begriffs des sittlich Guten“ gewonnen werden (*EP* 249). Auch wenn dabei das sittliche Leben als Zielpunkt und um willen der Analyse nie aus dem Auge verloren wird, so ergibt sich damit doch, daß der rein formale Begriff des Guten und Gesollten als solcher aller Zeit- und Situationsabhängigkeit überhoben ist: er entrückt sich zum Begriff einer unbedingten und allgemeingültigen Verpflichtung. Vorbildlich kommt diese Eigenart des Moralprinzips zum Ausdruck in Kants kategorischem Imperativ, der bekanntlich nicht an empirische Menschen, sondern an das Vernunftwesen überhaupt gerichtet ist.

An dieser Grenze ethischer Reflexion hält Höffe inne. Hinaufgehen bis zu ihr muß er, sowohl um dem naturalistischen Fehlschluß zu entgehen, wie um sich eines universalen Prinzips zu versichern und durch es die Vernünftigkeit der praktischen Philosophie zu gewährleisten. Darüber hinauszugehen, weigert er sich aber mit Recht, da er sonst die eigentümliche Praxisbezogenheit praktischer Philosophie darangeben müßte, um sie etwa einzutauschen für eine Ästhetik des Handelns oder eine metaphysische Dialektik der sittlichen Grundbegriffe.¹ Die ethischen Abstraktionen des späten Platon wie des frühen

¹ In den von O. Höffe und R. Imbach hg. *Paradigmes de théologie philosophique* (Fribourg 1983) 163 f. macht Höffe gelegentlich auf die Möglichkeit aufmerksam, vom Freiheitsbegriff aus auch den christlichen Gottesbegriff neu zu denken. Diese Eventualität berührt indessen kaum die Substanz seines ethischen Entwurfs.

Fichte ablehnend, stellt Höffe sich darum lieber in die Nachfolge Kants, sofern dessen kategorischer Imperativ nicht eine ansichseiende Entität darstellt, sondern die organische Funktion einer Verallgemeinerung von Handlungsregeln hat. Dieser Anschluß an Kant² erlaubt es Höffe zwar, sich eines festen Begriffs des Guten zu versichern, der ihm nicht *πολλαχῶς* unter den Händen entgleitet. Aber ineins damit scheint sich auch eine Schwachstelle seiner Konzeption hier anzukündigen. Es fällt auf, daß das Motiv des formalen Guten in Höffes Denken nur die blasse Rolle eines, wie der Religionsgeschichtler es nennt, *deus otiosus* spielt. Nicht erst Hobbes' Bestimmung des Guten als *bonum sibi* hätte aber von einer substanzähnlichen, eigenschaftlichen oder sonstwie independenten Auffassung des Guten abhalten können, sondern schon der Eröffnungssatz der „Nicomachaea“, in dem das Gute in die Beziehung zum Streben gesetzt wird. Gewiß wäre es ein zweifelhaftes Unterfangen, wollte man deswegen gleich die zunächst freischwebende Qualität des Guten im Willen verankern und ihn allein gut nennen. Denn Kants Auffassung des Guten als einer monadischen, in sich geschlossenen Eigenschaft bliebe dabei unbefragt erhalten. Sollte man hier statt dessen nicht lieber eine Lanze brechen für die Leistungen des Utilitarismus? Erfreulich ist, daß Höffe zu dessen neueren Bahnbrechern im deutschen Sprachgebiet zählt.³ Ja, er selber bezeichnet seinen eigenen Entwurf sogar einmal als den eines „kritischen Utilitarismus“ (SH 184). Aber insgesamt kommt er doch zu einer recht negativen Einschätzung dieser Strömung. Was in ihr das Gute genannt werde, sei nur eine „Aggregation der individuellen Zielfunktionen“ (SH 101), „eine Art von Kollektivegoismus“ (D 57; SH 193; EP 151). Damit ist aber nur dessen individualistische Variante (und auch sie wohl nicht ganz hinreichend; Bentham wird zu sehr auf die frühe „Introduction“ fixiert) bezeichnet. Ganz außer Betracht bleibt die Weiterentwicklung utilitaristischer Motive (im Zusammenhang mit der ökonomischen Grenznutzenlehre) in der Brentanoschule. Hier hätten deren Denkanstrengungen nutzbar gemacht werden können;⁴ so wenn z. B. Christian v. Ehrenfels im Anschluß an Aristoteles, aber mit deutlicher Akzentverlagerung mit der „Auffassung des Wertes als einer Relation“⁵ den Nachdruck auf das strebende Subjekt legt.

Gewiß, von derlei – wie man es nennen könnte – „Naturalismus“ mag Höffe wenig wissen. Aber bewegt er sich tatsächlich in gänzlich anderen Regionen? Wenn er den letzten Ermöglichungsgrund des Sittlichen in den vernünftigen Willen verlegt, ein solcher uns aber nur von Menschen her bekannt ist, mag man zweifeln. Höffe wagt sogar die paradoxe Formulierung: „Es gehört zur Natur des Menschen, nicht bloß Natur, sondern auch Vernunft zu sein.“ (EP 408) In dieser Rede von der „praktischen Vernunftnatur“ (EP 304) verbirgt sich keine schwindelmachende Dialektik von Vernunft und Natur – Höffe bezeichnet diese Natur gern als das „Naturwüchsige“ –, sondern der Unterschied zweier Gesichtspunkte innerhalb der einen menschlichen Natur und Natürlichkeit.⁶ Vernunft ist bei Höffe gerade nicht the ghost in the machine, sondern ein „Selbstverhältnis, das... nicht für sich existiert, sondern als die reflexive Strukturkomplikation von Verhaltensweisen“ (D 31). Wird sie so als Funktion eines durch sie bestimmbareren Lebewesens begriffen, dann erweist sich der Rückgang auf eine außerzeitliche Sphäre des Guten als unnötige Zusatzannahme und Komplizierung der Theorie; man fühlt sich an die von Höffe beschworene utopische „Kategorie politischer Phantasie“ (SH 23) erinnert.

² In der von ihm herausgegebenen Reihe „Große Denker“ hat Höffe ein Bändchen verfaßt: Immanuel Kant (München 1983), das sich durch umfassende Sachkunde auszeichnet und die wohl beste Einführung zu Kant darstellt, die derzeit vorliegt. Kants praktische Philosophie in ihrem systematischen Zusammenhang hat Höffe noch einmal ausführlich dargestellt in seiner: *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion* (Albeuve, Suisse 1985).

³ Vgl. O. Höffe (Hg.), *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Ethik* (München 1975).

⁴ Brentanos „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“, von Moore seinerzeit als die beste ihm bekannte Darstellung der ethischen Grundlagen gerühmt, spielt bei Höffe auffälligerweise keine Rolle. Ebenso fehlt Brentano in den beiden von Höffe herausgegebenen Bänden „Klassiker der Philosophie“ (München 1981).

⁵ *System der Werttheorie I* (1897), nachgedruckt in: *Philosophische Schriften I* (München/Wien 1982) 261.

⁶ Daran schließen auch Höffes Versuche einer Wiederbelebung des Naturrechtsgedankens an. Vgl. bes. O. Höffe, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm* (Wien 1980).

Gegenüber einer solchen platonisierenden These dürfte die ontologisch schwächere Annahme einer relativen Konstanz menschlicher Natur, wie Höffe sie wiederholt skizziert hat, sowohl ausreichen als auch konsensfähiger sein. Sie stünde außerdem in Einklang mit seiner ethisch-pragmatischen Forderung: „Die Philosophie soll sich nicht länger auf die Begründung höchster Prinzipien einschränken, sondern ihre normativ-kritische Kompetenz auch für den Bereich der konkreten Verwirklichung unter Beweis stellen.“ (SH 323) Zur Fundierung des Guten brauchte es dann allerdings ein reicheres formalontologisches Instrumentarium als nur das Substanz-Akzidenz-Verhältnis. Mit einer psychologischen oder anthropologistischen Reduktion im Sinn eines ethischen Relativismus hat die Bezogenheit des Guten auf Verhaltensmuster und Akte der Schätzung oder der gesollten Bevorzugung vor allem dann nichts gemein, wenn man diese Relation nicht als einseitige Abhängigkeit oder gar als Inhärenzverhältnis deutet. Es bedürfte dann ausführlicherer formaler Analysen der komplexen Strukturen jenes Handlungsganzen, in dem Wollen und sittlich Gutes in je verschiedenartiger Weise einander fundieren und ineinander verschränkt sind. Eine thematische Reflexion dieses Gerüsts der Ethik wäre gewiß ein Beitrag zu der von Höffe geforderten „ethischen Grundlagenforschung“ (SH 330). Die Drohung mit dem naturalistischen Fehlschluß könnte dann nicht mehr so leicht schrecken; andererseits würde der Hinweis auf ihn aber auch nicht mehr als Argument gegen den ethischen Nihilismus hinreichen. Die von diesem Fehlschluß vorausgesetzte einfache Ontologie einer formalen Entgegensetzung von Sein und Sollen bedürfte nämlich ebenso einer Nuancierung, wie umgekehrt das Eigeninteresse des Individuums an einem vernünftigen Lebensvollzug stärker in Rechnung zu stellen wäre. Auf rechtsphilosophischem Gebiet sind die Unzuträglichkeiten der Schwarzweißmalerei von Sein und Sollen inzwischen sattem bekannt (läßt sich die Verpflichtung zu einer übereingekommenen Leistung unabhängig vom Bestehen eines Versprechens oder Vertrags begründen?), und andererseits scheint auch die Ethik ohne ein Pendant zu Kants Lehre vom Vernunftfaktum nicht gut auskommen zu können.⁷

Tatsächlich überwiegt denn auch bei Höffe der Rückgang auf die allgemeinen Bestimmungen der Menschennatur. Nicht überfliegenden Begriffen, sondern dem *γαθὸν ἀνθρώπινον*, den Strategien der „Realisierung von Humanität“ (SH 24) gilt sein vordringliches Interesse. Wie für Aristoteles, mit dem schon Höffes erstes Buch sich auseinandersetzt,⁸ bedarf auch für ihn die Ethik eines strengen Zuschnitts auf den Menschen, und gerade darin sieht er das Spezifische ihrer Erkenntnisweise. Ethik ist insbesondere, wie Höffe im Anschluß an den aristotelischen Typosbegriff gern sagt, Grundriß- oder Umrisswissenschaft. Sie setzt eine faktische und ihr zuvor schon bestehende sittliche Substanz des gesellschaftlichen Lebens voraus, um in der Reflexion auf diese vorgegebenen Bestrebungen und Handlungsweisen zu erkennen, wie sittliches Leben sowohl ist wie auch zu sein hat. In einer Kreisbewegung kommt die Moralphilosophie vom sittlichen Leben her, um wieder in es einzumünden. So wenig wie andere philosophische Disziplinen erfindet auch die Begründung von Sittlichkeit ihren Gegenstand nicht, sondern beruht auf einer vielfältig in der Überlieferung erprobten sittlichen Lebenshaltung. Das Motiv nun, um aus diesem Leben herauszutreten und es insgesamt zu reflektieren, sucht Höffe ähnlich wie der junge Hegel im Brüchigwerden der tradierten Ordnungen und Normen der griechischen Polis. Als das Herkommen seine legitimierende Kraft verloren hatte, bedurfte es der vernünftigen und einsehbaren Begründung der Lebensrichtung. Analog, und fast schon zum Normalzustand geworden, kehrt diese Krisensituation in der heutigen pluralistischen Gesellschaft wieder. Statt aber ihre Orientierungslosigkeit zu beklagen, dem Verlust tradierter Wertvorstellungen nachzutruern oder sich in vergeblichen Restaurationen zu versuchen, sieht Höffe im legitimen Konflikt der Lebensziele vielmehr Herausforderung und Chance einer modernen praktischen Philosophie. Der Entwurf von Techniken zur vernünftigen Bereinigung von Interessengegensätzen ist für sie aber nur zweitrangig. Vordringlicher muß sie – und hier beruht der Abstand Höffes zu O. Schwemmer tatsächlich wohl eher „auf einer idiomatischen als auf einer sachlichen Differenz“⁹ – Strategien

⁷ In neueren Arbeiten betont Höffe selber diesen Sachverhalt. Vgl. sein Natur- oder Vernunftrecht und politische Gerechtigkeit, in: Kindlers Enzyklopädie Bd. VIII: Der Mensch (Zürich 1984) 544f.

⁸ Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (München/Salzburg 1971).

⁹ O. Schwemmer, Philosophie der Praxis (mit einem Nachwort zur Neuausgabe) (Frankfurt a. M. 1980) 247.

erarbeiten zur Herstellung einer rationalen Diskussion, in welcher die Grundausrichtungen der Gesellschaft zu verantwortbarer und mithin konsensfähiger Entscheidung gebracht werden.

Prinzip des rationalen Diskurses und somit des rationalen individual- wie sozialetischen Handelns ist aber das Vernunftinteresse selber; in Höffes Worten: die Idee der Humanität. Sie ist, als Leitfaden zur Herbeiführung des Grundkonsens, zunächst einmal ausgesprochen formal aufzufassen.¹⁰ Im politischen Bereich faßt Höffe sie näher unter dem Begriff der Menschenrechte als freiheitlicher Rechte, denen im persönlichen Gebiet die sogenannten „Tugenden“ entsprechen. Höffe hat recht, wenn er eine Neubewertung der unter diesem zugegebenermaßen antiquierten Terminus gefaßten Haltungen, der Vollzugsweisen sittlich wertvoller Lebenshaltungen, fordert. Hier sei angemerkt, daß Höffe in diesem Rahmen eine Verlebendigung der kantischen Doktrin von den Maximen gelingt, welche dieses Lehrstück mit bislang unerhörter Frische erfüllt. Den Nachdruck legt Höffe aber auf die politisch-rechtliche Bedeutung der allgemeinen Handlungsanweisungen, so daß Sittlichkeit für ihn nicht Innerlichkeit, sondern einen aufzeigbaren Bestand sozial geforderter Handlungsweisen meint. In der Äquivalentsetzung individueller Freiheitsrechte und der Gerechtigkeitspflicht als Zumutbarkeit gleicher Freiheitsbeschränkung zugunsten der anderen ist übrigens Höffes Anschluß an Hobbes,¹¹ mehr noch an Rawls¹² unverkennbar.

Hier setzt aber auch Höffes systematische Eigenleistung ein. Wenn Triebunsicherheit und Begierdeüberschuß, also ein unfestgelegtes Leben in prinzipieller Knappheit zur Menschennatur gehören, dann ist weder bloß die zufällige Notlage der antiken Polis noch das ebenso zufällige Konsensdefizit der modernen Industriegesellschaft das letzte Movens, welches zur Notwendigkeit rationaler Regelungen der Koexistenz hinführt. Bei der menschlichen Konfliktfähigkeit gilt vielmehr ausnahmslos: *philosophare necesse est*. Wenn Krisis ein Naturzustand des Menschen ist, dann muß eine adäquate und praxisrelevante Philosophie darauf, wie Höffe tut, mit einer universalen Theorie der rationalen Entscheidungsfindung antworten. Universal insofern, als sie Sozialpragmatik im weitesten Sinn ist (*SH* 14), also vom kommunikativen Interesse an der Verständigung über die Ziele des Gemeinschaftslebens ebenso wie über die Mittel dazu sich leiten läßt. Konkreter ausgedrückt bedeutet diese Universalität, daß philosophische Politikberatung und tatsächliche politische Entscheidung zwar aufeinander bezogen sein müssen, wegen des nur umrißhaften Charakters der ersteren aber immerzu autonome Bereiche bleiben, die nie ineinander überlaufen können. Humanität ist ein nur negativer Leitfaden zur Kritik der sittlichen Zulässigkeit politischer Zielvorstellungen; diese werden durch jene nicht ausbuchstabiert (*D* 108; *SH* 196). Es bleibt also immerzu eine breite Palette möglicher Planungsziele im Spiel, aus welchem Spektrum zu wählen die alleinige Sache politischer Ratio ist. Was jeweils konkret zu tun sei, läßt sich, mit Kant zu reden, aus Begriffen nicht herausvernünfteln. Ja, die Philosophie kann nicht einmal sicherstellen, daß der Maßstab der Humanität in politischen Dingen überhaupt beachtet wird. Schon Hobbes hatte das eingesehen: *scientia potentia, sed parva*. Hier nämlich wird die Beschränktheit praktischer Philosophie aufs Allgemeine besonders empfindlich: durch sie werden „Gerechtigkeit und Humanität nicht garantiert“ (*EP* 449), nur proklamiert. Denn Philosophie kann, wie schon gesagt, den natürlichen Willen zum sittlichen Lebensvollzug weder erschaffen noch auch ersetzen. In Höffes prägnanter Formulierung: Man wird durch die moralphilosophische Reflexion „nicht gut, wohl aber besser“ (*EP* 51).

Vielleicht ist selbst das noch zu optimistisch ausgedrückt; vielleicht muß die praktische Philosophie schon zufrieden sein, wenn sie der schleichenden Erosion sittlicher Substanz im Wirrwarr der Belange und Meinungen, im politischen Reden und Handeln überhaupt zu wehren vermag. Höffe jedenfalls stellt sich den konkreten moralischen Herausforderungen der heutigen Gesellschaft, und das dezidiert von rein philosophischer Warte aus, wie nur wenige Philosophen des deutschen Sprachgebiets. Nicht nur müht er sich um die Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens mit sitlichem Gehalt,¹³ er bringt den Vernunftstandpunkt des moralischen Interesses auch ein in die akuten Diskussionen über Umweltschutz, Genmanipulation, Sterbehilfe und künstliche Befruchtung (zu notieren wäre in den

¹⁰ Dies unterstreicht auch R. Bittner, *Rationale Entscheidung und Humanität*, in: *Kant-Studien* 69 (1978) 207.

¹¹ Vgl. O. Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes: Anthropologie und Staatsphilosophie* (Fribourg 1981).

¹² Vgl. O. Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a. M. 1977).

¹³ Vgl. O. Höffe u. a. (Hg.), *Lexikon der Ethik* (München 1977, ²1980).

vorliegenden Bänden der Ausfall der Themen Kernenergie, Rüstungswettlauf und Abtreibung, überhaupt Geburtenkontrolle). Weit entfernt von aller Berührungsangst mit der sich schnell entwickelnden Forschung vor allem der Biomediziner, hat Höffe seinem eigenen Programm entsprechend sich die Ergebnisse der Fachwissenschaften in hinreichendem Maße angeeignet, um sie von ethischen Maximen her durchleuchten zu können. Dies kann zu harten und klaren Forderungen führen, deren ethische Begründetheit völlig unanfechtbar sein dürfte. So wenn für Humanexperimente die Bedingung gestellt wird: „In Übereinstimmung mit dem Fairnessprinzip sollen gerade die Betroffenen selbst und nicht nur die anderen: der Forscher, die Forschergemeinschaft oder die Gesellschaft, einen Vorteil aus dem Experiment ziehen.“ (D 258) Womit den nicht immer erbaulichen Vernebelungstaktiken beim Umgang mit Versuchspersonen, auch -tieren in Universität und Industrie scharfe ethische Grenzen gesteckt werden. Die Evidenz dieser Prinzipien kann allerdings zu Pseudoevidenzen in den Folgerungen führen. Einen Mangel der aristotelischen Ethik sieht Höffe z. B. darin, daß sie das neuzeitliche Prinzip der Freiheit nicht kenne. Er selber entspricht ihm mit der Forderung: „Jeder darf selbst über seinen eigenen Körper verfügen.“ (D 230) Wenn er es aber im gleichen Atemzug unterläßt, die aktive Euthanasie auch nur zu besprechen, da sie „ein offensichtliches Unrecht“ sei (D 229), so werden hier offensichtlich Prinzipien unbemerkt zugunsten von Traditionen verlassen. Entspräche nicht z. B. eher die rechtliche Absicherung des Euthanasiepasses hier den sittlichen Prinzipien?

Entsprechend der oben vorgeschlagenen schwächeren Deutung des ethischen Prinzips überzeugen vor allem jene Argumente Höffes, welche auf Naturumstände Rücksicht nehmen. Durchaus nicht als emotionaler Aufschrei läßt sich das Argument abtun, in einer Welt ebenso unvernünftiger Überbevölkerung wie Unterernährung sei das Privatvergnügen der mit viel medizinisch-technischem Aufwand künstlich erzeugten Föten „eine biologische Eitelkeit“ (D 240), die sitzlich durch nichts gerechtfertigt sei. Der Höffesche Aufruf, in diesen und ähnlichen Fällen Ethikkommissionen einzuschalten, kann nur unterstrichen werden. Ob allerdings die Öffentlichkeit, an die er zu richten ist, mit dem Staat gleichzusetzen sei, muß fraglich bleiben. Denn auch für die gedankenlosen Lebensgemeinschaften westlich-demokratischer Fassung hat Höffe sanfte Lektionen parat. Illusionslos sieht er ihre Entscheidungen beherrscht von „ehrgeizigen Politikern und einer verblendeten Öffentlichkeit“ (D 225), wobei allerdings, mit allen Folgen, die antike Einsicht nachzutragen wäre: *mundus vult decipi*. Für die Realisierung politischer Entscheidungsprozesse bedeutet das u. a. meist, daß sie nicht – wie mit Höffe zu fordern ist – an rationalen Kriterien und Sacheinsicht bemessen werden, sondern an kurzfristiger Popularitätshascherei, an „Wahlperioden und an Wahlversprechen“ sich orientieren (D 145). Der demokratische Staat bildet zwar eine weitgehende, keineswegs aber „eine sichere Garantie“ (D 166) für Humanität und politische Gerechtigkeit, und dies nicht nur wegen der schon von Mill beschworenen Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit. Nicht daß Höffe damit einer anderen Staatsform das Wort redete. Denn für die Sittlichkeit einer Gemeinschaft ist nicht so sehr die konkrete Ausformung der Konfliktregelungen entscheidend als vielmehr deren rationaler Gehalt. Und nicht einmal allein dieser, sondern mehr noch „eine entsprechende politische Gewöhnung und Kultur“ (D 167) bilden den verlässlichsten Garanten für eine sittlichen Maßstäben genügende Politik. Womit Höffe übrigens den Husserlschen Gedanken einer ethischen, weil philosophischen Kultur wieder aufnimmt.

Diese Angewiesenheit der praktischen Philosophie auf reale Sittlichkeit nimmt auch dem Schopenhauerschen Dilemma von Moralpredigen und Moralbegründen seine Spitze. Jenes verlangte von der Moralphilosophie zuviel, ist sie doch weder existenzieller Appell noch ideologische Überhöhung des Handelns; dieses dagegen zu wenig, verflachte sie dadurch doch zu einem gleichgültigen Wissen. Demgegenüber ist mit Höffe zu insistieren, daß eine praktische Philosophie, die dem Wandel der Zeit gerecht werden will, nur als unabschließbare, begriffliche Arbeit geleistet werden kann. Von solcher Anstrengung gilt allerdings insgesamt Höffes Wort über die Begrenztheit praktischer Vernunft: „Diese Arbeit ist nicht mehr als eine Vor-Arbeit.“ (D 12)

Karl Schuhmann (Utrecht)

Karlfried Gründer, Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 177 S.

Am Anfang dieser Aufsatzsammlung, die Arbeiten aus den Jahren 1952 bis 1976 vereinigt, steht der schöne Bericht über eine Elsaßreise deutscher Studenten im Jahr 1951 – zugleich eine frühe Kritik an Adornos „*Minima Moralia*“, denen Phänomene wie das Museale (als Ort für Sachen, die man nicht mehr gebrauchen kann) nicht zugänglich sind. Der Aufsatz von 1956 über Heideggers (dem Anspruch nach vom Ganzen her gedachte) Wissenschaftskritik legt dar, daß der sie leitende Sonderbegriff von Denken in die Tradition religiöser Kritik am abgelösten Denken gehört und insofern als Surrogat für christliche Theologie zu gelten hat. Die Würdigung der fragmentarisch gebliebenen historischen Arbeiten von Erwin Metzke zeigt, wie hier die Abgrenzungen durchbrechende Idee der *Coincidentia oppositorum* eine eigene Kontinuität gewinnt, die es erlaubt, auch große Außenseiter in den Zusammenhang der philosophischen Tradition zu stellen. Der Auslegungsentwurf zur „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ entdeckt hinter Hamanns Frage nach der Sprache die Frage nach der Geschichtlichkeit des Denkens, und eine an Funden und Überraschungen reiche Untersuchung findet in exemplarischen Sokratesdeutungen des 19. Jahrhunderts ambivalente geschichtsphilosophische Variationen über die alte Christustypologie wieder. Während diese Texte historische Konstellationen zu entziffern suchen, behandeln die übrigen drei unmittelbar Probleme einer philosophischen Historik, von der die Hermeneutik (als Theorie des Auslegens und Verstehens unter der Schwierigkeit geschichtlichen Abstands) ein Teil ist.

Ein solcher Abstand öffnet sich, wie Gründer zeigt, bereits bei überschaubaren Veränderungen. Während die schon klassischen Kontroversen um Lamprecht und Weber noch auf historischem Territorium ausgetragen wurden, stand die Historie für den mittelbar damit verbundenen Positivismusstreit allenfalls am Rand des Blickfelds (nicht einmal die neuere sozialhistorische Forschung wurde zur Kenntnis genommen). Auch argumentierte man in diesem Streit, wie Gründer klarmacht, mit unterschiedlichen Historiebegriffen. Für die eine Seite war Historie eine Sammlung empirischer Daten, die zumindest im Prinzip nicht anders als zeitgenössische Erhebungen zur Basis sozialwissenschaftlicher Theorien geeignet sind (deswegen konnte hier die Theorie der Geschichtswissenschaften von der Logik der Sozialwissenschaften gleich miterledigt werden); für die andere Seite war Historie die Rekonstruktion eines Arbeits- und Gewaltzusammenhangs, dessen objektivistischen Schein es aufzulösen galt.

Gründer steht dieser Seite zumindest insofern näher, als auch für ihn Geschichtswissenschaft nicht Gegenstandswissenschaft, sondern Reflexionswissenschaft ist. Zwar hat sie (nicht anders als die Naturwissenschaften) ein breites und überprüfbares gegenständliches Fundament, es bildet aber nur ihre unterste Schicht, bei der die Entscheidung über das Forschungsinteresse sowie die eigentümliche Anordnung und Darstellung geschichtlicher Erfahrungen erst ansetzen muß. Historie ist Erfahrungswissenschaft, sofern historische Erkenntnis durch geisteswissenschaftliche Methoden disziplinierte historische Erfahrung ist. Doch hat sie unverwechselbare Besonderheiten, wie schon ein Blick auf ihre Verfahren deutlich macht. Man kann z. B. geschichtliche Zusammenhänge nicht systematisch entwerfen, sondern muß sie erfahren; und historisches Vermuten zielt nicht auf allgemeine Gesetze, sondern eben auf bestimmte Zusammenhänge. Ferner interpretieren historische Wissenschaften, indem sie zum Interpretandum vieles hinzufügen, was an sich dazu gehört; sie machen also nicht weniger komplex, sondern noch komplexer. Ähnlich klärt die Begriffsgeschichte, die gleichsam Problemgeschichte auf einer höheren Stufe ist, die Bedeutung gegenwärtiger Begriffe gerade nicht durch restringierende Analysen, sondern durch die Vergegenwärtigung früherer Wortgebräuche, also durch Erweiterung und nicht durch Präzisierung.

Eine Historie, die sich nicht als Gegenstandswissenschaft versteht, setzt sich dem Vorwurf aus, nicht objektiv zu sein. Wenn „Nichtobjektivität“ bedeutet, daß das Subjektive aus einer Erkenntnisweise nicht eliminiert worden ist, dann macht nach Gründer gerade dieser Vorwurf die eigentümliche Verschiedenheit der Gegenstände historischer Wissenschaften von den Gegenständen anderer Wissenschaften erkennbar: sie reden zu uns, wir können sie vernehmen (im Doppelsinn von „hören“ und „befragen“). Wenn sie reden, dann verhalten sie sich ähnlich wie Subjekte, die uns ansprechen; und dieses Verhältnis macht deutlich, daß aus historischen Wissenschaften das Subjektive gar nicht eliminierbar ist und daß es bei ihnen nicht um Systeme, sondern um Kommunikationsräume geht. „Kommunikation“ als geisteswissenschaftlicher Grundbegriff ist nicht ganz neu, wie die Rolle des

Dialogischen in Personalismus und Existentialismus zeigt; Gadamers Horizontverschmelzung ist etwas Kommunikatives, und Jauf's Kategorie des Horizontwandels ist ebenso vom Akt des Kommunizierens her entworfen wie die Konsenshermeneutiken der Kritischen Theorie. Weil diese aber präsentisch und allenfalls futurisch gedacht sind, sind sie nach Gründer kaum dazu geeignet, Phänomene der historischen Erfahrung darzustellen. Der von Apel aufgespürte Roycesche Begriff „*community of interpretation*“, den man mit einer Formulierung Bettis als „*communio viventium ac defunctorum*“ über den Abstand hinweg“ auslegen kann, vermittelt einen sichereren Zugang. Der ausgearbeitetste Begriff von Kommunikation über einen Abstand hinweg ist allerdings in Gründers Augen „*communicatio idiomatum*“, das bis ins Chalcedonense zurückreicht.

Im historischen Wissen wird das Kontinuum erfaßt und reflektiert, das unsere Lebenspraxis einschließt. Seine Kontinuität ist gebrochen, und historische Erkenntnis ist Vergegenwärtigung dieser Gebrochenheit: daß das präsenste Vergangene zugleich gewesen, unwirksam und fremd ist (wir erfahren seine Nähe nicht deutlicher als seine Distanz). Durch seine Gegenwart stehen wir in Kontinuität zu ihm, aber seine Fremdheit durchkreuzt sie. Es erhebt Anspruch auf uns, obwohl es uns nicht mehr selbstverständlich ist. Dadurch wird historische Erfahrung „kritisch“: Scheidung von Nähe und Verlust, Erinnerung und Abschied, die mit dem geschichtlichen Phänomen zugleich mich selbst und meine gegenwärtigen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in Frage stellt. Diese Erfahrung enthält stets ein Moment der Reflexion, denn indem wir etwas historisch Erfahrenes verstehen, verstehen wir zugleich etwas von uns als anderen.

Wir wünschen nach Gründer deshalb zu verstehen, weil Texte Verbindlichkeitsansprüche erheben und weil manchmal die Zugehörigkeit uns fremd gewordener Gegenstände erkennbar wird. Die Historie, die erklärt, warum sie so sind wie sie sind, stiftet manchmal Identität, versteht sie auch manchmal. Sie zeigt, indem sie den Abstand reflektiert, daß die bestehende Wirklichkeit nicht völlig gut und völlig schlecht, sondern (nach einer Formulierung des späten Bloch) gleichsam gesprenkelt ist. Mit dieser Bemerkung gerät die Praxisfunktion der Historie in den Blick. Die Erfahrung unserer Natur zeigt uns gebunden – von unserer Freiheit wissen wir nur aus der Geschichte. Deshalb ist Handeln im Blick auf Freiheit immer geschichtlich veranlaßt. Sofern die Geschichtswissenschaft den Stand der Freiheit durch Wiedervergegenwärtigung seiner Stadien bestimmbar macht und uns so gegen Regressionen sensibilisiert, gehört Beschäftigung mit der Vergangenheit zu den Bedingungen des Fortschritts.

In diesem an Funden und Anregungen reichen Buch kommt eine deutsche hermeneutische Tradition zu Wort, der der Verf. weniger durch öffentliches Auftreten als durch die Betreuung langfristiger historiographischer Unternehmungen gedient hat. In teils polemischen Texten wird ihre Kritik am Vordringen „szientistischer“ Historiekonzepte, aber auch ihr Vorbehalt gegen neuere deutsche Historiker wieder lebendig; insofern geht es hier um „Kriegsberichterstattung“. Inzwischen hat sich die Konfrontation nicht zuletzt deshalb gelockert, weil „szientistische“ Autoren auf Fragen und Lösungen gekommen sind, die hermeneutischen Fragen und Lösungen nicht ohne Grund sehr ähnlich sehen. Zunächst ging es beiden Seiten nicht um dasselbe Problem: die einen fragten nach den Bedingungen der Perzeption und Erschließung vergangener Sachverhalte, die anderen nach den Verfahren historisch erklärender Texte, und erst allmählich wurde deutlicher, weswegen beides eng zusammenhängt. Im übrigen kann diese Vermittlung nicht der letzte Schritt sein, denn ohne die Einbeziehung romanischer Historiktraditionen behalten unsere Bemühungen etwas Regionales.

Heute wirkt also der Gegensatz zwischen Gegenstandswissenschaften und Reflexionswissenschaften weniger hart. Denn anlässlich der von Popper und später von Kuhn ausgelösten Diskussionen hat sich bei Theoretikern von „Gegenstandswissenschaften“ ein differenziertes Verständnis von Gegenständigkeit gebildet, das dem von Gründer entwickelten so fremd nicht ist. Insofern kann man fragen, ob nicht am Ende alle unter Zeitbedingungen konstituierten Gegenstände „zu uns reden“ können und ob unter dieser Voraussetzung die Gegenüberstellung von Systemen und Kommunikationsräumen so aufschlußreich bleibt, ob wirklich die Grenze zwischen „Kommunikationswissenschaften“ und anderen Wissenschaften mit der Grenze zwischen historischen und anderen Wissenschaften zusammenfällt, und was am Ende von dem Unterschied zwischen Entwerfen und Erfahren von Zusammenhängen als harter Rest verbleibt.

Gründers Buch ist aber nicht nur ein Dokument zur neueren Historikdiskussion. Es setzt den Leser auf Fahrten, die weiterführen. Das gilt von den sensiblen Einzelanalysen, von der Beobachtung, daß historische Klärungen Komplexität nicht reduzieren, sondern erhöhen; von der spezifizierten Erinne-

rung an den Zusammenhang von Historie und Freiheit; von der Bestimmung der Historie als der Erkenntnis des Abstands zwischen Erfahrendem und präsentem Erfahrendem, das heißt, als Erkenntnis von beiden; und von Gründers Ausgestaltung dieser Bestimmung zu dem Gedanken einer Kommunikation zwischen Lebenden und Toten, die darauf hindrängt, keine Chiffre zu bleiben.

Rainer Specht (Mannheim)

Wilhelm Vossenkuhl, Anatomie des Sprachgebrauchs. Über die Regeln, Intentionen und Konventionen menschlicher Verständigung, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 214 S.

Wie verknüpfen wir beim Sprechen unsere Absichten mit geeigneten sprachlichen Mitteln, oder „wie zeigen Personen mit dem, was sie sagen, was sie meinen“ (10)? Zur Verdeutlichung ein Beispiel: Im Wartezimmer eines Arztes sagt eine Person „es zieht“. Die meisten Anwesenden werden diese Äußerung verstehen – aber wohl nicht schlechthin als Mitteilung darüber, was nun einmal der Fall sei. Um aber zu verstehen, was mit „es zieht“ gemeint ist, müssen noch andere Gesichtspunkte ins Spiel kommen: etwa daß die fragliche Person in der Nähe eines offenen Fensters sitzt, daß jemand beim Hinausgehen die Türe nicht richtig geschlossen hat, und so Zugluft entstanden ist, die oft als unangenehm empfunden und für schädlich gehalten wird. Diese Gesichtspunkte enthalten mögliche Gründe dafür, daß jene Person äußerte „es zieht“; und deshalb können die Anwesenden „es zieht“ verstehen als Wunsch, Bitte, Aufforderung etc., jemand möge die Türe schließen und so die Zugluft beenden. Die nur „buchstäbliche“ Bedeutung des Gesagten genügt also nicht, um zu verstehen, was jemand mit seiner Äußerung meint; „denn nur wenn wir wissen, ob eine Person Gründe hatte und welche Gründe sie hatte, etwas zu tun oder zu sagen, verstehen wir ihre Handlung bzw. Äußerung“ (13).

Diese These vom Gründe-Haben bzw. -Verstehen wird für V. zum Leitfaden seiner Analyse. So erst können einzelne, von Personen absichtlich vollzogene Äußerungen im eigentlichen Sinn als Handlungen verstanden werden und kommen damit in den Genuß von handlungstheoretischen Erklärungsweisen. V. erläutert und begründet seine Auffassung in ausführlicher Diskussion mit drei wichtigen Bedeutungstheorien: Sprechakttheorie (1. Kap. 13–60), intentionaler (2. Kap., 61–89) und konventionaler Bedeutungstheorie (3. Kap., 90–126). Im Schlußkapitel (127–168) fügt V. die im Lauf der Untersuchung erarbeiteten „anatomischen“ Elemente erfolgreichen Sprachgebrauchs zusammen zu seiner handlungstheoretischen Erklärung verbaler Verständigung. In zwei Anhang-Kapiteln (169–199) finden sich noch detaillierte Erörterungen von Einzelproblemen. Ein ausführlicher Registerteil rundet das sehr leserfreundlich gestaltete Buch ab.

Ausgehend von der kurz skizzierten Auffassung Wittgensteins (17ff.), für den Gebrauch einer Sprache sei das Erfüllen von Regeln grundlegend, untersucht V. „Regel“ und „Regelgeleitetes Verhalten“: Zwar läßt sich sprachliches Verhalten durchaus als regelgeleitet verstehen, aber es muß unterschieden werden zwischen dem absichtlichen „Befolgen“ einer ausdrücklichen Regel und dem einer (implizit) geltenden Regel unbewußten „Unterstehen“. Dieser zweite Fall ist nun beim Sprechen der weitaus häufigere. Soweit Sprecher aber Regeln lediglich „unterstehen“, kann die Analyse von regelgeleitetem Verhalten keinen Aufschluß geben darüber, „welche Bedingungen wir beim Gebrauch unserer Sprache absichtlich erfüllen müssen, um so verstanden zu werden, wie wir verstanden werden wollen“ (34). Diese Auffassung steht in deutlichem Kontrast zur Sprechakttheorie von J. L. Austin und J. Searle. In der Auseinandersetzung mit diesen Autoren macht V. deutlich, daß nur bei einer sehr begrenzten Zahl von performativen Sprechakten (Heiraten, Schwören, Taufen etc.) das bewußte Befolgen von Regeln direkt zum Ausdruck bringt, was die Sprecher meinen. Abgesehen von solchen sehr speziellen „Institutionen“ liegt das Defizit der Sprechakttheorie darin, daß sie zwischen Sprecher-Absichten und konventionalen Äußerungsmitteln in einer Sprache nicht unterscheidet (vgl. 60); also auch nicht erklären kann, wie Menschen ihre Intentionen mit sprachlichen Ausdrücken erfolgreich verknüpfen können.

An Hand der Arbeiten von P. Grice erörtert V. die intentionale Komponente von „Bedeutung“, das „Meinen“ der Sprecher: Dreierlei muß nach Grice ein Sprecher S mit einer Äußerung x beabsichtigen: Der Adressat A möge eine bestimmte Reaktion r zeigen (z. B. Schließen der Tür). Zu dieser Primärabsicht gehört als weitere: A möge r zeigen auf Grund eines bestimmten x (z. B. „es zieht“).

Schließlich: A möge *r* zeigen, weil er die zweite Absicht versteht. Diese dritte Bedingung soll offensichtlich sicherstellen, daß S nicht nur etwas meint, sondern von A auch verstanden wird. Allerdings scheitert dieser Erklärungsversuch aus zwei Gründen: Das bloße Verstehen der zweiten Absicht von S muß für A noch kein Grund sein, *r* zu zeigen. Dafür muß bei A etwas vorausgesetzt werden, „was ich als Sprecher mit keiner dritten Absicht anstelle des Adressaten tun kann“ (75). Ferner ergibt sich bei bestimmten Sprechakten (z. B. Lügen, Schmeicheln) ein Regreß in den Sprecher-Absichten (vgl. Anhang I). Also verzichtet V. auf die nicht zielführende dritte Absicht von Grice. Die verbleibenden zwei werden festgehalten als Bedingung dafür, daß jemand mit seiner Äußerung überhaupt etwas meint. Sie „enthalten jedoch keinen Grund dafür, daß eine Person erwarten kann, daß das, was sie meint, verstanden wird“ (87f.).

Nach dem intentionalen Moment sprachlicher Äußerungen untersucht V. ihr Komplement, den konventionalen Charakter der Sprache. Ausgangspunkt ist der Begriff von Konvention, wie D. Lewis ihn – inspiriert von D. Hume und der allgemeinen Spieltheorie – entwickelt: „Konventionen sind demnach Regularitäten des Verhaltens, mit denen Handelnde, die gemeinsame Interessen haben, ein Koordinationsproblem in der Weise lösen, daß sie ihr Verhalten aufeinander abstimmen, um das für alle möglichst beste Resultat zu erzielen.“ (91) Konventionen enthalten also gemeinsames Wissen um Interessen, wechselseitige Erwartung und bewährte koordinative Gleichgewichte. Dabei fehlt nach V. aber noch ein intentionales Moment: die Beteiligten müssen einen vorliegenden Sachverhalt als Koordinationsproblem erkennen. Erst so liefert er den Akteuren einen Grund, sich nach den entsprechenden Regularitäten zu verhalten (vgl. 103ff.). Dies geschieht dadurch, daß indexikalische Überzeugungen (z. B. „jetzt schaltet die Ampel auf Rot“) bestimmte propositionale Einstellungen (etwa die Bereitschaft, zur Verkehrssicherheit beizutragen) aktualisieren. „Im idealen Fall, in dem alle Personen Mitglieder einer Gruppe sind, die ihre Interessen und Präferenzen zur Wahl der Mittel gemeinsam wissen, mit denen sie eine Koordination zwischen Absichten von Sprechenden und handelnden Personen einerseits und den propositionalen Einstellungen von Adressaten andererseits herstellen, kann jeder von jedem anderen erwarten, aus welchen Gründen er handelt. Das gemeinsame Wissen sichert in diesem Fall den Gebrauch konventionaler Verständigungsmittel.“ (137)

Im normalen Gebrauch der Sprache sind solche idealen Voraussetzungen aber nicht gegeben. Also muß noch geklärt werden, welches gemeinsame Wissen nötig ist, damit subjektive Absichten mit geeigneten konventionalen Mitteln der Sprache koordiniert werden können. Gemeinsame Zwecke sowohl allgemeiner Natur (Wahrhaftigkeit, Verständlichkeit) als auch konkreter Natur (z. B. Zusammenarbeit beim Dachdecken) sichern die wechselseitigen Erwartungen von konventionell handelnden Personen: Mit „Ziegel!“ kann Nachschub auf das Dach geordert werden. Gelingt es aber einem Sprecher, mit einem solchen Mittel nicht nur einen gemeinsamen Zweck zu erreichen, sondern auch einen subjektiven? – Zwar wird der Dachdecker mit dem Zuruf „Ziegel!“ nicht erfolgreich nach der Uhrzeit fragen können. Aber angenommen, der Dachdecker sei bekannt für seinen Unmut über jede Ablenkung von der Arbeit, und sein Helfer unterhalte sich gerade mit einem Passanten, dann wird der konventionale Zuruf „Ziegel!“ auch den subjektiven Zweck, der Helfer möge die Unterhaltung einstellen, für diesen verständlich machen. Subjektive Handlungszwecke können nur dann verstanden werden, wenn sie konventionalen Handlungen gegenüber „parasitär“ sind; d. h. sie können nur auf der Basis wechselseitig bekannter propositionaler Einstellungen intersubjektiv vermittelt werden (vgl. 137). Die notwendige gemeinsame Basis für das Gelingen sprachlicher Handlungen besteht aus lebensweltlichem Wissen sowie aus der Unterstellung von Rationalität und Aufrichtigkeit. So können Sprecher ihren Adressaten ein kohärentes System von Überzeugungen zusprechen und damit korrespondierende Handlungen bzw. Äußerungen. Für den Sprecher selbst fließt das Wissen um die Lebenswelt in seine Sprachkompetenz ein, so daß er in seiner Sprache Gründe hat für die Wahl konkreter Äußerungen, deren Verständlichkeit er dann erwarten kann. So wird das gemeinsame Wissen um die Lebenswelt und die Unterstellung von Rationalität zur Grundlage dafür, daß wir das, was wir meinen, sagen können.

Nach einem langen Marsch durch Institutionen, Intentionen und Konventionen findet sich der Leser am Ende wieder in der „Lebenswelt“ mit ihren Sprechzimmern und Dachziegeln. Offensichtlich bedürfen die unterwegs identifizierten anatomischen Bestandteile des Sprachgebrauchs der Integration in eine größere organische Einheit, die mit „Lebenswelt“ und „Rationalität“ zwar kurz angedeutet ist, aber das Verlangen nach weiterer Erläuterung weckt. So drängt sich z. B. die Frage auf, ob V.s „Lebenswelt“ und „Gründe-haben-in-einer-Sprache“ nicht ähnliche Probleme aufwirft wie Wittgensteins, im 1. Kap. kritisierte Auffassung. Gerade weil V. sich immer wieder auf Grundideen

Wittgensteins bezieht, sie teilweise kritisiert und am Ende doch sehr ähnlich formuliert, wäre eine abschließende Gegenüberstellung sinnvoll gewesen. Das Stichwort „Rationalität“ und seine knappe Erläuterung mit „Kohärenz“ liest man wohl besser als Programm notwendiger, aber noch – wenn auch nicht in diesem Buch – zu leistender Arbeit. So verdienstvoll es ist, daß V. im Verlauf der Untersuchung Einblick in wichtige Bedeutungstheorien verschafft und sie in differenzierter und subtiler Diskussion würdigt – angesichts der Fülle von Material gibt er dem Leser wohl zu wenig Orientierungshilfen (auffindbare Zusammenfassungen von Zwischenergebnissen, eventuell Diagramme zur Verdeutlichung), um leicht dem Gang der Argumentation zu folgen. Erfreulicherweise bedient sich V. bei seiner Analyse der normalen Sprache weitestgehend derselben. Insgesamt ein Buch, das eine klare These konsequent verfehlt, dabei auch zu offenen Fragen führt und so zu weiterer Reflexion animiert.

Albert Radl (München)

Klaus Michael Wetzel, Autonomie und Authentizität. Untersuchungen zur Konstitution und Konfiguration von Subjektivität (= Europäische Hochschulschriften XX/132), Peter Lang, Frankfurt a. M./Bern/New York 1985, 336 S.

Düsseldorfer Philosophen und Literaturwissenschaftler zählten zu den ersten Geistern in der Bundesrepublik, die erkannten, daß die französische Gegenwartsphilosophie neue Denkmodelle bietet. Einige aus diesem Kreis hervorgegangene Jungakademiker begnügen sich keineswegs damit, „Mimikry... ohne eigenen Standpunkt an den neufranzösischen Stil (zu) betreiben“ (Manfred Frank 1983), sondern bemühen sich, Überschneidungen zwischen den Denktraditionen diesseits und jenseits des Rheins zu pointieren.

Der Düsseldorfer Klaus Michael Wetzel hat sich eine schwierige und höchst interessante Aufgabe gestellt: „Subjektivität“ konstitutionslogisch zu untersuchen. Nicht nur dieser für das neuzzeitliche Denken eminent kategoriale Terminus, auch seine begrifflich-semanticen Konstituenten, nämlich „Autonomie“ und „Authentizität“, werden von vielen Zeitgenossen locker im Munde geführt, ohne daß diese sich einer stringenten Begriffsbestimmung vergewissern und die Herkunft der Bedeutungsaspekte berücksichtigen. Demgemäß sieht Wetzel seine Arbeit nicht zuletzt als Beitrag zur Beseitigung zeitgeistiger Konfusion. Zwar fordert die (post-)strukturalistische Terminologie, mit deren Hilfe er sich der Subjektproblematik nähert, dem deutschen Leser theoretische Offenheit, Beweglichkeit und Konzentration ab, doch trifft dieser bei der Lektüre auf ein Arrangement aufdeckender und eigenwertiger Sinnkonfigurationen, die eine Auseinandersetzung lohnen.

Seit Kant, dessen Werk einen historischen Einschnitt im neuzzeitlichen Denken markiert, stehen „Autonomie“ und „Authentizität“ – so Wetzel – in einem „dialektischen Spannungsverhältnis“ und konkurrieren um semantische Dominanz. Wird die eine Komponente betont, so erfährt die andere eine Abschwächung, wenn sie nicht gar preisgegeben wird. Die Fragestellung, wie sich Subjektivität jeweils begründe, stellt Weichen für ein differenziertes Urteil, das der beliebigen Substituierung von Autonomie und Authentizität, wie sie heute gerne gehandhabt wird, einen Riegel vorschiebt. Im Gefolge des (Post-)Strukturalismus – neben anderen sprachphilosophisch orientierten Theorien – hat Wetzel den Versuch unternommen, die Subjektproblematik sprachstrukturell zu reformulieren.

Ganz in diesem Sinne lehnt sich Wetzel an die neuere französische Philosophie, besonders an Lacan, Deleuze und Derrida, an und übt Kritik an einem zu engen Sprachbegriff, „der die Fülle des Sinnes der Souveränität des Subjekts opfert“ (36) und unfähig ist, ein „sprachliches Unbewußtes“ zu denken. Nicht das egologisch sich selbst überschätzende Subjekt, sondern die sprachliche „Ordnung des Symbolischen“ strukturiere das Feld des Sinns und der sinnstifteten – und nicht sinnstiftenden (!) – Subjektivität. Nachdem Lacan der Freudschen Zielvorgabe „Wo Es war, soll Ich werden“ eine eigene Auslegung gegeben hat, konkludiert Wetzel: „Wo Es, das Sein in seiner sprachlichen Materialität, war, soll Ich die Sprache, logische Ordnung jenes Chaos sinnlicher Mannigfaltigkeit, sein.“ (99) Über seine Sprachlichkeit und Nachträglichkeit hinaus wird das Unbewußte durch eine ihm spezifische Intersubjektivität bestimmt. Die „Funktion des Andern“, mit der Lacan das Begehren (désir) auf den andern als den Garanten sprachlicher Universalität verwiesen hat, ist die der Übersetzung der unbewußten Lektüre. Das Unbewußte enthüllt sich demnach als Text, denn „wie Schrift nämlich das Unbewußtwerden von Sprache darstellt, so ist das Unbewußte als Sprachliches der Schauplatz der Schrift“ (43f., i. O.

kursiv). Mit diesem epistemologischen Schritt vom Sprechen zur Schrift, vom Subjekt zur Intertextualität – zur impliziten Kommunikation(sgemeinschaft) der Texte –, tritt der Autor in die Fußstapfen Derridas. Scharf kritisiert Wetzel ontologische „Authentifikationen“ des Unbewußten, durch welche das vindizierte authentische Subjekt in einem archaischen Substrat verankert werden soll. Genealogisch betrachtet, binde die „Urphantasie“ (Freud) das Subjekt an eine ahnväterlich-patrilinäre Authentizität. Der Subjektivitätsanspruch gehe auf eine onto-theo-logische Tradition zurück.

Wetzel will darauf hinaus, daß wir das „parasitäre“ (Derrida) Verhältnis des Subjekts zum Sinnuniversum dulden und die „mehrdeutige, überdeterminierte Sinnkomplexität von Subjektivität“ (28) nicht metaphysisch vereindeutigen. Subjektivität folgt mithin der Geschichte von Sinn, die selbst unbewußt, überdeterminiert, plural und „disseminativ“, d. h. nie bedeutungsideologisch, abschließend interpretierbar und selbst- oder metareflexiv, ist. Als „Textkorpus“ schreibt die Geschichte sich das Subjekt ein, bleibt jedoch der Wirkung „subjektiver“ Schreibweisen – die wie die Produktionsweisen (vgl. Marx) eine historische Sukzession erkennen lassen – verhaftet. In dieser Analyse kommen die Poststrukturalisten mit Benjamin, Gadamer und Blumenberg überein – ein beachtenswerter Brückenschlag von Wetzel.

Der umfangreichere Teil der Wetzelschen Studie ist der Wirkungsgeschichte von Subjektivität seit Kant gewidmet. Kants „Theodizee durch die Autonomiethese“ (Marquard) stellt das Subjekt an den vakanten Ort Gottes, erhebt andererseits das Ding-an-sich zum absoluten Signifikanten und vermag die Vernunftautonomie nur über einen Umweg (160, 174) zur Geltung zu bringen. Die „Epigenese der Vernunft“, in der dem Subjekt seine synthetische Funktion eröffnet wird, ergänzt Kant durch eine „Epigenese der Glückseligkeit“, in der sich die Freiheit des autonomen Subjekts realisieren soll. Dem aber wird notwendig die Authentizität geopfert, so daß das Ich dann als Fichtesches Subjekt einen „unendlichen Mangel an Authentizität“ (221) mitsetzt. Wetzel geht im Anschluß an eine dezidierte Kant- und Fichte-Kritik dazu über, den Weg einer nach Kant und Fichte ästhetisch begründeten Subjektivität zu verorten: In der Abfolge von Sprache, Poesie, Natur und Mythos transformieren sich die erheischten Instanzen für eine nur noch symbolisch zu vermittelnde Subjektivität. Noch durch den Verweis auf die mythifizierbare „Stummheit“ der Natur hindurch bewahre die symbolische Ordnung ihren Machtstatus. Im Mythos schließlich stößt Wetzel „auf die Subjekt und göttliches Gesetz vermittelnde *Spur*, d. h. die ‚Konnexion‘ beider im Zeichen von *Schuld*“ (308). So „erfüllt sich dem Subjekt der Anspruch auf Authentizität in der radikalen *Preisgabe von Autonomie*“ (311). Die Genealogie der Versuche, zugleich Autonomie und Authentizität des Individuums im Subjekt begründet zu finden, macht deren Scheitern deutlich.

Gerade hinsichtlich der Natur ist die Enttäuschung des auf Selbstvollendung dringenden Ich konsequent, da das Imaginäre am Realen vorbeitritt. Allerdings tendiert der Poststrukturalismus – und mit ihm Wetzel – zu einer ontosemiotischen Radikalität, die den Menschen im Gehäuse der Sprache/Schrift interniert. Freilich läßt sich kein Jenseits der Sprache sinnvoll ausmachen und qualitativ spezifizieren. Auch der Sinn, den die Sprache gewährt, kann nie restlos entziffert werden, denn jede Bedeutung ist von vornherein überdeterminiert. Wetzel läßt das Identifikatorische des Subjekts an der Überdeterminiertheit von Sinn sich brechen und zerbrechen, da dieser den subjektiven Autonomie- und Authentizitätsanspruch Lügen straft, bleibt aber die Antwort auf die Frage schuldig, wodurch diese Überdetermination bewirkt werde. Etwa durch eine epistemische Kombination aus Grammatologie, Psychoanalyse und Politischer Ökonomie? Das „Andere“ der Subjektivität, das sowohl eingeschlossen als auch ausgeschlossen – was aporetisch zu sein scheint –, sowohl fundierend als auch transzendent sein soll, dreht sich ebenso im Kreis wie die Subjektivität selbst. Doch jede universalistische Theorie hat ihren blinden Fleck und ihren inneren Widerspruch. Wenn Wetzel eine „zwingende Ordnung“ bekräftigend und Elias zitierend von einer „Verpflichtungsordnung“ spricht (102), so hat sich vielleicht das kleine „p“ in die „Verflechtung“ hineingeschmuggelt wie eine der Theorie geschuldete Fehlleistung. Sei's drum: Theorien sind Organa in einem transsubjektiven Rechtfertigungskontext. Das gilt selbstverständlich auch für Wetzels Theorieentwurf.

Jochen Köhler (Frankfurt a. M.)

Winfried Franzen, *Die Bedeutung von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien*, Alber, Freiburg/München 1982, 292 S.

Wenn in zahlreichen neueren Arbeiten von „Wahrheitstheorien“ die Rede ist, so könnte ein unbefangener Leser leicht auf den Gedanken kommen, es handle sich dabei um Untersuchungen zu nur einem Gegenstand oder Problemfeld. Ein näherer Blick belehrt jedoch darüber, daß unter diesem Titel recht verschiedene Fragen behandelt werden. W. Franzens Habilitationsschrift hat zunächst im Vergleich zu manchen anderen Publikationen den Vorteil, daß sie keine Unklarheit darüber läßt, in welchem Sinne in ihr von „Wahrheitstheorien“ gehandelt wird: „Die hier vorgelegte Untersuchung beschränkt sich weitgehend, wenn auch nicht völlig, auf die Frage nach der *Bedeutung* von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘.“ (11) Diese Frage will F. – und das ist bemerkenswert für einen Autor, der zunächst durch Arbeiten zu Heidegger hervorgetreten ist – mit den Mitteln der Philosophie der normalen Sprache, also auf dem Wege einer Analyse des umgangssprachlichen Gebrauchs von ‚ist wahr‘ und ‚Wahrheit‘ lösen. Die Untersuchung besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil kritisiert F. pointiert bestimmte Versionen der sogenannten Korrespondenztheorie der Wahrheit, nämlich jene, die Wahrheit als eine Relation zwischen Sätzen, Aussagen oder Propositionen auf der einen Seite und den Tatsachen auf der anderen Seite auffassen. F. zeigt, daß Korrespondenztheoretiker für die folgenden drei Hauptschwierigkeiten keine oder nur unbefriedigende Antworten finden: „Erstens: Was ist dasjenige, wovon Wahrheit ausgesagt wird? Zweitens: Was ist dasjenige, womit etwas, um wahr zu sein, übereinstimmen bzw. dem es entsprechen muß? Und drittens: Worin besteht die Entsprechungs- oder Übereinstimmungsrelation selber?“ (49) In dieser Hinsicht stimmt F. mit vielen neueren Kritikern der Korrespondenztheorie (wie Ayer, Strawson, Williams, Mackie und Keuth) überein.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt sehr ausführlich die verschiedenen Phasen in der Geschichte der sogenannten Redundanztheorie der Wahrheit. Im dritten Hauptteil versucht F. schließlich, anknüpfend an die „prosententiale“ Konzeption von Grover/Camp/Belnap, seine eigene Bedeutungstheorie von ‚ist wahr‘ zu entwickeln, die er mit dem Epitheton „resentential“ schmückt. Die folgenden kritischen Bemerkungen beziehen sich auf die beiden letztgenannten Abschnitte der Arbeit.

Obwohl es einige verstreute Bemerkungen in den Schriften Gottlob Freges gibt, die ihn als einen Vorläufer der Redundanztheorie der Wahrheit erscheinen lassen, gilt Frank P. Ramsey als deren eigentlicher Begründer. Allerdings findet man auch bei Ramsey keine elaborierte Theorie, sondern bestenfalls Skizzen zu einer solchen Theorie. F. ist sich dessen bewußt: „Allerdings ist, wie auch sonst in vielen Fällen, der Ausdruck ‚Theorie‘ um einiges zu hoch gegriffen, denn Ramseys einschlägige Bemerkungen füllen kaum mehr als eine Druckseite.“ (90) Den Grundgedanken der Redundanztheorie erläutert F. wie folgt: „Die Redundanztheorie der Wahrheit behauptet nun, daß Sätze, in denen das Wort ‚wahr‘ vorkommt, redundant sind, d. h. dieses Wort kann ohne Informationsverlust eliminiert werden... Am Beispiel: statt ‚es ist wahr, daß es regnet‘ kann ich ohne jeden Informationsverlust auch sagen ‚es regnet‘. Dieselbe Pointe wird auch häufig durch eine Äquivalenzformel ausgedrückt: ‚es ist wahr, daß $p \equiv p'$.“ (84) Der Versuch, die Redundanztheorie in dieser Formel zusammenzufassen, muß jedoch aus verschiedenen Gründen scheitern: Zum einen sind bei weitem nicht alle Sätze, in denen die Ausdrücke ‚ist wahr‘ bzw. ‚Wahrheit‘ auftauchen, von der Form ‚es ist wahr, daß p' . Selbst wenn sie es wären, so lieferte die Formel dennoch nicht die gewünschte Pointe. Sie enthält eine merkwürdige Mischung von normal- und formalsprachlichen Bestandteilen, und es bleibt in ihr unklar, wofür „ p' “ auf den beiden Seiten des Äquivalenzzeichens eigentlich steht. Sicher scheint nur, daß „ p' “ nicht zugleich in seinen beiden Vorkommnissen entweder als eine Satz- oder als eine Propositionvariable aufgefaßt werden kann. Ersteres nicht, weil sich bei Einsetzung in den linken Teil der Formel etwas grammatisch Unsinniges ergäbe, das Zweite nicht, weil dem Ausdruck „ p' “ auf der rechten Seite, wenn er eine Proposition vertritt, gerade die „behauptende Kraft“ fehlt, die Frege zu der Bemerkung veranlaßte: „Um etwas als wahr hinzustellen, brauchen wir kein besonderes Prädikat..., sondern nur die behauptende Kraft, mit der wir den Satz aussprechen.“

Den Ausdruck „Redundanztheorie der Wahrheit“, der üblicherweise nur auf die einschlägigen Bemerkungen von Ramsey und Ayer angewandt wird, verwendet F. in einem erweiterten Sinn: Er rechnet auch die Arbeiten von Strawson, C. J. F. Williams u. a. dazu, also alle Ansätze, die irgendwie historisch oder systematisch an Ramsey oder Ayer anknüpfen. Dabei wird allerdings nicht recht deutlich, worin denn die gemeinsame These einer so verstandenen Redundanztheorie besteht. Ist es die Überzeugung, daß sämtliche umgangssprachlichen Verwendungen von ‚ist wahr‘ bzw. ‚Wahrheit‘

ohne Informationsverlust in eine Form gebracht werden können, in der diese Ausdrücke nicht mehr auftauchen? Aber auch in dieser Fassung ist nicht ganz klar, was Redundanztheoretiker eigentlich behaupten. Wenn gemeint sein sollte, daß es für alle normalsprachlichen Sätze mit „ist wahr“ und „Wahrheit“ in der Umgangssprache Paraphrasen gibt, in denen die fraglichen Ausdrücke eliminiert sind, so ist die These offensichtlich zu stark, denn schon für einfache sogenannte „Quantifikationsfälle“ gibt es keine befriedigende „Übersetzung“, die auf formale Mittel verzichten könnte. (Es wird sich noch zeigen, daß normierte Paraphrasen, die von formalen Mitteln Gebrauch machen, ähnlichen Einwänden ausgesetzt sind wie die eben diskutierte Äquivalenzformel.) F. selbst sieht das Gemeinsame aller Redundanztheorien in jenem weiteren Sinne darin, daß diese Theorien dezidiert sagen, „... daß Wahrheit kein Prädikat bzw. keine Eigenschaft oder Relation ist“ (170f.), und er zitiert zustimmend Grover/Camp/Belnap: „Truth ... isn't a real predicate.“ Aber auch dieses Fazit liefert keineswegs die wünschenswerte Klärung. Daß „Wahrheit“ kein Prädikat ist, darüber wird man sich unschwer verständigen können; doch andererseits wird man geradezu behaupten müssen, daß „... ist wahr“ sehr wohl ein grammatisches Prädikat ist. Natürlich ist das nicht gemeint, wenn jemand behauptet, Wahrheit sei kein reales Prädikat. Wie der Zusatz „real“ schon andeutet, wird der Ausdruck „Prädikat“ nicht im gewöhnlichen Sinne aufgefaßt. Gemeint ist offenbar: Wahrheit ist nicht in dem Sinne eine Eigenschaft (ein Attribut) von Sätzen oder Propositionen, wie Stupnasigkeit eine Eigenschaft des Sokrates oder Röte eine Eigenschaft dieser Rose ist. (Die Schwierigkeiten verlagern sich nun allerdings zu dem Problem, den in Frage stehenden Eigenschaftsbegriff präzise zu fassen.)

Unter der zweiten Phase in der Geschichte der Redundanztheorie versteht F. die Kontroverse zwischen Strawson, Ayer und Warnock. F. beschreibt in epischer Breite alle argumentativen Schachzüge, mit denen Strawson die Kerngedanken seiner ursprünglich performativen Wahrheitstheorie gegenüber den Kritikern verteidigt und modifizierte. F. pflichtet den Kritikern nur bezüglich der performativtheoretischen Komponente von „Truth“ (1949) bei. Tatsächlich läge das vor, was Searle später den „Sprechakt-Fehlschluß“ nannte, wenn man die Frage nach der Bedeutung von „ist wahr“ auf die Frage reduzierte: „Zum Vollzug welcher performativen Akte wird ‚ist wahr‘ verwendet?“ F. bemerkt dazu: „Zwar stimmt es, daß für die Bedeutung von ‚wahr‘ die Frage, *wozu* dieses Wort gebraucht wird, dann *unerheblich* ist, wenn damit gemeint ist: ‚zum Vollzug welches Sprechaktes‘. Aber dies ist nicht der einzige Sinn, in dem man vom Gebrauch oder der Verwendung eines Wortes reden kann. Man kann auch fragen: ‚Wie wird das Wort verwendet? Welche Funktion hat es?‘ etc. Und Antworten auf diese Fragen können bei manchen Wörtern durchaus Antworten, ja sogar die einzig möglichen Antworten auf die Frage nach der Bedeutung sein.“ (137) Doch selbst wenn das Wort „ist wahr“ nur eine Funktion hätte, wenn wir es nur auf eine Weise verwendeten, so wäre doch mit der Klärung dieser Funktion, wenn man den in der semantischen Tradition geläufigen Bedeutungsbegriff unterstellt, nicht unbedingt etwas über die Bedeutung des Ausdrucks gesagt. Dies mag nicht gerade für den traditionellen Bedeutungsbegriff sprechen – doch dann sollte man sich wohl besser überhaupt von ihm verabschieden, statt weiter von einer „Bedeutungsanalyse“ zu reden.

Da F. seinen eigenen konstruktiven Beitrag zur Redundanztheorie der Wahrheit als eine kritische Anknüpfung an die Ansätze von Williams und Grover/Camp/Belnap versteht, sind einige Bemerkungen zu dieser dritten Phase der Redundanztheorie am Platze. Die genannten Autoren teilen die Überzeugung, daß Ramseys Programm der Elimination auch für die schwierigen Fälle indirekter Referenz und die sogenannten Quantifikationsfälle dadurch gelöst werden kann, daß wir das Englische (bzw. das Deutsche, etc.) mit dem Apparat der Quantifikation über Propositionen bereichern. Daß dies keine „bescheidene“ Bereicherung einer normalen Sprache ist, sondern eine hochproblematische, wird sich noch zeigen. Williams meint, den Satz „What Percy says is true“ auf folgende Weise in die Sprache der Quantorenlogik übersetzen zu können: $\forall p (S(p) \ \& \ p)$; und die erwähnte Autorengruppe glaubt in dem Quantifikationsfall: „Alles, was John sagt, ist wahr“ mit dem Ausdruck: $\bigwedge p$ (John sagt, daß $p \rightarrow p$) eine Elimination des Wahrheitsprädikats geleistet zu haben. Es sei jedermann unbenommen, über Propositionen zu quantifizieren: man muß nur sagen, wie man die Quantoren zu interpretieren gedenkt. Bei „objektueller“ Lesart ergibt sich nicht nur die Schwierigkeit, daß man sich auf die Existenz von abstrakten Gegenständen – nämlich Propositionen – festlegt, sondern die oben angeführten formalen Ausdrücke ermangeln bei dem jeweils zweiten Vorkommnis von „p“ offensichtlich eines Prädikatausdruckes, der sie bindet. Nun gibt es natürlich noch die Alternative der substitutionellen Deutung der Quantoren, doch gerade diese ist für redundanztheoretische Zwecke denkbar ungeeignet; substitutionell ist nämlich „ $\bigwedge p (p)$ “ zu lesen: „Für alle Einsetzungen von Namen (für Propositionen)

gilt, daß sie wahr sind.“ Es besteht also das folgende Dilemma: Bei einer objektuellen Lesart müssen wir das Wahrheitsprädikat explizit angeben, bei einer substitutionellen Lesart der Quantifikation über Propositionen ist der Ausdruck „ist wahr“ ein Teil der Interpretation des Quantors. Es ist folglich nicht zu sehen, wie sich in Fällen sogenannter indirekter Referenz oder in den Quantifikationsfällen der Ausdruck „ist wahr“ ohne Informationsverlust eliminieren ließe.

Grover/Camp/Belnap beanspruchen jedoch nicht nur, das Ramsey-Programm der Elimination für alle Vorkommnistypen von „ist wahr“ durchgeführt zu haben, sie wollen auch in konstruktiver Hinsicht über Ramsey hinausgehen, indem sie die semantische Funktion des Wahrheitsprädikats bestimmen. Ihre prosententiale Theorie besagt, „... daß das Wort ‚wahr‘ in allen Fällen als unselbständiger Teil einer Prosentenz aufgefaßt werden kann“ (Franzen 156). Prosentenzen sind Sätze, die eine ähnliche Funktion haben wie anaphorische Pronomina. (In dem Satz „Hans wollte pünktlich sein, doch er verpaßte den Zug“ fungiert das „er“ als anaphorisches Pronomen, d. h. es greift auf den im ersten Teil des Satzes benutzten Eigennamen zurück.) Prosentenzen liegen demnach vor, wenn jemand sagt „Das ist wahr“ oder „Wenn das wahr ist, ...“. Hieran kritisiert F. nun zu Recht, daß die „... aus diesem Ansatz entwickelte Position... zu eng“ sei, weil „... die Autoren den Ehrgeiz haben, im normalsprachlichen Truth-talk nichts anderes als die Verwendung *förmlicher, in sich geschlossener Prosentenzen* vorkommen zu lassen. Dieser Anspruch ist aber letztlich nur bei einem einzigen Typ von Truth-talk (den Wiederholungsfällen) auf überzeugende Weise zu erfüllen. ... In den anderen Fällen dagegen *gibt es* diese Prosentenzen nicht, sondern sie müssen sozusagen erst *hergestellt* werden.“ (164)

Seinen eigenen, deutlich an die prosententiale Theorie anknüpfenden Ansatz nennt F. „resentential“: „Die Wendung ‚ist wahr‘ macht aus der *Bezugnahme* auf einen Sachverhalt die *Behauptung* dieses Sachverhalts. Man könnte daher die Funktion – bzw. zumindest die Haupt- oder Grundfunktion – des umgangssprachlichen Truth-talk als *resentential* bezeichnen: mit ‚ist wahr‘ wird so etwas wie eine *Resententialisierung* vorgenommen, indem aus der *Bezugnahme* auf einen Satz *gewissermaßen der Satz selbst wiederhergestellt wird*.“ (175) Man mag noch konzedieren, daß es F. gelungen ist, eine plausible Deutung für viele Fälle des gängigen Gebrauchs von „ist wahr“ in der Umgangssprache zu entwickeln. Jedoch ist auch der resententiale Ansatz ähnlichen Einwänden ausgesetzt, wie F. sie selbst gegenüber der prosententialen Theorie geltend machte. F. muß schon für ganz gewöhnliche Fälle des Gebrauchs von „ist wahr“ zugestehen, daß mit der Bezugnahme auf einen Satz, dem dann Wahrheit zugesprochen wird, nicht unbedingt folgt, daß dieser Satz „wiederhergestellt“ wird, sondern „lediglich, daß *ein* (!) Satz wiederhergestellt wird“ (195). Ebenso ist deutlich, daß in solchen Beispielen wie: „Einiges von dem, was Hans sagte, ist wahr“ und „Was immer er auch sagen wird, ich bin überzeugt, er wird die Wahrheit sagen“ die resententiale Betrachtungsweise an eine Grenze stößt. Es hilft wenig, wenn F. sich hier in die Ausflucht versucht, es handle sich dann eben nicht nur um einen Satz, „... sondern um mehrere, die global von der Resententialisierung durch die Wendung ‚ist wahr‘ oder ähnliche Wendungen ‚erfaßt‘ werden“ (205).

F. geht, hierin Strawson u. a. folgend, davon aus, daß es für Wahrheitsäußerungen eines Kontextes bedarf, in dem die Proposition explizit vorkommt, auf die mit der Wahrheitsäußerung Bezug genommen wird (197). Dies ist aber nicht nur für viele Quantifikationsfälle und für diejenigen Fälle falsch, in denen von logischer Wahrheit die Rede ist, sondern schon beim ganz gewöhnlichen „truth talk“ (Wenn eine Ehefrau ihren Mann in einer eindeutigen Situation ertappt und ausruft „Also ist es wahr!“, so muß es keinen Kontext geben, in dem ein Satz wie „Du betrügst mich!“ oder „Er hat eine andere!“ je explizit geäußert wurde). Die häufig sehr erhellenden Kommentare, die F. zu den Themen „Wahrheitsträger“, „Sachverhalte und Propositionen“, „Tatsachen“ und zu anderen Aspekten der Problematik liefert, sind nicht unbedingt Früchte seiner resententialen Theorie der Wahrheit. Daß die Ausdrücke „ist wahr“ und „in Wahrheit“ in den Wissenschaften und in der Logik in keinem anderen Sinne gebraucht werden, als bei ganz gewöhnlichen alltäglichen Verwendungen – dieser These Franzens wird man zustimmen können, ohne sich damit zugleich auf eine Variante der Redundanztheorie festlegen zu müssen.

F. beschließt seine Arbeit mit der Erörterung der Frage „Was bleibt von der Korrespondenztheorie der Wahrheit?“ Wenn wir mit F. zwischen einer „starken“ und einer „schwachen“ Version der Korrespondenztheorie unterscheiden, dann steht letztere in keinem Konfliktverhältnis – schon gar nicht in einem Widerspruch – zur Redundanztheorie der Wahrheit. (Die „schwache“ Version besteht darin, von Äquivalenzbehauptungen nach dem Muster „Es regnet“ ist wahr genau dann, wenn es regnet“ zu generellen Formulierungen von der Art „Ein Satz ist wahr, wenn es sich so verhält, wie der

Satz sagt“ oder „Eine Aussage ist wahr, wenn sie den Tatsachen entspricht“ überzugehen.) Auch Formulierungen der Korrespondenztheorie, in denen die Ausdrücke „übereinstimmen“ oder „Korrespondenz“ vorkommen, können so lange als harmlos und unproblematisch gelten, wie sie nicht dazu verleiten, die Natur dieser vermeintlichen Relation zwischen Entitäten verschiedenen Typs näher bestimmen zu wollen. Hierin wird man F. nur beipflichten können. Ebenso zutreffend ist F.s Bemerkung, daß die Redundanztheorie und auch die schwache Version der Korrespondenztheorie sich in keinem echten Konkurrenzverhältnis zu sogenannten „Kohärenz- bzw. Konsensustheorien der Wahrheit“ befinden: In diesen werden unter dem Titel „Wahrheitstheorien“ Fragen behandelt, die zum Bereich der Erkenntnistheorie gehören – während natürlich eine Wahrheitstheorie im engeren Sinne neutral gegenüber den verschiedenen epistemologischen Positionen ist. Im Unterschied zu F. glaubt der Rezensent jedoch nicht, daß eine *haltbare* Form der Redundanztheorie entscheidend über das hinausgeht, was eine schwache Form der Korrespondenztheorie behauptet. Eine ebenso wichtige wie zweischneidige Funktion des Wörtchens „wahr“ besteht ja darin, daß es uns ermöglicht, *allgemein* über Sätze, Propositionen, Gedanken etc. zu sprechen. Dieser Rolle kann eine „starke“ Version der Redundanztheorie schon deshalb nicht gerecht werden, weil sie die prinzipielle Eliminierbarkeit des Wahrheitsprädikats behauptet. Eine „schwache“ Variante liefe aber wohl auf das hinaus, was man heute – kurioserweise auch im Deutschen – „convention T“ nennt – bei Tarski hieß es noch Wahrheitskonvention. Sind wir mit unseren „Wahrheitstheorien“ wirklich so viel weiter gekommen als unsere Klassiker im „Sophistes“ und in der „Metaphysik“?

Rudolf Peter Hägler (Tübingen)

Günther Maluschke, Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates (= Reihe Praktische Philosophie Bd. 16), Alber, Freiburg/München 1982, 368 S.

Dieses Buch – eine Tübinger Habilitationsschrift – stellt die politische Philosophie der Neuzeit vor. Eine Geschichtsschreibung in systematischer Absicht soll die Grundlagen des „demokratischen Verfassungsstaates“, d. h. des gewaltenteiligen, rechtsstaatlichen Repräsentativsystems, ermitteln. Als Grundtypen moderner Staatstheorie treten sich die Sozialvertragstheorien (von Hobbes bis zu den „new contractarians“) und die dialektische Staatsphilosophie Hegels sowie seines Schülers Lorenz von Stein gegenüber.

Der Autor will nachweisen, daß die dialektische Staatsphilosophie den Vertragstheorien überlegen ist, und dieser Nachweis ist dem Verfasser geglückt. Wo die Vertragstheorien nicht zur unbeschränkten Herrschaft des Fürsten „legibus solutus“ (wie bei Hobbes) oder zu einer identitären Demokratie mit Uniformierungstendenzen (wie bei Rousseau) führen, da sind sie individualistisch oder privatrechtlich konzipiert und nicht zu Unrecht verdächtig, staatstheoretisch defizitär zu sein. Hegels Ansatz bei bürgerlicher Gesellschaft und Staat zugleich ist diesen Vertragstheorien systematisch überlegen: einmal weil der Gesellschaft gegeben werden kann, was ihr gehört, der Freiraum individualistischer Interessen und deren Aggregation durch Vereinbarung und Vertrag, zum anderen, weil dem Staat nicht genommen werden muß, was sein ist, das „kategoriale Novum“ (Maluschke nach Hartmann, 274) einer Sphäre der Allgemeinheit, die mehr als die Summe partikularer Interessen verkörpert. Diese Überlegenheit läßt sich durchaus auch heute geltend machen, zumal wenn sich (wie es der Verfasser versucht) Hegels Rechtsstaatslehre konsistent mit Lorenz von Steins Sozialstaatsprinzip verbinden oder die zeitbedingte Form des ständisch-monarchischen Staates aktualisieren und in ein System der Volksrepräsentation verwandeln läßt.

In der politischen Theorie von heute sind Anglizismen modisch. Selbst die angelsächsische Kritik der Vertragslehren durch Hume, Bentham oder Austin scheint vergessen zu sein. Um so mehr ist die Rehabilitierung einer dialektischen, institutionenorientierten, Gesellschaft *und* Staat begreifenden Staatstheorie zu begrüßen. Zwar greift der Verfasser nicht Hegels Theorie der „Sittlichkeit“ auf, weder in ihrer „hermeneutisch-hypoleptischen“ (Ritter) noch in ihrer für die Vermittlung von Gesellschaft und Staat bedeutsamen Form. Das ist bedauerlich, wie überhaupt die Theorie des gesuchten „Verfassungsstaates“ etwas naturrechtlich, sittlichkeitstheoretisch und anthropologisch Freischwebendes an sich hat. Aber immerhin, hier wird erinnert an das Recht einer Philosophie, die sich nicht an den Haaren einer Vertragstheorie aus dem Sumpf des Individualismus und Konsensualismus zieht; hier wird

erinnert an das Eigenrecht des Politischen und an die Notwendigkeit, den Staat nicht zu einem Verband unter anderen zu depotenzieren – wenn er denn mehr sein soll als die „Windfahne“ der partikularen Interessen. Die These des Verfassers ist in dieser Hinsicht wohlbegründet, und was immer er zu einzelnen Autoren vorträgt, ist solide fundiert und stets vertretbar. Problematisch an diesem Buch ist etwas anderes, etwas Grundsätzliches: die hermeneutische Generaltendenz.

Man kann streiten, wie „politische Ideen“ zu deuten sind, ob aus dem politischen Interesse der Gegenwart oder aus dem Interesse des interpretierten Denkers in seiner Zeit. Der Verfasser hat sich eindeutig für ersteres entschieden. Er will weniger wissen, was war, als sehen, was man für die Begründung des „demokratischen Verfassungsstaates“ heute „noch“ verwenden kann. Was so entsteht, ist eine durch und durch politisch interessierte und aktualisierende Geschichte des modernen politischen Denkens, und sie sagt meist: So noch nicht oder so nur zum Teil, bis das gelobte Land des „Verfassungsstaates“ schließlich betreten werden kann.

So wird schon Hobbes zu einem Anfang, der keiner ist, eine Theorie des „Verfassungsstaates“ könne nicht an eine Lehre anknüpfen, die dem „Despotismus affin“ sei und „keine juridischen Begrenzungen der Souveränität“ (46) kenne. Lockes Rechtsstaatliberalismus und seine Forderung nach dem Schutz von „life, liberty and estates“ komme dem Ideal näher, verfehle es aber durch ein „postulatorisch“ bleibendes Naturrecht und mangelnde institutionelle Sicherungen des Rechtsschutzes (fehlendes Verfassungsgericht, keine „verfassungsimmanente“ Lösung von Konflikten) (67 f.). Rousseau binde den Souverän zwar an die Gesetze, aber auch seine Theorie sei gescheitert, ein „grandioser Fehlschlag“ (106) sogar; das Freiheitsproblem werde durch die „totale Entäußerung“ der individuellen Rechte gerade nicht gelöst, statt dessen falle Freiheit der „Gleichschaltungstendenz“ (97) einer homogenen Demokratie zum Opfer. Kants Republik, gewaltenteilig, repräsentativ und antidespotisch, sei in der „Idealbetrachtung“ vorbildlich, in der „Realbetrachtung“ defizient seien jedoch die hobbesianische Verwerfung des Widerstandsrechtes (137) und die „obrigkeitsstaatliche“ Souveränitätslehre (145). Den neuen Vertragstheoretikern fehle, als Folge ihrer individualistischen, anarchistischen oder privatrechtlichen Prämissen, überhaupt eine ernstzunehmende Staatstheorie; Rawls habe nur eine Art Ersatz-Staatstheorie in der Lehre vom „zivilen Ungehorsam“ (188 ff.); Nozick begnüge sich mit der Gleichsetzung von „status civitatis“ und „status negativus“ (212), und Buchanan kenne kein Konzept „des sich selbst reformierenden Staates“ (223). Hegel schließlich, wiewohl der Vordenker eines Staates als Verwirklichung der Freiheit, bedarf nicht nur der Ergänzung durch Lorenz von Steins Sozialstaatslehre, er muß zudem „korrigiert“ werden, bis sich die ständische Monarchie zum Bild eines mit allgemeinem Wahlrecht und Volksrepräsentation ausgestatteten Verfassungssystems gewandelt hat. Dieses tritt am Ende als ein „Kompetenzsystem“ hervor, in dem weder das Volk noch irgendeine Gewalt souverän sein soll, vielmehr eine differenzierte „Intra- und Interorgankontrolle“ die Freiheits- und Teilhaberrechte verbürgt (318).

Der Verfasser gelangt am Ende dahin, wo er vermutlich immer schon war, ins juste milieu des gegenwärtigen Repräsentativsystems. Das ist legitim, und man kann einer politisch interessierten aktualisierenden Ideenhermeneutik nicht prinzipiell ihr Recht bestreiten. Ihre Konsequenz in diesem Fall ist allerdings, daß rechts und links herausfällt, was in den „mainstream“ nicht paßt, sei es eine partizipatorische Demokratie oder auch nur deren Elemente in einem Repräsentativsystem, sei es eine Souveränitätslehre, welche die Letztinstanzlichkeit, das staatliche Entscheidungsmonopol und das „quis iudicabit?“ stärker hervorheben würde. Vielleicht wäre es doch angebracht gewesen, die interpretierten Autoren nicht nur dem Maßstab der Gegenwart, sondern auch diese deren Maßstäben zu unterwerfen? Das wäre freilich eine andere Auffassung von Hermeneutik und politischer Ideengeschichte, und diese ist selbst nicht unumstritten. Was der Autor vertritt, bleibt, unbeschadet von Hermeneutikproblemen, bedenkenswert und wichtig, und man wird, ob als Anhänger der Vertragstheorie oder der Staatslehre Hegels, dieses Buch mit Gewinn zur Hand nehmen.

Henning Ottmann (München)

Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur, hg. von Erwin Schadel. Unter Mitarbeit von Dieter Brünn und Peter Müller. Bd. I, Autorenverzeichnis, K. G. Saur, Paris-München-New York-London 1984, 624 S.

Die Trinitätsfrage ist neuerlich gerade aus philosophischer Perspektive verschiedentlich angegangen worden. Klaus Hemmerle entwarf „Thesen zu einer trinitarischen Ontologie“ (Einsiedeln 1976) und findet darin Unterstützung bei Hanspeter Heinz. Ludger Oeing-Hanhoff verteidigt wiederholt seine Ansicht, Thomas von Aquin lehre eine natürliche Beweisbarkeit der Trinität. Walter Simonis („Trinität und Vernunft“ [Frankfurt a. M. 1972]) glaubt, dies für Anselm, Abaelard, Richard von St. Viktor, Anton Günther und Jakob Frohschammer aufzeigen zu können. Die Trinitätslehre Hegels fordert wiederholt zur Auseinandersetzung heraus. In diesen weiteren Zusammenhang ist die vorliegende Bibliographie einzuordnen. Sie ist aus philosophischer Perspektive erarbeitet und verfolgt das systematische Ziel, zur Überwindung der Trinitätsvergessenheit in der modernen Philosophie anzuregen und positiv zur Überwindung des Nihilismus beizutragen. Daß triadisches Denken keine partielle, geschichtlich eingrenzbar Denkweise ist, soll die vorgelegte Bibliographie belegen. Es sind 4712 Titel aus den wichtigsten europäischen Sprachgebieten zusammengetragen. Die Perspektive ist historisch wie systematisch; verzeichnet ist ein breites Spektrum an Literatur, die etwa den Dreiklang in der Musik behandelt, die eine Triadik in der Farbenlehre aufzeigt, die das Triadische als Seinsprinzip entfaltet; man findet aber auch streng trinitätstheologische Beiträge.

In der Einleitung der Bibliographie skizziert Erwin Schadel die Gründe, die zu einem Zerfall triadischen Denkens in der Philosophie geführt haben, und zeigt deren Folgen in der dialektischen Philosophie, im Positivismus und im Existentialismus auf. Anfänge für ein Auseinandergehen von Trinitätstheologie und Trinitätsmetaphysik sieht der Verfasser in der Spätscholastik. Nicht nur, daß damals die Trinitätslehre zunehmend als lebensfremd und wirklichkeitsfern empfunden wurde, es kam als kritisches Element auch die Autonomieerfahrung des Menschen hinzu. Extremen Ausdruck fand diese Perspektive in der Ablehnung des Trinitätsdogmas durch die Sozinianer und schließlich in den verschiedenen Formen der neuzeitlichen Philosophie: in der dialektischen Seinslehre, in der positivistischen Wissenschaftstheorie und im Existentialismus. In deren aktueller Krise sieht der Verfasser eine reale Möglichkeit, „daß die Sensibilität und innere Bereitschaft zur Aufnahme des ganzheitstheoretischen Problembereiches der Trinitätsmetaphysik mittlerweile gewachsen ist“ (XVII).

Zur Beurteilung des ungeheuer fleißigen Werkes wird man verschiedene Gesichtspunkte anlegen. Bibliographisch gesehen, gebührt dem Herausgeber respektvoller Dank und Anerkennung. Seine vorausgehende Arbeit bei W. Totok vermittelte ihm das nötige Rüstzeug für die Erstellung einer Bibliographie. Zur Ergänzung einige Hinweise: aus der Frühscholastik hätte Peter Abaelard („*Theologia summi boni*“, ed. Ostlender; „*Theologia christiana*“, versch. Redaktionen) nicht fehlen dürfen; neben der verzeichneten Arbeit von W. Simonis (3767) ist die Monographie von I. Rożycki, „*Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate*“, 2 Bde. (Posen 1938/1939) noch immer einschlägig. Für Rupert von Deutz wäre unbedingt auch seine Frühschrift „*De divinis officiis*“ zu verzeichnen gewesen. Gerhoh von Reichersberg fehlt. Der Sentenzenkommentar des Gregor von Rimini hat durch A. Trapp eine neue Edition erfahren. Das sind einige stichprobenartige Korrekturen.

Unabhängig von der Bibliographie bietet die systematische These des Autors reichen Stoff zur Diskussion. Der Rezensent teilt uneingeschränkt dessen Meinung, daß das metaphysische Denken neu zu beleben ist; er ist auch dessen Ansicht, daß der Ausfall des Analogiedenkens der Trinitätslehre schwer geschadet hat. Mit abwartender Spannung verfolgt er das große Anliegen des Verfassers, mittels des triadischen Prinzips dem Nihilismus in der Philosophie zu begegnen. Aus theologischer Sicht aber wird eine erste Abgrenzung darin bestehen, zwischen trinitarisch als theologischer und triadisch als philosophischer Kategorie zu unterscheiden. Dies legt nicht zuletzt Augustinus nahe, für den die Ternare allenfalls Bilder des dreifaltigen Gottes sind, nicht aber metaphysische Begriffe. Das letzte Buch von „*De Trinitate*“ ist ein höchst eindrucksvoller Beweis für die geringe Reichweite menschlichen Erkennens und Redens vom dreifaltigen Gott. Augustinus und dann auch die gesamte Scholastik sprechen gerade angesichts des Trinitätsbekenntnisses von der erbsündlichen Schwächung des menschlichen Geistes. Eine weitere Relativierung der trinitarischen Spuren in der Schöpfung bringt die Aristoteles-Rezeption der Hochscholastik, die ein Zurückweichen des neuplatonischen Bilddenkens bewirkt. So beurteilt Albert der Große eine auf die natürliche Vernunft gestützte Erkenntnis des dreifaltigen Gottes wesentlich zurückhaltender als in der Frühscholastik üblich. Auch die Franziskaner-

schule, die zwischen Glauben und Wissen nicht so deutlich wie die Thomisten unterscheidet, bildet insofern einen indirekten Beleg, als die Philosophie von der Theologie bleibend umgriffen und normiert ist; das Trinitarische gerade auch in der Schöpfung ist für sie eine Glaubensaussage. Die Scholastik kann deshalb weniger als Modell für eine trinitarische Metaphysik denn für eine trinitarische Schöpfungslehre gelten.

Die vorliegende Bibliographie wird vor allem dann für viele Theologen wie Philosophen ein hilfreiches und begrüßenswertes Arbeitsinstrument, wenn der Registerband vorliegt. In Bibliotheken und Seminaren sollte es zur Verfügung stehen. Die inhaltliche Diskussion, zu der Schadel dankenswerterweise anregen möchte, hat aber aus theologischer Sicht eine Abklärung der Begriffe und Erkenntnisprinzipien zur Voraussetzung.

Franz Courth (Vallendar)

Robert C. Zaehner, *Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Vorw. von Alois M. Haas. Aus d. Engl. von Ursula Banz und Hans J. Braun, Olten, Freiburg 1980, 531 S.

I.

Der Band enthält die Vorlesungen, die Robert C. Zaehner, von 1953 bis zu seinem Tode 1975 Nachfolger S. Radhakrishnans auf dem ‚Spalding chair on: Eastern Religions and Ethics‘ in Oxford und einer der bedeutendsten Religionswissenschaftler seiner Zeit, 1967/1969 in der berühmten Reihe der den Grundfragen der Religion gewidmeten *Gifford-Lectures* in Edinburgh gehalten hat. Z.s Vorlesungen verbinden in glücklicher Weise die religionsphilosophische Fragestellung nach dem ‚Wesen‘ der Religion mit einer geradezu beispielhaften Kenntnis der großen Religionen und ihrer Geschichte. Seinem Forschungsinteresse gemäß wendet er sich speziell gegen zwei Vorurteile, die auch die religionsphilosophische Diskussion noch immer weithin bestimmen.¹ Zum einen vermag er zu zeigen, daß Religion in ihrem Kern nicht schlechthin mit Mystik identisch ist, auch und gerade wenn die Mystik ein wesentliches Moment des Religiösen ausmacht. Zum anderen weist er durch die umfangreichen, entwicklungsgeschichtlich orientierten Untersuchungen sowohl des Hinduismus, der „Urquelle“ mystischer Religion überhaupt (233), als auch der übrigen östlichen Religionen die irreduzible Typenvielfalt mystischer Religiosität nach.² Demnach ist die Mystik weder eine vom konkreten Entwicklungsgang der Religionen unberührbare, sich immer gleiche Grunderfahrung, die sich etwa mit A. J. Arberry als ‚gleichbleibendes und unerschütterliches Phänomen der universellen Sehnsucht des menschlichen Geistes nach persönlicher Gemeinschaft mit Gott‘ definieren ließe, noch ist sie gar auf das reduzierbar, was von R. M. Bucke in seinem einschlägigen Buch „Cosmic Consciousness“ (New York 23/1966) genannt worden ist.

Grundsätzlich scheidet Z. die großen Weltreligionen in die beiden zentralen Typen *prophetischer* und *mystischer* Religiosität, denen er als singulären dritten Typus das *Christentum* gegenüberstellt. Insofern kommt – entgegen der vom Untertitel der englischen Originalausgabe („The Interdependance of Faiths“) ausgehenden Suggestion – die faktische Konzentration auf die mystischen Traditionen, die (worauf noch genauer einzugehen sein wird) sich ihrerseits in die großen, auch geographisch konkretisierbaren Untertypen ‚solitärer‘ (solitary) und ‚solidarischer‘ (solidary) Mystik aufgliedern, einer gewissen thematischen Selbstbeschränkung gleich.

Den ungenügenden Klassifikationsversuchen der Mystik, als deren bedeutendste Z. neben Bucke diejenigen von W. James, W. T. Stace und M. Laski (239) anführt, glaubt er (vor allem als Ergebnis seiner Untersuchungen der indischen Mystik) mit folgender Variante beggügen zu sollen, die zugleich den systematischen, die Gesamtuntersuchung organisierenden Bezugspunkt darstellt (240ff.):

¹ Vgl. etwa L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt (München 1982) 90.

² Wenn Z. es also unternimmt, zunächst „das Problem der Vielfältigkeit mystischer Erfahrung“ zu untersuchen, dürften ihm dabei die berühmten Gifford-Lectures von William James, *The Varieties of religious experience* (1901/1902), den kritischen Bezugspunkt liefern.

1) Der (in den Upanishaden) weitverbreitete ‚Typus der Transzendierung des Raumes‘, der in etwa dem ‚cosmic consciousness‘ entspricht: Erfahrung der All-Identität.

2) Der ‚Typus der Zeittranszendenz‘ (wie er in der Bhagavad-Gītā und im Zen-Buddhismus Japans vorherrscht): Erfahrung der Unsterblichkeit.

3) Der aus den ersten beiden gebildete ‚Typus der Erfahrung des absoluten Einsseins‘ als einer Art ‚Kontraktionserfahrung‘ in das Eine (244). Diese Grunderfahrung ist einer dreifachen Interpretation zugänglich: im Sinne eines reinen Monismus (wie etwa in der Māndūkya-Upanishad) oder eines in den endlichen Dingen reflektierten Absoluten (theistische Philosophie des Vedānta) oder schließlich im Sinne eines dualistisch gegen alles radikal geschiedenen, reinen spirituellen Einsseins (Sāṅkhya).

4) Der Typus einer ‚Mystik der unendlichen Gottesliebe‘ im Kontext reiner Spiritualität jenseits von Zeit und Raum und jenseits des ‚Einen‘ (vor allem in der Bhagavad-Gītā).

Durch eine kritische Konfrontation des von Bucke zum Wesensmerkmal jeglicher Mystik erklärten ‚cosmic consciousness‘ mit der weltlichen Mystik Walt Whitmans soll weniger die aus methodologischen Gründen prinzipiell abzulehnende ‚Wesens‘-Diskussion doch noch nachgeholt werden als vielmehr eine zu allen Klassifikationen disparat verlaufende und die folgenden religionswissenschaftlichen Erörterungen untergründig strukturierende Spannung innerhalb der Mystik selbst verdeutlicht werden. Diese macht sich für Z. als die unaufhebbare Polarität zwischen der *dualistischen* und der *pantheistischen* Tendenz jeglicher Mystik bemerklich; sie liegt als „tiefe und fundamentale Spannung innerhalb der weltweiten mystischen Tradition“ jeder Interpretation voraus (79) und verkompliziert dadurch die religionswissenschaftliche Forschung nicht unerheblich.

Damit läßt sich die den Vorlesungen offensichtlich zugrundeliegende Struktur folgendermaßen bestimmen:

Die beiden einleitenden Kapitel sind Problemen der Methodologie gewidmet und von der Absage an die seinerzeit von Lord Gifford geforderte Übertragung des naturwissenschaftlich orientierten Methodenideals auf die Religionsforschung bestimmt.³ Statt dessen verfißt Z. vehement die Forderung standpunktbezogenen, keineswegs interesselos-,objektiven‘ Verstehens, offensichtlich ganz im Sinne der klassischen (von Schleiermacher und Dilthey inspirierten) Tradition der Geisteswissenschaften (vgl. 86, 22f.).

Insofern Z.s Interpretationsgrundlage wie Interpretationsziel das *Christentum* ist, sieht er seine Aufgabe darin, „die wesentlichen Texte nicht-christlicher Religionen in ihrer historischen Entwicklung zu erforschen, so weit möglich von innen her, und sie danach mit mir wichtigen Aspekten des katholischen Christentums in Beziehung zu setzen“ (23); dabei ist er sich sowohl der Gefahr einer voreiligen Harmonisierung bewußt (22) als auch der Versuchung, seine Forschung als Funktion praktischer Einigungsbemühungen zwischen den Religionen mißzuverstehen (17). In dieser Hinsicht ist der leitmotivisch immer wiederkehrende engl. Titel Programm und methodologisches Kriterium zugleich: *Concordant Discord*.

Der Hauptteil der Untersuchung gliedert sich in drei Teile, deren erster (Kap. IV-X) sich mit einer ausführlichen (das gesamte erste Jahr der Gifford-Lectures abdeckenden) Darstellung indischer Mystik beschäftigt. Ihm folgt in der ersten Hälfte des zweiten Gifford-Jahres (Kap. XI-XIV) die Analyse chinesischer Religiosität (Taoismus, Konfuzianismus, Neukonfuzianismus, einschließlich des eine Sonderstellung beanspruchenden Zen-Buddhismus). Während die ersten beiden Untersuchungen entwicklungsgeschichtlich konzipiert und auf eine, dem christlichen Gottes- und Menschenbild verpflichtete Kriteriologie bezogen sind, widmen die abschließenden Kapitel (Kap. XV-XX) sich einer Erörterung zentraler Aspekte, denen sich das Christentum bei der noch ausstehenden Begegnung mit den mystischen Traditionen nicht-christlicher Religionen konfrontiert sehen wird. Dabei leitet Z. (begrifflicher Weise) das doppelte Interesse einer *Kritik* der nicht-christlichen Religionen durch das Christentum wie einer *Analyse* möglicher Konvergenzen fremder Religiosität auf das Christentum hin.

³ Vgl. dazu die aufschlußreichen Zitate aus Giffords Präambel zu den Vorlesungen auf den Seiten 13f.

II.

In seiner umfangreichen Erörterung *indischer Religiosität*, der Z. vor allen anderen einen Beitrag zur Vertiefung christlicher Einsichten zutraut (32), analysiert er im wesentlichen zwei religionsimmanente Entwicklungen auf mystisch-spekulativen Voraussetzungen: Die eine sieht er in einer eindeutig vom Pantheismus zum (Mono-)Theismus verlaufenden Grundtendenz gegeben, die sich auf der Darstellungsebene zunächst als Prozeß fortschreitender Entmythologisierung präsentiert, der in den Upanishaden seine Vollendung fast erreicht hat, bevor er im Interesse einer Intensivierung des praxisrelevanten Vorstellungsgehaltes der Religion erneut in den Mythos zurückbiegt (Mahābhārata, Purānas) (143). Ihre Wurzel hat diese Entwicklung offensichtlich in der nach spekulativer Durchdringung verlangenden Doktrin von der Seelenwanderung, deren feste Etablierung deshalb nicht bloß den Wendepunkt in der Selbstentfaltung der frühen indischen Religiosität zwischen Rig-Veda und Upanishaden markiert, sondern zugleich ein gewaltiges metaphysisches Spekulationspotential freisetzt, dessen Kraft weit über Indien hinaus in die Geschichte wirken sollte.

Die andere Tendenz erhebt sich auf dem Boden der ersten und besteht im wesentlichen in einer, in dialektischer Verspannung mit der spekulativen Mystik des Göttlichen und allein kraft deren immanenter Logik allmählich sich konturierenden ‚Theorie‘ des Selbst; diese stellt den Bezugspunkt dar, der die indische Religiosität als spezifisch ‚solitäre‘ Mystik charakterisieren läßt. Z. hebt folgende Etappen dieser Entwicklung hervor:

Ausgangspunkt ist eine Mystik, die das Ewige als dem Menschen einwohnendes, obgleich ihm keine Gemeinschaft gewährendes, absolutes Prinzip begreift (132). Dieser ‚pantheistische‘ Einsatz wird durch den (Materie-Geist-)Dualismus des Sāṅkhya (137) in die Krise geführt, die von dem erstmals durch die Iśā-Upanishad eingeführten Gedanken eines persönlichen Gottes als der verbindenden ‚Klammer‘ zwischen dem auseinanderstrebenden Unendlichen und Endlichen, Absoluten und Relativen (133) überwunden wird. Obwohl auch die Iśā-Upanishad von einer Grundspaltung der Existenz in das ‚Vergängliche‘ und das ‚Unvergängliche‘ ausgeht, verwirft sie dennoch die kompromißlose Dichotomie des Buddhismus wie des Sāṅkhya-Yoga (136) durch die Einführung eines obersten ‚Herrn‘ (Iśā). Die damit begründete Tendenz tritt vollends in der Śvetāśvatara-Upanishad zu Tage, die offen theistisch ist (142) und mit dem Gedanken eines persönlichen Gottes, dessen wichtigste Attribute absolute Transzendenz, Omnipotenz und radikale Immanenz (137f.) sind, den Hinduismus auf eine neue Grundlage stellt (136f.). Einen vorläufigen Abschluß findet diese Entwicklung in der Bhagavad-Gītā, die in Gestalt der Bhakti-Religion den „ganz neuen Religionstypus“ einer „Religion der Liebe und Treue und Hingabe“ einführt (145) und damit zum „bedeutendsten heiligen Text der gesamten Religionsgeschichte“ (143) avanciert, der auch heute noch „Ausgangspunkt jedes fruchtbaren Gesprächs zwischen östlichem Immanentismus und westlichem Transzendentalismus“ (181) ist.

Demgegenüber vermochte der postvedische Hinduismus den theistischen Gedanken nicht in seiner Reinheit zu bewahren, sondern zerteilte sich in das, was Z. einen „noch pantheistischen Theismus“ nennt (184): in ihm wurde in den drei großen Richtungen der Śaiviten, Vaishnaviten und Śaktas die spezifisch hinduistische Frage nach dem Göttlichen in ihre zentralen Momente aufgefächert. Neben Vishnu, dem in Krishna inkarnierten Gott der Bhagavad-Gītā, kommt dem südindischen Śiva des Śaiva Siddhānta für Z. vor allem deshalb Priorität zu, weil „dieser von allen Religionen und Sekten Indiens dem Christentum am nächsten kommt“ (197, 205). Daher, und um die Versäumnisse bisheriger Forschung abzumildern, räumt Z. ihm in seinen Erörterungen einen hervorragenden Platz ein.

Der zweite Hauptteil ist dem zweiten Zentralaspekt der Mystik gewidmet, den Z. als das Verhältnis zwischen mystisch-solitärer Erfahrung und ethisch-sozialer Verpflichtung bestimmt. Mit Ausnahme der Yudhishtira-Erzählung (Mahābhārata 12. Buch) hat der starke monistisch-individualistische Grundansatz indischer Religiosität eine wirkliche Konfrontation zwischen Religion und Ethik verhindert. Das gilt für die upanishadische All-Einheits Erfahrung (103) und ihre Transzendierung von Gut und Böse, die faktisch einer Eliminierung des ethisch-religiösen Dilemmas gleichkommt; es gilt aber auch für die Bhagavad-Gītā, die das Verhältnis zwischen ethischer Tat und göttlicher Gnade zugunsten der absoluten Verfügungsmacht Gottes und einer Depotenzenierung alles Menschlich-

⁴ Eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten Georges Dumézils hätte Z. dabei vor der Gefahr einer allzu immanent-ideengeschichtlichen Interpretation bewahren können.

Verantwortlichen auflöst (162f.). Und auch die Yudhishthira-Erzählung, die den eindrucksvollsten Lösungsversuch vorstellt, dessen Indien von seinen Voraussetzungen her fähig war, scheitert an der Unvereinbarkeit von sittlichem und religiösem Unbedingtheitsanspruch.

Eine gewisse Antwort sollte erst von der andersartigen Grundoption *chinesischer Religion* in Sicht kommen, deren neokonfuzianische Variante Z. deshalb als den „ernsthaftesten“ jemals in Ostasien unternommenen Versuch versteht, „Yudhishthiras Dilemma“ (334) zu lösen. Das Spezifische ihres Ansatzes, der ihr mit Taoismus und klassischem Konfuzianismus gemeinsam ist, sieht Z. im ‚solidarischen‘ Aspekt ihrer mystischen Grundhaltung gegeben, den er dem ‚solitären‘ indischer Religion plakativ entgegenstellt (254). Anstatt die Spekulation über das Wesen des Göttlichen weiterzutreiben, erblickt die chinesische Religion ihre Zentralaufgabe in der Entwicklung einer (religiös fundierten) Ethikkonzeption, deren Theoriestücke Natur, Vernunft und menschliche Güte sind (286). Dadurch konstituiert sich der Konfuzianismus nach Z. zu einem „Humanismus selbstsicherster Art“ (285), der versucht, die „mystische taoistische Einsicht von der Einheit aller Dinge im Selbst in einen politischen Kontext zu übertragen“ (335). So vermag er schließlich auch zur ‚großen Synthese‘ (Chu Hsi) zu werden (327), die – im Ausgang bei der Erfahrung des natürlich-kosmischen Gleichgewichts wie dem Plädoyer für die ursprünglich gute Menschennatur (317) – die Integration des Individuums in Staat und Gesellschaft als harmonische Wiederherstellung eines ursprünglichen Systems natürlicher Ordnung begreift (258).

Dieser Grundansatz wirkt sich auf die Gesamtentwicklung der chinesischen Religion aus, insofern ihr ein im Vergleich mit der indischen umgekehrtes Gefälle eignet: Der Konfuzianismus beginnt mit der Konzeption eines persönlichen Gottes, um als pantheistische Staatsphilosophie zu enden (335), die weder eine Grundlage in einer spezifisch religiösen Praxis hat, noch selbsttragende Kontemplationstechniken auszubilden imstande gewesen ist (333). Nicht zuletzt dieser Entwicklung und dem Zusammenbruch des Kaiserreiches, für das der Konfuzianismus das ideologische Ferment war, glaubt Z. die relativ problemlose und gründliche Ablösung des Konfuzianismus durch den Kommunismus zuschreiben zu können (333).

Im *Christentum*, dem sich die letzten fünf Gifford-Lectures ausführlich zuwenden, könnten die beiden, nach Z.s Ansicht wesentlichen Gehalte der ‚solitären‘ indischen Religiosität wie der ‚solidarischen‘ Chinas ihr Integrationsziel finden. Insofern nämlich das Christentum sich sowohl als Religion liebender Gottesvereinigung und damit endgültiger Erlösung als auch ethischer Verantwortlichkeit versteht, die sich in Welt und Gesellschaft hinein zu realisieren hat, hält es Raum für Grundgedanken indischer wie chinesischer Religionen bereit. Die Präsenz typengleicher Problemkonstellationen, die das Christentum nicht bloß als legitim anzuerkennen vermag, sondern für die es auch genuin christliche Lösungsmöglichkeiten anbietet, läßt es zu einem singulären Religionstypus werden, in dem sogar das mystische Element zu einem neuen Höhepunkt geführt und zugleich relativiert wird.

An der Mystik der Viktoriner versucht Z. das exemplarisch vorzuführen, wenn er Hugo, als den ‚buddhistischste(n)‘ (362), Zeuge einer Nirvana-Erfahrung in radikaler Welttranszendenz werden läßt, während ihm Richards Selbstdeutung, nach der sich Mystik als „Sprungbrett“ versteht, „von dem aus die Seele zu (dem persönlichen) Gott weiterspringen muß“, um sich ihm in Liebe zu vereinigen (364), eine klare Parallele zur Bhagavad-Gītā ist (364–367).

Die Integrationsfähigkeit bleibt für Z. auch da noch erhalten, wo das Christentum für offensichtliche Problemkonstanten andersartige ‚Lösungen‘ bereithält, die selbstverständlich in der Christologie ihren (kritischen) Kulminationspunkt erreichen. Gerade das die Christologie bestimmende vertiefte Gottesverständnis läßt es genau deshalb religionsgeschichtlich einzigartig sein und damit jene ‚Einsicht‘ vermitteln, nach der sogar Gestalten wie Yudhishthira, den Z. die „Christus-Gestalt des Hinduismus“ nennt (418), vergeblich gesucht haben. Ähnliches läßt sich auch an dem zum Buddhismus differierenden Erlösungsbegriff zeigen, insofern Christus im Unterschied zu Buddha nicht lediglich ‚von der Materie zu erlösen verspricht, sondern durch seine Inkarnation die „Materie“ selbst schon geheiligt hat; anstelle des Nirvana bringt er in seiner Erlösung die Fülle des Lebens (421). So ist Christus für Z. tatsächlich „die einzige wirkliche Antwort auf Hiob“, „wie er die Antwort auf Buddha, auf Krishna und vor allem auf den frommen Yudhishthira ist“ (418).

An ihm findet nicht nur alle christliche Mystik ihre Grenze und ihren unaufhebbaren Maßstab; Christus ist auch die Maßgabe jeder ‚großen Synthese‘ zwischen Individuum und Gesellschaft, moralischem Imperativ und welt- (und selbst-)vergessener Einigungsmystik.

III.

Spätestens dort, wo Z. die programmatische Absicht einer „Wiederaufwertung der christlichen Lehre im Lichte der untersuchten Religionen“ (9) konkretisiert, wird man Bedenken nicht länger zurückstellen können, auch wenn deren angemessene Erörterung im vorgegebenen Rahmen nicht möglich ist. Z.s. Ansatz einer auf das (noch dazu ausschließlich *katholische*) Christentum hin orientierten, selektiven Interpretation nicht-christlicher Ideenkomplexe, deren Relevanz letztlich weniger in der Perspektive ihrer jeweiligen Religionen, deren Geschichte und der beides tragenden religiösen Subjekte liegen mag als in der allzu persönlichen Glaubenssicht Z.s., berührt ein über ihn weit hinausführendes prinzipielles Methodenproblem. Denn nach wie vor steht in Frage, inwieweit ein privilegiertes Selbstverständnis von Religion, das nicht in einem abstrakt-philosophischen Konstrukt, sondern nur in den gelebten Traditionen religiöser Subjekte begründet sein kann, seiner wissenschaftlichen Erforschung überhaupt zugänglich ist, wenn die Merkmale solcher Wissenschaftlichkeit mindestens allgemeine Kommunikabilität und kontrollierbare Objektivität umfassen. Weit entfernt davon, daß Z.s. Untersuchung einen Beitrag zur Lösung dieses Methodenproblems intendiert, führt sie faktisch vielmehr dessen aporetische Struktur drastisch vor Augen.⁵

Darüber hinaus lassen sich hinsichtlich der für das Christentum beanspruchten religionsgeschichtlichen, der strengen Religionswissenschaft jedoch notwendigerweise vorausliegenden Exklusivität zwei Einwände formulieren, die zugleich auf die Grundkonzeption Z.s. zurückfallen. Z. verkürzt aufgrund persönlicher Vorlieben das historische Christentum in doppelter Weise, wenn er es einseitig und ausschließlich auf „Rand-Katholiken“ (9, 33) wie Rousseau, Voltaire, Péguy, Bernanos und Balzac (495) hin auslegt, die er mit Bedacht gegen das offiziell-kirchliche Selbstverständnis ausspielt, und auch die Geschichte des Christentums so entscheidend prägende Gestalten wie Augustinus und Luther (und mit ihm den gesamten Protestantismus!) abtut, ja diffamiert (vgl. etwa 441, 250, 450). Daß Z. demnach weniger vom Christentum als *historischer* Größe ausgeht als vielmehr von einer Art Intuition dessen, was ‚Christentum‘ sein *könnte* und woraufhin es sich zukünftig entwickeln sollte, wird vollends klar durch die alles beherrschende Bedeutung, die er der Mystik Franz von Sales' und Teilhards de Chardin zuschreibt: Z.s. ‚Christentum‘ ist demnach nicht eine historisch-phänomenologische Kategorie, sondern ein vor allem aus Teilhards Vision gewonnenes Konstrukt mit normativem Anspruch, auf das die anderen Religionen in „harmonischer Dissonanz“ bezogen sein sollen (wie es mit der von Franz von Sales entlehnten Formel in leitmotivischer Monotonie behauptet wird).

Und schließlich muß auch die heuristische Ergiebigkeit der zaehnerschen Eingangsunterscheidung zwischen prophetischer und mystischer Religiosität im prinzipiellen Gegenüber beider zum Christentum bezweifelt werden, insofern sie es mit sich bringt, daß das Judentum weitgehend im Gang der Untersuchung unberücksichtigt bleibt. Angesichts der jüdischen Apokalyptik und der von Z. ebenso ignorierten spätjüdischen (kabbalistischen, chassidistischen etc.) Literatur erscheint es bedenklich, vom Judentum als der einzigen der großen Weltreligionen zu sprechen, die „der Mystik aus dem Weg“ gegangen sei (382). Die Unterscheidung führt schließlich auch dazu, daß das Judentum in einer Weise mit den beiden anderen prophetischen Religionen, Zoroastrismus und Islam, zusammengerückt wird, die nicht nur seine grundlegende Bedeutung gerade für die Geschichte des Christentums verleugnet (etwa zur Immunisierung des christl. Absolutheitsanspruchs?), sondern auch den theologisch-philosophischen Gehalt seines Gottesbildes wesentlich unterbestimmt läßt. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn im Gott des Alten Testaments nicht viel mehr gesehen wird als der „unnachgiebig über eine irrende Welt richtende Gott“, der „alle Glaubwürdigkeit“ verloren hat (45) und nichts als „barbarisch“, „belanglos“ und „abstoßend“ ist (250); das religionswissenschaftlich Interessanteste, was sich von ihm sagen läßt, erschöpft sich für Z. offensichtlich in einer Identitätsfeststellung des „Jahwe der jüdischen Schrift“ mit dem „Allah des Koran“ (383).

Wenn also trotz allem dem die Untersuchung offensichtlich strukturierenden Gedankengang relativ

⁵ Einen Wink zu ihrer Auflösung und zur Überwindung der zunehmenden Dissoziation zwischen den die Religionen untersuchenden Wissenschaften könnten die Überlegungen C. Colpes zu einer ‚Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische‘ (und wie man wird einfügen dürfen ‚philosophische‘) ‚Aussagen‘ liefern; vgl. dazu C. Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft* (München 1980).

breiter Raum gewährt wurde, erschien das nicht nur nötig zur Orientierung in der ungeheuren Stofffülle mit ihrer verwirrenden Synopse der verschiedenen Religionen und der weitschweifigen, mitunter wenig kontrollierten Gedankenführung; es sollte weit mehr noch gerade religionsphilosophisch Interessierten einen Anreiz vermitteln zum Studium der konkreten Religionen, und damit der gelegentlich abstrakten religionsphilosophischen Diskussion eine Richtung weisen, in die sie noch immer allzu selten blickt.

Gerhold Becker (München)

Mystische Theorie der Subjektivität?

Gerhold Becker, *Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Friedrich Pustet, Regensburg 1982, 384 S.*

Troeltsch-Forschung hat seit den siebziger Jahren Hochkonjunktur. Sie ist weithin zum Geschäft historischer Spezialisten geworden. Nicht systematische Kontroversen, sondern biographische Spurensuche und Bemühungen um das philologische Detail bestimmen die aktuelle Diskussionslage. Neben akribischen Analysen zentraler Texte Troeltschs sind in jüngster Zeit vor allem Untersuchungen über den komplexen Zusammenhang von Biographie und Werkgeschichte sowie – insbesondere in den USA – zahlreiche Detailstudien über einzelne Teile von Troeltschs Œuvre publiziert worden.

Demgegenüber formuliert Gerhold Becker in seiner Münchner philosophischen Dissertation einen hohen *systematischen* Interpretationsanspruch: „Ziel“ seiner Untersuchung ist es, „die in der Troeltsch-Forschung bislang vernachlässigte neuzeittheoretische Perspektive als Strukturprinzip nicht nur seiner *Religionsphilosophie*, sondern seines Gesamtwerkes zu erweisen“ (S. XI). Mit der „neuzeittheoretischen Perspektive“ möchte Becker jene innere Einheit von Troeltschs vielschichtigem, aber auch fragmentarischem Œuvre zur Darstellung bringen, die andere Interpreten nicht oder nur unscharf zu erkennen vermocht haben sollen. Doch kann eine Perspektive als Prinzip fungieren?

Es dürfte die besondere Pointe von Beckers Interpretationsprogramm sein, eine materiale Bestimmung des Neuzeitbegriffs so weit irgend möglich zu vermeiden. Wegen seines „inhaltlichen Reichtums“ (1; vgl. 61 Anm. 2) soll Troeltschs Lebenswerk nur *formaliter* auf Einheit hin bestimmt werden können. „In welchem Maße Troeltschs Denken von einem einheitlichen Impuls getragen und einem bei aller Fortentwicklung dennoch von Anfang an sehr bestimmten Programm verpflichtet ist, ... wird deutlich, wenn man die Frage nach Wesen und Heraufkunft der Neuzeit als eine spezifisch philosophische erkennt und zum formalen Strukturprinzip troeltschschen Denkens erhebt, dem als inhaltliches die Frage nach Wesen und Bedeutung christlicher Religiosität in der Neuzeit gegenübersteht.“ (83) Dieses „formale Strukturprinzip“ bleibt jedoch eigentümlich diffus. Becker verzichtet insbesondere darauf, den behaupteten formalen Charakter seines hermeneutischen Prinzips zu erläutern. Dies dürfte damit zusammenhängen, daß sich weder die Frage nach einem Wesen noch die nach der historischen Genese der Neuzeit überhaupt als nur formale begreifen lassen. Das „formale Strukturprinzip“ von Beckers Troeltsch-„Neuinterpretation“ (1) beinhaltet faktisch schon materiale Bestimmungen des Neuzeitbegriffs. Diese werden jedoch nicht expliziert. Nur en passant erklärt Becker die Entdeckung der „Subjektivität des Subjekts“ zum Wesen der Neuzeit (4; vgl. 66, 68, 179, 260). Obwohl „Subjektivität“ in der nachkantischen Philosophie unterschiedliche Auslegungen erfuhr und gerade auch zu Zeiten Troeltschs höchst umstritten war (vgl. 184f.), läßt Becker den Begriff ungeklärt. Für die Präzisierung seiner Fragestellung leistet die Bestimmung von Neuzeit durch Subjektivität deshalb nur einen bescheidenen Gewinn. Daß er „einer ganzheitlichen Troeltsch-Interpretation“ (49) verpflichtet ist, macht Beckers Absichten nicht klarer. Die Lektüre seiner Studie gleicht einer Entdeckungsreise auf der Suche nach dem, was der Autor eigentlich gewollt hat.

Dabei wird dem Leser ein weiter „Umweg“ (45) zugemutet. Unter der Überschrift „Der Neuzeitbezug im Werk Ernst Troeltschs“ stellt Becker im *I. Teil* (9–116) der in vier Hauptteile gegliederten Untersuchung primär einige Positionen der älteren Troeltsch-Kritik und neueren Troeltsch-Deutung dar. Für die angekündigte Präzisierung (1f.) seiner „Fragestellung“ bringt dies schon insofern keinen Gewinn, als diese „mit der bisherigen Troeltsch-Interpretation nur partielle Berührungspunkte hat“

(48). An anderer Stelle gilt dann zwar, daß „die Neuzeit-Komponente [!] des troeltschschen Werkes in der Literatur zunehmend erkannt wird“ (91 Anm. 66). Dieser Widerspruch löst sich aber dadurch auf, daß Becker die von ihm behandelten „Interpretationsrichtungen auf eine mögliche (allerdings verdeckte) Kompatibilität mit dem vorzuschlagenden Neuanatz hin untersucht“ (1). Unschwer läßt sich in der Literatur nun überall ein mehr oder weniger ‚verdeckter‘ Neuzeit-Bezug finden (vgl. 45). Für die inhaltliche Konkretion von Troeltschs Neuzeitverständnis ist mit dieser imperialen Hermeneutik (61) nichts gewonnen.

Erst Seite 100 weicht Becker von seinem „eher indirekten Weg“ (60) ab, indem er sich nun endlich Texten Troeltschs zuwendet und die „Neuzeit-Thematik beim frühen Troeltsch“ (100–116) behandelt. Zu Recht wird Troeltschs Absage an das theologische Programm seines Göttinger akademischen Lehrers A. Ritschl zeitlich neu bestimmt. Schon in seiner 1891 publizierten Dissertation problematisierte Troeltsch Ritschls harmonistische Bestimmung des Verhältnisses von Reformation (bzw. Luthertum) und Neuzeit, sofern er den Beginn der modernen Welt erst mit der Aufklärung des späten 17. und 18. Jahrhunderts ansetzte. Reformation und Altprotestantismus galten ihm noch als Gestalten der mittelalterlichen Einheitskultur. Eine moderner Rationalität kompatible Selbstbestimmung protestantischen Bewußtseins konnte deshalb nicht mehr auf der Basis der Theologie der Reformatoren geleistet werden.

Im *II. Teil* (117–167) stellt Becker Troeltschs „Methodologie der Geschichte“ dar, wobei er sich u. a. an unpublizierten Nachschriften Heidelberger Vorlesungen aus dem Nachlaß G. v. Le Forts orientiert. Auf der Basis einer kritischen Rezeption von H. Rickerts „*Praxen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*“ (1896/1902) vertrat Troeltsch einen *logischen Pluralismus* (119, 127, 138); die Kritik monistischer Theoreformen faßte Troeltsch aber insofern radikaler als die Repräsentanten des südwestdeutschen Neukantianismus – auch mit W. Windelband und E. Lask stand Troeltsch in engem persönlichen und wissenschaftlichen Austausch –, als er zunehmend stärker die Möglichkeit systematischen Philosophierens überhaupt bestritt. Damit ist endlich eine erste inhaltliche Bestimmung von Troeltschs Neuzeitverständnis angedeutet: Troeltsch verstand die „moderne Welt“ als eine in sich vielfältig differenzierte *Individualitätskultur*, die sich nicht auf einen einheitlichen Begriff bringen läßt. Der Komplexität und kulturellen Mannigfaltigkeit der Neuzeit kann theoretisch nur durch Methodenpluralismus und individualisierende, d. h. vor allem historisch orientierte Erkenntnisverfahren entsprochen werden.

Obgleich Becker Troeltschs monismuskritische „Skepsis gegen jedes System“ (120; vgl. 53, 86, 91 ff., 151) betont, charakterisiert er seine Verstehenstheorie auch als eine „eigenständige ‚Systemkomponente‘“ (138) von Troeltschs „System“ (5) und operiert mit verschiedenen „Systemteile(n)“ (332; vgl. 352). Becker verwendet die Begriffe, mit denen er Troeltschs Œuvre zu erschließen sucht, eigentümlich vage; so bezeichnet er die Neuzeit-Thematik nicht nur als „Strukturprinzip“, sondern auch als „zentralen Ausgangspunkt“ (47), „Organisationspunkt“ (48; vgl. 92) und „Fluchtpunkt“ von Troeltschs Œuvre bzw. als dessen „einheitlichen, das ganze Werk durchwaltenden Grundimpuls“ (2), „Grundansatz“ (64; vgl. 69, 82) und „zentrale Ausgangsfrage“ (61). Der Vorwurf der „Unklarheit“ (303 Anm. 12), den Becker gegenüber anderen Autoren erhebt, fällt insoweit auf ihn selbst zurück. Denn der Mangel an Bestimmtheit im Gebrauch seiner leitenden Interpretationsbegriffe ist Folge einer inneren Widersprüchlichkeit seines Troeltsch-Interesses: Er begeistert sich für die Modernität von Troeltschs Denken, ist tatsächlich aber nicht bereit, auch für die kulturpraktischen und religionspolitischen Konsequenzen von Troeltschs Verständnis der Moderne einzustehen. Der pluralistischen Verfaßtheit der Moderne gemäß wurden die Geltungsansprüche religiösen Bewußtseins von Troeltsch radikal individualisiert. Demgegenüber krankt Beckers ‚ganzheitlicher‘ Troeltsch an der Halbheit, neuzeitlich sein zu wollen, ohne zur Preisgabe traditionaler religiöser Absolutheitsansprüche bereit bzw. zur autonomiekompatiblen Neubestimmung christlicher Frömmigkeit fähig zu sein.

Der *III.* und *IV.* Hauptteil von Beckers Studie zeigen dies besonders deutlich. Im *III. Teil* (168–267) wird unter der Überschrift „Neuzeitliches Selbstverständnis und christliche Tradition“ zunächst das „Problem einer christlichen Legitimität der Neuzeit“ zu bestimmen versucht (168–879): „Im Unterschied zu allen vormodernen ‚Epochen‘, in denen... die Subjektivität des Subjekts nicht hinreichend bewußt... war, der Mensch sich vielmehr eingefügt und geborgen wußte in ihn übergreifende Zusammenhänge (wie Natur und Heilsgeschichte), aus denen er sich bislang nicht herausreflektiert hatte“ (68; vgl. 198–205), soll die Neuzeit für Troeltsch wesentlich durch die Bestimmung von „Subjektivität als Epochenindex“ (180–188) geprägt sein. Bezüglich der materialen „Analyse der

Neuzeit“ (205–227) hebt Becker dann zunächst hervor, daß Troeltsch alle Versuche der Kirchen, die Totalität der Kultur autoritativ vorgegebenen theonomen Normen und Werten zu unterstellen, im Interesse individueller Freiheit einer radikalen Kritik unterwarf; religiösen Wirklichkeitsdeutungen kommt nur mehr „subjektive Geltung“ (zit. 215) zu. Seine Analysen der Genese der Neuzeit entsprachen dem insoweit, als Troeltsch nur den Sekten und der Mystik einen produktiven Anteil an der Herausbildung der modernen Individualitätskultur zuerkannte: „ein spezifisch neuzeitliches Selbstverständnis ist nur unter der Bedingung der Zerstörung des Kirchenbegriffs, mindestens aber der Verdrängung aus seiner beherrschenden Stellung möglich“ (229). Becker macht die „christlichen Wurzeln der Neuzeit“ (227–267) insgesamt sehr viel stärker als Troeltsch selbst, der die kulturpraktische Destruktion des mittelalterlich-thomistischen Ideals einer kirchlichen Einheitskultur, das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft sowie die Entstehung einer pluralistischen Kultur in der Aufklärung durch ungleich mehr kulturelle Faktoren, als sein Interpret bestimmt sah. Sofern Becker den Zusammenbruch der kirchlichen Theokratie *primär* aus der „Eigendynamik“ des „Kirchentypus“ (233) ableiten will, tritt er für genau jene Sicht der Entstehung der Moderne ein, die schon der junge Troeltsch als kirchliche Ideologie verdächtigte. Denn für die genetische Selbstbestimmung modernen Bewusstseins wird die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts nun wieder zu einem wichtigeren Datum als die Aufklärung. Damit widerspricht Becker aber nicht nur Troeltsch, sondern auch seinem eigenen Interpretationsprogramm. Der eigenen Kritik entwicklungsgeschichtlicher Troeltsch-Deutungen zum Trotz (69 ff.) sieht er Troeltschs Neuzeitverständnis nun selbst durch eine „Revision der ursprünglichen Einschätzung der neuzeittheoretischen Bedeutsamkeit der Sekten... zugunsten der „Mystik“ bzw. sogar durch eine „Wende“ (240 Anm. 5) bestimmt. Dieser Widerspruch ist möglicherweise von daher zu erklären, daß Becker in den Schlußteilen seiner Arbeit primär vom Interesse her argumentiert, „die komplexe Kulturgestalt der Neuzeit auf ihren ‚christlichen Begriff‘ zu bringen und damit den wirklichen Legitimitätsnachweis für sie zu führen“ (so die Zusammenfassung des Ziels von Beckers Studie in der Rezension seines ‚Doktorvaters‘ Eugen Biser, in: *Theolog. Revue* 79 [1983] 405–409, 408).

Im IV. Teil (268–355) will Becker „Prolegomena zu einer Theorie des neuzeitlichen Christentums“ entfalten. Dabei leitet ihn nicht nur die Absicht, „nach der christlichen Legitimität der Neuzeit die Legitimität auch des neuzeitlichen Christentums zu erweisen“; vielmehr beansprucht er zugleich „noch (unter starker Hervorhebung des von Troeltsch bloß Angedeuteten), den Grundriß einer religionsphilosophisch und ethisch strukturierten Theorie des Christentums zu skizzieren, ... die auch die Konsequenzen seiner [sc. Troeltschs] historisch-analytischen Forschung endgültig einholt“ (4f.). Wohl niemand wird ernsthaft erwarten, daß der Autor einer Dissertation ein so hochgestecktes Ziel wirklich erreicht. Die im III. Teil endlich erreichte historische Konkretion wird von Becker in seinem Schlußkapitel denn auch wieder verspielt. Dies gilt insbesondere für die Darstellung der „Struktur und Funktion der Religionsphilosophie“ und „Ethik“ *Troeltschs* (298–344).

Seit dem Beginn des Jahrhunderts kündigte Troeltsch dem wissenschaftlichen Publikum zwar sowohl eine systematische Religionsphilosophie als auch eine im Sinne einer Güter- bzw. Institutionenethik konzipierte materiale Kulturphilosophie an; er kam über zahlreiche Vorstudien bzw. mehrfach revidierte Programmentwürfe jedoch nicht hinaus und konnte insbesondere das zentrale Problem einer modernen Reflexionsbedingungen genügenden Theorie religiösen Bewusstseins nicht konstruktiv lösen: das Problem, Autonomie theomom zu begründen, ohne darin Heteronomie zu erzeugen. Wo Troeltsch sich an Schwierigkeiten abarbeitete, hat sein Interpret demgegenüber Lösungen parat. Er schreitet über alle Probleme hinweg zur ‚endgültigen‘ (5) Christianisierung der Moderne. Denn Troeltschs Religionsphilosophie ist „eigentlich nichts anderes als die systematische Theoretisierung mystischen Selbstverständnisses“ (255; vgl. 283, 300). Die der „neuzeitlichen Erfahrung“ eigenen „Aporien“ habe Troeltsch zu überwinden vermocht, indem er in einem „in mystische Tiefen verweisenden religiösen Vertrauen“ (7) „Subjektivität und Individualität des Menschen“ von einem göttlichen „Gegenüber konstituiert“ gesehen habe (325). Man mag darin „das innerste Geheimnis personalen Vollzuges“ (ebd.) erschlossen sehen. Zur Offenbarung solcher Mysterien sollte man aber nicht auf Troeltsch rekurrieren. Zwar lassen seine diversen Programmskizzen und Vorlesungen zur Religionsphilosophie das Interesse daran erkennen, menschliche Autonomie – gleichsam kontrafaktisch zu ihrer kulturpraktischen Bedrohung – von einem transzendenten Freiheitsgrund her zu stärken. Troeltsch vermochte dieses Interesse aber nicht konstruktiv zu realisieren; die religionsphilosophischen Programme bleiben unausgeführt. Denn er wußte auch um die Ambivalenz von Theonomie: endliche

Freiheit wird durch einen transzendenten Grund potentiell auch bedroht. Metaphysisches Interesse an Freiheitsbegründung und kritisches Wissen um die solcher Metaphysik immanenten Gefahren ließen sich innerhalb eines geschlossenen religionsphilosophischen Entwurfes nicht vermitteln.

Becker wird dem Neuzeitverständnis Troeltschs nicht gerecht. Er erklärt „das Prinzip der Subjektivität“ (179) zur „Leitkategorie“ bzw. zum „Grundprinzip der Neuzeit“ (179; vgl. 182). Notwendig unterstellt er Troeltsch dann „einen alle übrigen Wissenschaften einbegreifenden Letztbegründungsanspruch“ (180). Troeltschs Neuzeitdeutung implizierte aber – wie Becker an anderer Stelle selbst betont! – „die Verabschiedung des Gedankens einer übergreifenden Universalwissenschaft“ (260). Als pluralistische Individualitätskultur hat die moderne Welt „kein einheitliches Prinzip“ (zit. 181).

Die Einheit von Troeltschs wissenschaftlichem Œuvre ist von den verschiedenen Bestimmungen des *Individualitätsbegriffs* her zu erschließen. Demgegenüber operiert Becker mit dem Begriff der Subjektivität, weil dieser den von Troeltsch „gemeinten Sachverhalt *heute* wiederzugeben vermag“ (184). Eine Interpretation „in systematischer Absicht“ ist nicht auf die Begrifflichkeit ihres historischen Gegenstandes festzulegen. Doch sofern Becker vom *Prinzip* von Subjektivität redet, wo Troeltsch von Individualität sprach, wird nicht einfach ein identischer „Sachverhalt“ durch einen neuen „Terminus“ (184) bezeichnet. Beckers „Theorie der Subjektivität“ zielt auf eine „metaphysische Spekulation“ (319), die genau jene Kontingenz zum Verschwinden bringt, der Troeltschs besondere Aufmerksamkeit galt.

Diese Fehldeutung ist nicht nur Folge eines allzu ungenauen Umganges mit den Quellen. Vielmehr nimmt Becker auch die breite Tradition der angelsächsischen Troeltsch-Rezeption nur am Rande wahr (vgl. 73 Anm. 16). Für das Verständnis eines Autors wie Troeltsch, der wie kaum ein anderer protestantischer Theologe und Kulturphilosoph des frühen 20. Jahrhunderts deutschen und westeuropäischen Geist zu vermitteln suchte, kann dies nicht folgenlos bleiben. Becker unterschätzt das Gewicht spezifisch westlicher Aufklärungstraditionen für Troeltschs Deutung des modernen Geistes. Spätestens seit der gemeinsam mit Paul Hensel sowie Max und Marianne Weber im Sommer 1904 unternommenen USA-Reise rezipierte Troeltsch intensiv William James' Pragmatismus; auch die historischen Untersuchungen zum 18. Jahrhundert lassen seine – in den konfessionellen Theologien der Zeit heftig bekämpfte – Offenheit gegenüber dem westlichen Empirismus erkennen. Becker aber verortet Troeltsch einseitig in spezifisch deutschen Traditionen. Auch eine „neuzeittheoretische Perspektive“ ist nicht das Prinzip des ‚ganzen Troeltsch‘, sondern unterliegt perspektivischen Beschränkungen.

Friedrich Wilhelm Graf (München)