

BUCHBESPRECHUNGEN

Kritik „des Naturrechts“ oder Tradition der *lex naturalis* Zu neueren Versuchen der Aufhebung naturrechtlichen Denkens von 1972–1985

Von Christoph SCHEFOLD (Salzburg/München)

- Wolf Rosenbaum, *Naturrecht und positives Recht. Rechtssoziologische Untersuchungen zum Einfluß der Naturrechtslehre auf die Rechtspraxis in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts*, Luchterhand, Neuwied und Darmstadt 1972, 397 S.
- Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Grünewald, Mainz 1973, 324 S.
- Peter Paul Müller-Schmid, *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, Seewald, Stuttgart 1972, 175 S.
- Peter Paul Müller-Schmid, *Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken*, Seewald, Stuttgart 1976, 288 S.
- W. A. M. Luijpen, *Phänomenologie des Naturrechts*, Nijhoff, Haag 1973, X u. 253 S.
- Ewald Zacher, *Der Begriff der Natur und das Naturrecht*, Duncker & Humblot, Berlin 1973, 178 S.
- José Llompant, *Die Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien. Zu einem neuen Rechtsverständnis*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, XII u. 228 S.
- Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Grünewald, Mainz 1973; 2., neu eingeleitete Auflage, Karl Alber, Freiburg/München 1985, 215 S.
- Wilhelm Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, Piper, München/Zürich 1985, 388 S.
- J. J. M. van der Ven, *Ius humanum. Das Menschliche und das Rechtliche*, Metzner, Frankfurt a. M., Kluwer, Deventer 1981, VIII u. 423 S.
- Wolfgang Fikentscher, *Methoden des Rechts*, Mohr, Tübingen, I, 1975, 590 S.; II, 1975, 479 S.; III, 1976, 796 S.; IV, 1977, 706 S.; V, 1977, 446 S.
- Arthur Kaufmann, *Analogie und „Natur der Sache“*. *Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus; 2. verbesserte und durch ein Nachwort ergänzte Auflage*, R. v. Decker & C. F. Müller, Heidelberg 1982, XIII u. 88 S. (Zitierweise: A mit Seitenzahl).
- Arthur Kaufmann, *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik / sowie weitere rechtsphilosophische Abhandlungen*, Heymanns, Köln, Berlin, Bonn, München 1984, XI u. 260 S. (Zitierweise: B mit Seitenzahl).
- Arthur Kaufmann, *Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges, 2., überarbeitete Auflage*, Heymanns, Köln, Berlin, Bonn, München 1984, XVI u. 280 S. (Zitierweise: R mit Seitenzahl).
- Arthur Kaufmann, *Theorie der Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Betrachtungen*, Metzner, Frankfurt a. M. 1984, 51 S. (Zitierweise: T mit Seitenzahl).

Die Geschichte der neueren und neuesten Naturrechtskritik, die noch geschrieben werden müßte, ist die einer fatalen Permanenz höchst überflüssiger Mißverständnisse und „Probleme“. Zu einem der schlimmsten geben schon seit langem zwei irreführende Übertragungen Anlaß. Aus dem *ius* oder *iustum naturale*, wie es etwa Thomas von Aquin zufolge in einem bestimmten Rechtsfall von der *natura rei* her sich nahelegt als *aliquid opus adaequatum alteri* (vgl. S.th. II-II, 57, 2c), wurde „das Naturrecht“. Und das mit *iustum legale* gleichbedeutende *ius positivum*, unter dem eine erst durch private Vereinbarung oder öffentliche Anordnung konstituierte Bestimmung im Falle gleichwertiger Alternativen verstanden worden war (ebd. ad 2; S.th. I-II, 95, 2 obj. 1 et ad 1), verwandelte sich später in das „positive Recht“. Die falsche Problemstellung „Naturrecht oder positives Recht“ war damit vorprogrammiert. Nur allzu leicht konnte man meinen, „das Naturrecht“ sei als ein von Entscheidungselementen freies uns vorgegeben, oder aber, „das positive Recht“ habe an sich nichts zu tun mit Gerechtigkeit und sittlicher Erkenntnis. Der Streit der Philosophen und der Juristen konnte in der widersinnigen Entgegensetzung zwischen „reinem“ Naturrechtsdenken und „reinem“ Rechtspositivismus erbittert werden und steril. Selbst Theoretiker hohen Ranges waren und sind befangen in jener

Entgegensetzung und in dem einen oder dem anderen der beiden Extreme. Innerhalb jener ist aber jeder Versuch der Einigung oder der Vermittlung zum Scheitern verurteilt. Durchschauen und beseitigen müssen wir sie – und all ihre Folge-„Probleme“. Die Prinzipien jedoch, die uns solches ermöglichen, wollen erneut bedacht sein. Zwar nicht die objektivistische Vorstellung „des Naturrechts“, wohl aber der Gedanke der *lex naturalis* verdient eine ewige Wiederkehr.

1. Die verfehlt Frage „Naturrecht und positives Recht“ führt bei *Wolf Rosenbaum*, der sie rechtssoziologisch zu behandeln sucht, zu merkwürdigen Ergebnissen. Nennenswerten Einfluß soll „der Naturrechtsgedanke“ weder in der attischen noch in der römischen Rechtspraxis gehabt haben; dem Mittelalter soll der „Dualismus zwischen positivem Recht und idealem Recht (Naturrecht)“ fremd geblieben sein; und wie wenig typisch diese Entgegensetzung selbst im neuzeitlichen Staate war, soll die Bedeutungslosigkeit des Naturrechts in der Rechtspraxis Englands gezeigt haben (214, 232, 238f.). In der Tat, selten ging es um ein komplettes „ideales Recht“ im Gegensatz zum bestehenden „positiven Recht“. Nach dem „an sich schön Gerechten“ (*iustum naturale*) aber mußte eine sich um Gerechtigkeit mühende Rechtspraxis zu allen Zeiten fragen! Der Soziologe Rosenbaum glaubt konstatieren zu können, daß der Naturrechtsbegriff „nichts weiter als den selbstverständlichen Tatbestand“ bezeichnet, „daß in jedem entwickelten Rechtssystem die reine Positivität des Rechts nicht zu seiner Legitimation ausreicht“ und „gewisse außerpositive Maßstäbe“ kritisch wirksam werden. In einer offenbar philosophischen Entscheidung jedoch legt er einen, wie er meint, „schärferen“ Begriff zugrunde, nämlich den bereits von Max Weber formulierten. Als Inbegriff der unabhängig von allem positivem Recht und ihm gegenüber präminent geltenden, kraft rein immanenter Qualitäten an sich schon legitimen *Normen* ist das „Naturrecht“ selbst dann freilich so gut wie nirgends mehr auffindbar. Nur Ursachen und Folgen seiner Wirksamkeit bleiben übrig als Forschungsgegenstand (vgl. 9f., 13, 214). Für Philosophen sind die Untersuchungen dieses Autors gleichwohl von Nutzen. Der rechtswissenschaftliche Positivismus in Deutschland im 19. Jahrhundert (19ff.), die Abkehr der Rechtslehre und der Rechtspraxis vom Positivismus in der Weimarer Republik (64ff.), die Renaissance des Naturrechts in Westdeutschland nach dem Zweiten Weltkrieg (106ff.), das Verhältnis von Rechtspraxis und Naturrecht in Mittelalter und Neuzeit (214ff.) – das sind wichtige Themen. Sicher genügt auch nicht eine bloße Ideengeschichte des Naturrechts; die historischen, die sozialen, die rechtspolitischen Voraussetzungen und Konsequenzen wollen bedacht sein (9, 13, 214). Eine bestimmte Tendenz ist allerdings bei Rosenbaum kaum zu übersehen. Manche seiner Resultate sind vielleicht nur mit dem Basis-Überbau-Schema zu erklären. Im Zuge seiner Konzentration auf die politische Seite wertet er selber massiv. Zur deutschen Rechtsprechung nach 1945 behauptet er, in ihr sei die bisherige „Weltanschauung“ durch eine mit nahezu dem gleichen „Anspruch auf absolute Verbindlichkeit“ auftretende andere ersetzt worden. Der Fehler im Ansatz, das „Naturrecht“ mit bestimmten philosophischen bzw. rechtstheoretischen Konzeptionen oder entsprechenden „materialen Rechtswerten“ gleichzusetzen (vgl. 13f.), führt konsequenterweise zu dem Vorwurf einer Vergewaltigung der Freiheit all derer, die die betreffenden, von den Gerichten verbindlich gemachten Inhalte ablehnen (153ff.). Die rechtsstaatliche Grundorientierung des erneuerten „naturrechtlichen“ Denkens wird totgeschwiegen. Daß der freiheitlich-demokratische Staat mit Rechtsnormen und Gerichtsurteilen lediglich „Gesetzesgehorsam“ und durchaus nicht weltanschauliche Konformität verlangt, scheint der Autor noch nicht einmal verstanden zu haben. Wie mag er sich die Durchsetzung seiner eigenen Anschauung vorstellen? Er versichert, jede naturrechtliche Argumentation zwecks Realisierung überpositiver Werte bzw. ethischer Prinzipien nur mit den Mitteln des Rechts sei konservativ oder reaktionär, und es könnten die einer realen Befreiung der Mehrheit der Bürger entgegenstehenden Produktions- und Herrschaftsverhältnisse verändert werden „allein durch die politische und gesellschaftliche Macht der Beherrschten“ (17). Aber von dieser Macht (der Beherrschten?) wären total wertneutrale Positivierungen und Richtersprüche wohl erst recht nicht zu erwarten.

2. Als ein Markstein der Abwendung des Zeitgeists vom Naturrechtsdenken nimmt sich inzwischen der Sammelband „Naturrecht in der Kritik“ aus. Einige seiner Positionen sind nach wie vor aktuell. Die Beiträge von *Hollerbach*, *Otte*, *Noonan*, *Franz-Xaver Kaufmann*, *Pförtner*, *Andrae* und *Oelmüller* verdienen intensive Auseinandersetzung. Die von *Specht*, *Böckle*, *Böckenförde* und *Spaemann* haben geradezu exemplarische Bedeutung.

„Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre“

schreibt *Rainer Specht* (39-60). Seine Voraussetzung ist offenbar die, daß diese Lehre von den „heute anerkannten Wissenschaftsmethodologien“ her betrachtet werden kann und muß. Er meint, eine Herleitung von Sittlichkeit und Recht „aus der Natur des Seienden“ sei mit den meisten Erkenntnistheorien seit Locke nicht vereinbar; z. B. müsse man vom Standpunkt einer am Verifikationsprinzip orientierten Theorie aus jene Herleitung für unzulässig erklären, da „das Seiende insgesamt“ kein Gegenstand der Erfahrung werde, weswegen nicht ermittelbar sei, ob einer sich der „natürlichen Ordnung“ des Seienden gemäß verhalten habe. Für die scholastischen Prinzipien vom Sein und vom Sollen gebe es keine „Entscheidbarkeit im Sinne der heute anerkannten Wissenschaftsmethodologien“ (39f.). Aber könnte man sich denn nicht einigen auf ein „Naturrecht“? Nach Specht müßte man dann z. B. allen Beteiligten die Überzeugung vermitteln, es sei besser, auf der linken statt auf der rechten Straßenseite zu fahren. Bewähren könnten sich allerdings wohl nur einige Konventionen; im Falle der übrigen sei die Wirklichkeit eben „nicht so und so“. Für einen entsprechenden Negativerweis hinsichtlich des scholastischen Naturrechts sieht der Autor jedoch keine Möglichkeit, und daher scheidet auch ein Naturrechts-Konventionalismus als „negativer Realismus“ für ihn aus (41). Immerhin räumt er das Phänomen von Verhaltensweisen ein, „deren Angemessenheit unmittelbar einsichtig ist“. Von der Philosophie im Sinne der Scholastik aber meint er daraufhin, sie sei *scientia ex causis*, d. h. sie habe „zu erklären“, und zwar auch das „unmittelbare Einleuchten“. Von den „heute üblichen Standards“ her gelangt er zu der These, wenn die scholastische Naturrechtslehre erkläre, begründe sie Behauptungen mit Voraussetzungen (43ff.). Abschließend unterscheidet er zwischen „*lex aeterna*-Naturrecht“ und „autarkem Naturrecht“. Ersteres pflegt vorauszusetzen, daß die Welt „eine Art Kosmos“ darstellt, von Gott erschaffen ist und von ihm nach der *lex aeterna* regiert wird. Ohne weiteres ordnet Specht in diesen Typus auch die Voraussetzungen ein, der Mensch habe einen erkennenden Zugang zur *lex aeterna* und insofern existiere eine *lex naturalis*; auch Thomas von Aquin interpretiert er so. Mit dem „autarken“ Typus – als Vernunftrecht oder als Dingnaturenrecht – meint er erst spätere Lehren. Zu ihnen soll das Argument geführt haben, die Erkenntnis des Naturrechts und seiner Verbindlichkeit ergebe sich „aus der Betrachtung der bloßen Natur der Sachen“ (47). Stilisiert wird daraufhin das „autarke“ Naturrecht als „Komplex sogleich einsichtiger und für alle Menschen verbindlicher Normen“, welche „sogleich mit der Natur‘ vorhanden“ sind, also „ohne besondere Setzung immer schon in Geltung“ stehen; Kontexten mit geschlossenem Kosmos und akzeptierten, überschaubaren gesellschaftlichen Konzepten wird es zugeordnet (50f.). Verhängnisvoll soll seiner Vorstellung „unveränderlicher“ Dingnaturen die Industrialisierung mit ihren „künstlichen“ Dingen geworden sein (52f., 58f.). Wie aber steht es, so möchte man einwenden, mit dem Vernunftrecht? Auch nicht besser, denn seine These von Gleichheit und Konstanz der sittlichen Grundsätze ist ja auch „nicht empirisch überprüfbar“ und mithin „Voraussetzung“; träfe sie jedoch zu, so wären die tatsächlich allen Menschen zur Verfügung stehenden Naturrechtsnormen trotzdem praktisch ohne Belang, da sie keine im Prinzip übereinstimmende Beurteilung konkreter Fälle ermöglichten (55f.). Nur das „Dingnaturenrecht“ scheint somit noch übrig zu bleiben. Zu seinen Voraussetzungen soll gehören, daß es unveränderliche, „durch die Betrachtung der Fakten“ erkennbare und „immergültige praxisrelevante Informationen“ liefernde Wesenheiten gibt; doch nicht Fakten, sondern lediglich „Sachverhalte (was immer das sein mag) sind möglicherweise zeitlos“ (57f.). Es folgt die rhetorische Frage, ob man sich auf allgemeine Naturen konzentrieren und gleichwohl von den Dingen etwas erkennen könne, was fürs Handeln von unmittelbarer Bedeutung ist. Und für naheliegend wird erklärt, an ein „Begründungssystem“ zu denken, das die Geschichtlichkeit nicht nur – wie das scholastische Naturrecht – „defensiv und nachträglich“ zu berücksichtigen sucht, sondern sie „von Anfang an und seiner Konstruktion nach miterfaßt“ (59).

Der Ansatz Spechts hätte eine interessante Art des Zugangs zu einer radikal abweichenden Denkform eröffnen können. So sehr dominiert jedoch von Anfang an ein bestimmter wissenschaftstheoretischer Standpunkt, daß das Selbstverständnis der kritisierten Lehre kaum noch zur Sprache kommen kann. Lediglich bestritten sei hier, daß „die“ scholastische Naturrechtslehre sich auf „das Seiende insgesamt“ beruft. Darauf, daß sie sich in der Regel als ein Falldenken konkretisiert, sei nur hingewiesen. Im Sinne eines Realisierbarkeitsprinzips kritisierbar dürften auch naturrechtliche Normenvorschläge sein. Daß mit der Frage von Rechts- oder Linksfahrgebot ausgerechnet das Schulbeispiel fürs „gesetzliche Rechte“ (*iustum positivum*) herangezogen wird zur Erläuterung von Naturrechts-Konventionen, befremdet; der intendierte Konventionalismus gerät in ein schiefes Licht, wenn sein Paradigma höchstens eine rein subjektive „Überzeugung“ zuläßt. In Wirklichkeit legt es primär eine

objektive nahe, nämlich die, daß überhaupt eine solche Verkehrsregelung getroffen werden muß. Wie kann man nur diesen *ustum naturale*-Aspekt völlig übersehen? Zu ihm ist ein Konsens gar kein Problem. Die eigenwillige Deutung scholastischer „Philosophie“ als „erklärender“ Disziplin mag hier dahingestellt bleiben. Den Satz aber, jene Lehre begründe – erklärend – Behauptungen mit Voraussetzungen, müßte man von ihr selbst her als äußerst irreführend zurückweisen. Sie selber intendiert *ustum naturale*-Behauptungen ja als ‚Erkenntnisse‘, und zwar als solche sittlich richtiger Handlungsweisen oder Normen, d. h. gewiß nicht im Sinne empirischer „Betrachtung der Fakten“. Sollen wir derartige Gerechtigkeits- oder Gemeinwohl-‚Erkenntnisse‘ für ein Ding der Unmöglichkeit halten, weil ein „kritisch“-rationalistischer Non-Kognitivismus in der Wissenschaftstheorie dergleichen nicht vorsieht? Bei Specht fällt zwischen den Extremen eines auf dem *Glauben* an eine *lex aeterna* beruhenden und eines „autarken“ Naturrechts mit von Natur aus fertig vorhandenem und positiv geltendem Normenbestand die gesamte Tradition eines gemäßigten, sich um kritische Beurteilungen und vernünftige Positivierungen mühenden Naturrechtsdenkens unter den Tisch; die bedeutsame Rolle eines solchen Denkens in Zeiten des Umbruchs wird denn auch nicht erwähnt. Daß eine eigenständige Rechtsmetaphysik (*lex aeterna*) und – in Unabhängigkeit von ihr! – eine gewissermaßen transzendente Letztbegründung von Ethik und Recht (*lex naturalis*) möglich sein könnten, wird nicht mehr in Betracht gezogen. Die These, Naturrechtsnormen aller Menschen ermöglichten keine übereinstimmende Fallbeurteilung, geht offenbar zu weit; zwar reichen universale Prinzipien alleine nicht hin zu solcher Beurteilung, aber nur in ihrem Lichte läßt sich diese vollziehen in bezug auf die *natura rei*, d. h. auf das sachlich und vor allem sittlich Entscheidende am betreffenden Fall-Sachverhalt. Wenn man den Zusammenhang zwischen *lex naturalis* der *prima principia* und *ius naturale* der *natura rei* begriffen hat, kann man nicht mehr „Vernunftrecht“ und „Dingnaturenrecht“ zu zwei Versionen „autarken“ Naturrechts verselbständigen. Übrigens gab es „künstliche“ Dinge auch schon im Mittelalter; und so töricht, nur in bezug auf rein „natürliche“ Dinge Fragen des an sich Richtigen (*ustum naturale*) für aktuell zu halten, war man damals denn doch nicht. Auch die Geschichtlichkeit der Lebensverhältnisse dürften die Klassiker naturrechtlichen Denkens durchaus gesehen haben; nur die Blindheit für Prinzipielles war ihre Sache nicht.

Franz Böckles Kritik richtet sich im Unterschied zu der von Specht primär gegen eine „neuscholastische“ Spätform von Naturrechtsdenken (5). Er hält die gängige Trennung zwischen wertfreier Objektivität der Wissenschaften und subjektiver Privatmoral für verfehlt; das Anliegen „der Naturrechtslehre“, die – sozialtheoretische – Frage nach dem, *was recht* ist, im Wege objektiver Normenbegründung zu beantworten, wertet er deswegen grundsätzlich noch positiv. Erst eine bestimmte Antwort lehnt er radikal ab. „Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moralthologie“? (165–188) Damit möchte dieser Moralthologe ein Ende machen. Doch auch andere Antworten hält er für nicht überzeugend. Bei Schelauke (Naturrechtsdiskussion in Deutschland [Köln 1968] 352) findet sich die Unterscheidung zwischen Prinzipien bzw. Grundbeziehungen der rechtlichen Ordnung und einem ‚sekundären Naturrecht‘, das positive Dezision notwendig macht. Böckle meint dazu, mit einem „naturrechtsinternen Dualismus“ von abstrakten Sätzen, die kein konkretes Recht ergeben, und konkreten Sätzen, die zu ihrer Geltung der Dezision bedürfen, sei der Kampf gegen den Rechtspositivismus nicht zu gewinnen (168). Er betont, ein inhaltliches Sollen setze das Sollen schon voraus, welches darum nicht aus dem bloßen Inhalt zu begründen sei; letzteres entspreche dem Humeschen Verdikt der Unableitbarkeit eines Sollens „aus einem Sein als solchen“ (169). Seine anschließende, sich auf A. F. Utz beziehende Kritik gilt einem (dessen?) „Essentialismus“, der das Sollen als in der Finalität einer Wesensordnung mitgegeben annimmt und daraufhin nur noch einen Inhalt „durch Abstraktion aus der vorhandenen Wirklichkeit als ‚wesentlich‘ aufzuweisen“ braucht, „um ihn damit auch als gesollt zu postulieren“ – mit der Konsequenz, daß man nur allzuleicht „in das Wesen hineinliest, was man als inhaltliche Forderung sinnvoll begründet haben möchte“ (170). Auf diese Essentialismusfolgt eine Immunisierungs-Kritik, die eine „typische, noch lange nicht überwundene Form des Argumentierens“ negiert: „Man geht von einer allgemeinen unveränderlichen Gottesordnung aus“, und subsumiert dann unter sie „Inhalte ganz verschiedener Art“, die man auf diese Weise jedoch „divinisiert und verabsolutiert“; der Grundfehler dabei ist der einer „apriorischen“ Verkoppelung des Sollens mit einer inhaltlich vorgegebenen, spekulativ erfaßten Ordnung, d. h. der einer *petitio principii* (173). Überwinden möchte der Autor diese Version von Naturrechtsspekulation, die er bei Francisco Suarez vorbereitet sieht (186f.), „im Aufgreifen bester Traditionselemente“ (174). Sehen wir zu, was bei ihm von ihnen noch übrig bleibt. Zur *lex naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin erklärt er, es gehe in ihr

„nicht um den Aufweis inhaltlicher Handlungsnormen“, sondern nur um eine spekulative Eingliederung der normativen Vernunft in die Ordnung des sittlichen Subjekts und in die der Schöpfung (175). Wenig später aber vertritt er zu einer Schlüsselstelle (S.th. I-II, 91, 2 c.) die These, „in der natürlichen Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität im Hinblick auf (...) aufgegebene Vollendung und Erfüllung“ liege die Teilnahme des Menschen am ewigen Gesetz – „und *nur*“ diese Art der Teilnahme bezeichne Thomas als natürliches Sittengesetz. Nicht anders ergeht es einem weiteren Traditionselement. Autonomie darf bloß noch bedeuten, „daß der Mensch als vernünftiges Wesen die für die menschliche Gemeinschaft gültigen Verhaltensnormen selbst bilden muß und daß er bei diesem Tun allein auf seine Vernunft angewiesen ist“ (180). Die „natürlichen Neigungen“ (S.th. I-II, 94, 2 c) erscheinen daraufhin nur noch als Grundbedürfnisse, welche *Gegenstand* vernünftiger Regelung sein müssen (181). Was aber hat Böckle jener „Divinisierung“ entgegensetzen? Die Versicherung, ein immanenter Humanismus könne „im Prinzip logisch“ nur zu einer hypothetischen Forderung führen; die Behauptung, wer die „Kontingenz der unsere menschlichen Handlungen bestimmenden Werte“ anerkenne, müsse für Güterabwägung sein; die Überzeugung, zwingend zu begründen sei ein unbedingter (kategorischer) Sollensanspruch nur durch eine theonome Legitimation (177f., 187).

Es braucht hier nicht zu interessieren, ob die von Böckle aufs Korn genommene Position tatsächlich die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts weithin bestimmt hat (188). Auf sich beruhen mag auch, ob der Standpunkt der betreffenden ‚Neuscholastiker‘ fair und adäquat dargestellt wurde. Kritische Bemerkungen zu den referierten Punkten hingegen können wir uns nicht ganz versagen. Schon die These vom „naturrechtsinternen Dualismus“ zwischen abstrakten Sätzen und konkreten bzw. Dezisionen scheint sich nicht auf eine Lehre zu beziehen, die tatsächlich vertreten wurde. Bei Schelauke sind nicht extrem dezisionistische Setzungen, sondern Positivierungsentscheidungen gemeint, mit denen die Aufgabe eines „situationsgemäßen“ Aktualisierens naturrechtlicher Prinzipien zu bewältigen ist. Da sein Kritiker selber annimmt, mit dem Aufweis von inhaltlichen Rechtssätzen sei noch nichts gesagt über die – im Sinne von Positivierung gedachte – „Existenz“ des Rechts (169), hätte er solcher Dualität ganz anderer Art zustimmen können. Schwerwiegender ist, daß mit der Essentialismus-Kritik den betreffenden Autoren offenbar unterstellt wird, daß sie Wesensaussagen nicht zu unterscheiden wissen von verallgemeinernden Erfahrungsurteilen (vgl. 180). Der Sache nach fällt auf, daß der „bloße Inhalt“ nur im Sinne *faktischen* „Seins“ in Betracht gezogen wird, so daß es ein Leichtes ist, einen naturalistischen Fehlschluß zu rügen. Den Vorwurf der Immunisierung durch Divinisierung könnte ein böswilliger Kritiker auch einer Moralthologie der Güterabwägung machen, die deren Resultate jeweils mittels theonomer Legitimation noch als „unbedingte Sollensansprüche“ „zwingend begründete“. Die naturrechtliche Tradition, an die Böckle anzuknüpfen vorgibt, vermögen wir bei ihm nicht mehr wiederzuerkennen. In seiner Interpretation kommt die *lex naturalis* in der Primärbedeutung der *prima principia iuris naturalis* nicht mehr vor. Die sinnhaften *inclinationes naturales*, einstmals gedacht als inhaltliche Momente des urteilend zu sehenden Richtigen selbst, sind zu bloß Faktischem und zu bloßen Gegenständen rechtlicher Regelungen herabgesetzt. Bei Thomas von Aquin war die *lex naturalis* der ersten Prinzipien etwas radikal anderes als jene *inclinationes*; bei unserem Kritiker ist sie reduziert auf „natürliche Neigung“ zu einer „normsetzenden Aktivität“ im Felde kontingenter Werte. Und in diesem Sinne soll Thomas eine „Autonomie“ legitimiert haben (vgl. 180) von offensichtlich positivistischer Art! Der Gedanke einer transzendentalen Begründung eines kategorischen Sollens hat ausgespielt. Sollte infolgedessen die Funktionalisierung einer „theonomen Begründung“ unvermeidlich werden? Nachzutragen ist noch, daß die Tugendlehre des Thomas positiv gewürdigt wird (181f.). Eine nur demgemäß die subjektive Haltung des einzelnen akzentuierende Moralthologie ohne philosophische Rechtslehre scheint es immerhin zu so etwas ähnlichem wie Hegels „Moralität“ zu bringen. Ob aber teleologische Güterabwägung noch zu objektiv sittlichen Normen und Institutionen führen kann, ist sehr die Frage. Wenn im Zuge einer Essentialismus-Kritik „Wesensurteile“ überhaupt ausgeschlossen werden, läßt sich der neorationalistische Dualismus von objektiver „Erkenntnis“ faktischen Seins und nur subjektivem „Entscheiden“ bzw. „Sollen“ wohl kaum noch überwinden.

Zusammen mit Böckle beansprucht auch *Ernst-Wolfgang Böckenförde* eine Kritik des hinter der katholischen Soziallehre und der kirchlichen Lehrverkündigung stehenden Naturrechtsdenkens zu geben (5). In seinem Aufsatz über „Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln“ wird jenem Denken jedoch ein „*Wesensrecht*“ nur im Sinne der „Grundlage“ einer unwandelbaren Wesensnatur

des Menschen und eines aus ihr resultierenden „Systems“ (!) „der ethisch-sittlichen Fundierung und der Steuerung politischen Handelns“ zugeschrieben (98f.). Der Autor meint, „die Naturrechtslehre“ stelle „neben“ die unmittelbar in jener Natur begründeten Prinzipien und deren logisch entfaltete conclusiones die sich aus der Anwendung der Prinzipien auf geschichtlich-kontingente Sachverhalte ergebenden derivaciones. Sein Haupteinwand ist nun, Bereiche mit nur vermitteltem sittlichem Bezug (z.B. der einer Organisation politischer Freiheit oder der von Innen- und Außenpolitik) gehörten einer primär von politischen Zweckerwägungen dirigierten Sphäre an und fielen weitgehend oder ganz heraus aus der naturrechtlich-allgemeinen Determinierbarkeit; dieser entziehe sich die politische Entscheidung um so mehr, je mehr sie von den Umständen bedingt und abhängig sei (99f.). Ferner wendet er ein, mit dem Gemeinwohlbegriff ergebe sich keinesfalls die konkrete Entscheidungsnorm; trotzdem bemühe man sich um unaufgebbare Teilinhalte; aus den Zusammenhängen heraus verabsolutiere man sie, so daß die Fähigkeit geschichtsbezogenen Handelns verlorengelasse (101f.). An der Auffassung, der legitime Bereich politischer Abwägung beginne erst oberhalb des Fundaments bzw. erst ‚im Rahmen‘ des Naturrechts, rügt er – unter Berufung auf Carl Schmitt – eine Verkennung des Wesens des Politischen, welches allumfassend und in der Entscheidungssituation eine unteilbare Einheit sei (104f.). Jenem „Naturrecht“ schreibt er das Postulat zu, Übergeschichtlich-Allgemeines und situationsgeschlüsselte Norm im Wege rational schlußfolgernder, allgemein einsichtiger Ableitung zu vermitteln. Zwei Tendenzen erklärt er mit der Unerfüllbarkeit des Postulats: Die der Ausrichtung aufs Elementare, aufs unverzichtbare Minimum – und die des Rückgriffs auf zeitgebundene Auffassungen (107ff., 121). Er ist der Ansicht, ein „Wesensrecht“ wie jenes *hōre auf*, sobald sich mehrere Lösungen als mit „Wesensfordernissen“ vereinbar anböten, und konkrete Fragen politischen Handelns und Abwägens müsse es außer sich lassen; nötig seien im Gegenteil inventiones schöpferischer Konkretisierung, wobei es „für das hic et nunc von Natur Richtige (...) auf die jeweils besseren Gründe“ ankommen müßte „im Prozeß argumentativer Auseinandersetzung“ (108, 123f.).

Auch hier kann dahingestellt bleiben, ob der Gegenstand der Kritik zutreffend dargestellt ist. Wichtiger scheint, ob das Dargestellte übereinstimmt mit klassischer Lehre und auch sie der Kritik unterliegt. Beides ist zu verneinen. Bei Thomas von Aquin gibt es derivaciones als conclusiones oder determinationes. Aber Letztere sind alles andere als jene „eindeutigen“, „naturrechtlichen“ Determinationen von einem Wesensrecht aus, die in der Situation gleichwertiger Lösungen aufhören müssen, nein, sie bedeuten Entscheidungen in eben dieser Situation! *Iustum legale* im aristotelischen Sinne stellen sie dar. Nicht ohne sie erklärt es sich, daß Unterschiede zwischen Rechtsordnungen kein Ärgernis zu bedeuten brauchen. Positives Recht ist ohne ihre Funktion näheren Bestimmens nicht denkbar – und ohne sie könnte das Geschäft der Applikation der Naturrechtsprinzipien auf gegebene Verhältnisse nirgends zu definitivem Abschluß gebracht werden (vgl. S.th. I-II, 95, 2; 4). Die conclusiones hingegen sind nicht allgemein einsichtige Produkte rein logischer Entfaltung, sondern ‚Beurteilungen‘ in bezug auf die natura rei mit dem Resultat von *ustum naturale*; als solche werden sie um so schwieriger, je mehr man Atypisches berücksichtigen muß; daß sie hin und wieder als Ableitungen darstellbar sein mögen, ist nur von sekundärer Bedeutung. Zu erarbeiten sind sie mit praktischer Vernunft, zu positivieren mittels passender determinationes bzw. zusammen mit solchen. Nicht die schlechtesten Regelungen aber pflegen nicht zuletzt auch pragmatischer Erfindung sich zu verdanken (vgl. S.th. II-II, 57, 2c; I-II, 91, 3c; 94, 4c; 5c et ad 2:95, 2c; 100, 2c). Es müssen also nicht, wie der Autor meint, inventiones ‚an die Stelle‘ von conclusiones treten, sondern sie nur schöpferisch ausgestalten oder ergänzen. Als Beurteilungen werden letztere aus einem Bedenken prinzipieller und konkreter Gründe hervorgehen, das selbstverständlich in einem „Prozeß argumentativer Auseinandersetzung“ (124) sich vollziehen kann! Als Gemeinwohlbeurteilungen aber müssen sie zweifellos ‚politisch‘ sein in einem umfassenden Sinne. Bei seiner Kritik an einer Fixierung auf naturrechtlich abgedeckte kirchen- und kulturpolitische bona particularia (vgl. 103ff.) scheint Böckenförde das Kind mit dem Bade auszuschütten. Gewisse Dinge stehen der einen politischen Entscheidung doch sicherlich nie zur Disposition; oder sollte man z.B. Gesinnungsterror, Folter, Liquidieren Unschuldiger, Menschenzuchtung unter Umständen geradezu legitimieren können?

Ist es jedoch überhaupt sinnvoll, von Naturrecht zu reden? Der Streit um diese Frage kann nach Robert Spaemann („Die Aktualität des Naturrechts“) nichts an der Tatsache ändern, daß wir zwischen Gerechtem und Ungerechtem unterscheiden und keineswegs immer nur vom Eigeninteresse her urteilen. Der Streit ums Recht aber spricht nicht gegen, sondern für das Naturrecht, denn: „Gäbe es kein von Natur Rechtes, so könnte man über Fragen der Gerechtigkeit gar nicht sinnvoll streiten.“ Nur

über Kompromisse wäre zu verhandeln, die in Anbetracht der Machtverhältnisse annehmbar sind (262f.). Zu der in der neueren deutschen Rechtsphilosophie dominierenden wertphilosophischen Version naturrechtlichen Denkens erklärt der Autor, mit „Wert“ werde an ein der diskursiven Vermittlung nicht fähiges Unmittelbares an „Werteinsicht“ oder „Wertfühlen“ appelliert und so dem Streit ein Ende gemacht, was hinauslaufe auf Relativismus oder Fanatismus. Wertphilosophische Argumentation könne allenfalls auf einen geschichtlich bedingten Ausschnitt aus apriorischen Wertstrukturen rekurrieren und deswegen dem „von Natur Rechten“ sich nicht einmal annähern. Die Berufung auf das „unserer Verfassung zugrunde liegende Wertsystem“ sei auch noch relativistisch und positivistisch. Im übrigen sei es unrecht, etwas nicht unserer Willkür Unterliegendes wie Wertvorstellungen von irgend jemand zum Gegenstand rechtlicher Regelung zu machen. Primär beziehe sich das von Natur Gerechte auf Verfahrensvorschriften für Fälle unrealisierbarer Einigung über Werte (263ff.). Der Autor betont mit Hobbes und Kant, daß das Bestehen eines gesetzlichen Zustands die erste Forderung des Naturrechts ist, und möchte doch auch an die aristotelische Tradition anknüpfen, nämlich durch Erneuerung eines teleologischen Naturbegriffs; daß es bei unserer Art von Naturbeherrschung nicht bleiben kann, scheint er unmittelbar eingesehen zu haben. Zur stoisch-christlichen Naturrechtslehre meint er, schon sie habe sich aufgehoben, indem sie die menschliche Natur zuerst durch die Vernunft definierte und zuletzt das von Natur Rechte nur in der Herrschaft der Vernunft bestehen ließ (263-269). Auch ein Naturrecht als „Freiheitsrecht“ der Grundbedingungen für gegenseitige Anerkennung bzw. für Konsens reicht nach Spaemann nicht aus. Hinzukommen muß ein „Naturrecht in sensu stricto“, mit welchem Freiheit die aller Konsensbildung vorausliegenden, nur um den Preis der Selbsterstörung verletzbareren Naturbedingungen des Handelns respektiert, d. h. sie sich voraussetzt. Damit verbietet sich auch schon, das Naturrecht als Systemfunktion austauschbar zu machen. Worauf also muß es sich beziehen? Auf uns als biologische Artgenossen, denn andernfalls dürfte über eine engere Definition des Menschen eine politische Instanz entscheiden, d. h. absolute Tyrannei würde etabliert. Ist Freiheit erinnerte Natur, so kann der Eintritt in die Rechtsgemeinschaft nur „von Natur“ erfolgen, d. h. auch Ungeborene, kleine Kinder und Geisteskranke müssen zu den Wesen gehören, deren Leben zu schützen von Natur gerecht ist. Schließlich die Hauptthese: „Naturrecht“ ist heute aufzufassen als eine kritisch prüfende Denkweise mit der Prämisse, daß totale Freiheit illusionär, d. h. nur naturwüchsig wäre (270-276).

Was Spaemann sagt zum Streit ums Recht, verdient volle Zustimmung. Im übrigen scheint sein Aktualisierungsversuch nur teilweise geglückt. Die Kritik am wertphilosophischen „Naturrecht“ geht daran vorbei, daß so etwas wie „Werteinsicht“ keineswegs bloß als Orakel rein subjektiver Unmittelbarkeit, vielmehr als Bedingung der Möglichkeit von Urteil und Kritik zu denken ist. Daß ein geschichtlich geprägtes Wertsystem etwa einer Verfassung sehr wohl eine objektive Entsprechung zum von Natur Rechten darstellen und ein entsprechender Verfassungs- oder Gesetzespositivismus formaler Art einen guten Sinn haben kann, wird offenbar verkannt. Fatalerweise werden als „Werte“ in diesem Zusammenhang nur die bloß subjektiven „Wertvorstellungen“ in Betracht gezogen, die freilich nicht rechtlich vorzuschreiben sind; man könnte daraufhin meinen, z. B. auch der Grundwert des Lebens dürfe nicht leitend gemacht werden in einer Rechtsordnung. Spricht nicht schon dieses Beispiel für die Vermutung, jenes Naturrecht in sensu stricto könne man auch in der Sprache der Wertphilosophie ausformulieren? Von größter Bedeutung ist gewiß Spaemanns These vom Naturrecht als „kritisch prüfender“ Denkweise. Sie läßt all die Versuche, es als unkritisch hinzustellen, als verfehlt erscheinen. Natürlich ist sie nicht in dem engen „kritisch-rationalistischen“ Sinne von „kritischer Prüfung“ gemeint, sondern in einem sehr weiten, der zureichendes Begründen nicht ausschließen dürfte. Aber allein mit der rechten „Denkweise“ und mit Verfahrensvorschriften für die Fälle von Wert-Dissens ist wohl kaum auszukommen. Daß ein Naturrecht als Normenkatalog nach Art einer Metaverfassung (276) nicht mehr zur Diskussion steht, ist richtig; jedoch bliebe die naturrechtlich-kritische Denkweise illusorisch, wenn sie nicht materiale Grundgedanken rechtlicher Normen ergäbe. Die Zirkel-These zum stoisch-christlichen Naturrecht ist zu bestreiten; zumal bei Thomas von Aquin findet, wie gesagt, die *lex naturalis* der Vernunft ihre Ergänzung im *ius naturalis*, d. h. in dem schon von der *natura rei her* erkennbaren – und diskutierbaren! – an sich schon Richtigen. Dieser materiale Beurteilungsgesichtspunkt in normativer Hinsicht hätte nicht übergangen werden dürfen. Nur in seinem Sinne kann das Voraussetzen von sinnvollen Naturbedingungen, die doch wohl als solche einsichtig sein müssen, mehr sein als ein rein willkürliches Umsetzen barer Faktizitäten in Dezisionen.

3. Auf vier Kritiker hin mit vier Versionen schlechten „Naturrechts“ ziemt es sich, auch die altera pars zu hören, d.h. Naturrechtler ohne Wenn und Aber gleichfalls zu Wort kommen zu lassen; womöglich auch einen, der die prima facie verkehrteste jener Versionen selber vertritt. Die des „Essentialismus“ wird von Böckle, wie erinnerlich, unter Bezugnahme auf A. F. Utz dargestellt und kritisiert. In dessen Schule jedoch sind zwei Arbeiten entstanden, die unter dem Titel ‚Naturrecht‘ hätten laufen können. „Der rationale Weg zur politischen Ethik“ – so heißt die erste. In ihr erörtert *Peter Paul Müller-Schmid* in drei Kapiteln die Frage der erkenntnistheoretischen Grundlagen, das Problem Rationalität und Ethik sowie den Übergang von der Sozialethik zur politischen Ethik. Böckles Forderung, Wesensurteile zu unterscheiden von verallgemeinernden Erfahrungsurteilen, ist in der schon ein Jahr zuvor erschienenen, aber offenbar nicht zur Kenntnis genommenen Schrift erfüllt. Deren Theorie der abstraktiven Realerkenntnis wird in Orientierung an Aristoteles und Thomas von Aquin entwickelt; nicht nur von empiristischen Abstraktionstheorien, sondern auch vom „Intuitionismus“ der Unmittelbarkeit perfekter Intuition geistiger Wesenheiten wird sie abgegrenzt (18f., 28f.). Dieser Autor scheut sich nicht, noch von „Wesenseinsicht“ und von „Werten“ zu sprechen. Seine Konzeption gibt dennoch nicht Anlaß zu den oben referierten Bedenken Spaemanns. Dessen teleologische Orientierung ist auch in ihr gegeben. Bemerkenswert scheint, daß Müller-Schmid sich der Schwierigkeit des nötigen Transzendierens unseres immer auch zeitbedingten Wertempfindens stellt und der Auffassung zustimmt, im Falle existentieller Zwecke des Menschen bedürften unsere stark kulturabhängigen Definitionen einer langsamen Ausreifung (65). Seinen Gemeinwohlbegriff erarbeitet er in ständiger Auseinandersetzung insbesondere mit Popper und Hayek. Sein Demokratieverständnis läßt ihn bejahen, daß die konkurrierenden Gemeinwohlvorstellungen zum Kampf um die politische Macht eingeladen sind (156).

In der zweiten Arbeit über „Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsgedanken“ intensiviert er noch seine Kritik am Kritischen Rationalismus und stellt ihr eine an der „kritischen Theorie“ zur Seite. Rationalität; Theorie und Praxis; geschichtsphilosophisch-anthropologische Grundlegung; Rechtsbegründung; Freiheitsordnung; ideologiefreies Recht – das sind die Hauptthemen. Im Zentrum steht die Frage nach der „Autonomie“ des Rechts in der naturrechtlichen Rechtsbegründung (139ff.). Auch wenn man dem Verfasser nicht in allem zustimmen sollte (vgl. etwa seine Distanzierung von Kant, 167ff., oder den Vorwurf des „Dezisionismus“ gegen Popper, 44ff.), wird man die Fruchtbarkeit seiner Methode systematischen Vergleichens und die Kraft seines Rechtsgedankens, sich in der Auseinandersetzung zu bewähren, anerkennen müssen.

4. Ein weiterer dezidierter Naturrechtler, der nicht ins Bild jener vier Kritiker paßt, ist *W. M. A. Luijpen*. In seiner „Phänomenologie des Naturrechts“ bringt er es, wie wir sehen werden, fertig, die klassische Lehre zu verdammern und dennoch das alte Wahre nicht aufzugeben. Offen bekennt er sich zu der seit 25 Jahrhunderten existierenden Tradition naturrechtlichen Denkens. Sie bedeutet für ihn jedenfalls „die Gewißheit, daß die denkende Menschheit in ihrer Geschichte etwas ‚gesehen‘ hat, was sich offensichtlich ständig aufdrängt“. Daß immer nur Fragen gestellt werden, die keinerlei Bedeutung hatten, hält er mit Recht für ausgeschlossen (2, 6). Die Grundfragen der Rechtsphilosophie, die stets dieselben bleiben und unmöglich als positiv-rechtliche Fragen aufzufassen sind, glaubt er nicht nur als naturrechtliche auffassen, sondern auch durch ein neues, phänomenologisches oder existenzphilosophisches „Naturrecht“ beantworten zu können (6, 8, 3ff.). In den sieben Kapiteln des Buchs geht es um die Stärken und Schwächen des Rechtspositivismus (I), die objektivistischen, subjektivistischen (II) sowie naturalistischen, rationalistischen und theologischen Theorien über den Ursprung des Rechtsbewußtseins und des Rechtssystems (III), die thomistische Naturrechtslehre (IV), die Inspiration des phänomenologischen Denkens (V), die Gerechtigkeit als anthropologische Form des Koexistierens (VI) und das Thema Naturrecht und Rechtssystem (VII). All die einseitigen Theorien sucht der Autor als unhaltbar nachzuweisen. Er selber intendiert eine primär „subjektive“, d.h. in erster Linie auf das Subjekt und dessen ‚Sollen‘ abstellende, sowie „objektive“, d.h. die Realfaktoren des Rechts berücksichtigende, aber auch realitäts-‚gerechte‘ Theorie. Gegen die Anmaßung rationalistisch ausgedachter Naturrechtssysteme spielt er die mühselige Arbeit der Juristen aus, welche „besorgt sind, den konkreten und veränderlichen Zeiten, Orten und Menschen so weit wie möglich Rechnung zu tragen“ (60). Die positivistische, auf ‚Reinheit‘ der Rechtslehre insistierende Kritik an der Rechtsphilosophie weist er zurück. Er weiß: Objektivität und Wissenschaftlichkeit der Philosophie sind zwar anders als die der positiven Wissenschaft; was aber von dem in einer bestimmten positiven Wissen-

schaft Geltenden abweicht, kann doch nicht deshalb abgelehnt werden, weil es anders ist (18f.). Die rechtspositivistische Auffassung im allgemeinen ist ohne Zweifel „sehr stark“, insofern sie der Bedeutung der *Tat* bei der Humanisierung der Verhältnisse sowie der Einsicht entspricht, daß es „keine Ordnung, keine wirkliche, herrschende Menschlichkeit“ gäbe ohne eine sie errichtende Macht (15f.). Sehr schwach ist sie aber, sofern sie, obwohl doch an den Rechtsnormen ständig gearbeitet, d. h. Unrecht abgearbeitet wird, Recht und Rechtsnormen identifiziert (17f.). Die Überzeugung aller Juristen, daß man den Rechtsnormen folgen solle, veranlaßt zu der fundamentalen Frage „nach dem Grund des verpflichtenden Charakters des ganzen Rechtssystems als solchem“ (20). Nicht zu befriedigen vermag die Antwort Kelsens, es müsse mit der „Grundnorm“ einer Rechtsordnung „vorausgesetzt“ werden, daß diese normativ ist. Sie ist zu hinterfragen mit der Überlegung, „aufgrund wessen man das voraussetzen darf“ (22). Wenn das Subjekt nicht selbst verpflichtet wäre, wenn das Subjektsein nicht ein Sollen einschloße, könnte auch das Rechtssystem keinen verpflichtenden Charakter haben. Aber der Mensch soll gerecht sein! Und daraus folgt nicht zuletzt auch die Notwendigkeit kritischen Beurteilens auf Gerechtigkeit hin (21, 25, 44, 160f.). Daß solches Beurteilen möglich ist, daran besteht kein Zweifel, denn: „Offensichtlich gibt es im Menschen ein implizites ‚Wissen vom Wesen der Gerechtigkeit‘ (...) Dieses Wissen ist so ‚treffsicher‘, daß jeder, der wenigstens einigermaßen Mensch geworden ist, sicher weiß, daß das positive Gesetz, mit dem Hitler Millionen von Juden in die Gaskammern trieb, ungerecht war, auch wenn Eichmann anders darüber dachte. Eichmann dachte verkehrt! Jeder, der ein gewisses Niveau von Menschsein erreicht hat, weiß, daß es ungerecht ist, Kindern die Augen ausstechen zu lassen allein deshalb, weil diese blau sind; wer anders darüber denkt, liegt falsch! Jeder, der ein gewisses Niveau von Menschsein erreicht hat, weiß, daß Witwenverbrennung und Kinderopfer ungerecht sind; wer anders darüber denkt, liegt falsch!“ (160f.)

Das solchen Urteilen zugrundeliegende, doch wohl intuitive ‚Wissen‘ darum, „daß bestimmte Verhaltensweisen gegenüber dem Mitmenschen ungerecht sind“ (162), wird bei Luijpen jedoch nicht zum Anlaß dafür, eine transzendentalphilosophische Theorie sittlichen ‚Erkennens‘ mit ursprünglichem ‚Wissen‘ als Erkenntnisgrund zu konzipieren oder eine naturrechtliche Lehre vom objektiv Rechten (*ius naturale*) gemäß der normativen Natur des Sachverhalts (*natura rei*) zu erneuern. In dieser Richtung lernt er keineswegs von jener Tradition, von der er nicht lassen will. Als äußerst problematisch erscheint, was er zur „thomistischen Naturrechtslehre“ ausführt. An Schärfe überbietet seine Kritik selbst die von Böckle. Zwei Zitate mögen genügen: Im Thomismus wird das Objektive „als eine Ansammlung von Essenzen verstanden, die in einem Lande angehäuft liegen, das nicht einmal entdeckt zu werden braucht, um sinnvoll zu sein“. In ihm stellt man sich die allgemeine Gültigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes vor „als die Unerschütterlichkeit eines in Gott verankerten Pflastersteines“ (97, 96). Daß schon bei Thomas von Aquin der Primärbegriff der *lex naturalis* der von formalen Grundprinzipien ist und gerade sie als solche es ermöglichen, den sich wandelnden und sehr verschiedenartigen Lebensverhältnissen je konkret gerecht zu werden, hat dieser Autor nicht begriffen. Der feine Pferdefuß seines neuen, phänomenologischen Naturrechts schaut heraus, wenn er meint, „daß das, was die Besten einer bestimmten Gesellschaft ‚sehen‘, zwingend auferlegt werden muß“, und daß darüber, wer ein ‚ethisches Genie‘, wer die ‚Besten‘ sind, nur diese selbst entscheiden (201, 202ff.). Jene These vom impliziten ‚Wissen‘ eines *jeden*, „der wenigstens einigermaßen Mensch geworden ist“, scheint hier durch elitäre Restriktion nahezu entwertet zu werden. Die politischen Konsequenzen wären mehr als bedenklich.

5. Mit einer Tradition, die man im wesentlichen noch bejaht, sollte man es sich nicht zu leicht machen. Die philosophische des Naturrechtsdenkens verpflichtet uns, so meine ich, zumindest zu dem Versuch, ihr Problem- und Reflexionsniveau zu bewahren. Einer der wenigen, denen so etwas nicht erst gesagt zu werden braucht, ist *Ewald Zacher*. Sein Problem ist zentral: „Der Begriff der Natur und das Naturrecht“. Um es zu lösen, bedient er sich wesentlicher Einsichten und Denkmittel von E. Przywara, G. Siewerth, F. Ulrich, Max Müller und H. Krings. Eine philosophische Letztbegründung, die „offen“ bleibt, ist das Ziel. Definitiv ist gleichwohl die Ausgangsthese, Naturrecht meine „ein Letztes, Gründendes im Recht“ und bedeute den Versuch, „das, was das Recht zum Recht macht, durch (...) Bezugnahme auf Natur zu gründen“ (13). Abschließend ist auch die Auskunft zur Frage nach dem Grund, daß in ihr zusammen mit diesem das fragende Subjekt, keineswegs aber noch ein weiterer Grund (etc.) in Frage steht (13ff.). Sehr entschieden ist nicht zuletzt die Stellungnahme für Analogie. Die übertragende Bedeutung von „Natur“ in „Naturrecht“ wird betont; in der Kategorie

der Substanz sollen beide übereinkommen (17ff.). Nicht der Fachsprache, die vergleichsweise präziser, sondern der Sprache, die wirklichkeitsnäher zu sein und ganz verschiedene Sachverhalte zu fassen vermag, wird das Wort „Natur“ mit all seinen einander analogen Bedeutungen zugeordnet (24ff.). Im Ersten Teil – zum Naturbegriff – handelt es sich um den Versuch einer ontologischen und philosophisch-anthropologischen Grundlegung. Von Natur als „Welt ohne Menschen“ führt der Weg über die Natur als „Seiendes“ zum „Sein des Seienden“ als einem Letzten, nicht mehr in beliebiger Iteration Hinterfragbaren. Zumal Differenz und Identität von Seiendem und – nichtsubsistierendem – Sein, dessen Analogie, abyssale Verfassung, „Freiheit“ und Güte werden erörtert (1. Kapitel). Der Mensch erscheint sodann als das Zentrum „der Natur“ – und seine Natur als durch Offenheit („Geist“), Gelassenheit und Freiheit („Ausrichtung auf das Sein“) charakterisiert; im Sinne einer Überschreitung der Natur auf ihren eigenen Grund hin behauptet der Verfasser als den vollen Begriff der Natur die Natur des Menschen (2. Kapitel). Im Zweiten Teil – „Natur im Naturrecht“ – sucht er das Naturrecht aus dem Grunde transzendentaler Ontologie als offen, d.h. als unschließbaren, nicht endgültig und eindeutig definierbaren, vielmehr analogen Grundbegriff zu verdeutlichen; einseitige Konzeptionen zu Naturzustand, Natur der Sache, Naturrechtskritik, Naturrechtsdeduktion oder Wesensschau sucht er zu widerlegen.

Ob eine naturrechtliche Konzeption etwas taugt, entscheidet sich nicht allein in den Dimensionen philosophisch-prinzipieller Grundlegung, sondern immer auch an dem Punkte, wo es das Verhältnis zwischen „Naturrecht“ und „positivem Recht“ definitiv aufzuklären gilt, und schließlich auf dem praktisch-politischen Felde, auf dem sie fruchtbar werden müßte. Sein „Naturrecht“ scheint Zacher zunächst noch im Sinne des klassischen *iustum naturale* zu definieren, wenn er erklärt, es besage „so etwas wie die innere Rechtheit des Rechts, die es in der Entsprechung zu dem findet, was in seinen Regelungsgegenständen als deren und im Menschen als dessen Natur vernehmbar wird“. Dann jedoch verfällt auch er in den üblichen Fehler, zwei verselbständigte Modi von „Recht“ einander entgegenzusetzen und ihr Verhältnis konfliktfrei festlegen zu wollen. „Das Naturrecht ist (noch) kein Recht, und, das Recht ohne Naturrecht ist (auch) kein Recht.“ Also hätte der Positivismus die „Unverbindlichkeit eines bloßen Naturrechts erkannt“ (124f.)! Was aber bleibt, so müssen wir fragen, dann von jenem „Naturrecht“ noch übrig, worin besteht es noch? Allem Anschein nach in überhaupt nichts Bestimmtem, Bleibendem, Geltungskräftigem mehr. Zacher behauptet nicht nur, daß „das Naturrecht sich ständig wandelt, wie die Wahrheit des Menschen auch“, sondern stellt die weiterführende Frage: „Was hält sich im Wandel durch?“ (126) Ernüchternd ist seine Antwort: „Strenggenommen (...) nur die Frage nach dem, was recht sei.“ (138) Gibt es so etwas wie „Naturrecht“ demnach nicht einmal „als Grundgehalt dieses oder jenes Rechts“ (vgl. 134)? Die „kritischen Konsequenzen der“ (bloßen) „Transzendentalität des Naturbegriffs für das Naturrecht“ (3. Kapitel) scheinen vernichtend.

Um so überraschender ist es, daß im folgenden noch „die Funktion und die Tragweite eines transzendental begründeten Naturrechts“ herauskommen sollen (4. Kapitel). Dirigieren, Limitieren und Legitimieren werden als Einzelfunktionen erörtert. Der Tendenz, alle Begriffe total zu funktionalisieren und zuletzt auch den Menschen, wird ein nichtfunktionalisiertes, in sich substantielles Naturrecht entgegengestellt. Doch was besagt es jetzt noch? Als ein „Seinsrecht“ die reine, aber durchaus ‚wirkliche‘ Regel, die lautere Gerechtigkeitsanweisung, den „all-einigen“ Imperativ der Natur: „Achte den Grundzug der Transzendenz, denn in ihm haben Menschen und Dinge ihre enige Natürlichkeit.“ (149ff.) Dies Prinzip findet bei Zacher, der sich insofern trotz seiner Seinslehre eher als ein kantianisierender Naturrechtler erweist, nicht etwa eine Ergänzung in einem *iustum naturale*. Er vertritt die – m. E. nach abwegige – Meinung, das *physische dikaion* des Aristoteles sei im Sinne eines als selbstverständlich geltenden *Nomos* „genauso *nomo dikaion* wie das *nomo dikaion* selbst“, d.h. es sei ein „natürliches Recht“ als Spielart positiven Rechts (vgl. 151f.). Nur derartigem „natürlichem Recht“ kann er z. B. das Tötungsverbot noch subsumieren. Denn sein eigenes, transzendental-„substantielles“ Naturrecht darf ja, „weil es noch kein Recht ist“, keinerlei inhaltliche Normen mehr enthalten (152ff.)! Für es als „Naturrecht in Funktion“ bleiben nur übrig die Gesichtspunkte der Gleichheit, der sie konstituierenden Freiheit und einer Gerechtigkeit, die sich im genauen Sinn für die Gleichheit und deren Realisierung erschöpft. Um richtiges Recht zu erzielen, muß der Gesetzgeber nur jenen Imperativ und die äußeren Bedingungen der betreffenden Situation, d.h. die „Lage“, zusammendenken; diesen Ausdruck zieht der Verfasser dem der „Natur der Sache“ vor (158, 160). Als „Konkretissimum des Rechtes selbst“ und als „Kompaß“ soll der Imperativ ferner die Einzelentscheidungen ermöglichen, für die das Gesetz nicht hinreicht (164, 168).

Ewald Zachers Arbeit verdient als ein systematischer Versuch auf hohem Niveau Anerkennung. Die ihm vorschwebende Analogie und Einheit von „Natur“ und „Mensch“ ist jedoch noch nicht genügend durchdacht. Überaus aktuell sind seine Klärungen zur Frage nach dem Grund; an ihnen scheitert die kritisch-rationalistische Doktrin zum Münchhausen-Trilemma. Nicht daß eine Letztbegründung versucht wird, ist problematisch bei ihm, sondern wie sie – im ständigen Bemühen um Offenheit – den sich ergebenden Grundgedanken und Normenbegründungsmöglichkeiten nach ausfällt. All die ontologischen und anthropologischen Höhenflüge scheinen letztlich nicht viel mehr als die Hoffnung auf Gesetzgeber und Richter zu ergeben, denen jenes „Zusammendenken“ von „all-einigem“ Imperativ und Lage unschwer gelingt. Jener Imperativ, der wohl die Nachfolge des kategorischen sowie der *lex naturalis* antreten soll, wird aus lauter Angst vor Fixierungen kaum expliziert; lediglich von der Goldenen Regel ist die Rede (158). Auch aufseiten der „Lage“ ist die Betrachtungsweise zu pauschal. Das aristotelische *nomo dikaion* wird mit dem *Nomos* konfundiert und im Sinne des „positiven Rechts“ aufgefaßt, das physische *dikaion* dagegen mit seinem – mißverstandenen – Gegenteil bzw. einer Spielart davon gleichgesetzt. Also entfällt mit dem *iustum naturale* auch der material-normative Gesichtspunkt der *natura rei*. In diesem Sinne ist das Resultat ein „Naturrecht ohne Natur“. In reinem Formalismus bliebe es illusorisch. Denn seine Konsequenz müßte dann sein, daß wir niemals ‚kapieren‘ würden, worin das in sittlicher Hinsicht Entscheidende der gegebenen „Lage“ besteht, d. h. daß wir nie in concreto das Richtige treffen könnten. Wenn man sogar elementare Normgedanken – wie z. B. den des Tötungsverbots – umdeutet zu Rechtsnormen, die nur faktisch gelten als selbstverständlich (wie beispielsweise der Kannibalismus bei Kannibalen; 157), dann tastet man die durchaus nicht illusorische, sondern ‚reale‘ Gültigkeit an, die ihnen die Tradition zuerkannt hatte, d. h. man gefährdet ihre ‚rechtlich‘ verpflichtende Kraft, die sie vornehmlich dem Gesetzgeber und dem Richter gegenüber zu entfalten haben. Als eine ‚wirkliche‘ Geltung im Sinne dieser Verpflichtungskraft hätte die ‚Existenz‘ des Rechts begriffen werden müssen, die Zacher als bloßes „Dasein“ auffaßt (vgl. 123 f.). Indem er dies tut, erteilt er paradoxerweise „faktischem Sein“ das letzte Wort und läßt so sein im Ansatz qualitätsvolles Seinsdenken sich schließlich selbst aufheben. Dies böse Ende hat bei ihm aber nicht auch das Gute, auf richtige Weise die politische Entscheidung freizusetzen. Sein Naturrecht, das „(noch) kein Recht“, d. h. potentiell Recht ist, behält einen vergleichsweise „essentialistischen“ Charakter, dieweil es nur als ein „substantielles“ und nicht auch – im genuin aristotelischen Sinne des „gesetzlichen Rechten“ – als ein Ergebnis der Entscheidung reiner Entscheidungsfragen gedacht ist. Extremnaturrechtlich wirkt deswegen der Satz: „Recht ist immer und nur da, wo Naturrecht verwirklicht wird.“ (154) Entschärft man ihn, indem man dies zu „Verwirklichende“ zur bloßen Orientierung verdünnt, so ist praktisch ein Extrempositivismus die Folge. Aus den beiden Extremen, die einander berühren in dieser verfehlten Vorstellung von „Naturrecht“ als „potentiellem Recht“, mag jeder das auswählen, das ihm paßt.

6. Auch ohne ein derartiges „Naturrecht“ ist eine ‚naturrechtliche‘ Lehre möglich, die als solche das rechtspositivistische Dogma bestreitet, nur positives Recht sei Recht und alles positive Recht sei Recht. Essentiell für sie ist lediglich die Anerkennung eines von Positivierung durch den Gesetzgeber unabhängigen Maßstabs. Ihn aber kann sie gleichwohl auch betrachten als eine dem positiven Recht einverleibte Größe. José Llompart ist in diesem Sinne ein Naturrechtslehrer in seinem Buch über „Die Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien“ (vgl. 10 ff.). Fasziniert ist er von jener bei Specht (59; oben Nr. 2) formulierten Idee eines Begründungssystems, das schon von Anfang an und der Konstruktion nach die Geschichtlichkeit umfaßt (201 f.). Er verdichtet sie zur These jenes Titels. Die aber scheint schwieriger Bestimmungen zu bedürfen. Was sind überhaupt Rechtsprinzipien? Und als was sind sie geschichtlich? Der Sprachgebrauch, keineswegs einheitlich, nimmt einem die Antwort nicht ab. Der Verfasser gibt eine Aufzählung einiger Varianten und entscheidet sich dafür, den Terminus Rechtsprinzip als Oberbegriff für sie zu nehmen, weil, wie er glaubt, ihnen allen Geschichtlichkeit eignet (5 f.). Zweierlei aber grenzt er aus. „Rechtsnormen“ deshalb, weil ein und dasselbe Rechtsprinzip sich in verschiedenen Rechtsnormen „einnisten“ kann. Und „Prinzipien der Metaphysik“ wegen ihrer offenkundig übergeschichtlichen Natur. Zu ihnen zählt er auch den Kategorischen Imperativ (6 f., 87). Trotzdem stellt er „Rechtsidee“ und „Rechtsprinzipien“ einander gleich (9). Diese jedoch sind „nur Werkzeuge“ „unseres Verstandesvermögens“. Überflüssig wären sie, wenn wir ein intuitives Wissen über alle möglichen rechtlichen Sachverhalte hätten; unentbehrlich sind sie allein wegen der begrenzten Konkretheit unserer Erfahrung (8, vgl. 79). In einem theoriegeschichtlichen Überblick (16–71)

setzt Llompert sich vor allem mit der von ihm stilisierten „Anwendungstheorie“ auseinander, derzufolge die Naturrechtssätze selbst unänderlich sind und lediglich die Schlußfolgerungen bei der Anwendung auf unterschiedliche Situationen sich wandeln können. Er wirft ihr vor, die Prinzipien als eine von den konkreten Fällen unabhängige Größe zu mißdeuten und in eine platonische Welt zu versetzen (17, 43 f., 45). Die Lehre, daß sie, wenn genau umschrieben, unveränderlich seien, lehnt er ab mit dem Argument, selbst bei erschöpfender Kenntnis von allen möglichen Präzisierungen sei Unveränderlichkeit „nicht ohne weiteres garantiert“, da z. B. die Ausnahme vom Tötungsverbot, die für den Fall rechtmäßiger Todesstrafe gedacht ist, nach deren Aufhebung „keinen Sinn mehr haben kann“ (41). Hierzu gehört die These: Die Rechtsprinzipien „gelten nur und insoweit, als ihre mitangesprochenen, aber vorausgesetzten geschichtlichen Faktoren gegeben sind“ (70, vgl. 72). Daß und inwiefern nicht etwa nur der Erkenntnis dieser Prinzipien, sondern ihnen selbst – offenbar als wirklich geltenden! – Geschichtlichkeit zukommt, soll im zweiten, zentralen Abschnitt der Arbeit nachgewiesen werden (72–124). Fünf – hier nur anzudeutende – Grundsätze dienen diesem Ziel, nämlich 1) der Erfahrungsgrundsatz (der Qualifizierung als Regel oder als Ausnahme je nach Häufigkeit der vorkommenden Fälle), 2) der Entstehungs- bzw. Aufhebungsgrundsatz („Es gibt im Laufe der Geschichte neu entstehende“ – Geltung erlangende! – „und sich gegenseitig aufhebende“ sowie sterbende – ihre Geltung verlierende – Rechtsprinzipien), 3) der Umkehrgrundsatz („Was einmal allgemeine Regel gewesen ist, kann Ausnahme werden und umgekehrt“), 4) der Oberbegriff- oder Kontinuitätsgrundsatz (eines immer bei der Umkehr vorausgesetzten Oberprinzips), und 5) der Grundsatz der Beweislast (für den, der eine Ausnahme beansprucht) (86–107). Im Sinne dieser Grundsätze läßt sich als Hauptthese festhalten, die Rechtsprinzipien könnten „nicht als vollkommen unveränderlich und als ausnahmslos allgemeingültig betrachtet werden“, vielmehr eigne ihnen „Geschichtlichkeit, das heißt die Möglichkeit der Ausnahme“ bzw. die einer Veränderung, die „keinen Widerspruch bedeutet“ (2, 81, 109). Absolut sollen sie gleichwohl sein; daß jedenfalls einige von ihnen selber „sich wandeln“, soll keineswegs bedeuten, daß sie „nach Belieben manipulierbar“ wären (84, 108 ff., 113 ff.). Darüber hinaus zeichnet sich im Kontext des Grundsatzes 5 sogar ein geschichtliches und dennoch absolutes Naturrecht ab mit der Annahme, man könne zwar niemals eine erschöpfende Erkennbarkeit erreichen, wohl aber eine Teilerkenntnis, die „alle notwendigen Elemente für die Entscheidung über die Wahrheit und Richtigkeit liefert“, d. h. ein „absolut Richtiges“ ermöglicht (102, 197, 202). In einem dritten Abschnitt sind Konsequenzen für Rechtssoziologie, Rechtsphilosophie, positives Recht, Rechtsdogmatik und „juristische Naturrechtslehre“ das Thema (125–204).

Um die Hauptthese Llomperts überzeugend zu finden, müßte man sich seine pauschale Art der Betrachtung zu eigen machen. Seine „Rechtsprinzipien“ sind faktisch geltende Regel- oder Ausnahme-Sätze je für eine Zeit und einen Geltungsbereich. Aber sind sie es an sich und in Wahrheit? Nein, nur per definitionem. Und überzeugend ist es nicht, sie derart zu definieren. Denn auch zu einem Satze kann, aber muß nicht faktische Geltung hinzukommen; fehlt es an ihr, so läßt sich trotzdem noch nach seiner Geschichtlichkeit fragen. Mit seiner Kritik an platonistischer Verdinglichung vermag der Verfasser vor allem nicht die Möglichkeit auszuschließen, das im Falle eines bestimmten, entweder noch nicht oder schon oder nicht mehr in tatsächlicher Geltung wirksamen Satzes im wesentlichen *Gedachte* für sich zu betrachten und gegebenenfalls klarzustellen, daß es in Wirklichkeit ein – im genuin ‚rechtlichen‘ Sinne – ‚Gültiges‘ ist, d. h. unabhängig davon *gilt*, ob es positivrechtlich oder auch sozial anerkannt ist oder nicht. Diese ganz andere Betrachtungsweise war die der herkömmlichen Naturrechtslehren. Zu ihr stellt die neue, offenbar auf das Vorliegen rein faktischer Geltung bzw. Wirksamkeit abstellende keine Alternative dar. Doch jene alte, prinzipiell orientierte blieb nie die schlechthin einzige; die Wandelbarkeit des Komplexes der jeweils in einem Gemeinwesen *wirklich geltenden* physei-dikaion-Normen war schon von Aristoteles gesehen worden.

Vom Ziele des Geschichtlichkeits-„Nachweises“ her abstrakt als veränderlich (weil Ausnahmen zulassend und unter Umständen nicht geltend) definiert, können die „Rechtsprinzipien“ in der Tat als „Oberbegriff“ für höchst Verschiedenartiges fungieren. *Facta sunt servanda*, Rechtskraftprinzip, Schuldprinzip, Verhandlungs- oder Untersuchungsmaxime, allgemeine Rechtsgedanken etc. (5f.) ohne weiteres zusammenzufassen, ist jedoch ziemlich verwegen. Darf man sich wirklich die Mühe sparen, eine einigermaßen vollständige Liste aufzustellen, zwischen Typen und Funktionsweisen zu unterscheiden und jeweils gesondert zu prüfen, ob und inwiefern das Regel-Ausnahme-Schema am Platze ist? Pervertiert wird dies Schema bei Llompert bereits dadurch, daß nicht mehr vom gedachten Gehalt und von der Frage des Vorrangs, sondern von der empirischen Häufigkeit ausgegangen wird.

Der Umkehrgrundsatz, trivial in faktischer Hinsicht, bringt in normativer die Gefahr eines totalen Funktionalismus mit sich. Der Aufhebungsgrundsatz mag dazu verführen, ein Rechtsprinzip, das seine faktische Geltung verliert, für gänzlich gestorben, d. h. sogar seinem Inhalt nach für schlechthin verfehlt zu halten. Ihrer Konfundierung mit jener „Geltung“ gemäß müßten die „Rechtsprinzipien“ radikal abhängig sein von tatsächlich gegebenen Bedingungen und entsprechender empirischer Erkenntnis; wegen deren Unvollendbarkeit und des völligen Fehlens einer selbständigen Richtigkeits-Reflexion auf Prinzipien-Gehalte dürfte konsequenterweise noch nicht einmal „Richtiges“ als erreichbar gelten. Nachgetragen sei hier, daß der Verfasser das „intrinsic malum“ offenbar deshalb ablehnt, weil er außer der nur einen neutralen Teilaspekt übrig lassenden Abstraktion von allen möglichen Umständen nur die Berücksichtigung aller, d. h. nicht auch in Betracht zieht, daß eine bestimmte, *einige* charakteristische Umstände umfassende Handlungsgestalt (wie z. B. Folter) wesentlich = immer schlecht sein könnte. Da es ihm an einer Rechtserkenntnistheorie fehlt, sieht er nicht, daß gewisse Rechtsprinzipien *innerhalb* konkreter Fallbeurteilungen eine radikal unabhängige Rolle spielen als gedachte Maßstäbe, denen entsprochen werden soll, und daß sie als solche aufgewiesen werden können ganz ohne ein Schielen auf die Tatsachen und das faktische Gelten. Nur die *Formulierung* der Prinzipien-Gedanken in *Sätzen* mag hin und wieder verbesserungsbedürftig, d. h. im Prinzip „geschichtlich“ sein. Llomparts „Rechtsprinzipien“ sind, sofern sie Ausnahmen zulassen, in Wirklichkeit nur vergleichsweise elementare Regelfall-Normen. Eine derartige Norm „verändert sich“ durchaus nicht selbst, wenn ihr – als nötige Ergänzung für den Ausnahmefall – eine Ausnahmeregelung zur Seite gestellt wird; für den Fall des Vorkommens des betreffenden Regel-Sachverhalts bleibt sie immer richtig. Und wenn sie faktisch bloß noch ausnahmsweise zum Zuge kommt, verliert sie deshalb doch nicht ihren Vorrang! So sehr z. B. das Töten zur Regel werden mag (etwa im Hobbeschen Naturzustand) – zum grundsätzlich Richtigen und aktuell ‚Geltenden‘ wird es niemals. Aus diesem Grunde ist es jedoch schon verfehlt, den Grundgedanken einer ganzen Sachverhalts-Sphäre (wie z. B. den des Tötungsverbots) mit einer Regelfall-Norm gleichzusetzen und so das Mißverständnis nahezu legen, wie sie werde er selbst durch etliche Ausnahmen total *relativiert*. Erklärt man sogar ihn für wandelbar, so hebt man ihn, den immer zu respektierenden, auch schon auf. Dem Wandel von Formulierungen zu ihm müßte man daraufhin total unkritisch gegenüberstehen. Die dem Autor vorschwebende, Richtiges ergebende „Teilerkenntnis“ steht und fällt meines Erachtens damit, daß wir einige Fälle je in ihrer Eigenart sowie in ihrem Verhältnis zueinander zu erfassen vermögen im Lichte von materialen Grundgedanken und von förmalen (bei Llompart: „metaphysischen“) Prinzipien des Rechts, die in bezug auf verschiedenartige Sachverhalte aktualisiert (nicht: „angewendet“) werden können, also selber überhaupt nicht geschlüsselt sind auf je nur einen bestimmten, typischen Lebenssachverhalt. Diese Bedingungen der Möglichkeit richtiger Beurteilungen kommen bei ihm zu kurz. Wohl deshalb, weil er der Meinung ist, die an sich gebotene Unterscheidung zwischen „Allgemeingültigkeit (Sollensfrage)“ und „Allgemeinheit oder Allgemeinprädiikabilität (Seinsfrage)“ sei „nicht von Belang für die Geschichtlichkeit“ (73). Denken wir anders, so müssen wir die Frage nach der Geschichtlichkeit primär für die rein nur als ‚Sollens-Gedanken mit prinzipieller Geltungskraft‘ gesehene ‚Rechtsprinzipien‘ stellen ... und verneinen.

7. Als ein Naturrechtler gibt sich auch *Wilhelm Korff* in seinem Hauptwerk (Habilitationsschrift) „Norm und Sittlichkeit“. Der bei Specht zwischen den Zeilen stehenden Forderung einer neuen, den „heute anerkannten Wissenschaftsmethodologien“ angepaßten Naturrechtslehre entspricht es bereits. An „Modernität“ aber läßt es nichts zu wünschen übrig. Dazu gehört, daß auch „die Gesellschaft“ nicht zu kurz kommt. Die neuzeitliche stellt sich, so wird einleitend behauptet, die Frage nach den ethischen Kriterien, Wegen und Bedingungen „ihrer selbst“ im wachsenden Anspruch einer „kritischen, korrekturoffenen Rationalität“ – was „impliziert“, daß ihr moralisches Bewußtsein sich „nur in dem Maße als moralisch verstehen kann“, als es sich auslegt auf „krisische, korrekturoffene Moral“. In eigentümlicher Weise sucht der Autor selber kritisch zu sein: In der Form „kritischer Sicherstellung“ der Verifizierbarkeit der Voraussetzungen allen Stellungnehmens, Wertens und Handelns soll normative Ethik im Kontext heutiger Wissenschaftsmethodik das „erkenntnistheoretisch hinreichende Fundament“ erhalten, um als Wissenschaft möglich zu sein (vgl. 9 f.). Das 1. Kapitel dient diesem Ziel im Zweifrontenkrieg gegen Positivismus und Hermeneutik. Ersterer drängt mit seiner Verabsolutierung der positiven Vernunft die normative ins Irrationale ab. Letztere bleibt daran orientiert und schließt mit der positivistisch vorverstandenen positiven Vernunft die kritische Instanz überhaupt aus, an der

die normative Vernunft „sich noch objektiv verifizieren und prüfen lassen könnte“ (19, 29). Korff will sowohl – mit der Hermeneutik – übers faktisch Geltende hinausfragen als auch – mit dem Positivismus – auf Positivierbarkeit bestehen, jedoch auf der einer „Vernunft der Gründe“ normativer Entscheidungen (27). Das 2. Kapitel, der „ontisch-noetischen Kohärenz“ der normativen und der positiven Vernunft gewidmet, bringt gleichwohl eine neue Figur ins Spiel: Die „anthropologisch gründende Vernunft“. Ein „normativitätsstiftende(s) Sein“, eine Wahrheit von „anthropologisch gründenden Strukturgesetzmäßigkeiten“ wird ihr zuerkannt; gemeint aber ist nur, ihre „regulativen Maßstäbe“ seien das, woran jegliche Normativität sich „in ihrem Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch je und je wiederum kritisch messen lassen muß“ (36, 39f.). Einen „*letztgültigen*“, in sich selbst definitiv gleichbleibenden, *absoluten Ordnungsbezug*“ vermag sie freilich nicht zu bieten. Eine weitere Figur tritt deshalb auf den Plan: Eine „letzte (...) Logik und Vernunft (...)“, die den letzten sinnstiftenden Grund allen Seins und Handelns selbst meint“, welcher sich in den Glauben hinein erschließt (41). Im 3. Kapitel kommt nach Thesen theologischer Ethik – etwa zur trotz erbsündlicher Depravation gegebenen „Identität von natürlicher Normativität und schöpfungsmäßig geoffenbartem Gotteswillen“ (45) – Thomas von Aquin an die Reihe. Die Schlüsselstelle in S.th. I-II, 91, 2, deutet Korff ähnlich wie Böckle: Der Mensch partizipiert aktiv an der göttlichen Ordnungsvernunft, „so daß er *in Verantwortung* für sich selbst und andere(s) (sibi ipsi et aliis providens) Ordnung entwerfen kann und darin die ewige Vernunft Gottes in seiner eigenen Vernunft abbildet“. Was aber ist deren *lex naturalis*? Zunächst nur das formale Gesetz, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, d. h. „der logischen Wurzel nach“ allein das Kontradiktionsprinzip. Demgegenüber bieten die *inclinationes naturales* ein „unbeliebig offenes Finalitätssystem“, aber im Sinne einer nicht unmittelbar normstiftenden, sondern nur „natural gründenden“ Instanz. Hinzukommen muß, daß die „Entscheidungsvernunft der *prima principia*“ die „gründende“ Vernunft „in ihrer naturalen Unbeliebigkeit eruiert und als Gesetz konstatiert“ sowie im trotzdem noch verbleibenden Spielraum von Möglichkeiten eine Wahl trifft (42-60). Auch an Thomas kritisiert nun der Autor eine Sollensbegründung „auf der ‚vorreflexiven‘ Basis genereller Erfahrungsevidenzen der praktischen Lebenswirklichkeit“ als nicht mehr ausreichend. Er ist der Ansicht, solche „Urevidenzen“ seien nur abgeleitet. Zu den Handlungsprinzipien und Imperativen, mit denen man früher jene Entscheidungsvernunft, wie er meint, zu konkretisieren suchte, behauptet er, die äußerst formale und generelle Sollensstruktur solcher „Basispräskriptionen“ lasse über deren Relativität leicht hinwegsehen und mache sie zu für beliebige Inhalte offenen, d. h. ideologisch verwendbaren Leerformeln (56). Im 4. Kapitel wird eine „Unbeliebigkeitslogik“ menschlicher Normativität skizziert. „Logik“ – das scheint zunächst zu bedeuten, daß Vernunft sich nicht widersprüchlich vollzieht, d. h. auch nicht etwas „zugleich als gut und als schlecht“ betrachten kann (62). Dann aber scheint alles darauf anzukommen, daß etwas „für gültig erachtet wird“ und deswegen „Geltung zu gewinnen vermag“ – d. h. offenbar darauf, daß man *meint*, etwas sei seinen Gründen nach „stimmig“. Anschließend erhält jedoch eine „tragende“, eine „Ursprungsvernunft“ den Akzent. Gesagt wird von ihr, sie bleibe von der „in der Vielfalt ihrer Antriebsstrukturen (...) auf ihr eigenes Äquilibrium hindringenden menschlichen Natur selbst“ disponiert, deren instrumentale Ausfaltung sie sei (75). Natural also begründet sich, was „Vernunft verleiht und (...) Geltung verschafft“ (65). Ein natural sich „begründender“ Stein der Weisen mithin, der uns zum Guten wie auch zum Erfolg verhilft? Oder umgekehrt etwas, was zusammen mit der Macht auch das Recht beschert? Kraft der „*ratio ut natura*“, d. h. der „*Vernunft als Bestandteil und Funktion der menschlichen Natur*“ ist der Mensch, so erfahren wir ferner, auch geschichtliches Wesen: Seine Vernunftnatur vollzieht sich derart in Geschichte, daß „einzig und allein jene je und je unabweisbare überzeugungsschaffende Stimmigkeit“ entscheidend wird (65, 71f.). In diesem Sinne findet er z. B. in einem tapferen Verhalten „zwangsläufig die einzig sinnvolle, der Natur der Sache allein entsprechende normative Lösung“ (67). Findet er also „zwangsläufig“, daß Feigheit überhaupt nicht in Frage kommt? Immer dann, wenn er sich von der inneren Vernunft und Logik der ihm „je tatsächlich verfügbaren“ Gründe bestimmen läßt, handelt es sich nach Korff um einen „objektiven Gültigkeitsstatus“ von Normen, der allerdings „sich überall dort ändert, wo immer neue Gründe wirksam werden“ (68f.). Immer neue ... und immer bessere Gründe, so dürfen wir wohl ergänzen.

Jedenfalls soll die „Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft“ auch „Fortschrittsprinzip“ sein (72). Die Frage nach dem *natural* Unbeliebigen des „Übergreifend-Generellen“ im „Verbindlichkeitsanspruch“ von Normen beantwortet im 5. Kapitel eine Theorie die den schon in der bio-psychischen Natur des Menschen fundierten, den Spielraum möglicher Moralen terminierenden Antriebsgesetzmäßigkeiten (76ff.). Zentral in ihr ist der Satz, daß die Natur des Menschen „gleichermaßen auf *Bedürfnis*“

niserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft hin ausgerichtet“ ist. Mit diesem Satz präsentiert uns ein Theologe ein reduktionistisches Schema von kaum zu überbietender Primitivität, in das sich vieles wohl nur nach Art des Prokrustes einordnen ließe. Und er formuliert mit ihm nicht etwa nur eine noch zu diskutierende Hypothese, nein, ein „perichoretisches Strukturgesetz“, behauptet er, ja sogar eine „norma normarum“, ein „maßsetzende(s) Rahmenkriterium“, eine „Metanorm“, derentwegen alles übrige an Sollensforderungen oder Tugenden (wie z.B. Liebe und Gerechtigkeit) als partikular gelten muß und jeweils mehrere, einander korrigierende und ergänzende soziale Grundhaltungen erforderlich sind (91 ff., 96 ff.). So ist auch dies zu verstehen: Die vom Menschen geschaffenen Normen, Institutionen und Ordnungen können ihn nur in dem Maße „zu seinem humanen Seinkönnen hin“ befreien, wie sie „Funktion und Produkt“ der „integrativen Vernunft“ der naturalen Antriebsstrukturen sind (101). Ein „naturrechtliches“ Motiv? Ein positivistisches folgt ihm alsbald: Auf die vorgegebenen Normbestände verwiesen bleibt der Mensch trotzdem, weil ihm seine „Natur“ zu dem, was zu erkennen, zu tun oder zu hoffen wäre, „noch keinerlei Wissen“ vermittelt (101, 106). Aber es gibt eine Gestaltungsverantwortung für Normen im mäeutischen Dienst an der naturalen Vernunft, von welcher auch die Geltungschancen von Normen abhängen (108). Letzten Endes jedoch muß die „Vernunft des Handelns Gottes selbst zum Formationsprinzip der Vernunft des naturalen Strukturfeldes“ werden, da allein aus deren Logik insbesondere die Überzeugung von der unantastbaren Würde des Daseins des Menschen – oder auch nur eines einzigen Menschen – sich noch keineswegs ergibt (110f.). Im 6. Kapitel („Norm und Sittlichkeit“) definiert Korff Normen als Regulative mit Verbindlichkeitsanspruch sowie der Chance, Zustimmung und Gehorsam zu finden. Statt daraufhin zu einer rein soziologischen Betrachtung der Normen der Sittlichkeit überzugehen, konzipiert er so etwas wie eine Emanzipationsgeschichte. Lange waren nur Sitte und positives Gesetz maßgebend; erst seit der Reformation kamen Sittlichkeit und Recht zur Geltung. Dessen heteronomes Verankern der Autonomie des Individuums ermöglichte eine Pluralität von Daseinsentwürfen – und die endgültige Liquidation der Sitte, dieser „Platzhalterin kollektiv-ethischer Verbindlichkeit“, die im Sinne eines Kollektivegoismus keinen Raum für Toleranz und Achtung fremder Meinungen oder Lebensformen gelassen hatte (114-121). Zwar konnte die Mode als Erfahrungsmedium einer kritischen, lernoffenen und zukunfts offenen Vernunft ihre „notwendige und legitime Funktion am Zustandekommen des Menschseins des Menschen“ erfüllen. Hinsichtlich der Totalität menschlicher Bezüge und Möglichkeiten aber bedurfte es positiver Normen der Sittlichkeit (122, 125f.). Das „gründende Wesen“ der Sittlichkeit in die Positivität von Normen transformieren heißt allerdings dies Wesen verändern; die Gefahr jedoch, die Sittlichkeit „zur äußeren Gesetzesnorm zu entleeren“, bleibt gebannt, wo in den Normen dem Menschen Strukturen seiner Natur als „Bedingungsgrund seines Glückens als Mensch“ aufscheinen – und wo der Glaube an Gottes Affirmation die Entwurfs-, Korrektur- und Vollendungs-offenheit der *natura humana* definitiv werden läßt (126ff.). Auf den 2. Teil des Buchs mit „Aktualisierungen und Konkretionen“ kann hier nicht eingegangen werden.

Dasselbe gilt für die „Konkretionen“ I und II des Bandes zum Thema „Wie kann der Mensch glücken?“ Nur der Aufsatz über „Kriterien: Natur oder Vernunft?“ (260-271) gehört hierher. Korff denkt nun die Frage nach dem Glück als die einer Verantwortungsethik, welche deontologische Fundierung („Pflicht“) mit teleologischer Strukturierung konkreten sittlichen Handelns („Klugheit“) verbindet, der Vielfalt von Güterkonkurrenzen, Wertkonflikten und Pflichtkollisionen gerecht wird („Komplexitätsbereitschaft“) und die Momente Erfolg, Ordnung, Entwurf und Endlichkeit umfaßt („synthetische Leistung“); die Einseitigkeiten von Legalismus, Erfolgsethik, utopistischer Gesinnungsethik und Schicksalsethik ordnet er den Neurosestrukturen zu (9-32). Seine „Zugänge zum Naturbegriff“ sind in bezug auf Thomas von Interesse: Die „natürlichen Hinneigungen“ werden als empirische und empirisch weiter erforschbare Größen bezeichnet; als „zeitlos gleichbleibend“ wird nur die „sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehende“ Vernunft bzw. die Befähigung „zur Differentsetzung (...) von Gut und Schlecht“ interpretiert (43). Wir finden die Ansicht, unter den *determinationes* verstehe Thomas „Sachzwänge“, „Wirkfaktoren“, „äußere ethisch relevante Sachgesetzlichkeiten und Sachnotwendigkeiten“, die, wenn Handeln sittlich vernünftig sein soll, „mitbestimmen müssen“ (268, 50f.). Der Autor selber glaubt, Korrekturen im Bereich empirischer Erkenntnisse zögen „zwangsläufig“ solche auf der sittlichen „Entscheidungs ebene“ nach sich (62). Auf eine Kant-Kritik hin erfahren wir Genaueres zu jener „Verantwortungsethik“. Korff meint, der Inhalt konkreter Sollensforderungen ergebe sich „immer erst aus empirischen Kontexten“ und unabhängig davon, ob ihr jeweiliger „Verpflichtungscharakter“ erwachse aus der „voluntativen Gewißheit“ von empirischen

Erfahrungen oder aus der von metaempirischen Überzeugungen, d.h. sich geltend mache „als ein bedingter (hypothetischer) oder als ein unbedingter (kategorischer) Anspruch“ (55). Konsequenterweise kommt im folgenden ein Gesichtspunkt wohlbekannter Provenienz hinzu; der des erkenntnisleitenden Interesses (63f., 75). Beschworen wird nichtsdestoweniger die Heraufkunft eines neuen Typus von Ethik als einer Integrationstheorie, „die sich in all ihren Schritten von dem her belehren läßt, was sich als empirisch durchschaubare Wahrheit über die Wirklichkeit des Menschen dem wachsenden Zugriff des Menschen erschließt“ (66, 77). In zwei weiteren Abschnitten geht es um Norm und Gewissensfreiheit und um Grundzüge einer künftigen Sozialethik.

Der Fortschrittsoptimismus dieses Theologen hinsichtlich des empirischen Zugriffs auf den Menschen ist verblüffend. Unser sittliches Bewußtsein hingegen wird in seinem Ansatz radikal relativiert. Zwar ist noch die Rede von der „*lex naturalis der prima principia*“, aber als ein Rechts- oder Sittengesetz an erhellenden Grundgedanken gibt es sie nicht mehr. Zusammen mit ihnen vernichtet das (von Topitsch und anderen leichtfertig übernommene) Leerformel-Dogma auch die Souveränität der in ihrem Lichte selber denkenden Person. Diese Souveränität kritischer Beurteilung in moralischer und ‚rechtlicher‘ Hinsicht ist durch nichts zu ersetzen – auch nicht durch eine „kritische, korrekturoffene Rationalität“ nur in bezug auf Tatsachen. Was Unkritik in jener Hinsicht, d.h. Inkompetenz bezüglich des sittlich Richtigen zur Kehrseite hat, kann das überhaupt ‚kritisch‘, kann das richtig sein? Indem er jene Art von Rationalität herausstreicht, gibt sich der Autor implizit als ein kritischer Rationalist. Vom genuin ethischen Ansatz Poppers mit humanitären Ideen und echter ‚Verpflichtung‘ aber findet sich nichts bei ihm; der verbliebene, sogenannte „Verpflichtungscharakter“ ist offenbar lediglich „Anspruch“ eines nur subjektiven Meinens, das ebensowohl hypothetische wie kategorische Form annehmen kann. Einer Theorie, die uns die Prinzipien sittlicher Mündigkeit genommen hat, bleibt allemal nur übrig, uns zu verweisen auf uns überlegene Instanzen. So müssen denn neuzeitliche Gesellschaft, empirische Wissenschaft und christliche Offenbarung erhalten als Lückenbüßer. Immerhin ist wenigstens das Nichtwiderspruchsprinzip nicht auch noch verabschiedet. Es wird sogar unerhört aufgewertet, soll Grundprinzip unserer „Entscheidungsvernunft“ sein. So aber wird es überbewertet und überfordert. Unter seiner Dominanz sind Gerechtigkeit und Liebe nicht mehr sie selbst; auch unter dem ihm entsprechenden „perichoretischen Strukturgesetz“ sind sie aus universellen zu partikularen Orientierungen geworden, und in verantwortungsethischem Abwägen und Entwerfen „auf Stimmigkeit hin“ (II, 9ff.) dürfen sie wohl nur noch als Faktoren fungieren, die nicht selten zurücktreten müssen. Eine allein im Sinne jenes Prinzips verstandene Stimmigkeit wäre rein formell. Ihre „überzeugungsschaffende“ Kraft können sich – schon Hannah Arendt hat darauf hingewiesen – nachgerade auch totalitäre Ideologien zunutze machen. Bestünde nur noch in ihr die „dezisionäre“ Logik unserer praktischen Vernunft, so gliche die aufs Haar den bloßen Leerformeln, die als solche für beliebige Inhalte offen sind. Diese Folge freilich will der Verfasser denn doch nicht. Er weiß sie zu vermeiden, indem er den Gesichtspunkt der „Natur der Sache“ (z.B. tapferen Verhaltens) hinzunimmt. Nur fragt es sich, welche Rolle dieser Gesichtspunkt in seiner Konzeption noch spielen darf. Sicher nicht die von noch überprüfungsbedürftigen „Erfahrungsevidenzen“. Erst recht nicht die von Wesenseinsichten, die, ein für allemal gewonnen, nicht dem Gesetz „korrekturoffener“ Rationalität unterstünden. Und genausowenig die von unwandelbaren Grundgedanken richtigen Handelns oder richtigen Rechts. Also nur die Rolle einer sich aufzwingenden, weil naturalen Wirklichkeit (I, 96), nur die von „Sachzwängen“? Diese Lösung erinnert an das – von Gadamer schon 1960 kritisch beleuchtete – Ausspielen eines Ansichseins gegen bloße Willens-Subjektivität (etwa bei Nicolai Hartmann), aber auch an Hans Alberts Gesichtspunkte der Realisierbarkeit und des Scheiterns an der Realität. Sie räumt den „naturalen Antriebsgesetzmäßigkeiten“ jedoch eine nicht nur „kritische“, sondern auch „affirmative“ Begründungsfunktion ein. Sie muß das tun, da sie sonst überhaupt nicht mehr zu Inhalten käme. Zumal in dem ersten Buch sind die naturalistischen Töne unüberhörbar. Wohl ihretwegen wird um so mehr die „dezisionäre“ Logik betont. Gegen den Dezisionismus scheint andererseits nur die Berufung aufs Naturale zu helfen. Haben wir also eine Verknüpfung der von Popper kritisierten Extreme von Naturalismus und Dezisionismus vor uns, in der diese sich immer weiter radikalisieren müssen? Die Frage wäre zu bejahen, wenn nicht die „empirisch durchschaubare Wahrheit“ so eindeutig zur Lehrmeisterin der Ethik gemacht würde. Die Überbewertung der Humanwissenschaften und die – von Popper bekanntlich abgelehnte – Verwissenschaftlichung der Ethik dürften zusammen darauf hinauslaufen, daß dem Individuum sehr weitgehend die Verantwortung abgenommen wird und Experten fürs Entscheiden der ethischen Sachfragen zuständig werden. Was

wäre das für ein Fortschritt im Vergleich zur sittlichen Erfahrung der Alltagsvernunft! Verantwortungsentscheidungen des einzelnen im Lichte humanitärer Prinzipien und im Sinne unbedingter Verpflichtung implizieren noch ein sittliches Sollen. Eine Ethik nur der „Stimmigkeit“ enthält es strenggenommen nicht mehr. Infolgedessen muß sich der Dualismus von Sollen und Sein verwandeln in den von normativitätsstiftendem ‚Sein‘ und nur faktischem ‚Sein‘ bzw. in den von ‚Wirklichkeit‘ mit Verpflichtungs-, Verbindlichkeitsstruktur (II, 11, 28) und ‚Wirklichkeit‘ ohne diese. Korffs „naturrechtliche“ Reflexion scheint zwischen den beiden Seins- bzw. Wirklichkeitsbegriffen zu schwanken. Charakteristisch für sie ist ein unmerkliches Übergehen von empirischer zu normativer Betrachtungsweise. Etwa im Falle jener Konstruktion einer Emanzipationsgeschichte, in der Sitte und Gesetz zuletzt als freiheitswidrige Fehlorientierungen abgewertet werden: Wie rechtsfremd dieses angeblich naturrechtliche Denken ist, zeigt sich überdeutlich daran, daß es die Positivität von Normen ohne weiteres im Sinne von Heteronomie auffaßt und ein Heilmittel für sie sucht. „Zurück zur Natur und zum Glauben“ – ist das die Quintessenz einer Neo-Naturrechtslehre ohne Sittengesetz? Meinem Eindruck nach bleibt jedoch die hochabstrakte Theorie dieses Autors weit zurück hinter seinen eher konkreten Einsichten zu Richtigkeitsfragen wie z. B. denen der „personalen Integration menschlicher Sexualität“ (II, 168 ff.). „Im Sein für den andern liegt“, so heißt es in diesem Abschnitt, „die entscheidende Norm“; mit ihr wird menschliche Sexualität, „die von sich aus immer wieder in eine Subjekt-Objekt-Beziehung abzugleiten droht, (...) radikal in die Subjekt-Subjekt-Beziehung zurückgenommen (...) und auf sie verpflichtet“. Beruht nun eine solche Norm allein auf empirischer Erkenntnis? Oder nicht vielmehr auf ‚Erkenntnissen‘ einer ‚Natur der Sache‘ von normativer Art, d. h. einer für uns verbindlichen Wesensnatur?

Unter Berufung auf einen Klassiker gibt sich Korff als ein „naturrechtlicher“ Ethiker. Kann aber eine Interpretation stimmen, die Thomas als eine Art Neukantianer im Sinne des Dualismus von Sollen und faktischem Sein oder als einen zuletzt naturalistischen „kritischen Rationalisten“ von „Entscheidung“ *auf Grund* „empirischer Erkenntnis“ erscheinen läßt? Ist es möglich, den intellectus principiorum der praktischen Vernunft als „Entscheidungsvernuft“ mit dezisionärer „Logik“ aufzufassen? Darf die Lehre vom iudicium absolutum der ersten Prinzipien einfach unter den Tisch fallen? Ist es korrekt, sich auf die Urteilslehre des Thomas überhaupt nicht mehr einzulassen und ohne weiteres psychologisch gemeinte „Urevidenzen“ der Alltagsvernunft oder „Basispräskriptionen“ zu unterstellen? Und ist es unproblematisch, bei der Deutung der inclinationes naturales den Ausgangspunkt der Transzendentalienlehre (S.th. I-II, 94, 2c) zu übergehen? Ist z. B. auch die inclinatio naturalis, Gott zu erkennen (ebd.), als ein rein empirisches Datum, als „natural gründend“ zu werten? Handelt es sich bei den inclinationes überhaupt um empirische Erkenntnis in Urteilsform – oder nicht vielmehr nur um ein erstes ‚Sehen als‘, in welchem die praktische Vernunft die betreffenden Phänomene spontan auffaßt als menschlich und gut (naturaliter apprehendit ut bona / apprehendit esse bona humana)? Ganz unbegreiflich ist mir, wie man die determinationes (S.th. I-II, 95, 2) im Sinne von „Sachzwang“ deuten kann. Von ihnen her hätte im Gegenteil das „dezisionäre“ Moment in seinem relativen Recht gedacht werden müssen. Denn mit ihnen sind in Wirklichkeit nähere Bestimmungen zu an sich Richtigem gemeint, die als solche unserer Dezision überlassen sind und eine Auswahl zwischen gleichermaßen verantwortbaren Möglichkeiten bedeuten (vgl. ebd.).

8. Dem Zeitgeist huldigende Kritiken oder Transformationen „naturrechtlichen“ Denkens veranlassen zu der Frage, ob man nicht schon auf herkömmliche Art im besten Sinne modern sein kann. Zu bejahen ist sie vermutlich im Falle von *J. J. M. van der Ven*: „Ius humanum. Das Menschliche und das Rechtliche“. Dieser Titel vereint 33 Arbeiten von 1952 bis 1980, die in sechs Kapiteln systematisch angeordnet sind und so die Konturen eines Lebenswerks erkennen lassen. „Der rechtliche Respekt vor dem Menschen“ bildet den Anfang; die Ordnung der Gesellschaft bzw. des Staats sowie die menschlichen Dimensionen der Wirtschaft stehen im Zentrum; Beiträge zur Rechtstheorie, zur Rechtssoziologie und zur Rechtstheologie schließen sich an. Dieser Altmeister einer durchweg rechtlich wie politisch aufs Konkrete abzielenden und dennoch zum Prinzipiellen durchstoßenden Rechts- und Sozialphilosophie katholischer Prägung beherrscht die Kunst behutsamer Problemvertiefung. Doch nur über wenige Grundgedanken bei ihm ist hier zu berichten. Der der unumgänglichen Positivität sei an erster Stelle genannt. Im Falle der Menschenrechte pflegt man heutzutage ausgesprochen extrem (pseudo-)„naturrechtlich“ zu denken, d. h. sie mit Haut und Haar das einzig Wahre sein zu lassen. Unvermindert aktuell ist deshalb van der Vens ‚gemäßigte‘ Lehre: Sie sind auch „Positivierung des

Rechts“ – und insofern situationsgebunden; es kreist um sie „eine ganze Menge von Interpretationen herum“; die verschiedensten Instanzen haben über sie zu entscheiden; die Hauptfrage aber sollte sein, wie die betreffende Rechtsformulierung „sich als *gerecht* bewähren kann“.

Der Gedanke der Situationsgebundenheit mag folgen. Ihretwegen kann der Gesetzgeber nicht „Grundregeln außerhalb jeder Kontingenz formulieren“; könnte er es aber, so würde seine Arbeit als sinnlos anmuten. Der Autor versteht sie als eine unüberspielbare, aber offenbar dennoch nicht als eine totale. Als ein Postulat für jene Arbeit sei hier zitiert: „Das positive Recht soll einerseits genügend präzisiert sein, um eine Situation rechtlich zu entscheiden, andererseits genügend Raum aufweisen, um mehrere Situationen aufnehmen zu können.“ (Vgl. 3, 8) Inwieweit aber darf es reglementieren, darf es mit seinen Regelungen Gleiches unterstellen und vorschreiben? Es „kann nicht das letzte Wort über den Menschen (...) aussagen“, sondern muß für ihn Räume offen lassen; andererseits ist nicht etwa ganz zu verzichten auf objektive Strukturen und Normen. Dieser Mitte zwischen den Grundirrtümern „aller totalitären Systeme“ und „aller Situationsethik“ entspricht eine zwischen Extrempositionen zum Gleichheitsproblem. Hier jedoch wird in Anbetracht der jeder Rechtsformulierung und -positivierung anhaftenden Gefahr der Gleichförmigkeit deren Gegenteil besonders betont. Besteht womöglich die Gleichheit der Menschen „darin (...), daß sie eben ungleich sind?“. Trifft es denn nicht zu, „daß das Ungleiche das Wesentliche darstellt, oder wenigstens *mit* darstelle?“ (vgl. 39f., 6f.). Gemeint ist mit dieser rhetorischen Frage eine ‚Ungleichheit‘ legitimer Verschiedenartigkeit, durch die sich jede Person von den übrigen unterscheidet und zunehmend abheben darf. Seine reifste Antwort gibt der Autor im Rahmen einer Auseinandersetzung mit W. Maihofer. Die nicht zu übersehende Fundamental-Rolle des Menschen *als* Menschen „verbindet die tiefste Individualität, das geistige Selbst, mit der breitesten Sozialität, mit der existentiellen Solidarität des Menschengeschlechts“. „In seinem Mensch-Sein ist der Mensch zugleich der ganz Gleiche und der ganz Andere. Seine Andersheit erreicht er auf dem Boden der Gleichheit. Aber auch: aus und mit seiner Andersheit reiht er sich in die Gleichheit ein.“ Und seiner „fundamentalen Ungleichheit am besten gedient ist mit der Gleichordnung“. Über die einseitig individualistisch oder einseitig von der Gemeinschaft her konzipierten Grundrechte hinaus aber will die „Ganzheit des Menschen als solchen“ in der Rechtsordnung zum Ausdruck gebracht sein (vgl. 35f.).

Der Gedanke der Freiheit ist bei van der Ven derart ‚personal‘ gedacht, daß die Extreme reiner Selbst- oder reiner Fremdbestimmung vermieden werden können. Abwegig nennt er es, zunächst einen grundsätzlich schrankenlosen Freiheitsraum zu befürworten und erst nachträglich im Namen der Gesellschaft, des Staats, des Gemeinwohls oder der Rechtstechnik noch einiges einzudämmen. Wenn die Freiheit jedoch nicht „aus sich selbst unbeschränkt, total und absolut gültig“ ist (vgl. 59), was ist sie dann? Etwa in sich beschränkt? Wenn man so fragt, erkennt man leicht, daß Freiheitsgrenzen zutiefst freiheitlichen Charakter haben. Der Autor spricht zwar nicht aus, daß wir nur ‚im Recht‘ frei zu sein und freier zu werden vermögen, formuliert aber Entsprechendes mit der Alternative einer Freiheit, die „in ihrem Wesen, also grundsätzlich, die Schranken“ findet, „innerhalb deren“ allein sie hinführt zu menschlicher Selbstentfaltung (50). Freiheit – nur ‚im Rahmen‘ ihres *ius naturale*! Diese Interpretation ist nicht falsch. Bei van der Ven indessen geht es um mehr. Seine ‚Freiheit‘ erfordert, statt „das Allbeliebige“ zu ermöglichen, immer schon „die Anerkennung des Wahren, das Erstreben des Guten, die Ehrfurcht vor dem Erhabenen, die Freude am Schönen“, und es erfüllt sich auch ihr Sinn „erst in der Liebe zum Liebenswürdigen, zum Wertvollen“. Ihre Bewegung ist, so sagt uns plötzlich ein Wertphilosoph, der Umgang mit Werten, ihre innere Richtung oder Intentionalität gewinnt sie in der bewußten Wahl von Wert und Würde (53). Ein auch existenzphilosophisch orientierter Ethiker sagt uns schließlich Entscheidendes zu einer „existentiellen Selbsterfahrung“ nicht nur im Sinne von Gerechtigkeit. Irgendeine Instanz sucht der Mensch immer, vor der er sich ver-antworten kann und von der er Recht-fertigung erhofft; der letzte Grund all seiner Forderungen nach Ordnung, Freiheit, Recht, Gerechtigkeit, der „existentielle Urgrund jeder Menschlichkeit“ aber ist ein affirmativer: „Zutiefst *ist* der Mensch Liebe, das heißt: nach seinem Wesen existiert er auf lebendige, verstehende, helfende Führungnahme zum Mitmenschen hin.“ (Vgl. 37f., 377ff., 383ff.) Auf diesen sehr einfachen Gedanken ließe sich eine transzendente Ethik erbauen, die mancher Gleichheits- oder Freiheits-„Logik“ überlegen wäre.

Bei diesem Autor handelt es sich jedoch zunächst einmal um „Seinsdenken“ in mehrfachem Sinne. In einem der ersten Aufsätze entwirft er eine Reihe, die vom „wirklichen Sein“ über den Wert, die Norm und nochmals den Wert zum „zu verwirklichenden Sein“ führt; seine Absicht ist es da noch,

den gesamten Sollens-Bereich „als wesentlich in den des Seins eingebettet“ zu betrachten und „aus einer Seinslehre heraus“ ein richtiges Menschenbild zu gewinnen, das den „Stoß der Situationsgebundenheit“ überstehen kann (3 f., vgl. 68). Natürlich ist damit kein nur vorgegebenes, rein faktisches Sein gemeint; die Rede ist von der *Aufgabe*, „das wahre Sein des Menschseins und seinen wahren Sinn unaufhörlich zu untersuchen“, und erfüllt werden soll sie offenbar im Sinne der Frage, worin der Mensch am meisten, worin er weniger ‚seiend‘ ist, d. h. mit was für Handlungen er „die Aufgabe seiner im Sein steckenden Möglichkeiten“ mehr, oder mit welchen er sie weniger erfüllt (vgl. 4 f.). Im Kontext dieser Aussagen wirkt jene Reihe eher noch problematischer. Sie leistet dem Mißverständnis Vorschub, es solle aus der empirischen Wirklichkeit die wahre gefolgert und die dann „verwirklicht“ werden... auf mehr oder weniger totalitäre Art. Jeden entsprechenden Wahrheits-Objektivismus mit zu Unrecht von außen her an die Freiheit herangetragenen Beschränkungen lehnt van der Ven selbst scharf ab (vgl. 50 ff.). Er ist sich darüber im klaren, daß schon die – angeblich dauerhaft gültigen – rationalistischen Natur- oder Vernunftrechtssysteme „an allen Ecken und Enden durch Vorurteile, zeitlich bedingte Umstände u. ä. geprägt“ sind (26). Die Toleranz betont er als ein auch echt christliches Anliegen für die moderne Gesellschaft, und zwar ohne in das Gegenextrem des Indifferentismus bzw. der Demokratie-Verabsolutierung zu verfallen: Von der Gebrochenheit menschlicher Existenz und vom sittlichen Charakter der Toleranz geht er noch aus (95 ff., 289). Mit jener „Verwirklichungs“-Reihe dürfte er den Gang eines Denkens normativer ‚Natur der Sache‘ gemeint haben, das Sein und Sollen durchaus unterscheidet, aber nicht dergestalt trennt, daß nur extrem vereinseitigte Vorstellungen übrigbleiben und Rechtskonkretisierung undenkbar wird (vgl. 65 ff., 416 f.).

Wenn allerdings behauptet wird, heutige Menschenbilder seien „in der Grundlage der Seinsordnung wissenschaftlich feststellbar verwurzelt“ (286), scheinen die Kritiker an einem „Naturrechts“-Kognitivismus mit naturalistischem Fehlschluß doch noch recht zu behalten. Und ist nicht dann in Vergessenheit geraten, daß „über Natur“ – und erst recht ‚über Sein!‘ – „sich eigentlich nur metaphysisch nachdenken und Aussagen machen“ läßt (vgl. 18)? Will man jedoch den Autor recht verstehen, so muß man zur Kenntnis nehmen, daß er im Sinne eines personalen Menschenbilds die Einseitigkeit eines objektivistischen Erkennens rein objektiv angesetzter Natur ebenso zu überwinden sucht wie die eines Subjektivismus des Wertens – und daß er die Werte hervorgehen läßt aus der „Begegnung von wertendem Subjekt mit dem zu bewertenden Subjekt oder Mitsubjekt“ bzw. seiner „Mit- und Umwelt“ (10-14). Zu bedauern bleibt in diesem Zusammenhang dennoch, daß van der Ven zu einer systematischen Klärung der Problematik des „Seins“, des „Seienden“, der „Verwirklichung“ und des „Sollens“ bzw. des „Werts“ nicht gekommen ist.

Mit dem Gedanken der Positivität, von dem wir ausgingen, hängt der des Politischen zusammen. Dies Phänomen „ist formal (...) das real-mächtige Recht oder die gerechtfertigte Macht“. Primär naturrechtlich gedacht ist das; der Extremdezisionismus des „Politischen“ souveräner Entscheidung scheint überwunden. Zum Recht aber, das nun dominiert, gehört außer „einem Halt in der Natur der Sache“ eine „Geschmeidigkeit (...), die der wechselnden, inhaltsreichen Wirklichkeit entspricht“; vor allem jedoch „spricht das Sein der Dinge fast nie eine so eindeutige Sprache, daß sie die entsprechenden Normen ohne weiteres darbieten würden. Im Gegenteil, hier braucht man den Menschen auch als wollendes Wesen, um die geschickte Wahl aus mehreren Möglichkeiten zu treffen. Die Dinge tragen ja mehrere Möglichkeiten in sich selbst, können nach mehreren Seiten entwickelt oder auch zugunsten einer bestimmten Entfaltung beschränkt und beschnitten werden.“ (66, 68) Das sind Sätze klassisch ‚gemäßigten‘ Naturrechtsdenkens. Sie selber können freilich nicht auch ausschließen, daß in der von ihnen gewiesenen Richtung zu weit gegangen wird. Ihr Verfasser nimmt die Momente der Geschichtlichkeit und der Entscheidung im Politischen wie schon im Rechtlichen äußerst ernst und verabsolutiert sie doch nicht; insofern ist er klüger als die dezisionistischen Naturrechtsverächter. Überzeugend scheint mir seine Position auch in philosophisch-anthropologischer Hinsicht. Aufgeschlossenheit für eine legitime Vielfalt von Menschenbildern weiß er zu verbinden mit dem Gedanken eines christlichen sowie mit dem der Demokratie (31 ff., 22 f.). Da van der Ven für das „neuscholastisch-wertphilosophische“ Naturrechtsdenken, dem die Kritik von Böckle und Böckenförde gilt, gewiß repräsentativ ist, darf diese Kritik vollends als obsolet betrachtet werden. Seinen Eklektizismus sollten wir nicht geringschätzen.

9. *Wolfgang Fikentschers* „Methoden des Rechts“ wollen insgesamt ein Werk der Rechtswissenschaft sein (IV, 668 ff.). Ihr „kritischer Teil“ mit den vier Büchern der Kapitel 1-29 bringt eine „historisch-vergleichende Darstellung“ der frühen und religiösen Rechte sowie des romanischen, des angloamerikanischen und des mitteleuropäischen Rechtskreises. Der hier vornehmlich interessierende „dogmatische Teil“ im 5. Buch der Kapitel 30-36 bzw. im IV. Band ist dem Grundgedanken nach klassisch-naturrechtlich orientiert: „Recht ist gedachte Gerechtigkeit“ – und sie „hat es mit dem, was recht (...) ist, zu tun“ (IV, 6 f.). Beabsichtigt ist eine ‚Rechtstheorie‘ mit methodisch-philosophischer Doppelnatur: Für das, was „recht“ ist, soll die Rechtsphilosophie, für das denkerisch-sprachliche Ausdruckselement „Recht“ hingegen die Rechtsmethodik zuständig sein. Anspruchsvoll und dennoch begrenzt ist das Ziel: „Die Mitte der Rechtsphilosophie, das Naturrecht, soll seinem Begriff nach neu bestimmt, aber inhaltlich nicht behandelt werden.“ (IV, 5 ff., 10; vgl. I, 24 ff.) Den Weg zur Gerechtigkeit aber denkt der Autor als den eines Bezweifeln oder Hinterfragens, das – als Methode – zum neuen „Naturrecht“ werden müßte; die Methodik scheint so die Vorherrschaft zu erhalten (vgl. IV, 647 f.). Eine Hinwendung zum Hinterfragbaren, d. h. zum Vorgegebenen, ist die Konsequenz: Organisieren muß sich die ‚Rechtstheorie‘ nunmehr von dem her, was es an Denkart, Rechtskulturen und Gesellschaften faktisch gab und gibt. Sie alle sollen von innen her gesehen, aber doch auch kritisch miteinander verglichen werden. Metatheoretische Kriterien sind also nötig. Fikentscher meint, sie seien erst in der Methodenvergleiche selbst zu entdecken, könnten schließlich aber als „theoretische Basis“ eines neuen Naturrechts fungieren (vgl. I, 155 f.; IV, 14 ff., 410 f., 673). Daß die Menschen immer schon im Lichte ‚rechtlicher‘ Ideen oder Prinzipien kritisch zu beurteilen vermögen, glaubt er offensichtlich nicht. Lediglich das Ideal der Gerechtigkeit als solches bleibt seiner Ansicht nach zu allen Zeiten und an allen Orten konstant, während „sowohl die Inhalte der Gerechtigkeitsvorstellungen wie auch die Methoden des Rechts (...) eine Funktion der jeweiligen Kultur und Zivilisation sind“ (I, 53). Aber wenn sie es sind, folgt dann nicht, daß radikales Hinterfragen von der Gerechtigkeit her nie und nirgends möglich ist? Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit findet der Autor offenbar derart, daß er das, was in Welt und Geschichte wirklich ist, einer Aufteilung unterzieht. Für die Regel hält er, daß „hinterfragendes“ Denken fehlt, für die Ausnahme, daß es gegeben ist. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen den Kriterien „Fragmentierung“ und „Extrapolation“. Fragmentierte Gesellschaften bzw. Rechtskulturen können, weil sie nicht in einer extrapolierten Instanz Abstand von sich zu gewinnen vermögen, „nur ihre eigene Theorie denken“; extrapolierende dagegen sind in der Lage, die eigene „und über sie zu denken“ (IV, 16, 18). Erstere stellen, weil ihnen der gemeinsame Bezugspunkt fehlt, nur Ansammlungen von Einzelmenschen dar, welche ohne interpersonale Strukturen und Bindungen „nebeneinander leben“ und einer äußerlichen Ordnung nur „gleich eingeordnet“ sind; ein Ganzes, das mehr wäre als die Summe seiner Teile („Übersummenprinzip“), ist da zu vermissen. Letzteren gelingt es, von der übergeordneten Instanz her ‚Organisation‘ eines Ganzen zu denken; in ihnen kann der Mensch sich als ein jener Instanz gegenüber verantwortliches, als ein möglicherweise irrendes und als ein anderen gleichgeordnetes, ihnen verbundenes Individuum fühlen (I, 107 ff., 120, 123 ff.; IV, 461).

Worin aber besteht nun genau die „Extrapolation“? Darin, daß man das Urteil über Gut und Böse, über Recht und Unrecht menschlichen Handelns in eine Instanz verlegt, auf die der Mensch keinen Zugriff hat. „Der Mensch“ – das scheint in diesem Gedanken der postlapsarische, zu Selbstüberschätzung neigende Mensch zu sein, von dem zu befürchten ist, daß er in der Anmaßung perfekten Wissens oder souveränen Verfügens über den Maßstab von Gut und Böse zutiefst intolerant und despotisch wird. Ihn zum „Maß des Rechts“ zu machen, verbietet sich natürlich. „Keinen Zugriff“ mehr zu haben auf die höhere Instanz bzw. auf jenen Maßstab – das soll heißen: Wissen, „immer im Unrecht“ zu sein; und es soll die Legitimation des Zweifeln bedeuten (I, 132, 335; IV, 16, 411, 622 f.). Doch diese Auslegung geht wohl schon zu weit. Mit einem totalen Relativismus würde das selbstkritische Denken von der Gerechtigkeit her ebenso illusorisch wie mit dem Griff nach dem perfekten Wissen eines totalen Naturrechts. Diese zwei „Feinde“ der Gerechtigkeit werden daher an späterer Stelle durch die modifizierte Formel vom „nur beschränkten Zugriff“ ausgeschlossen (IV, 409, 411, 460, 673). Den neuen Naturrechts-Inhalt soll nur noch ausmachen, was angesichts eines Gottes, der Herr ist über Recht und Unrecht, „an Unverzichtbarem (...) mit einiger Sicherheit und nur in einem Kernbestand dem frei urteilenden Menschen einigermaßen erkennbar ist“ (IV, 610). Wieso aber ist es erkennbar?

In der Konsequenz einer existentiellen, als ‚wahr‘ vollzogenen Extrapolation liegt es, zuletzt von einer ganz anderen Instanz Wahrheit zu erwarten und zu empfangen. Diese Instanz müßte wirklich, unseres Vertrauens würdig und weder taub noch stumm sein; personalen Charakter müßte sie haben. Es

leuchtet ein, daß ein Denken, dem ein solches Gegenüber sich eröffnete, in einer glücklicheren Lage wäre als eines, das lediglich ein ideelles anderes setzte. Fikentscher unterscheidet zwischen „eleutherischer“ und „tragisch-sokratischer“ Extrapolation. Letztere extrapoliert nur Ideen, leugnet Erlösung, verläßt sich aufs bloße Schicksal und gewinnt nicht die Kraft für den Schutz des Unverzichtbaren; die ihr entsprechende Ordnung der griechischen Polis konnte nicht stabil sein. Allein die eleutherische Extrapolation erreicht einen „Außenbereich“ und ermöglicht ein neues Naturrecht, *wenn* ein personaler Gott sich offenbart, Treue versprochen und Rechtfertigung zugesagt hat *und* wir im Glauben sein Angebot akzeptieren (I, 125, 266, 298; IV, 109, 392 ff., 424 ff., 431, 460, 622, 634). Diese Bedingungen lassen sich in der Rechtswissenschaft zwar nicht als gegeben behaupten, aber hypothetisch voraussetzen und auf ihre Folgen hin prüfen. Nur ein „Konditionalismus“ ist daher des Autors Methode. Wohl deshalb ist seine „Eleutherik“ reduziert auf „Öffnung“ eines mensch-menschlichen Gesprächs über die Wahrheit auf Gott hin (vgl. IV, 30, 109, 449, 458 ff.). Zweifellos bedeutet sie nur die Vermittlung eines Ideals für diese Welt, d. h. einen gewissen Chiliasmus.

Auf der „theoretischen Basis“ der Extrapolationslehre sucht Fikentscher die drei Zentralprobleme Geschichte und System, Rechtsordnung und Rechtssatz, Wertgewinnung und Demokratie zu bewältigen (Kap. 30 ff.). Sein „Denken in Bedingungen“ führt zunächst zu den Thesen: Die Denkart eines Kulturkreises schafft den spezifischen Geschichts- und Systembegriff (IV, 26); es gibt „soviel Geschichtsverständnisse wie Theorien über ‚das Böse in der Welt‘“ (IV, 29); erst das extrapolierende Denken ermöglicht es, die Geschichte „perspektivisch“ als sich ab- oder aufwärts entwickelnd zu sehen und die Extreme einer distanzlos-„aspektivischen“ Geschichtsbetrachtung, eines zeit-losen „Systematismus“ und eines wert-freien „Historismus“ zu überwinden durch ein „offenes“ Systemverständnis; diesem ist das Regel-Ausnahme-Verhältnis wesenseigen (IV, 63 ff., 75 ff., 84, 102 ff., 121).

Das zweite Zentralproblem bringt eine Grundsatzfrage zum „Rechtssatz“ mit sich: Ist die Ausrichtung des modernen juristischen Denkens am Gesetz, oder ist im Gegenteil die an der richterlichen Entscheidung zu bejahen? Der Verfasser sieht, daß sowohl den Erfordernissen der Rechtssicherheit als auch denen der Gerechtigkeit und der Geschichtlichkeit Rechnung getragen werden muß. Er sucht deshalb eine hinter Gesetzes- und Richterrecht stehende „rechtsbildende Schicht“ mit methodischen und philosophischen Momenten sowie einen entsprechend elementaren Rechtssatzbegriff; dem Gesetzgeber weist er die „wertsteuernde Grundfunktion“, dem Richter hingegen die Aufgabe zu, dafür zu sorgen, daß das – in der Zeit lebende – Recht sich wie die Welt ständig wandelt (IV, 129-146, 348 f., 352 ff.). Dessen Fortentwicklung begreift er sodann als eine Auseinandersetzung zwischen geltendem Recht und rechtsfreiem Raum in Form eines Denkens in Regeln und Ausnahmen. Und auch „Rechtsordnung“ sowie „Rechtsanwendung“ versteht er im Sinne eines solchen Denkens (IV, 172 ff., 176 ff., 191, 195 ff.). Sein Hauptgedanke ist der der „Fallnorm“ gegenüber dem zu entscheidenden Rechtsfall, d. h. derjenigen Norm, welche es erlaubt, ihn „möglichst sachgerecht und gleichgerecht zu entscheiden“ (IV, 198, 207 ff.). Sofern die Suche nach ihr ausgeht von einer nur *grundsätzlich* als verbindliche Regel geltenden Fallnorm zu einem früheren Fall, kommt es darauf an, ob der numerisch neue Fall „*rechtlich* gleichzuentscheiden ist, weil *rechtlich* beachtenswerte Abweichungen vom früheren Fall nicht vorliegen“, oder ob er – als qualitativ neuartiger Fall – im Gegenteil Rechtsschöpfung durch Neubildung einer für ihn (und alle solchen Einzelfälle) sachgerechten Fallnorm verlangt (IV, 209 f., 220 ff., 235 ff., 255, 301, 344, 376). Fikentscher bezeichnet das derart durch die Frage nach Regel oder Ausnahme strukturierte Verfahren „hermeneutischer Verdichtung“ des Verhältnisses zwischen Norm und Fall als ein „Suchverfahren verstehender Art für ‚naturrechtlich‘ richtige Bewertungen“ (IV, 197). Eigenwillig sind seine Definitionen von „positivem Recht“ als „Summe der heute und hier vorhandenen Fallnormen“ und von „objektivem Recht“ als Summe dieser sowie der „aus dem rechtsfreien Raum künftig noch zu erarbeitenden, erforderlich werdenden“ Fallnormen, d. h. als „ideale Größe“ (IV, 177, 218, 324, 340). Von „herrschender Meinung“ in der Jurisprudenz abweichend ist sein Standpunkt, erst die – lediglich im Falle eines starren oder bestimmten Wortlauts des Gesetzes schon mit diesem gegebene – Fallnorm sei das, was im Rechtssinne ‚gilt‘ und die Rechtsanwendung ‚bindet‘, denn im Rechtsstaat müsse der zur Entscheidung Berufene – d. h. meist der Richter – „entscheiden, ob die Lösung eines Falles gerecht ist oder ungerecht“. ‚Entscheiden‘ aber soll der Richter in kritischer Gesetzes- oder auch Präjudizienbindung (IV, 225, 233 ff., 328 ff., 337 ff., 342).

Erst beim dritten Zentralproblem läßt der Autor den Entscheidungsgesichtspunkt geradezu dominieren, indem er jenes Verfahren ‚verstehenden‘ Suchens ‚naturrechtlich‘ richtiger Wertungen im Endpunkt scheinbar aufhebt durch die These, es gebe „immer mehrere um Anwendung ringende *Sachnä-*

hen“ bzw. „Sachgerechtigkeiten“, zwischen denen durch Bewertung entschieden werden müsse, und jeder dürfe denken und werten wie er will (IV, 387ff., 396, 400f., 652). Vorbereitet ist diese Akzentverschiebung durch ein reduktives Verständnis von Sachgerechtigkeit. Das Verhältnis Fallnorm-Rechtsfall soll nämlich besagen: „Recht steht *gegenüber* der Welt der Tatsachen.“ (IV, 382) Die „Sache“ jener Gerechtigkeit darf demgemäß nur noch faktische Vorgegebenheiten oder eine „Natur“ bedeuten, auf welche Rücksicht zu nehmen ist, weil, „wer sich besser auskennt, gerechter urteilt“ (IV, 382, 384, 387, 401). Wenn dies der einzige Weg, „vom Sein (...) zum Sollen“ (IV, 383) wäre, wie könnte dann noch von einem ‚Erkennen‘ des Gerechten die Rede sein? Wegen der Schwierigkeit von ‚Werterkenntnis‘ geht der Autor über zur Frage, *wer* letztere „in Entscheidung umsetzen“ darf (IV, 389, 416). Politisch *und* rechtlich ist die Antwort: „Mehrheitsdemokratie“ als Regel mit den „Grundrechten“ als Ausnahme. Seine nächste Begründung für sie besteht in einer Zwei-Werte-Lehre, die außer dem „freien“ Werten und den majorisierbaren Tageswertungen noch nichtmajorisierbare Grundwerte, Grundrechte oder „werthaltige Spielregeln“ kennt. Und sein letzter Grund ist wiederum die „eleutherische Extrapolation“: Sie allein gewährleistet zusammen mit der ständigen Betrachtbarkeit der Werte „von außen“ ebensowohl das „freie“ Werten wie das *gleiche* Recht eines jeden, *anders* zu werten. Überraschenderweise tritt sie jedoch alsbald zurück hinter eine Argumentation, mit der die Frage von Gut und Böse zu einer der Logik zu werden scheint. Fikentscher sucht gewissermaßen zu beweisen, daß eine Spaltung des Wertbegriffs in den abstimmbaren und den unabstimmbaren Wert die ‚einzig denkbare‘ Lösung des Problems der *Selbstaufhebung* der Demokratie, der Freiheit, ja sogar des Sollens ergibt. Er behauptet, weil das Sollen das Sein zu gestalten habe, also auf Durchsetzung, auf „Geltung“ angelegt sei und tendenziell der Macht bedürfe, müsse es „ins Sein abgleiten“, es sei denn, ein „Gegen-Sollen“ halte es trotz seiner Machtfinalität „in der Schwebe“ durch Absicherung seines Sollenscharakters (IV, 402). Die Grundwerte deutet er in diesem Sinne als „Gegenwerte“ zu der an sich den Werten ihren Wertcharakter nehmenden (*rein* ‚demokratischen‘!) Majorisierung; sie sollen dafür sorgen, daß auch künftig gezwweifelt und frei gewertet werden kann, also auch immer wieder neu beschlossene Normen „Sollenscharakter“ erhalten können. „Aus dem Charakter des Sollens als Maßstab des Seins folgt“ in diesem Sinne „notwendig eine Grundrechtsdemokratie“ (IV, 402). Die Logik zu vermeindernder *Selbstaufhebung* scheint mithin in eine einzigartige Wesenserkenntnis zum „Sollen“ und einen singulären *iustum naturale*-Satz zu münden. Doch was ist hier der wirkliche Sinn einer Absolutsetzung der Grundwerte und Grundrechte, was ist schon in der Theorie mit ihr bezweckt? Ein permanenter Relativismus und Dezisionismus im „Meinungsmarkt“ der Tagesfragen (VI, 403, 614, 618, 633, 654, 678). Konsterniert fragt sich der Leser: Hat jene Absolutsetzung etwa nur die Funktion, einer rein formellen Entscheidungsfreiheit Tür und Tor zu öffnen? An eine „Freiheit“, der schlechthin alles möglich ist, läßt auch die – an *Llomparts* Umkehrgrundsatz erinnernde – Formel denken: „Was gestern anständig war, kann heute verwerflich sein und umgekehrt.“ (IV, 450) Noch bedenklicher stimmt der Satz: „*Alles* kann passieren, nur an die Spielregeln muß man sich halten.“ (IV, 828) Dennoch dürfte bei Fikentscher nur eine ‚Gerechtigkeits-Freiheit‘ intendiert sein. Denn in die Tageswertungen sollen ständig Grundwertungen (Rechtsprinzipien) einfließen, d. h. sie sollen „naturrechtlich“ richtig ausfallen; das Verfahren ihrer Gewinnung soll – noch vor der Mehrheitsentscheidung – im suchenden Dialog bestehen; der Richter aber soll in demokratisch legitimerter ‚Verantwortung‘ entscheiden (IV, 197, 385, 449ff., 474, 653, 200).

Die ‚Methoden des Rechts‘ sind schließlich auch ein Opus zur Ideen- und Verfassungsgeschichte. Ihr Verfasser meint, daß die Errungenschaft der tragisch-sokratischen Extrapolation bereits bei *Aristoteles* und die der eleutherischen bei *Thomas von Aquin* wieder verlorengegangen; beide „hinterfragen“ seiner Ansicht nach nicht (I, 380). Infolge der *Aristoteles*-Adaption entstand seiner Meinung nach „das in Wahrheit keineswegs christliche Naturrecht, das zum Gesinnungszwang führt“ und die Reformation nötig machte (vgl. I, 287; IV, 418, 633). Das als erreichbar gedachte Wahrheitswissen „katholisch-*aristotelischer*“ Entelechie (IV, 454, 611) hält er für gleichbedeutend mit richtiger Erkenntnis von Gut und Böse (I, 391), mit Anti-Dialogik (III, 331), mit Werkgerechtigkeit und Selbsterlösung (I, 256), mit Verurteilung des Zweifels und des Zweifelnden (I, 405), mit Inquisition (IV, 460, 633), mit topischem Denken in Teilaspekten ohne die Perspektive des Ganzen (IV, 94, 518; I, 299), mit System ohne autonome menschliche Vernunft (IV, 100), mit unhistorischem Verständnis des Rechts, Kodifikationsdenken, Stützung des Bestehenden (I, 408; IV, 355; I, 331), mit Herrschen- statt Dienenwollen und mit Diktatur (IV, 454, 460).

Dieser Negativ-Darstellung steht gegenüber, daß der christliche Feudalismus als „Ausprägung

unentziehbarer Rechte“ anerkannt wird (IV, 463). Da Fikentscher zu *Luthers* Zwei-Reiche-Lehre annimmt, durch sie seien die „täglichen Dinge“ für den Gläubigen uninteressant, ja suspekt geworden, setzt er ihr die Zwei-Werte-Lehre schon *Hookers* entgegen (IV, 585, 582). Nicht *Bodins* souveränen Staat, sondern die christliche Demokratie betrachtet er als Anfang der Entwicklung zum modernen Staat (IV, 607). Und das gesamte „autonome“ Naturrecht führt er auf tragische oder jüdisch-christliche Extrapolation zurück (IV, 514). Erwähnt sei noch, daß er „die marxistische Theorie vom imperativen Mandat“, die an „wissenschaftliche“ Feststellbarkeit der richtigen Ziele und Mittel glaubt, als eine des erkenntnistheoretischen Zugriffs auf Gut und Böse kritisiert, die „menschlichen Zweifel zur Bewußtseinsstörung oder zum bösen Willen macht“ (I, 335). Denn mit dieser Formulierung kommt vollends heraus, was er meint . . . wohl auch im Falle des „aristotelisch“ verdorbenen „christlichen Naturrechts“. Dies offensichtlich als äußerstes Gegenteil des Neonaturrechts ‚Grundrechtsdemokratie‘ gemeinte Extremnaturrecht stimmt im wesentlichen überein mit der Lehre vom stets absolut evidenten Gemeinwohl, die bekanntlich (vgl. de Jouvenel, *Über Souveränität* [1963] II, 2. Kap.) hinausläuft auf den Fanatismus *Robespierres*. Sollten dessen Standpunkt im Grunde schon *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* vertreten haben? Das ist denn doch ein wenig unwahrscheinlich. Andererseits gerät man mit jenem Neonaturrecht scheinend vom Regen in die Traufe, wird es doch wie etwas evidentermaßen Richtiges beschrieben. Wenn sowohl Relativismus als auch „entelechiale Wertbindung (Scholastik, Marx) in die Diktatur führen“ und dies einen „Teil der menschlichen Natur“ bildende Dilemma von Problemoffenheit oder Problemgeschlossenheit nur durch eine Extrapolation mit der Folge marginaler Problemschließung lösbar ist, dann *muß* extraponieren, wer die Diktatur nicht will – und nicht als deren Anhänger, nicht als totalitär gelten möchte. Da die Tragik des *Sokrates* aber nicht jedermanns Sache ist (IV, 460) und nicht Stabilität gewährleisten kann (IV, 109), drängt sich zuletzt die „Eleutherik“ auf als die einzige Denkart ohne Schwächen. Und mit ihr das angeblich allein ihr entsprechende Naturrecht ‚Grundrechtsdemokratie‘ als die schlechthin einzige Alternative! Kann also über die eine Wahrheit an rechtlich-politischer Ordnung keinerlei Zweifel mehr bestehen, müssen wir jedem, der grundsätzlich auch andere Staatsformen für unter Umständen akzeptabel hält oder jener Demokratie eine andere Begründung gibt, entweder falsches Bewußtsein oder bösen Willen vorwerfen?

Überzeugend begreift Fikentscher die Grundrechte als „gedanklich dem Mehrheitsprinzip vorgeordnete und *daher* nicht-majorisierbare Werte“ (IV, 473). Seine Argumentation zum Wesen des Sollens indes scheint problematisch. Wenn man das Sollen derart „entelechi“ denkt, daß man ihm „Machtfinalität“ zuerkennt, erzeugt man selber allererst einen Widerspruch, dessen Behebung durch ein Sollens-Charakter absicherndes Gegen-Sollen einer aus Verzweiflung geborenen Notlösung gleicht. Der Widersinn ergibt sich gar nicht, wenn man – in Entsprechung zu jener Vorordnung! – das Sollen als das Vorrangige erkennt, mit dem eine Verabsolutierung faktischen Seins z. B. von Mehrheitsentscheidungen radikal unvereinbar ist. Auf eine entsprechende Überbewertung der Mehrheitsregel und nicht etwa auf den Sollensmaßstab (IV, 402) ist das „Paradox“ einer sich aufhebenden Demokratie zurückzuführen. Ein tendenziell ins faktische Sein abgleitendes Sollen ist ein Ungedanke; also braucht man auch kein „Gegen-Sollen“! Zu erklären aber ist die Vorstellung ‚Sollen mit Machtfinalität‘ wohl damit, daß man Normenbegründung und Normendurchsetzung nicht konsequent genug unterscheidet. Sie scheint bei Fikentscher auch hinter der „Naturrechts“-Kritik und dem Relativismus der Tageswertungen zu stehen. Erst wenn die diversen Sollensbegründungen als auf Durchsetzung angelegt gesehen werden, wirkt der Gegensatz zwischen ihnen bedrohlich; erst dann sieht es so aus, als müsse man sie alle relativistisch entschärfen. Die relativistische Notlösung aber wird selber rigide, indem sie den Besitz ‚besserer‘ Wahrheit ausschließt (vgl. IV, 612). Sie scheint so die Demokratie anämisch zu machen. Weit mehr als nur Gesetzesgehorsam zusammen mit Meinungsfreiheit wird verlangt mit der Aussage, im Zweifel habe man „*nicht* recht“ und müsse „das eigene Urteil zurücktreten lassen“ (IV, 611, anders 617). Nur eine einzige Ausnahme an entschiedener Erkenntnis bleibt: Die „Offenheit gegenüber allen täglichen Sachwahrheiten“ als deren „Übersumme“ und „Rahmenwahrheit“. Sie wird zusammen mit einer sie gewährleistenden Verfahrensordnung absolutgesetzt (vgl. IV, 355, 430, 519, 612 ff., 617 f.). Überließe man aber die Tageswertungen innerhalb des Rahmens höchst konsequent einem Relativismus, so bliebe man insoweit doch noch stehen bei einer Verabsolutierung des Mehrheitsmechanismus! Nur äußerlich durch den Rahmen wäre das Demokratie-„Paradox“ verhindert; in ihm bestünde es noch als ein „Paradox“ der Gerechtigkeit. Von daher erscheint uns des Autors Fallnorm-Gerechtigkeit als glückliche Inkonsequenz.

Mit der Reduktion von „Naturrecht“ auf „Demokratie“ scheint nicht recht zusammenzustimmen,

wie er sein „objektives Recht“ konzipiert. Als „ideale Größe“ der bisher, jetzt und künftig „zu erarbeitenden“ Fallnorm-Lösungen ist es offenbar rein nur im Sinne von „an sich schon Gerechtem“ (*iustum naturale*), d. h. ohne Berücksichtigung der Tatsache gedacht, daß jedenfalls der Gesetzgeber nicht selten zwischen gleichermaßen in Frage kommenden Regelungsalternativen zu entscheiden hat. Es weist so noch in die falsche Richtung eines (evidenten?) Ideal-Normennaturrechts. Mit der These, es gebe immer die den Fall „möglichst gerecht“ lösende (Fall-)Norm, bezieht Fikentscher eine äußerst „naturrechtliche“ Position. Mit der scheinbaren Gegenthese „immer mehrerer“ Sachgerechtigkeiten möchte er wohl nur einen Evidenzen-Kognitivismus abweisen. Doch sie liest sich eher als eine sachliche Deziisionismus-Rechtfertigung. Man fragt sich: Kennt, wer sie vertritt, etwa schon alle erdenklichen Fälle, weiß er bereits, daß nie der Fall vorkommt, der seiner ‚Natur‘ nach im wesentlichen nur *ein* Richtiges nahelegt, oder daß niemals „einzig Sachgerechtes“ sich finden läßt? Auch die mit der zitierten Umkehrungsformel implizierte Annahme ‚totaler‘ Geschichtlichkeit allen Rechts zu Tagesfragen setzt an sich das vollständige Wissen eines überlegenen Beobachters voraus. Entgegenzuhalten ist ihr, daß bereits zahlreiche Fälle, deren Sach- und Gerechtigkeitslage wir ein für allemal verstanden zu haben glauben, uns Anlaß zu der Vermutung geben, in einigen Fällen könne das, was heute verwerflich ist, nicht etwa morgen anständig sein. Auch die Fallnormtheorie muß so denken; sie könnte sonst die Rechtsbildung im neuen Fall nicht an richtige Präjudizien binden. Was „recht“ ist, das ist es für sie im Sinne von Grundwerten als Rechtsprinzipien. Mit ihnen haben wir gewissermaßen noch die *lex naturalis* vor uns – und mit jenem noch das *iustum naturale*. Der Vermutung aber, dem Unterschied zwischen diesem und dem *iustum positivum* entspreche bei Fikentscher der zwischen Grundwert- und Tagesfragen, steht entgegen, daß er letztere als möglichst gerecht zu entscheidende auffaßt. Erst mit seinem „politischen Deziisionismus“ (IV, 474f.) fragt es sich, ob die *iustum positivum*-Problematik nicht doch berücksichtigt ist.

Von Anfang an zentral ist sie bei *Aristoteles* und *Thomas*, weswegen beide nur als Vertreter eines gemäßigt „naturrechtlichen“ Denkens mit entsprechend „deziisionärer“ Komponente gelten können. Die Freiheitslehren beider sind dem Autor wohl nicht bekannt. Nicht in Betracht zieht er einen teleologischen Ansatz, der eine apriorische Ausrichtung der menschlichen ‚Natur‘ allein auf das Gute versteht als Eröffnung von Freiheit, d. h. inhaltliche Fixierungen schon im Prinzip überwindet. Die „Entelechie“ deutet er im Sinne des naturalistischen Fehlschlusses. „Was tatsächlich geschieht, ist niemals für sich selbst genommen Norm.“ Nicht einmal dies sollten jene beiden Klassiker begriffen haben? (III, 10; II, 413) Und das gesamte aristotelisch geprägte Naturrechtsdenken sollte der einen „Entelechie“ wegen mehr oder weniger zu so etwas wie Evidenzen-Totalitarismus mißraten sein? Sogar auf der Basis jener „Entelechie“-Vorstellung des Autors ist das alles andere als plausibel. Die Frage muß erlaubt sein, ob nicht, bevor über eine ganze Tradition der Stab gebrochen wird, zu deren Hauptvertretern intensiv gearbeitet und dabei der gegenwärtige Stand philosophischer Forschung berücksichtigt werden sollte. Wenigstens zu *Thomas* sei hier behauptet, daß er etwas mit der eleutherischen Extrapolation Vergleichbares denkt. Seine *lex aeterna* ist als Gedanke einer unserem allzu menschlichen Zugriff an sich schon entrückten Weisheit und Gerechtigkeit personaler Art unüberbietbar. Sie hat nichts zu schaffen mit dem Zerrbild eines „Gottes“, der durch eine Bindung an „das Gute“, an „die Natur“ oder „an irgendeine Entelechie“ seine Freiheit wie die des Menschen immer schon verspielt hätte (vgl. I, 298, 402; IV, 100). *Lex naturalis* und *lex humana* sind ‚Gesetze‘ *selbständigen* Urteilens und Entscheidens. Erstere bedeutet, daß die *ratio humana* lediglich auf ihre Weise und unvollkommen an der *lex aeterna* teilhat, d. h. eben nicht total teilnimmt (S. th. I-II, 91, 3c; obj. 1 et ad 1). Sie ist andererseits ihren prinzipiellsten Geboten nach als etwas gesehen, was aus dem menschlichen Herzen nicht getilgt werden kann, d. h. schlechtem Wollen und Meinen stets entzogen bleibt (vgl. S. th. I-II, 94, c). Die *lex divina* gilt als nötig wegen der Begrenztheit menschlicher Urteilskompetenz, wird aber nur als zusätzliche Norm der Moralität für den Glaubenden verstanden (S. th. I-II, 91, 4; 5). Die Eleutherik-Lehre dagegen will der christlichen Offenbarung – oder dem Gespräch zu ihr? – über eine Moral hinaus eine Art Rechts- und Staatsgesetz verdanken; liefert sie das neue „Naturrecht“ der Glaubensentscheidung (I, 236) einer *lex divina* der Grundrechtsdemokratie ganz ohne *lex naturalis* und ohne *lex aeterna*? Ein Entscheidungsdenken im Ansatz scheint bei Fikentscher zunächst dazu zu zwingen, „alles Naturrecht (...) endgültig über Bord“ zu werfen (IV, 654) – und erst die Gefahr der Selbstaufhebung von Freiheit und Demokratie scheint bei ihm die Wende zu bringen zu wenigstens geoffenbarten Rechtswerten und zum „Zugriff auf die Fülle der Werte“ (IV, 450).

Ob das Entscheidungsdenken eleutherischer Extrapolation den Vorzug verdient vor einem seine

Grenzen kennenden Intellektualismus der Partizipation, ist sehr die Frage. Einzig Willenssache kann es ohnehin nicht sein. Man muß mit ihm voraussetzen, daß wir selber zwischen wahren und falschen Propheten unterscheiden können. Für ein Partizipationsdenken ist diese Kompetenz kein Problem. Es erlaubt sogar, in uns selbst eine Instanz anzusetzen, auf die in Wahrheit keiner den allzu menschlichen „Zugriff“ hat. Ist also im Grunde jeder von uns fähig, die Anmaßung derer, die die Wahrheit gepachtet zu haben glauben, zu durchschauen? Und hat an sich jeder das Vermögen, sich vom Eigeninteresse zu distanzieren und *auch* dem Interesse des anderen gerecht zu werden – oder vom eigenen Standpunkt zu abstrahieren und auch einmal vom anderen her zu denken? Oder ist all das nur ziemlich wenigen „extraponierenden“ Geistern ausnahmsweise zuzutrauen? Muß der Mensch zuallererst „sich selbst als in moralischen Dingen unzuständig“ erklären? (I, 132) Die als *participatio* sich bescheidende *lex naturalis* verlangt keine solche Radikalkur. Sie scheint auch mehr zu leisten. Mit ihr hebt sich Fikentschers Schwierigkeit, die „Aporie der Freiheit, zur Unfreiheit zu werden“ (IV, 622) bzw. zu Ungerechtigkeit, auch hinsichtlich der „Tageswerte“ zu überwinden. Sie traut im Prinzip allen Menschen kritisch-, rechtliches‘ Denken zu; damit entfällt die Crux der „Eleutherik“, nur für Christen die Grundrechtsdemokratie lebbar zu machen, d. h. selber noch einer Tragik verhaftet zu bleiben (vgl. I, 305; IV, 460). Wenn wir eine *lex naturalis* – oder heute: Rechtsprinzipien – als Bedingung der Möglichkeit genuin ‚rechtlichen‘ kritischen Beurteilens denken, verfahren wir allerdings anders als ein empirisch ansetzendes „Denken in Bedingungen“. Angenommen jedoch, „eleutherische Extrapolation“ sei real zu konstatieren: Hat sie dann nicht ein *fundamentum in re*, nämlich in unserer Vernunft, insofern diese immer schon auf Wahrheit und Gerechtigkeit ausgerichtet ist und kraft dessen sich kritisch zu distanzieren vermag? Bejaht man diese Frage, so könnte man ‚Beurteilungsfreiheit‘ auch denen zuerkennen, die *noch nicht* explizit extraponieren, aber *noch* ‚guten Willens‘ sind ... und vielleicht als ‚implizite Christen‘ betrachtet werden dürfen. Welt und Geschichte bräuchte man dann nicht mehr in zwei Lager aufzuteilen; vielmehr müßte es möglich sein, die den übrigen Weltreligionen entsprechenden Rechtskulturen nicht nur als gleichermaßen wertvoll, sondern auch als einigermaßen ‚organisierbar‘ zu begreifen (vgl. I, 163; IV, 513). Namentlich Fikentschers *civitas terrena*, seine Welt der „fragmentierten“ Kulturen, böte zuletzt wohl ein äußerst uneinheitliches Bild; wenn im Lichte der Vernunftprinzipien konsequent von der je gegebenen Lage her nach dem Richtigen gefragt und das Bestehende beurteilt würde, erschiene manches Fremde als gar nicht so unvernünftig. Das vom Autor der Gnostik gegenübergestellte „Postulat der kreatürlichen Belassung des Menschen“ (I, 298) ist naturrechtlich im besten Sinne. Sollte es nicht auch einer immer schon zu kritischer Distanzierung befähigenden Vernunftnatur *des* Menschen zugute kommen? Eine solche ‚Natur‘ ermöglige grundsätzlich auch jedem in nicht explizit extraponierenden Gesellschaften lebenden Menschen ein nichtfragmentiertes Denken. Als eine ihr selbst eigentümliche ‚Denk-Weise‘ wäre das kritische Beurteilen im Sinne von Recht und Unrecht aufzufassen. Diese Alternative bedeutet allerdings eine Antwort auf die Frage, was denn im Prinzip dem Menschen möglich und aufgegeben ist. Daß es faktisch „Rechtsordnungen“ der Macht mit vielen „fragmentiert Denkenden“ gibt (vgl. IV, 404), sei nicht bestritten.

Fikentscher hat mit den Grundwerten bzw. Grundrechten an sich die Dimension des ethisch-politisch Prinzipiellen wiedergewonnen. Daß er dennoch nicht zu einer eigenständigen Prinzipienreflexion in Analogie zu der der *lex naturalis* gelangt und auch keine materialen Gesichtspunkte im Sinne von *natura rei* bzw. *natura humana* erarbeitet, scheint an der Brechung seines Gerechtigkeitsdenkens durch eine vor allem das Bezweifeln betonende Erkenntnistheorie zu liegen. Eine derartige Theorie kann zur Folge haben, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse – bzw. zwischen dem, was ‚recht‘, und dem, was ‚unrecht‘ ist – durch den zwischen Wahr und Falsch überdeckt wird und statt des Bösen bzw. des Unrechts der Irrtum angemäßter und womöglich verabsolutierter „Wahrheiten“ als das Schlimmste erscheint. Der Mut zu einer systematischen Ethik oder Rechtsphilosophie des Prinzipiellen und des Konkreten mag daraufhin verlorengehen. Solange aber noch das gängige Ideal wertfreier Wissenschaft wie eine ein für allemal eingesehene Wahrheit fixiert und von keinerlei Skepsis angekränkt ist, bedeutet eine entsprechend aufgezoogene „Rechtstheorie“ keinerlei Risiko.

Der Autor versteht seine Methode einer Folgenanalyse auf realistischer Basis offenbar nicht – wie *Popper* – als eine genuin ethische mit dem Ziele konkreten ‚Sehens‘ dessen, was zu wählen ist, sondern nur noch als eine wissenschaftliche mit dem Zwecke bloßer Information über „Denkmöglichkeiten“ (vgl. IV, 462). Auf rein empirischer Basis und mit nur einem einzigen Resultat – dem der „Eleutherik“ – als bloßem „Denkangebot“ (IV, 362) läßt sich schwerlich eine ‚philosophische‘ Anthropologie mit vielfältigen verbindlichen Einsichten eröffnen. Bleibt also nur die Hoffnung auf gute Gesetzgeber und

Richter, welche eine Reihe von Topoi der Gerechtigkeit oder von verantwortbaren Normen setzen? Fikentschers Fallnormen-Lehre läßt weit mehr erwarten, nämlich die reale Möglichkeit in concreto, sich einem Optimum an Gerechtigkeit für ‚diesen‘ Einzelfall im Kontext anderer Fälle anzunähern. Der Pluralität auftretender Rechtsfälle müßte also die von „Denkangeboten“ der Rechtswissenschaft und von wirklichen Entscheidungen der Rechtspraxis entsprechen. Sollte es aber dann nicht möglich sein, die – vom Autor gar nicht beabsichtigte – inhaltliche Behandlung der „Mitte der Rechtsphilosophie“, genannt „Naturrecht“, auf den Bereich der „Tagesfragen“ zu erstrecken, also nicht zuletzt auch zu wichtigen Fallnorm-Fragen durch systematische Alternativenbildung rechtsphilosophisch-konkret etwas beizutragen? Jene Lehre entspricht sicher nicht in erster Linie der Realität der ständig wiederkehrenden „Normalfälle“, in denen für den Juristen die Entscheidung ‚gar kein Problem‘ ist. Und mit dem Grenzfall gleichwertiger Entscheidungsvarianten rechnet sie offenbar nicht. Im Ansatz aber hat sie zweifelsohne den Vorzug, unsere Aufmerksamkeit auf die im Sinne von Sach- wie Gleicherechtigkeit zu verstehende Hauptfrage nach dem, was im Einzelfall ‚recht‘ ist und genau für diesen Rechtsfall als Recht gelten sollte, hinzulenken; insofern stimmt sie mit dem klassisch-naturrechtlichen Denken auf *iustum naturale, bonum commune* und *aequitas* hin im wesentlichen überein. Indem sie zum Postulat des ‚Sachangemessenen‘ den „Schleier menschlicher Teilblindheit“ betont (IV, 652), erinnert sie uns an die ‚aristotelische‘ *prudentia*-Doktrin. Jedoch hätte sie nicht mit einer Unterbewertung der ‚allgemeineren‘, für ziemlich verschiedenartige Fälle maßgebenden Gesetzesnormen verknüpft zu sein brauchen. Und auch nicht mit der These eines „Dezisionismus“ (?) der Wertgewinnung in „Tagesfragen“. In deren Falle soll gelten: „‚Gerecht‘ sind die Werte, auf die sich die Majorität einigt.“ (IV, 394) Gegen diesen Satz wäre nichts einzuwenden, wenn er beschränkt würde auf „Werte“, die allererst durch Vereinbarung konstituiert werden *als* (gewissermaßen) „gerecht“ (d. h. die als *iustum positum* sich reiner Setzung verdanken). Fehlt es aber an solcher Präzisierung, so kann er in die Irre führen. Für jene „Dezisionismus“-These gilt dasselbe. Für die Grenzfragen von *iustum positum* trafe sie zu. In entsprechender Präzisierung wäre sie vereinbar mit dem Gedanken von Fallnormen, die – unter anderem auch in bezug auf ‚rein positive‘ Entscheidungen des Gesetzes (z. B. für das Rechtsfahrgebot) – „möglichst gerecht“ sind. Der Autor scheint seine These in einem politischen und weiten Sinne von ‚Positivierung‘ zu meinen. In entsprechender Klarstellung wäre sie gleichfalls unproblematisch. Selbst das, was an sich ‚recht‘ ist, soll ja im Staat durch ausdrückliche Entscheidung vermittelt und so ‚sicher‘ sein. Einstweilen aber verführt die These den Leser zu der Meinung, man dürfe sich, weil immer mehrere Sachgerechtigkeiten konkurrieren, schließlich so oder ganz anders entscheiden. Auch zu einem oberflächlichen Freiheits-, Wert- und Rechtsverständnis verleitet sie, indem sie nicht mehr die Entscheidung für das Gute bzw. für das, was ‚recht‘ ist, sondern die Dezision zwischen Alternativen, d. h. eine dezisionistische Wahlfreiheit als die Hauptsache, und daraufhin die Grundwerte oder Grundrechte als Beschränkung dieser Freiheit erscheinen läßt. Da in ihrem Kontext von den beiden „Feinden“ der Gerechtigkeit weit mehr das „Naturrecht“ kritisiert wird als der „Relativismus“, mag sie den Leser sogar einen extremrelativistischen Subjektivismus total beliebiger Inhalte vermuten lassen. Die Annahme totaler Änderbarkeit (IV, 474) wirkt ähnlich. Einer subjektivistischen Sicht der Bestimmung des Menschen jedoch wäre nicht nur der Gedanke des Diensts am Nächsten (IV, 475), sondern überdies die Idee einer Bestimmung zu Ewigem Leben entgegenzuhalten. Auch wer nicht ‚glaubt‘ an diese, kann von ihr als Idee her die Dürftigkeit einer Denkweise erkennen, in der einem als „Sinn“ von Freiheit und Recht nichts besseres einfällt als die sempiternitas eines Chamäleons.

Auch abgesehen von solcher Mißverständlichkeit ist die „Dezisionismus“-Lösung des Autors ihrer Tendenz nach nicht unbedenklich. Mit dem Zwei-Werte-Schema zusammen gefährdet sie letzten Endes die ‚rechtliche‘ Grundorientierung der ganzen Konzeption. Ist die Dezision als die Regel und die Absolutsetzung als die Ausnahme vorgestellt, so liegt es nahe, die Dezision als *Prinzip* – auch letzterer! – aufzufassen. In dieselbe Richtung weist eine gewisse Funktionalisierung des „eutherischen“ Offenbarungsglaubens durch die „konditionalistische“ Methode. ‚Wenn wir die Grundrechtsdemokratie haben wollen, brauchen wir die eleutherische Extraposition.‘ ‚Wenn es den Glauben nicht gäbe, müßte man ihn erfinden.‘ So mag man denn meinen, es genüge völlig, das Erwünschte samt Begründung ganz einfach zu setzen, also z. B. eine „christliche“ Außeninstanz mit Legitimationsfunktion lediglich zu unterstellen. „Gott im Grundgesetz?“ Das wäre dann kein Problem mehr. Mit einem „religiös“ garnierten Grundwerte-Positivismus zwecks Diktatur-Vermeidung könnten sich sogar extrem skeptische Pragmatiker einverstanden erklären. Doch sollten wir das Wichtigste ihnen anvertrauen? Von ihnen würde die Grenze zwischen der ‚Regel‘ des Meinungsmarkts mit Mehrheitsentscheidung und der

„Ausnahme“ des „geschützten Kern(s)“ der „Grundwahrheiten“ (IV, 611) vermutlich an vielen Stellen verrückt; sie wüßten die „Ausnahme“ gewiß zu vereinbaren mit etlichen Ausnahmen von ihr. Dem hinter ihr stehenden ‚Prinzip‘ der Grundwahrheiten – d. h. insbesondere der Rechte der Minderheiten und der einzelnen (IV, 611) – scheint die bloße Ausnahmerolle nicht gerade gut zu bekommen. Im Rahmen der Fallnormtheorie gilt andererseits in aller Regel das, was „recht“ ist, als das Ziel.

Zwischen den Zeilen steht bei Fikentscher jedoch noch ein Glaube, der das „Denken in Bedingungen“ transzendiert; und gemeint ist bei ihm eine an sich durchaus nicht zu funktionalisierende Instanz, also auch ein unbedingtes Grund-„Recht“ der Menschen. Daß wir einem sich auf eine solche Instanz beziehenden Glauben und der Kraft eines entschiedenen Rechtsdenkens das sehr weitgehende Gelingen unserer („westlichen“) Art von freiheitlicher Ordnung zu verdanken haben – das ist ein höchst erwägenswerter Gesichtspunkt. Im Vergleich zu einer Konzeption der „offenen Gesellschaft“ (IV, 608), die ihn zentral werden läßt, erscheint die „klassische“ von *Popper* als noch oberflächlich.

10. *Arthur Kaufmanns* Rechtsphilosophie ist, wie schon einer der Titel sagt, „im Wandel“; sie versteht sich als eine „Metamorphose“ naturrechtlichen Denkens (R VII f.). Ihre erste Fassung wirkt eher essentialistisch und objektivistisch, ihre letzte eher hermeneutisch und personal. Die wichtigsten Positionen schon der Aufsätze bis 1971 vertritt der Autor jedoch nach wie vor. Die anfängliche Konzeption weist eine Nähe zu *van der Ven* auf, dem die „Beiträge“ gewidmet sind. Ihren unverwechselbaren Charakter hat sie aber als ein Versuch systematischer Klärung. Die Einsicht, daß „ohne einen Maßstab des Richtigen“ es keine Rechtsentscheidung geben kann, läßt Kaufmann festhalten an „Grundprinzipien des Rechts“ bzw. an „Grundwertentscheidungen“, kurzum: an der *lex naturalis* (R 127 f.). Den „sehr abstrakten“ Prinzipien selbst traut er nur negative Erkenntnisse zu, an denen schlechthin unsittliche und ungerechte Gesetze scheitern müssen. Dürfen wir jedoch alles übrige dem Willen der Gesellschaftsmitglieder oder dem Gutdünken des Gesetzgebers überlassen? Der Autor verneint, indem er rhetorisch fragt: „Sollen wir es einfach der Gunst oder Ungunst des Schicksals überlassen, wieweit das positive Recht sich in dem weiten Bereich des grauen Farbtons dem Weiß nähert, und uns damit zufrieden geben, daß es wenigstens nicht tiefschwarz ist?“ (R 15 f.) Zustimmung zitiert er (R 6) *Engischs* Gedanken eines individualisierenden Naturrechts, das bedeuten würde, „für diesen eigentümlichen Fall, für diese ganz besondere Lage ist dies und nur dies rechtens, unter anderen Umständen oder ‚im allgemeinen‘ mag anderes als ‚richtiges Recht‘ gelten“. Im Sinne dieses Gedankens hat zwar der Relativismus eine gewisse Berechtigung; das Recht aber entstammt „dem Sein, nicht dem Menschen“, und Rechtskenntnis ist objektive Gegenstandskenntnis (R 51 f.). In der „Idee des wahren ansichseienden Rechts“ stimmen nach Kaufmann die scheinbar einander ausschließenden Naturrechtslehren überein. Jedoch: *Aufgabe* ist das Naturrecht, und als „Recht im ganzen“ bleibt es „das Unerreichbare“, worauf wir blicken müssen, um wenigstens „teilweise“ erkennen und im „Miteinanderringen der vielen Teilwahrheiten“ einer Konvergenz näher kommen zu können (R 66 f., 21, 12 f.). Beabsichtigt ist „Seinserkenntnis“, aber im Sinne einer *essentia rei* (d. h. nicht eines transzendentalen *ens* oder *esse!*). Genausogut von „Wesenserkenntnis“ kann der Autor daher sprechen – und mit *Scheler* ein *materiales Apriori* bejahen. Nur erhält bloßer Wesensschau gegenüber ein dialektisch- und analektisch-diskursives Denken den Akzent (R 87 f., 93 ff.; A 22). Ein Wesens-Naturrecht wäre nun zu erwarten, aber es kommt nicht in Frage: „Gelten kann immer nur ein Recht, und wenn es (...) uns etwas angehen soll, muß es *real* existieren. Mit einem bloß ideal geltenden Recht können wir (...) nichts anfangen.“ Der Autor, offenbar Naturrechtler, will „das Naturrecht“ stark, also positiv machen, wird aber scheinbar Positivist, indem er versichert, einzig positives Recht könne es geben. Oder bekehrt sich hier im Gegenteil ein Positivist mit der These einer „Inexistenz der *Naturrechtlichkeit* im positiven Recht“? Für „letzten Endes identisch“ erklärt werden die Begriffe „Recht“ und „Naturrecht“. Vorgestellt aber wird nun das eine Recht wie ein „reale(s) Ding“ aus *Essenz plus Existenz*. Auf der einen Seite ist auch von *Sosein*, *Potenz*, *Wesenheit*, *Rechtsgültigkeit*, *Gerechtigkeit*, *Recht die Rede*, auf der anderen von *Dasein*, *Akt*, *Positivität*, *Rechtswirksamkeit*, *Rechtssicherheit*, *Macht*. Mit *Polarität* sollen wir es bei all dem zu tun haben (R 105 ff.; T 26). Die Frage nach der Weise, in der das Recht „am Sein partizipiert“, führt im folgenden nur auf „ein anderes Seiendes“: den Menschen, der „je und je neu“ sowie zeitgerecht *Wesen* und *Existenz* des Rechts, „in Entsprechung zu bringen“ hat (R 116, 121 ff.). Eine „ontologische Differenz“ zwischen beidem ist Grund der *Geschichtlichkeit* des Rechts sowie der *Dauergefahr* von *Rechtsperversion* und *Tyrannis* (R 46, 43, 120). Nach Kaufmann darf das Recht nicht ein Verhalten erlauben, das „einfache Sittlichkeit“ verbietet; für die

Grenzfälle „nicht ausgetragener und vielleicht nicht auszutragender Differenzen über moralische Fragen“ wie Schwangerschaftsabbruch oder Sterilisation befürwortet er jedoch ein Strafrecht, das „rechtsfreien Raum“ läßt, d. h. das betreffende Handeln „toleriert, es weder verbietet noch ausdrücklich erlaubt“ (R 217, 229; B 222).

Normalerweise entscheidet es sich erst im Einzelfall, ob ‚Recht‘ zustande kommt. Der Autor konzipiert deshalb einen dreistufigen ‚Werdegang des Rechts‘: Die Prinzipien sind nur das logisch Primäre; das Gesetz „ist *nomo dikaion*“; das Recht „ist *physsei dikaion*“, d. h. „ist ursprünglich seinshaft“ ... und ontologisch primär (R 126 ff.; T 12, 15). Und er konzipiert eine Theorie der ‚Rechtsverwirklichung‘, in der das Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit sich merkwürdigerweise ganz anders ausprägt als in dem einen Rechtsbegriff: Zur Norm muß „ein Seinshaftes hinzutreten“ – der zu beurteilende Lebenssachverhalt; ohne dessen Natur ist der „Sinn des Gesetzes“ nie zu ermitteln; in einem Assimilationsprozeß muß der Sachverhalt normativ aufbereitet und die Norm sachgerecht gemacht werden; erst danach kann eine Subsumtion stattfinden (A 18, 44, 38 f., 72). Da für Kaufmann „das Besondere und das Allgemeine, das Faktum und die Norm“ zunächst zweierlei sind, aber „Recht“ als „*Entsprechung von Sollen und Sein*“ das Ziel ist, braucht er einen „*Mittler*“. Die „Natur der Sache“ soll diese Funktion erfüllen. Ein Denken aus ihr heraus weiß das in den Lebensverhältnissen analog verwirklichte Werthafte aufzusuchen und im „Typus“ ein „vergleichsweise Konkretes“ zu finden, das in der Rechtsfindung instruktiver sein kann als der abstrakt-allgemeine Begriff (A 18, 57, 47).

In seiner späteren ‚gewandelten‘ Sicht kritisiert Kaufmann – an *Rombach* anknüpfend (B 96) – das bisherige „Denken der abendländischen Philosophie“: Es war „substanzontologisch“, verkannte die Person als Objekt und suchte in einer „Natur“ das Recht „dinghaft zu machen“. Selbst die thomatische *lex naturalis* soll nicht als subjektives Gesetz der Seele, sondern als „objektive Größe“ gedacht gewesen sein (T 39, 9, 18). Seiner Kritik verfällt aber auch ein funktionalistisches, alles in Beziehungen auflösendes „neues Naturrecht“ allein „*durch Verfahren*“ mit totaler Ersetzbarkeit von Seiendem und Wert. Nur ein „*Mitkonstituiertsein*“ von Seiendem „durch seine Beziehung zu anderem Seiendem“ bejaht er (T 40). Jetzt schwebt ihm vor eine „relational-personale“ Ontologie der „Person“ als „Modellfall von Sein“ und der konkreten Bezüge „zwischen Menschen und Dingen“ „im Guten wie im Bösen“ (z. B. im Falle von Schädiger und Geschädigtem; T 41). Zunächst sucht er jedoch Hermeneutik ins Rechtsdenken einzubringen. Das Resultat: Recht ist „nicht Zustand, sondern Akt“, „reales Geschehen“, *actio iustitiae* derart, daß immer auch das Subjekt eingeht in Sinnentfaltung und Sinnverwirklichung (T 34 f.; B 60, 63, 84). Doch diese Immanenz des Subjekts hat ihre Zweideutigkeit. Sie bedeutet, daß es so etwas wie eine „objektive Richtigkeit“ nicht „an sich“ – außerhalb des Verstehensprozesses – geben kann, aber immerhin in ihm ‚für uns‘. Andererseits bringt sie einen Einfluß von Emotionalem mit sich. Dies Bedenken führt über den hermeneutischen Ansatz hinaus. Ist sogar unser „Verstehen“ womöglich allzu subjektiv, so sehen wir uns gezwungen, miteinander zu reden und notfalls das Heil im Verfahren zu suchen. Die letzte Station des Weges, den der im Grunde ‚naturrechtlich‘ orientierte Autor gegangen ist, wird durch die Annahme markiert, „daß optimale Bedingungen für richtige Gerechtigkeitsurteile allein im Diskurs bestehen“ und einzig in ihm bzw. in einem „Entscheidungsverfahren“ durch Argumentation und Konsens Richtigkeit „hergestellt“ werden kann (T 35 ff.; B 60 ff.; A 77). Nun hält er sogar das „Wesen“ für obsolet, leugnet einen feststehenden „Wesensgehalt“ von Grundrechten und sagt dennoch: „Nie (...) darf ein Mensch so sehr aller persönlichen Habe beraubt werden, daß ihm ein Leben als Person und in Würde nicht mehr möglich ist.“ (ARSP LXX [1984] 384–399, 395). Uns scheint dieser Satz einen unverzichtbaren Grundgedanken darbieten zu sollen; also doch einen Wesensgehalt?

Kaufmann hat Wege zwischen Extremen gewiesen und einen „Standpunkt *jenseits von Naturrecht und Positivismus*“ (T 31) zu gewinnen gesucht, der Rechtsontologie, *Rechtserkenntnis* und *Rechtsmethode* noch als möglich einsehbar macht. Insofern sind seine Verdienste kaum zu überschätzen. Kritisch möchte ich anmerken: Die gängige Unterstellung einer „substanzontologischen, dinglichen“ Prägung abendländischen Denkens entspricht m. E. nicht dem gegenwärtigen Stand philosophiegeschichtlichen Wissens. Auch ist es schwierig, sich eine Relationenontologie ganz ohne die Kategorie der Substanz vorzustellen. Relational-personal war schon die klassische Gerechtigkeitslehre z. B. bei *Thomas von Aquin* (vgl. zur *comparatio ad alium*; S. th. II-III, 57, 1 c). Dessen *lex naturalis* ist keineswegs etwas bloß Objektives; sie bedeutet auch einen *habitus*, aus dem heraus wir urteilen (vgl. zur *synderesis*: ver. 16, 1 c). Seine *ipsa res iusta* ist nicht „dinglich“ gesehen; gemeint ist das einem anderen Zukommende oder ‚Entsprechende‘ (S. th. II-II, 57, 1 c et ad 1). Allerdings gilt als *iustum* bzw. *ius* erst das objektiv ‚rechte‘

Resultat (aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae; ebd. 1 c). Im Vergleich dazu scheint ein Verständnis von „Recht“ als „Geschehen“ oder als „Akt“ der Persönlichkeit (B 63) ins Moralische hinüberzuspielen. Nur Kaufmann selber hat – wohl beeindruckt durch *Nicolai Hartmanns* „Ansichsein“ (R 52) – zunächst „Recht“ so konzipiert, als ob es etwas ganz ähnliches wie eine subsistierende res darstellte. Seine erste „Rechtsontologie“ ähnelt nicht klassischem Seinsdenken (mit actus-Primat!), sondern einem Essentialismus, der meint, vorgegebenen Possibilia an „Wesen“ würde durch ein „Sein“ als accidens zu Realität verholfen; *Avicenna* oder *Christian Wolff* hätten zitiert werden können. In einer Rechts-Theorie nicht des Handelns, sondern des Machens läge freilich eine entsprechende Verkehrung des Akt-Potenz-Verhältnisses nur allzu nahe: Machbares ist bloß noch zu „verwirklichen“. Der Autor weiß, daß ein entsprechendes Bild bloßer Gesetzes-„Anwendung“ verfehlt wäre (B 82), und konzipiert dennoch einen vergleichbaren Rechtsbegriff. Die zur (Naturrechts-)Essenz außerdem und sekundär hinzutretende Existenz ist aber gar nicht mehr Seins- bzw. Handlungs-„Akt“, sondern bloß noch Aktualisierung im Sinne rein faktischen Seins. Eine Konzeption, in der eine derartige „Existenz“ oder „Positivität“ im Prinzip verselbständigt ist und das letzte Wort hat, ist insofern gesetzespositivistisch. Kaufmanns Betonung der Notwendigkeit ‚richtigen Rechts‘ ist zwar von der größten Wichtigkeit; mit einer an sich bloß „Mögliches“ bedeutenden und erst in einem positiven Recht „wirklich“ werdenden „Naturrechtlichkeit“ hat man aber einen schweren Stand gegen den Extrempositivismus „aller möglichen“ beliebigen Inhalte. Einer Positivismus-Rechtfertigung gegenüber, die der „Positivität des Rechts den ontologischen Vorrang vor dem Rechtsinhalt“ einräumt, genügt nicht die – angeblich allen Naturrechtslehren gemeinsame – „These, daß die Essenz der Existenz vorausgeht“ (R 69f.), und auch nicht eine Kombination von Essentialistischem mit Positivistischem. Eine bloße Essenz hat wohl kaum die Kraft, uns unbedingt zu verpflichten und nicht zuletzt in jedem Einzelfall den Ton anzugeben.

Daß nun der Autor von „Gerechtigkeitsurteilen“ spricht, ist zu begrüßen. Sie sind nämlich im Unterschied zu reiner „Wesenheit“ bereits ‚wirklich‘ als Vollzüge. Gewissen elementar ‚naturrechtlichen‘ Urteilen – als ‚Erkenntnissen‘! – gehört m. E. die genuin ‚rechtliche‘ (nicht: ‚bloß moralische‘) Geltungskraft zuerkannt, die wir spätestens dann zur Kenntnis zu nehmen pflegen, wenn im Namen des Rechts gegen Tyrannis und äußersten Unrecht Widerstand (ein hier leider nicht mitbesprochenes Hauptanliegen Kaufmanns) geleistet wird. In diesem Sinne möchte ich die These, mit einer nur idealen Geltung sei nichts anzufangen, unter Hinweis z. B. auf die Männer des 20. Juli bestreiten. In einem „Verwirklichungs“-Modell jedoch, das von bloß Möglichem zu „Existenz“ und zu Realem übergeht, stehen die humanitären Prinzipien(-Urteile) lediglich wie theoretisch Denkbare am Anfang – obwohl zuletzt in ihrem Lichte in concreto „Recht“ geurteilt wird! Akt-Charakter und prinzipielle Geltung der *lex naturalis* scheinen unterbewertet werden zu müssen in einer Theorie, die partout auf faktisch Geltendes hinauswill. Aber glücklicherweise gibt es ja die Möglichkeit, bereits Prinzipien durch „Grundwertentscheidungen“ (R 127) mit Positivität auszustatten . . .

Aristoteles lehrte eine zeitlich-genetische Posteriorität der *Energeia* im einzelnen und deren Wesenspriorität als solche des *Eidos*. Eine jenen Posterioritäts-Aspekt verselbständigende Theorie denaturiert auch schon die *Energeia*. M. E. müßte dies eine Rechtsontologie beachten, die nicht herunterkommen will auf ein ‚rein faktisches Sein‘, das als bloße Zutat zu allem und jedem taugt, oder auf eine ‚Positivität‘ sogar von Un-Recht (vgl. R 120). Sie müßte primär jener Wesenspriorität zu entsprechen suchen – etwa mit der These: *Gerechtigkeit* und *Natur der Sache* setzen sich durch in wirklichem Recht! Diese Formulierung bringt auf die Idee, daß auch so argumentiert werden könnte: Besteht eine positivrechtliche Norm noch in Nicht-Recht, so ist sie nur erst der Möglichkeit nach Recht, d. h. hat noch keineswegs wirkliche Rechtsgeltung. Für den Autor aber ist so eine Norm nur „nicht gültig“ (R 108).

Seine Relativierung des *Gesetzes* ist anscheinend nicht ohne Paradoxie. Es gilt nur als *nomo dikaion*; und nur als Möglichkeit . . . von „Recht“, das *physei dikaion* ist! Aber wie sollte ein rein positives Dezisionsresultat an „Gesetz“ noch zu (Natur-),„Recht“ weiterbestimmt werden können? Vielleicht meint Kaufmann mit *nomo dikaion* aber nur die autoritative Positivierung – möglichst von Normen, die irgendwie weiterleiten zu (Natur-),„Recht“. Dann ließe sich im Gegenteil vermuten, daß das aristotelische „gesetzliche Rechte“, das – um mit *Gadamer* (Wahrheit und Methode, II, 2 b) zu reden – „ganz und gar Sache der bloßen Vereinbarung ist“, unberücksichtigt bleibt. In der Tat ist das unerreichbare „Recht im ganzen“ in Abstraktion von diesem Phänomen konzipiert. Kann es so der Orientierung dienlich sein? Andererseits hält Kaufmann Gleich- oder Ungleichsetzungen – z. B. „ein Mensch eine Minute vor Erreichung des Alters der vollen Geschäftsfähigkeit und eine Minute danach“ – für „künstlich erzeugt“

(A 43). Das Mißverständnis liegt nahe, nicht nur als Setzungen kontingenter Bestimmtheit, sondern jeglichem Inhalt nach seien sie das. Treffend bemerkt der Autor, wertfreie Lebenssachverhalte und vom Sein losgelöste Werte seien reine Gedankengebilde (A 46). Ist es also nicht von vorneherein sehr problematisch, die Gesetzesnorm nur im Sinne von Wert, Sollen oder Allgemeinem anzusetzen, ihr den Lebenssachverhalt nur als Faktum, Sein oder Besonderes gegenüberzustellen und erst die „Natur der Sache“ bzw. den „Typus“ – oder neuerdings den Menschen (B 170) – den naturrechtlichen Mittler spielen zu lassen? Schon die Norm bezieht sich ja auf typische Fälle und wird – als „grundsätzlich“ richtige Beurteilung – für solche wie sie entscheidend. Wenn im nur akzidentell neuartigen Fall dessen Gleichsetzung mit den in der Norm zweifellos gemeinten Fällen gelingt (vgl. A 38) noch im Sinne von ‚Rechtserkenntnis‘, findet die Norm-Beurteilung zu ihnen sich lediglich bestätigt. Sollte das nicht Grund genug sein, schon die Norm als „wirklich“, als „materiell-positiv“ (A 10ff.; B 60) einzuschätzen, in erster Linie ihren Eigen-Sinn zu betonen und den Begriff „Recht“ auch das Gesetz umfassen zu lassen? Kaufmann nimmt denn auch neuerdings eine nur „graduelle Verschiedenheit“ von – bereits stoffbestimmter – Norm und – schon wertbezogenem – Sachverhalt an (A 72). Seine Idee einer Annäherung der ‚beiden ‚Pole‘ Sollen und Sein‘ bis zu einem Entsprechungsverhältnis, in welchem „aus der Ellipse ein Kreis geworden ist“ (A 72), wirkt bestechend. Aber paßt sie noch, wenn der neue Fall sich als ein derart ‚wesentlich‘ abweichender erweist, daß eine Gleichsetzung mit den Norm-Fällen nicht mehr zu verantworten wäre? Alle Annäherungsversuche scheitern dann doch. D. h. der neu entdeckte Pol verlangt einen anderen Kreis als den, der mit dem vorgegebenen Pol (der Norm) sich bereits andeutet. An Stelle einer gewissermaßen „schöpferischen“ Beurteilungs-„Subsumtion“ eines irgendwie noch der Norm zugehörigen Falles unter sie muß nun eine ausgesprochen schöpferische normative Beurteilung des allzu abweichenden Falles versucht werden. Nicht mehr eine applicatio einer Regelfall-Norm auf einen mehr oder weniger noch regulären Lebenssachverhalt steht zur Debatte, sondern eine inventio einer Ausnahmefall-Norm für einen wie den neu gegebenen. Erst die Ausnahme nötigt den Urteilenden zu einer Kehrtwendung; erst sie legitimiert ihn, nicht mehr von der als bereits ‚gerecht‘ geltenden Norm aus den Fall zu betrachten, vielmehr im Sinne der ‚Billigkeit‘ vom Fall aus nach einer passenden Norm Ausschau zu halten, die im Rahmen des Gesetzes oder zumindest der Rechtsordnung noch untergebracht werden kann . . . und darf.

Die Ausnahme ist in Kaufmanns Assimilationsmodell vernachlässigt. Man fragt sich, woran das liegt. Etwa an der Leugnung eines schon durch Auslegung ermittelbaren Sinnes? Oder an der These, der Sinn des Gesetzes sei „nie“ ohne den der zu beurteilenden Sachverhalte zu ermitteln? (A 39) Eine Norm, die nicht mehr Eigen-Sinn für gemeinte Fälle hätte, sondern jeweils erst von einem real gegebenen Fall her Sinn erhalten könnte, ließe sich schwerlich unterscheiden von einer sie ergänzenden Norm zu einem dem Regelfall benachbarten Ausnahmefall. Die inhaltsarme Norm, wie sie der Autor zu meinen scheint, ist allerdings offen für einen sich permanent „mit dem Leben selbst“ wandelnden „rechtlichen Sinn“ (A 39). Ob sie noch als der Maßstab fungieren kann, ohne den nun einmal nicht auszukommen ist (R 127), scheint zweifelhaft. Dürfen wir sie mit einem Käfig vergleichen, der nur ein weder zu kleines noch zu großes Chamäleon zuläßt? Oder mit einem sehr dehnbaren Anzug, der sogar noch einem Ausnahmetyp mit Gardemaß wie angegossen sitzt? Doch Kaufmann will keineswegs die Gesetzesnorm geradezu als Leerform auffassen. Eine vollständige Ersetzung des Normdenkens durch das Falldenken lehnt er ab; für eine strenge Handhabung des Grundsatzes *nulla poena sine lege* spricht er sich aus (A 71, 69). Trotzdem sieht er die abstrakte Norm wie den amorphen Fall nur noch als Rohmaterial (B 93).

Seine These einer Inexistenz von Naturrechtlichkeit im positiven Recht ist bei ihm erst für das Telos des „Verwirklichungs“-Prozesses aktuell. Das „Recht“ der Einzelfallentscheidung wird „materiell-positiv“. Das klassische *iustum naturale* hingegen ist an sich nur als etwas objektiv Gerechtes, d. h. unabhängig von der Frage der Positivität einer entsprechenden positivrechtlichen Regel gedacht. Wir stehen vor dem Problem, welcher der beiden Gedanken den Vorzug verdient. Eine Stärke des Lösungsvorschlags von Kaufmann ist, daß der Begriff des wirklich geltenden Rechts ähnlich affirmativ sein kann wie der der Erkenntnis. Bedenklich stimmt, daß – im Unterschied zu *natura rei* und *iustum naturale* – eine überhaupt nur dem vollendet positiv gewordenen Recht immanent existierende „Naturrechtlichkeit“ nicht kriteriell verwendbar ist. Da „bloß potentielle“ Prinzipien eher einem „bloßen Sollen“ ähneln als einer kraftvollen *lex naturalis*, scheinen auch sie keinen kritisch-vernünftigen Standpunkt ‚außerhalb‘ des Positiven mehr zu ermöglichen. Oder meint der Autor bei seiner Aussage, positives Recht sei „nur gültig durch seine Partizipation an der Gerechtigkeit“, mit letzterer vielleicht doch eine Instanz unparteiisch-souveräner Beurteilung? Man sieht sich alsbald enttäuscht durch seinen

Satz, die Gerechtigkeit als überpositives Prinzip sei „wirklich nur im positiven Recht“ (R 108). Veranlaßt nicht diese Formulierung zu dem schlimmen Mißverständnis, die Gerechtigkeit als solche sei, da noch nicht wirklich, nur etwas Illusorisches, mit dem wir nichts anfangen können? Immerhin wird sie innerhalb der „Rechtsverwirklichung“ ernstgenommen, freilich nur zusammen mit der „Natur der Sache“. Mit letzterer steht oder fällt das ganze Modell. Sie scheint für Kaufmann in Grenzfällen wie Schwangerschaftsabbruch nicht weiterzuhelfen, es sei denn zu einem „tolerant“ resignierenden Recht. Ob sie von einer Skepsis zum „Wesen“ unberührt bleiben kann, ist sehr die Frage. Und welche Rolle spielt sie noch im „idealen Diskurs“? Der scheint jetzt die Gerechtigkeit ‚interpersonal‘ zu repräsentieren. Faktisch freilich kann die Ansicht aller dennoch falsch sein (vgl. T 37 ff.; R 11).

In der vorliegenden Theorie der „Rechtsverwirklichung“ sind richtige Rechtsfindung für den gemeinten besonderen Fall und konkrete Rechtsentscheidung für ‚diesen‘ real gegebenen Einzelfall miteinander verquickt. Hinsichtlich des Richters ist diese Lösung nicht ohne Plausibilität. Aber sie läßt vergessen, daß Richtigkeitsbeurteilungen als solche sich auf das Sosein eines ‚gedachten‘ Falles beziehen, um für ihn – und jeden entsprechenden! – das Richtige zu finden, dem wir alle zustimmen können. Und sie verleitet zur Unterbewertung des wenigstens ‚grundsätzlich‘ Richtigen einer allgemeinen Norm, die viele verschiedenartige Fälle adäquat zu würdigen erlaubt. Schließlich läßt sie uns auch die Einzelfallentscheidung im Sinne von „Wirklichkeit“ überbewerten. Der Problemlösungsgedanke entsprechenden „Rechts“ scheint zu komplex. Nach der Rehabilitierung der phronesis durch *Gadamer* dürfte es sich empfehlen, auch in (natur-)‚rechtlicher‘ Betrachtung Gerechtigkeits- und Klugheits-Komponenten auseinanderzuhalten. Deren letzte ist nach klassischer Lehre das praecipere mit der applicatio des Beurteilten ad operandum (S. th. II-II, 47, 8 c). Man muß sich darüber im klaren sein, daß man „Recht“ nicht mehr nur als Rechtserkenntnisresultat begreift, wenn man es in der realen Entscheidung zum Einzelfall kulminieren läßt. Und man sollte sehen, daß es vor dieser gleichfalls nur erst in potentia das „wirkliche“ Recht ist. Rein nur als vollendet konkretes Normenbegründungsergebnis aber sollte es nicht mehr allein auf die iustitia zurückgeführt werden. Seine Qualitäten sind auch der prudentia zu verdanken (vgl. bereits R 126, 162, 217). Sie mit all ihrer Verständigkeit (synesis) im Normalfall und ihrer Klarsicht (gnome) im Ausnahmefall (vgl. S. th. II-II, 51, 3 et 4) hat hic et nunc mitzubeurteilen. Auf all diese Tugenden aber sind wir nicht etwa nur aus „moralischen“ Gründen angewiesen: „Wir leiden an Rechtsunsicherheit, weil zu wenig Menschen da sind, die beharrlich das Rechte tun und beharrlich dem Unrecht widerstehen.“ (B 64)

Walter Schulz, Metaphysik des Schwebens – Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Günther Neske, Pfullingen 1985, 527 S.

In der Ablehnung aller Versuche einer ontologischen Fundierung von Kunst und Literatur stimmen Kunst- und Literaturwissenschaft sowie ihre verschiedenen Ansätze heute weitestgehend überein. Es stehen eher Theorien der ästhetischen Erfahrung in der Rezeptionsästhetik oder texttheoretische Ansätze, die das Werk als Gegenstand einer ‚unendlichen Semiose‘ verstehen, im Vordergrund. Philosophische Ästhetik hingegen erscheint in ihren Resultaten als zu allgemein und überdies für die konkrete Werkinterpretation als kaum praktikabel. Neuerdings liegt nun eine Arbeit vor, die der modernen Literatur ein philosophisches Verständnis zu entnehmen sucht bzw. von konkreter Textexegese her zu ihren Ergebnissen gelangt.

Diesen Weg beschreitet *Walter Schulz*. „Die Gegenwart ist im ganzen“, so Schulz, „durch das Faktum der *Verunsicherung*, das heißt, dem Verlust eines metaphysisch abgesicherten Wirklichkeitsbezuges bestimmt.“ (392) Er manifestiert sich in „der *Auflösung des Gegenstandes* als eines Fixen und Festen, an das man sich halten kann“ (96) in den abstrakten Spielarten der modernen Malerei wie ebenso in gegenwärtigen, höchst komplexen Formen multiperspektivischen Erzählens der Literatur. Die Problematik des Wirklichkeitsbezuges beider Künste erweist sich in der Frage, was diese Wirklichkeit denn sei, die es – einer traditionellen Kunstauffassung entsprechend – in der Kunst ‚abzubilden‘ gelte. Spätestens seit Nietzsche (dessen Wirkung allein auf deutschsprachige Schriftsteller der Reader von Bruno Hillebrand, Nietzsche und die deutsche Literatur, mit 209 Beispielen eindrücklich belegt) ist eine ‚wahre‘ Welt, sei es als den lebensweltlichen Erscheinungen zugrundeliegendes Ideenreich oder als ansich-seiende, subjektunabhängige Wirklichkeit, in Literatur, bildender Kunst und Philosophie zur

‚Fabel‘ geworden. „Fabel aber bezeichnet etwas“, mit einer Formulierung Pierre Klossowskis über Nietzsche gesprochen, „das erzählt wird und nur in der Erzählung existiert; die Welt ist etwas, das erzählt wird, ein erzähltes Ereignis und somit eine Interpretation: die Religion, die Kunst, die Wissenschaft, die Geschichte – das alles sind verschiedene Interpretationen der Welt oder vielmehr Varianten der Fabel.“ (392) Wohl haben Kunst und Literatur als Interpretationen, nicht Abbildungen, der Wirklichkeit einen ‚Wirklichkeitsbezug‘. Aber es sind Interpretationen, mit Nietzsche, „eines Textes, den man nicht hat“. Die Kunst bringt so die Erfahrung des interpretierenden Denkens, sich stets auf die ‚Wirklichkeit‘ beziehen zu wollen und doch nur die ‚Fabel‘ als Re-interpretation ‚weiterzuzählen‘ als „Erfahrung des *Entgleitens* in der ihr möglichen Weise der versichtbarenden Darstellung nahe und versetzt solchermaßen in die Schweben“ (393).

Doch auch der Versuch, gegenüber der vielfach in interpretativen Perspektiven segmentierten ‚Textualität‘ der Wirklichkeit im Selbstbewußtsein als Einheit des Interpretierenden Halt zu finden, scheint dem Denken nicht mehr möglich. Auch diese Erfahrung aktualisiert sich in der modernen Kunst und Literatur. Die „Auflösung von festen Gegenständen betrifft“ Schulz zufolge „nicht nur das objektive Ding, sondern auch und vor allem das Subjekt als einer in sich abgesicherten und sich auf Grund seiner Bewußtheit vollkommen durchschaubaren Instanz im Sinne Descartes“ (98). Es gehört zu den interessantesten Passagen der Arbeit von Walter Schulz, die Auflösung der Selbstgewißheit des Subjekts, oder, wie gegenwärtig im Anschluß an den ‚Post‘-Strukturalismus Derridas häufiger formuliert wird, die ‚Dekonstruktion‘ der selbstgewissen Subjektivität als „Problematik des Welt- und Selbstbezugs im Roman des späteren 19. Jahrhunderts und der Gegenwart“ (428ff.) demonstriert zu sehen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzieht sich nach Schulz, im Gegenzug zur Selbstreflexion der künstlerischen Phantasie als *Inhalt* der Dichtung in der Romantik, eine Hinwende zur ‚natürlichen‘ Welt. Fontane, Keller, Raabe und Stifter werden als Exponenten dieser Tendenz untersucht. Schulz versucht hier die ‚naturale‘ Sicht des Selbstbewußtseins herauszuarbeiten. Es erscheint als eingebettet in eine natürliche Umwelt *eigener* Gesetzlichkeit. Hinter diese als eine Macht über es tritt es zurück. Der Akzent auf der Naturgebundenheit des Subjekts macht auf gesellschaftliche und psychologische Bedingtheiten aufmerksam. Es erscheint nicht länger als völlig ungebundene Macht, eben nicht mehr in Gänze als das Subjekt seiner selbst. Die psychologischen Versuche des Romans heben die Vielschichtigkeit des Psychischen hervor. Man gelangt zur „Entdeckung der Vielheit der Ich-Komponenten“ (451). Schulz untersucht dieses Phänomen zunächst bei Dostojewski und seine Radikalisierung bei Kafka. Musil ist für Schulz der Scheitelpunkt, an dem die narrative bzw. deskriptive Thematisierung des vielschichtigen Psychischen auch reflektierter Gegenstand des Romans wird. Die Erfahrung des ‚Mannes ohne Eigenschaften‘, der sich – gemäß einer Kapitelüberschrift – als ‚Eigenschaften ohne Mann‘ versteht, wird zum Einschnitt, an dem die Erfahrung des Ichverlustes bzw. der Identitätsgewinnung zum bewußten Thema der Literatur erhoben wird.

„*Ich-Destruktion* ist ein komplizierter Vorgang. Ich-Destruktion besagt, daß das Ich als unbezweifelbare Gewißheit seiner selbst sich in sich selbst auflöst und damit in die Welt zurückfällt, aber an ihr keinen Halt findet, sondern sie ebenso wie sich selbst problematisiert.“ (483) Bei Joyce und Beckett erscheint das Ich wesentlich als diskontinuierlicher „Bewußtseinsstrom, der *nicht* von einem übergreifenden Ichbewußtsein gelenkt werden kann“ (488). Schulz hebt bei Joyce die ‚einheitslose‘ multiperspektivische Erzählweise in ihrem Zusammenhang mit der „Abwesenheit maßgebender und übergreifender Sinnstrukturen“ (491) im „Ulysses“ hervor. Joyce erscheint so als radikaler Darsteller der diskontinuierlichen Selbst- und Wirklichkeitserfahrung *für* den Leser. Die Protagonisten des „Ulysses“, insbesondere Leopold Bloom, erfahren sich jedoch selbst nicht als diskontinuierlich. „Der Fortschritt von Joyce zu Beckett liegt darin, daß Beckett die *Reflexion der Subjektivität auf sich als zerfallende*, die Joyce nicht durchführt, in Angriff nimmt und solchermaßen die Negativität ästhetisch-künstlerisch *steigern* muß.“ (496) „Die Wirklichkeit wird perspektivisch subjektiviert, und das sich darstellende Subjekt zeigt sich in seiner Faktizität als sich destruierend.“ (357) Schulz hebt den gleichsam paradoxen Charakter der Reflexion einer gebrochenen und unmöglichen selbstbezüglichen Selbstgewißheit hervor. Im Bezug auf sich begreifen die Figuren Becketts die Unmöglichkeit ihres Selbstbezugs. So wird Becketts Werk als radikalste Form der Ich-Destruktion analysiert. Mit einem Zitat aus ‚Der Namenlose‘: „Das Subjekt ist nicht so wichtig, es gibt keins.“ (497) Daß das Subjekt nichts mehr bedeutet, modifiziert die Einstellung zum Tod. In einem Exkurs geht Schulz der „Wandlung der Todesdarstellung im Roman“ (474ff.) nach.

„Diese *Intention auf eine systematische Auflösung des Fixen einschließlich des Subjektes*“ (100) zeichnet Schulz in ausgreifenden historischen und systematischen Darstellungen (Teil I und II) nach. Sie rekonstruieren von der vorsokratischen Philosophie bis zur Moderne den philosophiegeschichtlichen Horizont, der den differenten Kunstauffassungen zugrunde lag. Systematisch werden diese Resultate in zwei Kapiteln über die ‚Grundbegriffe der klassischen Ästhetik‘ (164ff.) und deren ‚Aufhebung‘ (322ff.) dargelegt.

Traditionell wird die künstlerische Tätigkeit mit dem allgemeineren Phänomen, sich in der Wirklichkeit zu orientieren, in Verbindung gebracht. Das *Sich-ein-Bild-Machen* wird als eine Leistung der *Einbildungskraft* oder *Phantasie* verstanden. Die Produkte dieser Tätigkeit, das *Werk* und das *Ding*, können nun Schulz zufolge nach zwei Hauptdimensionen, die letztlich zusammenfallen, differenziert werden: *Entwirklichung* und *Verwesentlichung* (165). Die ästhetische Transformation des Künstlers „entlastet“, wie Schulz mit Arnold Gehlen formuliert, von der Unmittelbarkeit des ‚Wirklichkeitsdrucks‘ der zu interpretierenden Mannigfaltigkeit, indem sie in der Darstellung ‚entwirklicht‘. Hier können verschiedene Haltungen des Menschen zum Bild unterschieden werden, wie Schulz wohl im Anschluß an Fr. Th. Vischer und Aby Warburg, allerdings ohne beide zu nennen, ausführt. Das Bild kann mit der ‚Sache‘ identifiziert werden, wie im magischen Bildzauber primitiver Völker, oder logisch gesondert als Abbild von etwas stehen. In beiden Fällen jedoch ‚entwirklicht‘ es entlastend das Begegnende. In der europäischen philosophischen Tradition wird diese Entwicklung jedoch zugleich als ‚Verwesentlichung‘ verstanden. Das Kunstwerk bringt nach diesem Verständnis das Wesentliche, z. B. in der Idealisierung, gegenüber der ‚Zeitlichkeit und Äußerlichkeit‘ (168) der erscheinenden Wirklichkeit hervor. Es ‚tilgt‘ Zeit. „Phantasie als Freiheit von der *Außenwelt* und als *Freiheit des Erschaffens von Bildern*“ (171), die das Wesen der Wirklichkeit darstellen, eröffnet der Kunst eine neue Dimension. Durch „die Verwesentlichung soll *Welt als Ordnungszusammenhang* sichtbar gemacht werden“ (174). „Dem Beschauer soll die Wesenhaftigkeit ad oculos demonstriert werden.“ (Ebd.) Aber der „Künstler muß das Wesen herstellen“ (173).

Die Moderne setzt dabei an. Sie vollzieht die Selbstdestruktion des schaffenden Subjekts nicht nur reflexiv, sondern sie wird „in der Weise der Versichtbarung und Ausdrücklichkeit“ ebenso „ad oculos demonstriert“ (357). Zwar sind etwa Cezanne, Rodin und Proust noch Beispiele dafür, daß Kunst Wesentliches gebe, doch „dieser Begriff hat seinen an die ontologische Metaphysik erinnernden Beiklang als Erfassen der idealen und wahren Gestalt, auf die Kunst hinzuführen habe, verloren. Er ist *abgeflacht*, (...)“ (396) Zwar schafft Kunst Einheit in bedrängender Mannigfaltigkeit, in der es sich zu orientieren gilt, aber das Wesen ist nun nicht mehr unabhängig vom Werk. Es wird „*praktisch-pragmatisch als Orientierungshilfe* verstanden“ (331), auch in der Frage nach der eigenen Identität. Es wird, dies zeigt das Beispiel Proust, „im Akt des Verwesentlichens allererst als Vergangenes, das heißt der Veränderung entzogenes gesetzt (...) Indem das Subjekt dies tut, schafft es *sich selbst seine innere Identität und Kontinuität*“ (334) als „Koinzidenz von Vergangenheit und Gegenwart im Moment des Erinnerns“ (337). Aber das bleibt ein temporäres Gelingen, das für Proust allein in der Kunst möglich ist. Das Selbstverständnis dieser autonomen, nicht mehr auf das Subjekt oder die Wirklichkeit festgelegten Kunst untersucht Schulz in einem Kapitel über „Wandlungen im Bild des Dichters und der Dichtung“ (339ff.). Es kommen Brecht, Camus und Peter Weiss, Handke, Sartre, Flaubert, Rilke und Benn sowie Thomas Mann und Umberto Eco zur Sprache.

Es ist die ästhetische Erfahrung, die in und durch Kunst und Literatur selbst sich vollzieht, weder eine ‚feste‘ Wirklichkeit, noch eine ‚gesicherte‘ Subjektivität erlangen zu können. Das ästhetische Bewußtsein gerät so in die ‚Schwebe‘ zwischen beiden Extremen. „So bleibt nur das *Hin und Her* als das Grundgeschehen, das seine angemessene philosophische Auslegung dort findet, wo die Subjektivität die *Wechselbestimmung* (...) als unabwendbaren Zustand“ (229) des ‚Schwebens‘ erfährt. Der Terminus ‚Schweben‘ als ‚hypothetischer Deutungsversuch‘ einer sich in der Kunst selbst vollziehenden Erfahrung ist allerdings nach Schulz ein „Verlegenheitswort“ (296). Eine ‚Metaphysik des Schwebens‘ soll nicht, wie so häufig in der Tradition, die Kunst fundieren. „Kunst vermag in die Schwebe zu bringen, wie sie an ihr selbst der eigentliche Ort einer Metaphysik des Schwebens ist.“ (510)

Walter Schulz hat mit seinen philosophischen Deutungen der modernen Kunst und vor allem der modernen Literatur eine Geschichte der De-ontologisierung eines ‚Wirklichkeitsbezugs‘ geschrieben, der mit überzeitlich gültigen und allgemeinsten Begriffen von Sein und Seiendem sich darin seiner Wahrheitsfähigkeit philosophisch zu versichern können meinte. Das speziell neuzeitliche Unternehmen der Philosophie, gegenüber einer ontologisch fraglich gewordenen Wirklichkeit in der Subjektivität

tät des Erkennens begründenden und begründbaren Halt zu finden, erfährt ein ebensolches Scheitern. Schulz diagnostiziert mit dem, was er als ein ‚Schweben‘ zwischen beideteils problematischer Welt- und Selbstbezüglichkeit versteht, sicherlich die gegenwärtige philosophische Situation sehr genau. Sie läßt sich vielleicht durch die extremen Pole einer ‚Dekonstruktion des Subjekts‘ in der neueren französischen Philosophie (vor allem Derrida und Foucault) und einer ‚Destruktion der Objektreferenz‘ bei den neuerdings auch in Deutschland stark diskutierten ‚hermeneutischen‘ Vertretern in Amerika (z. B. Rorty, Quine und Putnam) kennzeichnen.

Wenn man Walter Schulz in dieser Diagnose auch ohne Zweifel zustimmen kann, so bleibt in seinem umfangreichen Buch gleichwohl der Aspekt ‚unterbelichtet‘, daß sich eine solche Geschichte der Subjekt- wie Objekt-Dekonstruktion auch von seiten der Philosophie her schreiben ließe. Sicherlich ist im Rahmen der Thematik, den Schulz sich gesteckt hat, nicht an eine (stets äußerlich bleibende) Parallelisierung von Philosophie- und Literaturgeschichte zu denken. Jedoch könnte auch die Philosophiegeschichte zu analogen Resultaten gelangen. Bei Descartes und Kant wären dann prominente Versuche zu sehen, den ‚Wirklichkeitsbezug‘ in der Subjektivität zu verankern. Schon bei Fichte und Schelling, bestimmter aber dann in Hegels ‚Geist-Begriff‘ (den Schulz ganz anders einschätzt) wird die Selbstbegründungsautonomie der Subjektivität in Frage gestellt. Vor allem Nietzsche, Wittgenstein und zum Teil auch Heidegger (auf den sich Derrida des häufigeren beruft) sind dann Autoren, die den fiktionalen Charakter einer identischen und zu Prinzipienfunktionen tauglichen Subjektivität herausgearbeitet haben. Bedenkt man dies, so erhält eine Frage, die Schulz selbst stellt, ein größeres Gewicht. Daß die traditionelle Metaphysik in eine subjekt-objektive ‚Auflösungsbewegung‘ gerät, bedeutet dies, „daß jede Art von Metaphysik nun aufgehoben sei, oder ob sich die Möglichkeit“ zeigt, „daß die Metaphysik eine andere Gestalt, die nicht mehr ontologisch bestimmt sei, annehmen könne“? (294) Ist es nach Schulz nämlich nun die Kunst, die als der ‚eigentliche Ort‘ einer sich nicht mehr atemporal und unbedingt gültig verstehenden Metaphysik angesehen wird, so könnte man umgekehrt auch zu dem Schluß kommen, daß die *Metaphysik* nunmehr *selbst als Kunst* angesehen werden müsse. Dieser bei Schulz nicht mehr in den Blick kommende Aspekt ist jedoch ebenso maßgeblich (vgl. den Bericht über die neueste Diskussion bei K. Ludwig Pfeiffer, Schwierigkeiten mit der Fiktion [Philos. Rundschau 1/2, 1986]). Diese ist wie jene der wesentlich auf der menschlichen Einbildungskraft beruhende Versuch, zu einer (möglichst) konsistenten Weltorientierung zu gelangen.

Kunst ist in der Neuzeit auch ein Titel für eine menschliche Tätigkeit, näher: für einen Modus der Reflexion der Subjektivität auf das Erkenntnisvermögen. Schon nach Kant war die Einbildungskraft als ‚dem Verstand zweckmäßig zuarbeitende Urteilskraft‘, als das Vermögen verstanden worden, eine Mannigfaltigkeit heterogener Erscheinungen so *anzusehen*, daß Einheit innerhalb der empirischen Vorstellungen möglich werde. Für dieses weltorientierende Gelingen sollte es ebensowenig einen *begrifflich* begründbaren Aufweis geben können, wie für das Gefühl der subjektiven, begriffslosen Zweckmäßigkeit eines im freien Spiele der Erkenntnisvermögen als schön angesehenen Gegenstandes (z. B. in der Kunst). Daß man zu einer kohärenten Weltauslegung gelange – so könnte man folgern –, ist nach Kant selbst eine Kunst. Und daß dies auch für die Selbstausslegung des Subjekts gelte, hat Kant gesehen. Fichte hat dies aufgenommen. Fichte ist nun einer von Schulz’ ‚Kronzeugen‘ für den Begriff des ‚Schwebens‘. „Fichte erkennt“ nach Schulz: „das eigentliche Problem der Subjektivität liegt nicht darin, daß sie alles auf sich ‚zustellte‘, sondern darin, daß das Ich *sich selbst* nicht festzustellen und festzuhalten vermag“ (309). Das Subjekt bleibt wesentlich auf begriffsloses, und d. h. in der Neuzeit eben, künstlerisches Gelingen eines Selbst- und Weltbegriffs verwiesen. Gegenüber der permanenten Gefahr der „Selbstauflösung“ der sich zu bestimmen suchenden Subjektivität, findet bei Fichte die Subjektivität ihre „Begrenzung“ erst durch ein „anderes Ich“ (ebd.). Es können hier selbstverständlich nur Andeutungen gemacht werden. Deutlich sollte nur sein, daß aus den sehr klaren Analysen, die Walter Schulz selbst trifft, auch gegenteilige Schlüsse gezogen werden können, die das Anliegen der Metaphysik weniger der Kunst übertragen, als Schulz es nahelegt, indem die Kunst in der Philosophie eingesehen wird.

Nicht nur die alleinige Ausrichtung auf die philosophische Ästhetik, sondern auch manche Nuance in der Einzelanalyse, mag hierfür den Blick verstellt haben. Eine Bemerkung zu Schulz’ Nietzsche-Deutung soll dies noch kurz andeuten. Wie der Gegensatz von Kunst und Philosophie bei Schulz zu kraß sich darstellt, so wird bei Nietzsche die Differenz von Wissenschaft und Kunst wohl zu stark akzentuiert. Nach Schulz hat Nietzsche die Wissenschaft so verstanden, daß sie es möglich machte, „ideologiekritisch den wahren Charakter der Wirklichkeit aufzudecken und nachzuweisen, daß dieses

vom Willen zur Macht beherrschte Triebgeschehen keinen Sinn in sich trägt“ (45). Die Kunst sei damit für Nietzsche eine „Welt des Scheins, im Gegensatz zur wissenschaftlichen Wahrheit“ (ebd.). Man kann Nietzsche jedoch mit Grund so lesen (und diese Lesart hat sich in der heutigen Nietzsche-Interpretation sehr verbreitet), daß gerade er auf das nicht zu tilgende künstlerische Moment in aller Wissenschaft hingewiesen hat, indem sie nur als eine *andere* – nicht bessere und auch nicht schlechtere – Interpretation angesehen wird. Daß eine Form der Interpretation die ‚Wirklichkeit‘ ‚adäquater‘ begreife als eine andere, steht für Nietzsche ohnehin nicht zu erwarten. Gegenüber welcher Form der Interpretation auch immer, gilt ihm die Wirklichkeit ohnedies als ‚unendlich anders kompliziert‘ (vgl. z. B. den Sammelband ‚Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche‘, hg. von J. Simon und M. Djurić [Würzburg 1986]).

Mag man gelegentlich also auch etwas andere philosophische Konsequenzen ziehen, als Schulz es tut, so schmälert dies den Wert seiner Arbeit kaum. In ihrem Kenntnis- und Materialreichtum, ihrer Diagnose der aktuellen philosophischen Situation und nicht zuletzt in ihren Deutungen der modernen Literatur dürfte sie für lange Zeit ihren Platz behaupten.

Stefan Majetschak (Bonn)

Dieter Henrich (Hg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 14), Klett-Cotta, Stuttgart 1985, 286 S.

Angeregt durch Koichi Tsujimura (Kyoto) und Dieter Henrich (München), wurde in den Jahren 1981/1982 ein „Deutsch-japanisches philosophisches Kolloquium“ organisiert, das zweimal in Deutschland und einmal in Japan tagte und dem interkulturellen Gespräch zwischen Europa und Ostasien dienen sollte. Ein Teil der gehaltenen Referate wurde in vorliegendem Sammelband veröffentlicht.¹ Die acht japanischen Beiträge stehen meist der Kyoto-Schule nahe, deren Begründer Kitano Nishida († 1945) eine eigenständige Synthese europäischer und japanischer Philosophie erarbeitete, die bislang freilich in Europa nicht wirklich rezipiert wurde. Gerade auch die vorliegenden Aufsätze zeigen, daß die deutschen Autoren sich meist mit der abstrakten Anerkennung einer Notwendigkeit des interkulturellen Gesprächs begnügen, während sich immerhin drei der japanischen Autoren (Tsujimura, Nagasawa, Ohasi) auf die Mühe konkreter und detaillierter Ost-West-Denkvergleiche einlassen.

Der gemeinsame Bezug gilt dem Thema der All-Einheit, das natürlich auch die Frage der Mystik und des Pantheismus konnotiert. Nach Karl Albert² dürfen wir davon ausgehen, daß die Verbindung von Mystik und Philosophie auch im europäischen Denken „eine ganz enge ist und daß sie fast ununterbrochen besteht“ und daß „die Philosophie als eine Lehre vom Einen oder als Lehre von der Einheit alles Seienden im Sein“ aufgefaßt werden kann.³ Eine solche Bestimmung von Philosophie ist bekanntlich als Topos der Kennzeichnung fernöstlichen Denkens durchaus geläufig, trifft aber sachlich wohl auch zweifellos *einen* bedeutsamen Strang innerhalb der europäischen Tradition. Da diese Traditionslinie bei Hegel – in seiner Konzeption universaler Vermittlung – kulminiert, paßt vorliegender Band auch durchaus in die Publikationsreihe einer Hegel-Gesellschaft, obwohl nur einige wenige Beiträge ausdrücklich auf Hegel Bezug nehmen. Im folgenden sollen zuerst (I) die japanischen und anschließend (II) die deutschen Arbeiten besprochen werden.

I.

Der All-Einheitsgedanke, bemerkt der Herausgeber im Vorwort, habe „den Beginn der Orientierung der japanischen Philosophie auf die deutsche Tradition motiviert“ (10). Im einleitenden Beitrag von *K. Nishitani* (13–21), dem derzeitigen Nestor der Kyoto-Schule, werden die Entwicklungslinien des Einheitsdenkens in Japan, China und Indien skizziert und wird der japanische Ausdruck „Ichi-soku-Issai“ erläutert, der den Wörtern Hen-kai-pan und All-Einheit entspricht. Auch im Ichi-soku-Issai liegt

¹ Im Verlag Sobunsha (Tokio) wurde dieser Sammelband gleichzeitig in japanischer Sprache publiziert.

² K. Albert, *Mystik und Philosophie* (Sankt Augustin 1986).

³ Ebd. 11 f.

das philosophische Problem – die Vermittlung von Ein- und Vielheit – in der Kopula, dem „soku“. Dieses „enthält die Identität und den Unterschied zumal“ (15), und zwar im Sinn einer nicht-vermittelnden Dialektik. – Was darunter näher zu verstehen sei, sucht der Beitrag von *M. Saigusa* (109 bis 114) zu klären, der die Relationalität von Ein- und Vielheit durch den Begriff des ‚abhängigen Entstehens‘ bei Nagarjuna († 250), dem Begründer des Mahayana-Buddhismus, veranschaulicht. Jedes einzelne Glied in der Kette des Werdend-Seienden sei gleichermaßen eigenständig wie abhängig, welches Gleichmaß nur durch die Verknüpfung mit dem Begriff des Leeren möglich sei. „Ein ‚Einzelnes‘ ist erst im abhängigen Verhältnis mit den ‚anderen Einzelnen‘ es selbst; es gibt kein substanzielles Einzelnes.“ (113f.) – Im Kontext des Mahayana bewegt sich auch der Aufsatz von *M. Hattori* (100-108) – übrigens der einzige englischsprachige des Bandes –, der die Rolle von Selbstbewußtsein und Seinstotalität in der Yogacara-Schule darlegt und die dort eigentümliche Denkbewegung, die in ihrem Vollzug den eigenen Ausgangspunkt verwindet, als ‚Transformation of the Basis‘ beschreibt. ‚Basis‘ ist hier die Übersetzung von ‚*aśraya-paravṛtti*‘ und ist im Deutschen wahrscheinlich am besten mit ‚schlechthinniger Realitätserfahrung‘ wiederzugeben. Im Yogacara wird Selbstbewußtsein als bloße Durchgangsstufe auf jenem Erfahrungs-Weg gedacht, der – letztlich nur durch Yogapraxis möglich – zu einer ‚Ultimate Reality, which is unchangeable and everlasting‘ (108), führen soll.

Die hier durchgeführte und zweifellos problematische Extrapolation der ontologischen Relationalität aus der Immanenz des Innerweltlichen – wofür in der europäischen Tradition der Platonismus das Hauptbeispiel liefert – wiederholt sich in abgewandelter Weise auch in der chinesischen Klassik, wie aus dem Aufsatz von *T. Imamichi* (72- 86) über die ‚Henologie‘ von Dschuang Tschou, dem Zeitgenossen des Aristoteles, hervorgeht. Das Himmelsgleichgewicht versinnbildlicht das im Vielen waltende Eine, das durch die ‚freie Wanderung des Denkens‘ über vier Stufen zu erreichen sei. Über diese Wanderung informiert die mythische Erzählung ‚Vom dunklen Meer oder von der Metamorphose des Fisches zum Vogel‘ (83). Sie beginnt im ‚nächtlichen Chaos‘, das noch keine Differenzierung kennt und in dem nur die ‚Dynamik des Keimes‘ wissens- und seinsmäßiger Kraftentfaltung spürbar ist. Auf der zweiten Weg-Stufe werden die Grundfragen nach dem Woher und Wohin des Wirklichen freigesetzt, die sich schließlich in der ‚Kreisbewegung der Warum-Frage‘ vereinigen. Die dritte Stufe bringt das Bewußtsein der All-Identität, die vierte die – auch europäischer Mystik und Lichtmetaphysik nicht unbekannte – ‚Ekstase zum Licht‘. In dieser Weg-Beschreibung Dschuang Tschous wird reflektierterweise „die Bildsprache als Fahrzeug benutzt“ (85), d. h. eine bewußte Selbstnegation der Sprache vollzogen. Allerdings ist es wohl schwer zu entscheiden, ob die als Weg-Ziel veranschlagte ‚Ankunft beim Einen‘ wirklich als Transzendierung des Innerweltlichen anzusehen ist oder ob es sich um eine – eben schwierig zu rekonstruierende – Denkschleife immanenter Welterfahrung handelt. – Beim Zen-Buddhismus, dem sich der Beitrag von *S. Ueda* (136-150) widmet, ist diese Frage leichter zu beantworten, denn nirgendwo sonst werden Spekulation und einfache Lebenserfahrung so schroff miteinander in Beziehung gesetzt und wird die Immanenz als Raum des Wirklichen herausgearbeitet. Ueda nimmt das von Saigusa behandelte Problem der Vermittlung von Allheit, Einzelheit und Leerem bzw. Nichts wieder auf. Allheit bezeichnet eine „formfreie Einheit, die . . . jedes Seiende und Geschehende in seiner Einzigartigkeit beläßt und die derart eine bunte Seinsymphonie in der Offenheit des Nichts darstellt“ (138). In welcher Weise „das un-gründige Nichts als Grund des Zwischen“ (141) fungiert, wird durch eine ontologische Interpretation des – vorerst nur umständlich und manieriert wirkenden – japanischen Begrüßungszeremoniells veranschaulicht. Dieses zeigt ein „Zusammenspiel von Partnern, in dem jeder die absolute Selbständigkeit und die vorbehaltlose Abhängigkeit im Wechsel vollzieht“ (144). Der Kommunikationsvorgang spiegelt ein dynamisches „Verhältnis auf dem Grund des Nichts“ (139). Der Zen-Dialog macht dieses ontologische Grund-Verhältnis noch einmal ausdrücklicher.

Die verbleibenden drei japanischen Autoren stellen genauere Vergleiche östlicher und westlicher Philosophie an. *K. Tsujimura* (22-32) versucht vorerst die generelle ‚Differenz der All-Einheit im Westen und Osten‘ zu charakterisieren und konkretisiert anschließend dies Allgemeine durch den Vergleich des Kusaners mit Hôzo († 712), einem altchinesischen Buddhisten aus der Kegon-Schule. Die westlichen Denker, behauptet Tsujimura, thematisierten „das Verhältnis des Einen Prinzips zu allem Seienden“ (23), während es den östlichen Denkern um „das Verhältnis von jeglichem, einzelnen Seienden zu dessen All, d. h. zur Welt“ (24), zu tun sei. Anders gesagt: im Westen gelte das Eine als der Reduktionshorizont aller Vielheit, im Osten als die reine, die Relationsglieder als solche aufhebende Relationalität. Diese Differenz zeige sich exemplarisch im Vergleich des Gottesbegriffs bei Cusanus mit dem Wahrheitsbegriff bei Hôzo, wobei in beiden Fällen eine analoge ontologische Grundbewegung

beschrieben werde. So entspricht der Duplizität von *complicatio* und *explicatio* Gottes bei Cusanus die Doppelbedeutung von Wahrheit – die einerseits als unveränderlich, andererseits als bewegt und sich-entfaltend dargestellt wird – bei Hōzo. Im Hintergrund der Überlegungen Tsujimuras steht Heideggers Gestell-Kritik. Die von der ‚Machenschaft‘ beherrschte technische Welt stellt heute jene Gestalt von All-Einheit dar, die zwar die einzelnen alten Traditionen absorbiert, sich aber durchaus aus sich selbst in eine neue Einheitsgestalt verwandeln könnte. Dies vorzubereiten, so Tsujimura, rechtfertige die philosophiehistorische Arbeit.

K. Nagasawa (180-199) vergleicht das Ich bei Fichte mit dem Selbst bei dem Zenmeister Dogen († 1253). Diese Begriffe bedeuten jeweils nicht nur den Kontrapunkt, sondern auch den ausgezeichneten Zugang zum Thema der All-Einheit. Beide Denker versuchen „die All-Einheit im wirklichen Handeln des Ich zu fassen“ (199), das „als Realisierung der Absolutheit in der Endlichkeit“ (180) verstanden wird. Dem Streben und Sollen bei Fichte, das auf die „Umbildung des ganzen Menschen“ (198) hinzielt, entspricht Dogens Begriff des ‚Übens‘ (*shugyo*), das auf das ‚Erwachen‘ (*satori*) gerichtet ist. Neben „fünf Gemeinsamkeiten“ (192) werden auch Differenzen herausgearbeitet, die hauptsächlich den jeweiligen Natur- und Wissensbegriff betreffen.⁴ – Auf den deutschen Idealismus, diesmal auf Hegel, nimmt auch der Beitrag von R. Ohasi (220-229) Bezug. Hegel wird mit dem eingangs genannten Begründer der Kyoto-Schule, Nishida, verglichen. Im All-Einheitsdenken geht es nach Nishida um „das Erwachen zum Selbst des Menschen“ (229) und nicht etwa um „ein vorhandenes Verhältnis der Begriffe“ Eins und Vieles (223). Zentral für Nishidas Konzeption ist der Begriff des ‚Ortes‘, der der Leere oder dem Nichts entspricht. In ihm ereignet sich Erwachen, Identität. Doch „die Mitte dieser Identität wird in der Ortlogik von Nishida als gebrochen erfahren“ (227). Die Hegelsche Versöhnung findet nicht statt. „Die absolute Gegenwart bei Nishida ist die Gegenwart des Erwachenseins zum Tode.“ Und darin „begegnet alles: unser Selbst, und jedes, was ist, ... als Gestalt des Hen-Panta“ (229). Tod und Nichts haben in dieser Konzeption also einen anderen – eher in der Nähe des Heideggerschen Denkens anzusiedelnden – Stellenwert als bei Hegel, der sie als Durchgangsstufen des Wirklichkeitsprozesses betrachtet und nicht als dessen schlechthinigen Ab-grund. Die Radikalisierung dieser Todesphilosophie durch Hajima Tanabe († 1963), den Schüler Nishidas,⁵ scheint hier erwähnenswert, obwohl sich in Ohasis Text kein Hinweis auf sie findet.

II.

Auch zwei der deutschen Autoren befassen sich – diesmal zentraler – mit Hegel. R.-P. Horstmann (230-246) untersucht den Zusammenhang von ‚ontologischem Monismus und Selbstbewußtsein‘ und unterscheidet pluralistische und monistische Ontologien, wobei er letztere in substanz- und relations-ontologische Monismen aufteilt. Der substanz-ontologische Ansatz z. B. Spinozas verfolge sich offenkundig in „Schwierigkeiten ... bei der Behandlung von Relationen“ (233), d. h., er ver falle einem Reduktionismus, während hingegen Hegel „Selbstbewußtsein als einen relationalen Sachverhalt faßt und ... als Basis eines relationsontologischen Monismus konzipiert“ (245). Er zeige damit „eine gangbare Alternative zu pluralistischen ontologischen Positionen“ auf (246). – H. Buchner (200-219) befaßt sich mit Hegels „Systemfragment von 1800“ und dessen Ausführungen über den Zusammenhang von Leben und Reflexion. Hegel versteht damals unter ‚Leben‘ die „reine Gegenwart des Lebendigen in un-endlicher Einigkeit“ (204) und betrachtet ‚Religion‘ als letzterreichbaren Horizont des auf die Einheit des Wirklichen gerichteten Denkens. Die im Jugendbund mit Hölderlin und Schelling gefundene Formel Hen-kai-pan meint nicht bloße Reflexionsbegriffe, sondern vielmehr einen existenziellen und ontologischen Vollzug. Die Reflexion als das Moment der Differenz zeigt an ihr selber auf, „daß und wie die Endlichkeit selbst die Unwahrheit ist“ (217).

Drei andere Aufsätze gehen weiter in die Geschichte des abendländischen All-Einheitsdenkens zurück. W. Beierwaltes (53-72) referiert über Plotins ‚Mystik‘, die er, weil über den Terminus

⁴ Nagasawa behandelt das Thema seines Aufsatzes ausführlicher in seinem Buch: *Das Ich im deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus. Fichte und Dogen* (Freiburg/München 1987).

⁵ Vgl. den kurzen Aufsatz von N. Nakaoka: *Zur Differenz-Frage. H. Tanabes Philosophie des Absoluten Nichts*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985) 124 f.

unglücklich, unter Anführungszeichen setzt. Einheit realisiert sich bei Plotin in der und durch die konstitutive Zweierheit von Identität und Differenz. Die ‚Einung‘ (henosis) bezeichnet „einen Vorgang, ein Ereignis oder eine Erfahrung des Denkens und Bewußtseins, in dem dieses sich selbst übersteigt und zugleich seine höchste Möglichkeit realisiert“ (59). „Kreis und Licht“ als die „zwei in Plotins Denken zentrale(n) Metaphern“ (66) stellen – wie das schon erwähnte Beispiel Dschuang Tschoung zeigt – nicht nur Requisiten der europäischen Mystik dar. – A. Halder (115-135) befaßt sich mit Meister Eckhart und rückt dessen 32. Predigt (Über die wahre Armut) in den Mittelpunkt der Interpretation, die dem Verhältnis von Vielem, Einem und Selbst nachgeht. Eckhart fordert den Durchbruch durch die Bilder-Welt des Denkens hin zur bild-losen göttlichen Einheit und auf diesem Weg das Aufgeben von Wollen, Wissen und Haben. Unbeantwortet bleibe, so Halder, die Frage nach dem „Können des Nichtwollens, Nichtwissens, Nichtseins“, denn es werde ja „kein vermittelbarer, kein begründbarer und folgerbarer Zusammenhang“ aufgewiesen (133). Das Problem der letztlichen Vermittlung von Einheit und Vielheit, Göttlichem und Kreatürlichem werde übersprungen, wenn man annehme, es genüge, „von Eckhart nur zu Hegel zu gehen“ (135). Dialektik bleibt also unbefriedigend in ihren historischen Gestalten, sie bleibt aber der Sache nach weiterhin als Aufgabe gefordert.

Eine weitere Station abendländischen Einheitsdenkens, das System Spinozas, wird von K. Cramer (151-179) behandelt. Spinozas Grundgedanke ist die „Idee letztbegründeter Rechtfertigung des Vielen aus dem Einem“ (179), wobei Cramer jedoch die Frage offenläßt, „ob ein solches Theorieprogramm überhaupt ausführbar ist“ (176). Von aller Mystik müsse sich „eine All-Einheitslehre . . . von der Form vernünftiger Einsicht“ durch ihre „interne Rationalität“ unterscheiden. Der Einheitsgedanke müsse sich „dadurch bewähren, daß die Entfaltung der Momente seiner eigenen Bestimmtheit das Viele als Vieles begreifbar werden läßt“ (152). In seiner skizzierten kritischen Rekonstruktion Spinozas versucht Cramer, gängige Rezeptionstopoi zurückzuweisen. So folgere Spinoza den Monismus der Substanz keineswegs aus der bloßen Definition des Substanzbegriffs, und daher könne bei ihm auch nur sehr bedingt von einem ontologischen Gottesbeweis gesprochen werden. Der Vorwurf, „daß Spinoza die Position der All-Einheit mit einem Handstreich einführt“ (171), sei unhaltbar, denn er versuche sie vielmehr „durch eine methodische Verstärkung der Vielheitsthese und deren Widerlegung“ (160) zu erweisen. Auch der Vorwurf des Pantheismus sei unangebracht, wenngleich die Konzipierbarkeit des von Spinoza intendierten Pantheismus eine offene Frage bleibe.

In den restlichen Beiträgen stehen systematische Überlegungen über die Möglichkeit von Ontologie im Vordergrund. R. Wiehl (247-271) bemüht sich um eine ‚Kritik der metaphysischen Vernunft‘, die er „als Erkenntnis des konkreten Absoluten durch Abstraktion“ (269) bestimmt. Er kritisiert System- und Satzform in der Metaphysik als die Sache der Metaphysik z. T. verstellende Denk- und Darstellungsmuster und sieht im Aufweis einer „Differenz zwischen metaphysischen Grundsätzen und Elementarsätzen“ (271) einen wichtigen Erkenntnisfortschritt. – D. Henrich (33-52) fragt „nach der Epistemologie der All-Einheitslehre“ (34) und stellt in der Dialektik von ‚Dunkelheit und Vergewisserung‘ ein ‚Grundverhältnis‘ fest, „in dem die Weise unseres Wissens und die Verfassung der Welt ineinander verflochten sind“ (40). – H. Boeder (87-99) geht davon aus, All-Einheit sei kein Thema der Moderne, diese aber zweifellos „die gemeinsame Welt aller gegenwärtigen Besinnung“ (99). Die verschiedenen Standpunkte der philosophischen Tradition bezeichnet er als ‚Besinnungsgestalten‘, die er auf knappstem Raum und in nahezu atemberaubendem Tempo abhandelt. Die Lektüre erweckt den Eindruck, daß hier zu viele Positionen zu allgemein und zu wenig erschöpfend durchleuchtet werden: der Bogen reicht von der hermeneutischen Gnosis über Dilthey und Marx bis zu Heidegger. – Beschlossen wird der Band mit einem Bericht von H. Brockard (274-278) über Organisation und Zielsetzung der deutsch-japanischen Begegnungen und über die Bedeutung der Kyoto-Schule. Reinhard Margreiter (Innsbruck)

John Sallis, *Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft*, übersetzt von Gisela Shaw (= *Paradeigmata* Bd. 4), Meiner, Hamburg 1983, X u. 169 S.

„The Gathering of Reason“ – so der knappere Originaltitel – war beim Erscheinen 1980 in den Vereinigten Staaten nicht unbeachtet geblieben; durch die gelenkig mitdenkende Übersetzung hat das Buch nach Gegenstand und Anstoß (Kant und Heidegger) nunmehr sozusagen Lokaltermin. Unmittel-

bar empfiehlt es sich als Analyse der drei Abschnitte über die Paralogismen, die Antinomien und das transzendente Ideal in der „Kritik der reinen Vernunft“ (drittes bis fünftes Kapitel), auf die das zweite Kapitel über die transzendente Dialektik überhaupt vorbereitet. Aber deutscher wie englischer Titel lassen schon erraten, daß dieser (umfangreichste) Teil der Darstellung nur den Charakter eines paradigmatischen Vertiefens, einer spezifischen Realisierung der Frage nach der Metaphysik im ganzen hat. Sie wird in der Einleitung und im ersten Kapitel („Auslegungshorizonte“) exponiert und verdichtet sich in den beiden abschließenden Kapiteln („Vernunft, Einbildungskraft, Wahnsinn“ und „Die Sicherheit der Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft“) zu einer Meditation über das „Spiel der Bilder“, in dem einzig das zeitgenössische Selbst sich im iterierten Heraustrreten aus der Metaphysik zu konstituieren vermöchte (169).

Nun ist die hier gemeinte Metaphysik weniger die fortexistierende akademische Disziplin als das gesammelte Erbe der europäischen Philosophie, das vom gegenwärtigen Denken weder ausgeschlagen, d. h. bloß der historischen Forschung überlassen, noch geradehin angenommen werden kann. Was aber dies Erbe und wer seine Erben sind, das liest sich seit Kants kritischem Unternehmen, auf andre Weise seit Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Dilthey, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein, Heidegger und neuerdings seit dem auch im vorliegenden Buch, ohne großen Lärm, aber entschieden, rezipierten Poststrukturalismus immer neu. Jede dieser Positionen war eine „Überwindung der Metaphysik“, und jede dieser Überwindungen ließ den alten Proteus nur in anderer Gestalt entschlüpfen, bereichert um die Züge des Überwinders. Von der Tradition seit Feuerbach – wenn man hier von einer „Tradition“ reden will und nicht lieber von einer Sequenz eigner geschichtlicher Logik (einer Logik des „Sprungs“) – unterscheidet sich Kant freilich genau dadurch, daß seine Kritik der Metaphysik noch einmal deren platonischen Anspruch einlösen will, Wissenschaft zu sein. Das, wenigstens für die Neuzeit, Neue ist nur, daß diese Rekonstitution der Metaphysik nicht selbst sogleich, wie bei Descartes, als Metaphysik auftritt. Und diese methodische Ambivalenz ist es, die Sallis über das 19. Jahrhundert hinweg zu Kant übersetzen läßt als zum Paradigma für ein Denken, das sich von der Metaphysik nicht länger als von einem wesentlich vergangen sein Sollenden abkehren kann.

Der Name „Metaphysik“ ist in der schwer durchhörbaren Tektonik der Überwindungen zugleich so sehr zu Geräusch und Geräuschkulisse geworden, daß es gut ist, zu sagen, welchem der Züge der Tradition das kritische Interesse gilt. Sallis knüpft an Kants Rede von den zwei Stämmen der Erkenntnis an: „Fast von Anbeginn hat sich der Rekurs auf die Vernunft – korrelativ – als der grundlegende Schritt verstanden, der die Unterscheidung zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen etablierte. Durch die Etablierung dieser Unterscheidung wurde die Metaphysik begründet.“ (4) Und da wir heute nicht an dieser Unterscheidung festhalten (5) und auch nicht die doch an sie gebundene Vernunft fahren lassen können (2), ist die Krisis der Vernunft so aufdringlich geworden, daß sie sogar noch die Rede von der Krisis infiziert (1). Deren Analyse erscheint unmittelbar als ihre Reproduktion, jede Überwindung der Metaphysik als die Ermächtigung des zu Überwindenden: „Der zentrale Aspekt dieses Phänomens zeigt sich in der ständig wiederkehrenden Aushöhlung jedes Zufluchtortes, der einer reinen Intelligibilität Sicherheit böte – das heißt in der ständig wiederkehrenden Rückverweisung alles vermeintlich Intelligiblen in die Sphäre des Sensiblen.“ (5)

Die Krisis hat daher den Charakter einer *Okklusion* der Metaphysik, in der 1) das Intelligible vom Sensiblen *absorbiert*, damit 2) die metaphysische Grundunterscheidung *verdeckt* (closed) und so 3) der Weg ebensowohl einer Fortsetzung wie des Verlassens der Metaphysik *versperrt* (obstructed) wird. Möglich bleibt in dieser Lage allein die *archaische Reflexion* (5) auf die *Ursprungsphasen* der Tradition, aus denen eine Neubestimmung der Metaphysik hervorgeht, ohne daß diese sich schon in der Selektion der vielerlei Momente ihres Ursprungs verfestigt hätte. Jeder solcher durch die spätere Tradition verdeckten Ursprünge der Metaphysik vermöchte sich insofern als nach beiden Seiten offen zu erweisen, d. h. „die archaische Reflexion wendet sich zurück in eine der Ursprungsphasen des Denkens, um Fragen, die uns heute bedrängen, im Rückgriff auf eine solche Phase des Anfangs zu reflektieren, um auf der Ebene dieses Anfangs ein um die Offenheit dieses Anfangs angereichertes Bild jener Fragen freizulegen“ (7f.).

Wenn nun die in der gegenwärtigen Krisis der Vernunft diagnostizierte Absorption des Intelligiblen durch das Sensible gleichgesetzt werden kann mit dem Entspringen von Bildern, die zwar notwendig Bilder von ... sind, dyadischer Struktur (168), aber nicht mehr eines intelligiblen Originals, das ihrem Spiel sich zu entziehen die Kraft hätte, dann wird deutlich, warum Sallis aus allen möglichen Ursprungsphasen der Metaphysik für die Vergegenwärtigung gerade die kantsche auswählt, in der die

Vernunft die bisher immer noch aristotelisch definierte Einbildungskraft als ursprünglich produktive Synthesis des Sensiblen und Intelligiblen entdeckt.

Die ursprüngliche Offenheit in der Tiefe dieser Entdeckung ist allerdings nicht umstandslos freizulegen. Entsprechend differenziert sich die archaische Reflexion in vier „Strategien“ der Textinterpretation: 1) Die *verdoppelnde* Interpretation oder der (textimmanente) Kommentar, der eine erste Distanz, einen „Freiraum für die Reflexion“ eröffnet, indem er die Lektüre zwischen Original und Abbild (image) spielen läßt (13). 2) Die *projektive* Interpretation, die das so als Bild gewonnene Bild, hierin Heideggers Logos-Auslegung verpflichtet,¹ auf den Horizont des ursprünglich griechisch gedachten λόγος, d. h. auf das „Sammeln in die Anwesenheit“ hin durchsichtig macht. 3) Die *inversive* Interpretation, die im Vergleich zwischen dem Sammeln der Vernunft und dem des Verstandes eine Umkehrung entdeckt, für die sie die Einbildungskraft verantwortlich machen kann, deren unerschwellige Gegenwart im Sammeln der Vernunft von Kant selbst nur angedeutet wird. Endlich 4) die *subversive* Interpretation, die aus dem wiedereröffneten Offenen des kantischen Sammelns der Vernunft zu einer „radikalen Neubestimmung der Einbildungskraft“ diesseits der Subjektivität, d. h. „im Raume des Nihilismus“ (167f.) aufbricht.

In dieser Ersetzung von „Kants Hinwendung zur Subjektivität durch eine Hinwendung zum Spiel der Bilder“ (168) liegt die Endabsicht des Buchs; aber Sallis setzt gerade hier, wo sich ein neues Stück Wegs in der Geschichte der Okklusion der Metaphysik auftut, seine Schritte so vorsichtig, daß er den Leser einer Stimmung nachdenklichen Abwartens überantwortet: „Indem man sich Bildern zuehrt, wird man letztlich dem Spiel des Bildens zugekehrt“ (168) – nicht auch, läßt sich fragen, durch dies „imaging“ hindurch, der Geschichte des Sammelns, die in ihren epochalen Unterschieden, den „Ursprungsphasen“, zwar immer erneut Metaphysik konstituiert hat, ohne doch in Metaphysik sich zu erschöpfen? Nicht so sehr, heißt das, der Gegenwart als Erinnerung, sondern der Erinnerung als Gegenwart? Das Schlußzitat aus den „Nomoi“ (803 c-e) scheint es uns zumuten zu wollen.

Was das Buch – der englische Titel unterstreicht das – konsequent durchführt, ist die Freilegung des schöpferischen sich Bildens des spezifisch kantischen Verhältnisses von Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit als λέγειν, Sammeln in die Anwesenheit überhaupt. Dies Sammeln erweist sich näher betrachtet als Einen, Vieles-zu-gemeinsamer-Anwesenheit-Bringen, das die beiden Seiten des Gebens und des Nehmens von Einheit hat. Das neuzeitlich gedachte Sammeln ist aber diejenige Reflexion, die sich seit Descartes’ „Meditationes“ systemgründend als „die Methode“ bestimmt und fortbildet.² Ihre allgemeinste Bestimmung ist die der Beziehung der Bezogenen (Vielheit-Einheit) nicht auf eines der Bezogenen (das Subjekt à la Locke), sondern auf die Beziehung selbst als den Grund, der sich durch diese Sammlung-auf-die-Bezogenen, wiewohl nicht ad infinitum, selber zu einem Bezogenen macht. Diese methodische Reflexion ist auch die anfänglich bildende Unruhe des Traktats von der Methode, als den der Distanz nehmende Kant die „Kritik der reinen Vernunft“ kennzeichnen wird. Aus der Perspektive der *projektiven* Interpretation war die geschichtliche Aufgabe dieses Traktats die Überwindung der Entzweiung des Sammelns, die sich als die leibniz-wolffsche Metaphysik fixiert hatte. Bei Spinoza noch erscheint das Sammeln nur als Nehmen der Einheit (im Aufstieg zur idea adaequata); bei Leibniz hat es sich in das Einheitgeben der unendlichen und das Einheitnehmen der endlichen Monade verdoppelt, so daß die Einheit beider Weisen des Sammelns allein durch die in der visio Dei vorgestellte Kausalität der creatio gewährleistet war. Kant begriff, welche Stunde mit Humes Skeptizismus für die „gereifte Urteilskraft des Zeitalters“ (A XI) geschlagen hatte: die „Kritik der reinen Vernunft“ rettete die Einigkeit des neuzeitlichen λέγειν aus dem grundlosen Nebeneinander von Geben und Nehmen in die gründende Subsumtion des einen (der Rezeptivität) unter das andere (die Spontaneität). Und diese Vereinigung von Einheit-Nehmen und Einheit-Geben ist, gründend, selbst Spontaneität, aber „blinde“ (A 78), d. h. als *ursprüngliches* Einen von Verstand und Sinnlichkeit die *bewußtlose* Vernunft: unter dem Namen der ursprünglich-produktiven Einbildungskraft.

Spielt die Einbildungskraft zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, und ist das Resultat der

¹ Vgl. vom selben Autor: Being and Logos. The Way to Platonic Dialogue (Pittsburgh 1975).

² Vgl. mein Buch: Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel (Freiburg/München 1973), und die Durchführung für die „Phänomenologie des Geistes“: Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektur des erscheinenden Wissens (Freiburg/München ²1986).

inversiven Interpretation dies, daß die Anwesenheit im Sammeln des Verstands erkaufte wird mit der Abwesenheit im Sammeln der Vernunft (VI. 1), dann entspringt hier folgende Paradoxie: In der leibniz-wolffschen Verstandesmetaphysik war Alles anwesend ("Ev und Πάντα, 14), die Seele (Ich), die Gesamtheit der Seelen (Welt), die Ursache dieser Gesamtheit (Gott). Für die theoretische Vernunft Kants ist nur einiges anwesend, die Gegenstände der Erfahrung – im Sammeln von Ich, Welt und Gott scheitert die Vernunft an der Einbildungskraft (VI. 3). Ist dies aber in der Tat ein Scheitern (failure)? Wohl sind Ich, Welt und Gott abwesend als Gegenstände der Erfahrung. Was aber zur Anwesenheit gekommen ist statt ihrer, ist das mit sich einige Sammeln selbst, die Vernunft – theoretisch in der produktiven Einbildungskraft, praktisch im Gefühl der Achtung, poetisch im Schönen: hinter der dyadischen Struktur der Bilder wartet nicht der Abgrund, öffnet sich vielmehr allenthalben der (henadische) Grund.

Daß die produktive Einbildungskraft die unmittelbare Gegenwart und Präsenz des mit sich einigen Sammelns der Vernunft selbst ist, hat zuerst Fichte klar gesehen. Allerdings bleibt ihre Ekstase für ihn kraft der Grundsätze noch durchaus vordenklich. „The Gathering of Reason“ kommt aber in eine überraschende geschichtliche Nachbarschaft, sobald sie die Einbildungskraft neu bestimmt als „Ausdruck der unvordenklichen Ekstase“ (169) – hier ist die Übersetzung matt; Sallis schreibt: „Imagination is original ecstasy; it is a standing out into the play of imaging, a being set out beyond oneself into that play, a being outside oneself in such radical fashion, that the self is first constituted in a recoil from this ecstasy of imagination.“ (177 des Originals) Darf man aus der Bestimmung der Krisis der Vernunft in der Einleitung herauslesen, daß angesichts der Okklusion der Metaphysik die kritische Freilegung eines Wegs (Vorwort), wie dies Buch sie unternimmt, mit dem Vorblick zugleich einen Rückblick öffnet, dann wäre der vor dem Buch stehende Name Rousseau am Ende durch den Namen Novalis zu ersetzen.

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

Robert Zimmer, Einheit und Entwicklung in Benedetto Croces Ästhetik. Der Intuitionsbegriff und seine Modifikationen (= Europäische Hochschulschriften – Reihe XX: Philosophie Bd. 165), P. Lang, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1985, 161 S.

Z. bemüht sich, die Grundzüge des Croceschen Ansatzes in der Ästhetik neu zu erforschen. Programmatisches Ziel der Arbeit ist der Versuch, Croces Ästhetik „von dem Metaphysikverdacht, in welchen sie geraten ist, zu rehabilitieren“. Und man kann mit Z. ohnehin uneingeschränkt zustimmen, wenn er behauptet, daß „für eine fruchtbare ästhetische Reflexion in der Gegenwart eine Auseinandersetzung mit Croces ästhetischer Theorie unverzichtbar ist“ (1). Ein Beweis dafür sind die wichtigen Beiträge über die Ästhetik Croces, die sich in den letzten Jahren unter Berücksichtigung verschiedener Problemstellungen mit Croce beschäftigt haben: man denke u. a. an die von der Frankfurter Schule beeinflusste Auswertung Croces durch P. M. Stephan (Individualität und Reflexion. Überlegungen zur Ästhetik der Moderne ausgehend von Croce [Berlin 1977]) oder an die hervorragende monographische Studie des Italieners P. D'Angelo (L'estetica di Benedetto Croce [Roma-Bari 1982]). Dem deutschen Publikum sind die ästhetischen Schriften Croces seit 1905 bekannt (als die „Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik“ in Leipzig nur drei Jahre nach der italienischen Erstausgabe erschienen), und noch 1970 wurde die Übersetzung des grundlegenden Essays „Die Dichtung. Einführung in die Kritik und Geschichte der Dichtung und der Literatur“ (Erstausgabe: Bari 1936) herausgegeben.

Die Stellung der Arbeit von Z. in der gegenwärtigen Croce-Literatur definiert sich nach ihren Grundansätzen: zum einen handelt es sich um eine systematische Rekonstruktion eines einzelnen Begriffskomplexes (die Intuition), zum zweiten bietet die Arbeit auch eine gut dokumentierte entwicklungsgeschichtliche Darstellung der mit diesem verbundenen Implikationen in den verschiedenen Phasen des Denkens Croces, zum dritten schließlich wertet sie eingehend die vorhergehende kritische Literatur (mit einziger Ausnahme der zwei oben erwähnten Schriften) aus.

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Bestimmung der ursprünglichen Fassung des Croceschen Intuitionsbegriffs. Da es sich hier wie bekannt um den ersten Anstoß der an sich abgeschlossenen Konzeption Croces eines Systems des Geistes handelt, wird der systematische Charakter der Darstellung am stärksten hervorgehoben. Die Analyse von Z. beschränkt sich vorerst auf

die 1902 erschienene „*Estetica come scienza dell'espressione*“ und auf einige Hinweise zur „*Logica come scienza del concetto puro*“ (1905). In seiner Interpretation geht Z. davon aus, daß der Intuitionsbegriff bei Croce hauptsächlich als Grundlage eines erkenntnistheoretischen Ansatzes anzusehen ist. Deshalb betont er, daß „Kunstphilosophie und Erkenntnistheorie“ zusammengehören (7). Als *Erkenntnisform* stellt sich die Intuition zunächst in zwei Aspekten dar: zum ersten ist sie „der jeweilige Gegenstand, auf den sich die Anwendung eines Begriffs beziehen kann“ und zum zweiten „die individuelle Art dieser Anwendung“ (14). Im ersten Fall wird das Problem des logischen Vorranges der Intuition gegenüber dem Begriff impliziert, der bei Croce zur Vernichtung der Selbständigkeit des letzteren führt: denn ähnlich wie bei Kant (Kritik der Urteilskraft, §77) sprengt die Anschauung die Grenze der im allgemeinen Begriff vorliegenden Diskursivität. Z. erklärt deswegen, daß der Gegenstand, durch diese Anwendung des Begriffs, „dadurch, daß er als Fall eines Allgemeinen begriffen wird, für Croce als Intuition, als Individuelles zerstört wird“ (ebd.). Sowohl für Kant als auch für Croce sind „Gedanken ohne Inhalt leer“, und die intuitive Erkenntnis gilt nach Croce als „eine Art Unterbau für die begriffliche“ (ebd.). Im zweiten Fall gelangt das Problem der spontanen Intervention des Subjekts in den Vordergrund: „Erkenntnis wird demnach als aktive Konstruktionsleistung des menschlichen Subjekts begriffen. Dabei spielen für Croce drei, in der Tradition klassische Fragen eine zentrale Rolle: die Frage nach dem Verhältnis Subjekt-Außenwelt, die nach dem Verhältnis Geist-Materie und nach dem der Form zur Materie.“ (14f.) In dieser Perspektive wird die Intuition zum Vehikel der *Expression* (man denke an den Untertitel des Werkes von 1902, „*Wissenschaft des Ausdrucks*“). Damit wird eine der wichtigsten Errungenschaften Croces auf dem Gebiet der Ästhetik begründet, nämlich die Verknüpfung des Moments der unmittelbaren Wahrnehmung des Kunst-Objekts mit jenem seiner kommunikativen Verbreitung. Zu Recht verweist Z. darauf, daß bezüglich dieser Identifikation von Intuition und Expression bei den Interpreten keine Einigkeit besteht (20). Als besonders umstritten galt die Frage, inwiefern die Beschaffenheit der Expressionsmittel als eine materielle Beschaffenheit anzusehen ist (ebd.). So identifizierte z. B. Voßler den Expressionsaspekt nicht nur mit der Gestaltung, sondern auch mit der Realisierung in einem psychisch wahrnehmbaren Medium, während Bertocci die Priorität der „inneren Expression“ gegenüber jeder Art von Veräußerlichung bei Croce betonte (ebd.). Andererseits wurde von seiten mancher italienischen Zeitgenossen des Philosophen hervorgehoben, daß sein Intuitionsbegriff insofern leer bleiben mußte, als er psychologisch nicht nachvollziehbar sei (so z. B. A. Aliotta, *La conoscenza intuitiva nell'„Estetica“ del Croce* [1904]). Z. definiert seinen Standpunkt durch die Bemerkung, daß die Intuition in erster Linie als Träger der Expression anzusehen sei, da sie durch sie ihre erkenntnistheoretische Funktion durchführe: Die Expression erlaube den Übergang „von der Passivität, dem Erleiden äußerer Eindrücke, zur aktiven, schöpferischen Gestaltung“ (22). Die Expression – erklärt Z. – „enthält daher gegenüber der Intuition keine veränderten Bestimmungen, sondern sie ist lediglich als Antwort auf die Frage gedacht, wie die Intuition konstitutiv für Gegenständigkeit sein kann, d. h., wie sie überhaupt im elementaren Sinn transformatorisch sein kann“ (ebd.). In der Tat betont Croce mit großem Nachdruck, daß „*Pensare è insieme parlare, e chi non esprime e non sa esprimere il suo concetto non lo possiede: tutt'al più presume o spera di possederlo*“ (*Estetica* I, 3; *Logica* II, 1). Das hier angesprochene Problem steht so unmittelbar mit dem der intersubjektiven Kommunikation von Denkformen in Verbindung: eine Kommunikation, die nur durch das Entstehen eines „Gegenstandspol“ ermöglicht werden kann (ebd.); denn erst durch die Expression wird das durch die Intuition vorbereitete Verhältnis zur Wirklichkeit, „ein Verhältnis zu einer gegenständlichen Welt“ (ebd.).

Dies impliziert die entscheidende Frage nach der Beziehung zwischen der Expression und deren physischen Medien. So beschäftigt sich Z. mit der besonders aktuellen Frage der „Möglichkeit der Reproduktion, d. h. der Vermittlung des Kunstwerks“ (61). Dieser Punkt scheint bei Croce keineswegs unproblematisch zu sein, da der italienische Philosoph zwei Ansätze zugleich gelten läßt: einerseits die schon erwähnte Hervorhebung der Expression als Mittel der ästhetischen Erkenntnis, andererseits die Annahme, daß „die Individualität der Kunst (...) ihren Zeichencharakter“ ausschließe“ (49). Dabei unterscheidet Croce zwischen dem „Artefakt“, das „kein Bedeutungsträger, sondern lediglich Reproduktionsanlaß“ ist (59), und dem eigentlichen Kunstwerk. Es ist nun die „intuitive Nachvollziehbarkeit“, die darüber entscheidet, „ob es sich um ein Kunstwerk handelt oder nicht“ (63). Z. sieht mit Recht eine Aporie in der Argumentation Croces darin, daß „das Kunstwerk zunächst in der Regel nur durch den Weg über das Artefakt sichtbar wird“ (64). Als Erklärung erinnert Z. daran, „Croce wollte dabei offenbar nicht in Thesen verwickelt werden, nach denen das Kunstwerk im Artefakt *inkorporiert* sei,

was zur Folge hätte, daß mit Zerstörung des Artefakts das Kunstwerk unwiderrufflich verloren wäre. Dies läßt sich aber z. B. im Hinblick auf lyrische Werke eindeutig widerlegen. So wählte er den Weg, Kunstwerk und Artefakt eindeutig zu trennen.“ (65f.) Dieser Unzulänglichkeit zum Trotz, ist der Ansatz Croces immerhin von beachtlicher Modernität: Man denke nur an die von Benjamin geleitete Debatte über die Reproduzierbarkeit des Kunstwerks im Zeitalter der Technik, wobei man feststellen konnte, daß die Crocesche Verteidigung der Individualität des Kunstprodukts (und des Künstlers) heute eine interessante Alternative im Rahmen der Gestaltung einer Kommunikationstheorie darstellt. Denn Croce geht davon aus, „daß eine notwendige Voraussetzung für die Mitteilbarkeit einer Intuition/Expression darin besteht, daß der Rezipient die gleiche Art der ästhetischen Aktivität vollziehen kann wie der Künstler“ (62). Croces Ansatz könnte also als eine treffliche Konkretisierung der Diltheyschen Einfühlung gelten.

Z. beschäftigt sich anschließend mit dem Problem einer Bestimmung des Begriffs des Schönen bei Croce. Zu bemerken ist dazu vor allem, daß Croce „eine ästhetische Werttheorie (...) ausdrücklich ablehnt“ (66). „Daß Croce aber das Schöne durchaus mit dem Wertproblem in Verbindung bringt“ – meint Z. – „zeigt seine Definition des Häßlichen (...) Das Schöne wird als Wert hier mit der organischen Einheit identifiziert.“ (66f.) Die Tatsache, daß Croce sich mit der Werttheorie doch beschäftigt hat, wurde auch von P. D'Angelo erwähnt, der den Weberschen Aufsatz über „Knies und das Irrationalitätsproblem“ und den Begriff der „Einfühlung“ bei Thomas Lipps in Verbindung mit der ersten Fassung des Intuitionsbegriffs Croces setzt (a. a. O. 34f.). Daß auch bei Croce Ansätze zum Aufbau einer Werttheorie zu finden sind, ist ein weiterer Beleg seiner Modernität.

Mit entwicklungsgeschichtlichen und interpretatorischen Fragen beschäftigt sich Z. in den übrigen Teilen seiner Schrift, die hier nur nicht in gedrängter Kürze besprochen werden können. Man wird zum Schluß sagen können, daß die Arbeit von Z. eine wichtige Lücke in der Forschung schließt, da sie mit Vollständigkeit, Präzision, Belesenheit und eigenständiger Argumentation einen zentralen Begriff der Philosophie Croces ausführlich darstellt. Nur in einem Punkt hätte man sich eine Ergänzung wünschen können: Es fehlt ein durchgängiger Vergleich zwischen der „Estetica“ und der „Logica“. Vielleicht teilt Z. die Meinung von Cohen, daß für Croce die Kunst keine Philosophie sei, sondern die Kenntnis eines an und für sich seienden Etwas. Auf jeden Fall gilt die Parallelität von „Estetica“ und „Logica“ bei Croce als grundlegend (man denke nur an die unzähligen Querhinweise). Der Crocesche „Panästhetismus“ (Troeltsch) beschränkt sich nicht auf das Niveau der Kunst- und Erkenntnistheorie, sondern er umfaßt alle Bereiche des geistigen Ausdrucks. Der Intuitionsbegriff gilt für Croce als der Schlüssel jenes Gerüsts, daher verdient er auch in diesem Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit.

Riccardo Pozzo (Saarbrücken)

Stefano Cochetti, Mythos und „Dialektik der Aufklärung“, Hain, Königstein/Ts. 1985, 406 S.

Dieses Buch erfüllt ein Desiderat. Noch auf der Horkheimer-Konferenz 1985 in Frankfurt a. M. hatte der Initiator Alfred Schmidt erneut angeregt, die empirische Haltbarkeit der Thesen, die die „Dialektik der Aufklärung“ (= D.d.A.) als gültig unterstellt, zu überprüfen. Nichts weniger nun hat sich C.s Dissertationsschrift vorgenommen. Sie siedelt sich dementsprechend im Grenzgebiet zwischen Philosophie und einer Vielzahl von empirischen Disziplinen wie Kulturanthropologie, Ethnologie, Linguistik, vergleichender Religionswissenschaft usw. an. Der Titel, der zunächst zum Argwohn Anlaß geben könnte, meint einen distanzierten Blick auf ein breit paraphrasiertes und inzwischen modisches Thema.

C. beginnt mit einer Untersuchung des Zusammenhangs von Magie und Ratio in der D.d.A. Während in der Ratio (der Wissenschaft) die Idee der Einheit und damit Beherrschbarkeit der Natur auf der Einheit des Subjekts basiert, ist beides in der Magie nur rudimentär vorhanden in der Vorstellung des „Mana“ – nach Durkheim mehr ein prärationaler als ein irrationaler Begriff – und einer Subjektivität, die so lose gefügt ist, wie sie sich in eine Vielzahl von Dämonen verwandeln zu können glaubt. Parallel zur ontogenetischen und psychologischen Ebene dient das mimetische, der schreckkerregenden Natur und den Dämonen sich angleichende Verhalten auch phylogenetisch der Abwehr von Furcht. In einem Exkurs über Perseus, die Medusa und Athene führt C. Furcht und Entsetzen als hauptsächliche und ursprüngliche Motivation der Mimesis aus (20ff.), um dann in die Frage zu münden, wie man sich das

Verhältnis von Magie und Ratio am Vergleichsmaßstab der Mimesis klarmachen könne. Die Ratio scheint ihm als Folge und Alternative zugleich zur Mimesis nur plausibel, weil und insofern letztere mißlingen, Natur durch sie nicht beeinflusst werden kann (37).

Verdienstvoll ist in diesem Zusammenhang C.s ausführliche Thematisierung der schwierigen und vielleicht unlösbaren Frage nach dem Ursprung der Sprache, die in der D.d.A. nur gestreift wird. Sprache erscheint dort archaisch nicht als Kommunikationsmittel, sondern als Reaktion auf den Schrecken als mimetisch (nachahmend) erzeugter Ausdruck, der zwar nicht onomatopoetologisch erklärt wird, aber doch innerhalb der Grenzen des Unbewußten verbleibt, und so weder die erste Bedingung für Sprache, nämlich Anweisungen der Form „X ist der Name für Y“ vermitteln zu können, erfüllt, noch Sprache als Kontinuum, das von der unbewußten Expression bis hin zur bewußten Semiotik reicht, verständlich machen kann (49 ff.).

Die Magie, so das Resümee des ersten Kapitels, „ist weitaus komplexer, ungreifbarer und mysteriöser als die Autoren der ‚D.d.A.‘ sie sich vorstellen“ (77). C. möchte das exemplarisch noch einmal an der Polyphem-Passage zeigen. Während die D.d.A. dazu neige, „einseitig“ ein Werturteil zugunsten von Odysseus zu fällen (94), versucht C. die Gegeninterpretation zu stärken, die Polyphem bereits als Nominalisten und Odysseus noch als echten Magier einstuft, eine Interpretation, die dazu dient, die „Projektion eines modernen evolutionistischen Schemas“ auf die Zeit der Magie und des mythischen Denkens zu durchbrechen (123).

Das umfangreiche dritte Kapitel spezifiziert das Verhältnis von Mythos bzw. Magie und Ratio am Stellenwert des Opfers. Auch an ihm wird C. zufolge der Standort von Horkheimer und Adorno als „im weitesten Sinne aufklärerisch und typisch ethnozentrisch“ (125), als „substantiell evolutionistisch“ deutlich (126). C. weist als erstes die Reduktion des Menschenopfers auf eine einzige Modalität, nämlich die, aus einem archaischen Mangel entsprungen zu sein, zurück (130f.), als zweites die Unterstellung einer evolutiven Ordnung im Opfer als Restauration der Unbestimmtheit zwischen Subjekt und Objekt und als Restauration einer übermenschlichen Subjektivität (141), als drittes den behaupteten Übergang vom rituell äußeren Opfer zum verinnerlichten als Säkularisierungsphänomen (144) und als viertes die Thesen vom Opfer als Präfiguration des rationalen Tausches, die Reduktion des Tausches kosmogonischer Äquivalente auf den konkreter Äquivalente (172f.) und – im Anschluß an die dritte Zurückweisung – die Transformation des intersubjektiven Opfertausches in einen intrasubjektiven (184f.).

C. verfolgt den evolutionistischen Interpretationsansatz der D.d.A. weiter an der Abfolge religiöser Phänomene, wie sie vom Präanimismus über Animismus und Polytheismus zum jüdischen Monotheismus und zum Christentum vorgestellt wird und von der Ethnologie heute nicht mehr akzeptiert werden kann (vgl. 216, 224).

Ein fünftes Kapitel behandelt das Verhältnis von Mythos und Aufklärung anhand der Begriffspaare von Monismus und Dualismus, Immanenz und Transzendenz. Ausgehend von der These Horkheimers und Adornos, Aufklärung sei die „radikal gewordene, mythische Angst“, die „reine Immanenz des Positivismus nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu“, das „überhaupt nichts mehr draußen sein“ läßt, stimmt C. den Autoren zu, daß die Aufklärung die metaphysisch-religiöse oder ästhetische Beziehung auf das ‚ganz Andere‘ und die Idee objektiver Wahrheit aufgegeben habe (319, 325), widerspricht ihnen aber darin, daß die zyklischen Konzeptionen des Mythos immanent-monistischen Charakter hätten; in seiner kosmologischen und soteriologischen Funktion hat der Mythos nach C. den Bezug auf Transzendenz gerade nicht abgeschnitten (292 ff.).

Nach einer kürzeren Thematisierung des Verhältnisses von Mythos und Epos, mit Einwänden gegen die Raum-Zeit-Konzeption der D.d.A. und den behaupteten Partikularismus mythischer Gestaltungen, nimmt C. im letzten, „Sinn und Sinnabsenz“ überschriebenen Kapitel die Interpretation des Mythos in seinem Bezug auf Transzendenz noch einmal auf. In dem Maße, in dem der Übergang vom Mythos zur Ratio einem Entschwinden von Sinn, des Zusammenhangs zwischen Teil und Ganzem, entspricht, kommt es in der D.d.A. zu einer impliziten Wiederaufwertung der Metaphysik (362), die aber mit dem dualistisch-transzendent verstandenen Mythos verwandt ist (364). Den Widerspruch, den C. darin sieht, löst er mit dem naheliegenden Verzicht auf den Evolutionismus auf.

Einiges von dem, was C. ausführt, wäre im einzelnen zu diskutieren. Das Verhältnis von Ratio und Mimesis etwa scheint mir, schon wegen der Beschränkung auf die D.d.A., nicht genügend geklärt. Auch schenkt C. der psychoanalytischen Argumentation, dem Aspekt der lose gefügten, prägenitalen Organisationsform von Subjektivität zu wenig Aufmerksamkeit. Vor allem neigt er dazu, in der Betonung des evolutionistischen Werturteils der D.d.A. die ‚dialektische‘ Relativierung zu vernachläss-

sigen und Reduktions-Purismen zu konstruieren; manchmal schlägt er den Sack und meint offen den Esel der Populärphilosophie (223). Auch stehen zum distanziert-vergleichenden Charakter des Buches polemisch-politische Exkurse und eigenwillige Interpretationsanstrengungen in einem mitunter erstaunlichen Kontrast. Sie scheinen von dem Anspruch verschuldet, die Aufklärung noch „verheerender“ zeigen zu wollen (XVIII) und „langfristig“ eine Art Neuauflage der D.d.A. unter veränderten empirischen Voraussetzungen zu intendieren (XIX). Ohne Zweifel aber gehört C.s Buch heute für jeden, der sich mit der D.d.A. auseinandersetzt, zur Pflichtlektüre. *Josef Früchtel (Frankfurt a. M.)*

Edmund L. Pincoffs, Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics, University Press of Kansas 1986, 186 S.

Wir sind heute gesegnet mit systematischen Werken von Ethikspezialisten und Berufsethikern, doch es fällt uns immer schwerer, an eine Einigung oder grundsätzliche Konvergenz in der Ethik zu glauben. Pincoffs malt ein recht düsteres Bild der sogenannten Standardtheorien – der Vertragstheorien, des Formalismus Kantischer Prägung und des Utilitarismus. Der stillschweigende Anspruch dieser Theorien ist die restlose Auflösung aller schwierigen Probleme, also die Bereitstellung endgültiger moralischer Expertisen. Der Verfasser bezweifelt jedoch die Möglichkeit solcher Leistungen. Es gibt keine moralischen Experten. Die ethischen *Theorien* sind naturgemäß reduktionistisch und in gewisser Weise auch zirkulär. Sie gehen nämlich von moralischen Trivialitäten aus, die sie ihrerseits nicht zu begründen vermögen, so daß sich die Frage stellt, ob man nicht direkt und ohne theoretischen Anspruch auf diese Trivialitäten zusteuern soll. Bei diesen Trivialitäten handelt es sich um tief verwurzelte Tugenden wie etwa Abscheu vor Grausamkeit oder Unaufrichtigkeit. Die Tugendethik ist gar keine Theorie, kein operationalisierbares Problemlösungsverfahren, sondern eine allen Theorien vorausgehende Reflexion. Sie versichert uns der Vielfalt von typischen moralischen Erwägungen, welche sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Es wird uns also im vorliegenden Buch nicht eine neue Theorie, sondern eine grundsätzliche Alternative zur exzessiven Theoriebildung angeboten. Sie hat sich vor allem in ihrer pädagogischen Relevanz zu bewähren. Denn die wichtigsten Stadien der Charakterformung finden in einem frühen Alter statt, in dem Menschen für Theorien und rationale Argumente gar nicht empfänglich sind. Dieses frühkindliche moralische Training dient der Ausbildung jener „zweiten Natur“, nämlich der elementaren moralischen Reaktionsdispositionen, welche Tugenden bzw. Laster genannt werden. Bei diesem Training kann es sich eigentlich nicht um Indoktrination handeln, das heißt, um die Einimpfung von *Meinungen*, sondern eher um die Einpflanzung von Gefühlen oder Reaktionen. Tugenden nehmen daher eine Zwischenstellung zwischen bloßen (und nicht unbedingt handlungsrelevanten) Meinungen und dumpfen Instinkten ein. So setzt die angemessene Reaktionsform gegenüber einer Grausamkeit sowohl die Bereitschaft einzugreifen oder zu verhüten als auch die Einsicht voraus, daß hier Leiden aus Freude an oder Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden des Opfers zugefügt werden – und nicht etwa im Rahmen einer freiwilligen ärztlichen Behandlung. Die Tugenden bilden also jenen „Bodensatz“ der Ethik, in dem die Kluft zwischen Intellekt und Emotion, Wahrnehmung und Entscheidung noch gar nicht eingetreten ist.

Tugenden sind deskriptive Inhalte, welche angeben, was für eine Art von Person jemand ist. Sie liefern uns Anhaltspunkte, die wir brauchen, wenn wir eine Person anderen vorziehen – sei es im allgemeinen oder sei es zur Erfüllung bestimmter Aufgaben oder Besetzung gewisser Ämter oder Positionen. Tugenden sind beschreibbare Dispositionen – es sind nicht Haltungen oder Gewohnheiten, weil sie uns nicht einfach determinieren, sondern – in Grenzen – determinierbar sind. Entsprechend ist moralisches Training zwar die Erzeugung von Haltungen (habits), von denen wir jedoch erwarten und für die es wahrscheinlich ist, daß der Trainierte zu diesen Haltungen angemessene Dispositionen hervorbringen wird. Während z. B. die Konditionierung zum Aussprechen von Grußworten zwar ein erster Schritt in der Erziehung zur Höflichkeit ist, muß das Kind selber den zweiten Schritt vollziehen – nämlich die Disposition zur Höflichkeit in sich selber hervorzubringen. Indoktrination wäre übrigens eine Art von Erziehung, welche eine Meinung oder Lehre einimpft – also etwa den Wortlaut des Knigge – sowie eine Abrichtung zum mechanischen Gehorsam. Indoktrination braucht nicht moralisch verwerflich zu sein; eine Person kann einer Indoktrination in einem begrenzten Lebensbereich sogar zustimmen.

Die Ermittlung dessen, was zum Kern der moralischen Tugenden gehören soll, muß von einigen Fakten über die menschliche Situation geleitet sein. Ähnlich wie andere Tugendethiker der Gegenwart will Pincoffs nicht „die wahre Natur“ des Menschen strapazieren. Im Blick auf traditionelle Festlegungen auf eine vorgegebene Selbstverwirklichung spricht er von *willkürlichem* Perfektionismus. Zu den simplen Konditionen der menschlichen Natur und des Zusammenlebens gehören sowohl Vertrauen als auch Mißtrauen – eine Ethik der universellen Menschenliebe ist daher ebenso irreführend wie eine Ethik der permanenten Selbstverteidigung. Daher beruhen Utilitarismus und Vertragstheorien auf einem Reduktionismus – sie verabsolutieren jeweils die eine Tugend des Wohlwollens oder der defensiven Klugheit. Sie basieren also auf vortheoretischen einseitigen Grundoptionen. Nach Pincoffs ist es Aufgabe der Erziehung, daß ein Kind schon frühzeitig auf diese verschiedenartigen Tugenden und ihre möglichen Antagonismen aufmerksam gemacht wird. Nur eine Erziehung zur „rechten Sorte von Menschen“ gewährt dann später einen selektiven Umgang mit einseitigen Moraltheorien.

Im Mittelpunkt von Pincoffs Darstellung steht ein reicher Katalog von Tugenden. Sie lassen sich unterteilen in instrumentelle und nicht-instrumentelle Tugenden. Instrumentelle Tugenden wie z. B. Ausdauer und Klugheit sind Voraussetzungen für die Ausführung von Aufgaben und die Erreichung von Zielen. Die nicht-instrumentellen Tugenden lassen sich wiederum in drei Gruppen einteilen: ästhetische Tugenden wie etwa Großzügigkeit und Phantasie reichum, verbessernde Tugenden (z. B. emotionale Ausgeglichenheit und Höflichkeit) und schließlich die moralischen Tugenden im engeren Sinne, unter denen die Gerechtigkeit besonders hervorzuheben ist. Ähnlich wie Bollnow liefert der Autor eine detaillierte Phänomenologie und interessante Einteilungsvorschläge. Zugleich macht sich Pincoffs frei von falschen Präventionen: Er bietet kein hartes Kriterium zur Abgrenzung der moralischen von den nicht-moralischen Tugenden, aber einige Gesichtspunkte zur Profilierung dieses Unterschieds. Das moralische Denken im engeren Sinne legt großes Gewicht auf die Vermeidung des Egoismus. Es gibt zahlreiche und subtile Strategien, unfaire Vorteile über andere Personen zu erzielen. Sie reichen von der puren Unempfindlichkeit und Unaufmerksamkeit bezüglich der Gefühle und Rechte anderer bis zur bewußten Mißachtung. Der Egoismus einer Person kann sich aber auch äußern in einem anhaltenden Groll und in mangelnder Bereitschaft zu verzeihen.

Gerechtigkeit ist zwar keineswegs die einzige Tugend, aber sie ist, verstanden als die Bereitschaft, keinen Spezialfall aus sich zu machen, keine Ausnahmen zu machen, wo auch andere keine machen und seine (Macht-)Stellung nicht zu mißbrauchen, die Quintessenz aller Tugenden. In diesem Sinne kann man nicht gerecht genug sein. Trotzdem ist Gerechtigkeit nicht etwa die oberste Tugend. Es gibt keine feste Hierarchie der Tugenden, ebensowenig wie es einen „gemeinsamen Nenner“ aller Tugenden gibt. Die Abwägung zwischen verschiedenen Tugenden ist nicht Sache einer Theorie, sondern Sache einer Person, welche sich entscheidet. Theorien können dabei allerdings eine gewisse Hilfestellung bieten. Sie haben den Charakter von Modellen, die es erlauben, Probleme in einem begrenzten Bereich zu formulieren. Wichtig ist es aber zu erkennen, daß Theorien bestimmte Problemstellungen präjudizieren, welche selber nicht mit Hilfe von Theorien begründet werden können. Diese Theorien – etwa der Utilitarismus – isolieren bestimmte Typen von moralischen Überlegungen. Pincoffs verweist aber darauf, daß es irreduzible Typen von moralischen Erwägungen gibt, welche nicht von Theorien, sondern von Lebenshaltungen vorgegeben werden. Sie werden in einer Lebensphase internalisiert, in der Menschen für Theorien unempfindlich sind, und ihre Einpflanzung läßt sich, wenn sie nicht in frühen Jahren erfolgte, später auch nicht nachholen. Dies trifft besonders auf die Haltungen in bezug auf sogenannte moralische Trivialitäten zu – etwa die Einstellung zu Grausamkeit und Unwahrhaftigkeit. Einflußreicher als moralische Argumente sind hier die Wirkungen von Vorbildern, Bildern und Erzählungen. Wir bleiben diesen Einflüssen später nicht vollständig ausgeliefert. An die Prägungen der Kindheit lassen sich Prozesse der Selbsterziehung und Selbstkorrektur anschließen. Aber wir können uns nicht total „umkrepeln“, und wir können nie abstrahieren von unserer Konzeption der Person, die wir bleiben oder werden wollen. Pincoffs spricht also nicht einem Subjektivismus das Wort, sondern er wendet sich gegen einen „Legalismus“, der moralisches Nachdenken an das Befolgen von unpersönlichen Regeln bindet. Regeln, so unentbehrlich sie sind, setzen nämlich zweierlei voraus: Wir müssen jeweils herausfinden, welche Regel auf welchen Fall zutrifft (Urteilskraft), und wir müssen zudem überlegen, auf welche Weise wir sie in unserem Leben befolgen wollen. Von der Selbstauffassung und emotionalen Statur einer Person hängt es weitgehend ab, wo sie die Grenzlinien zwischen strikten Pflichten und freiwilligen Idealen zieht. Ausschlaggebend für den individuellen Charakter einer Person sind die Anforderungen, die sie an sich selber stellt, nicht die, welche sie an andere stellt.

Kritisch wäre hier zu bemerken, daß der Verfasser an einigen Stellen die Unterscheidbarkeit zwischen „moralisch mehr oder weniger zentral“, Kern von Pflichten und Peripherie von Idealen, grundsätzlich in Frage stellt, während er an anderen Stellen an einer solchen Demarkationslinie festhält. Ja er moniert selber wiederholt einen „Kern von zentralen Tugenden“.

Ich stimme nicht mit Pincoffs überein, wenn er behauptet, eine Person mit distinktem Charakter fordere *mehr* von sich selber als von anderen. Distinkten Charakter (im moralisch neutralen Sinne) kann auch ein moralischer Minimalist haben, der von sich nicht mehr fordert als von anderen und dessen spezifischer Charme darin besteht, daß er sich selber nicht überfordert. Einige diskrete Anspielungen auf Bibelstellen (etwa auf Matth. 5, 41 und Jes. 50, 6, die aber nicht angegeben werden!) legen die Vermutung nahe, daß für den Verfasser die spezifisch christlichen Ideale des Verzeihens und des Notwehrverzichts von großer Bedeutung sind. Im übrigen plädiert er aber für die Unabhängigkeit moralischer Argumente von religiösen Prämissen. Im Kapitel über Gandhi widmet er sich der Widerlegung des Vorwurfs des Tugendegoismus – d. h. jener Einstellung, welche über der Pflege der eigenen Selbstachtung Not und Bedürfnisse anderer vernachlässigt.

Der vielzitierte Satz von Friedrich Theodor Vischer – „Das Moralische versteht sich immer von selbst“ – ist zweideutig – er läßt sich auf das *Wissen* des Guten oder auf das *Tun* des Guten beziehen. Das *Tun* des Guten war nie oder nur für die wenigsten das Selbstverständliche. Was aber nützt alles Wissen, wenn wir dann doch nicht danach handeln? Auf diese verzweifelte Frage reagiert die Tugendethik, und hier liegt ihre Stärke gegenüber einer Ethik der Hörsäle. Beziehen wir Vischers Satz dagegen auf das *Wissen* des Guten, so bildet er die Parole des ethischen Intuitionismus, der davon ausgeht, daß es selbstevidente wahre Sätze der Moral gibt, welche der Begründung weder zugänglich noch bedürftig sind. Nachdem in unserem Jahrhundert der sogenannte Nonkognitivismus die Rede von moralischen *Erkenntnissen* bzw. *wahren* moralischen Urteilen in Mißkredit gebracht hat, tritt der Intuitionismus kaum mehr in der alten Form auf, wie wir ihn zuletzt noch bei Franz Brentano antreffen. Die vielfältigen Spielarten eines ethischen Neointuitionismus hüten sich vor epistemischen Begriffen wie Evidenz, Wahrheit und Erkenntnis – sie sprechen zwar weiterhin von „moralischen Selbstverständlichkeiten“, die sie jedoch nicht mit begründeten Wissensansprüchen, sondern mit *Reaktionsdispositionen* identifizieren. Abscheu vor Mord und Folter spielen dabei eine prominente Rolle. Dieser Neointuitionismus, der sich bei Stuart Hampshire, Basil Mitchell u. a. zeitgenössischen Autoren findet, prädisponiert seine Protagonisten zu einer Tugendethik.

Pincoffs stützt sich bei der Auswahl dessen, was er „moralische Trivialitäten“ nennt, auf eine Normierung, und sie hat, wie er selber widerstrebend zugeben muß, intuitionistischen Charakter. In Übereinstimmung mit dem geschilderten Neointuitionismus denkt er an Reaktionsdispositionen, die wir nicht zur Diskussion stellen sollen oder wollen, welche vielmehr den letzten Prüfstein oder doch das unzerreißbare Netzwerk für moralische Debatten bilden.

Diese Reaktionsdispositionen, Residuen der Früherziehung, sind jedoch ihrem Status nach weder Fisch noch Vogel: sie sind weder bloße Instinkte oder Reflexe noch ausgewachsene kognitive Überzeugungen. Die problematische These von Pincoffs scheint mir zu sein, daß sie diesen schillernden Status nie verlieren können oder dürfen.

Es ist nicht einfach, die Bedeutung neointuitionistischer Vorschläge einzuschätzen. Ihre Nähe zu holistischen Begründungsverfahren legt nahe, es handle sich um ein kompliziertes, nichtreduktionistisches Begründungsverfahren, das den älteren, aus einer einzigen normativen Prämisse deduzierenden Begründungsverfahren entgegengestellt wird. Diesem Eindruck widerspricht jedoch die antitheoretische Rhetorik und die Auszeichnung von „moralischen Selbstverständlichkeiten“, zentralen Tugenden, als *absolut* unkorrigierbaren Dispositionen. Mehr noch: Der Neointuitionismus rückt in eine politische Nähe zu einer ideologisch fixierten Begründungs- und Diskussionsverweigerung. Pincoffs schreibt: „Als Philosophen sind wir dem Ansinnen, es gebe Angelegenheiten, die wir nicht ernsthaft in Frage stellen dürfen, nicht freundlich zugetan...“, sieht aber in dieser Einschränkung des Rechts auf Diskussionsfreiheit gerade die notwendige Voraussetzung dafür, daß moralische Debatten – nun nicht mehr über Trivialitäten, sondern über Härte- und Grenzfälle wie etwa Abtreibung, Sterbehilfe, Töten im Krieg etc. – überhaupt geführt werden können. Pincoffs versteift sich sogar auf die Unterscheidung diskutabler und indiskutabler Meinungen – eine lächerliche Unterscheidung, über die sich schon Mill mokiert hat. Damit eine Meinung diskutabel ist, genügt es, daß sie mindestens von einer Person diskutiert wird.

Solche Passagen (146 ff.), welche sich politisch in eine gesetzliche oder andersartige zwangsweise

Einschränkung der Diskussionsfreiheit ummünzen ließen, scheinen mir fehl am Platz. Die von Pincoffs linierten zentralen Tugendüberlegungen bilden zwar in der Tat den *Bereich* moralischer Debatten – und wer sie bestreitet oder ablehnt, verläßt damit den Relevanzbereich moralischer Debatten, auch wenn er sich wie z. B. Nietzsche streckenweise als radikaler Moralreformer gebärdet. Trotzdem können wir gerade aus einer wachen Lektüre von Nietzsche lernen, was es heißt, den Bereich des Moralischen gleichzeitig zu verlassen und mit außermoralischen (ästhetischen) Idealen zu okkupieren. Pincoffs dagegen müßte, wenn es ihm mit der Einschränkung des Rechts zu fragen ernst ist, zwangsweise Zensurmaßnahmen gegen Nietzsches Schriften oder ähnliche zeitgenössische Literatur zumindest ins Auge fassen. Pincoffs mögen solche Absichten fern liegen, bezeugt er doch selber in einer Anmerkung, daß ausgerechnet in einer *Argumentation* gegen Nietzsche der Appell an „moral truisms“ unersetzlich bleibt – also ist nun dieser Appell integraler Bestandteil eines kohärentistischen Begründungsverfahrens oder Surrogat für Begründung, ja für rationale Diskussion?

Die Bestreitung eines Rechts zu fragen, die Koketterie mit der konservativen Intellektuellenkritik, bleibt mißverständlich. Eine deutlichere Distanzierung vom Intuitionismus und vom Einfluß des Philosophen William David Ross, der in der letzten Fußnote genannt wird, bliebe zu wünschen. Zwar setzt Diskussionsfreiheit neben ihrem institutionellen Schutz eine Diskussionsmoral voraus – aber die Selbstverständlichkeiten dieser Diskussionsmoral gewinnen dann und nur dann an philosophischer Tiefe, wenn sie selber debattiert werden. Andernfalls geraten sie zu schalen Parolen. Das Debattieren von Gemeinplätzen verleiht ihnen eine neue Frische, wie Mill schreibt. Das Elend des Liberalismus liegt nicht an einem Zuviel, sondern an einem Zuwenig an Grundsatzdiskussion.

Schließlich können wir uns nicht vorstellen, warum sich eine Ausführung der dürftig skizzierten „Verankerung“ der zentralen Tugenden in der „menschlichen Situation“ von anderen Begründungstheorien unterscheidet. Die Vorentscheidung für Prinzipien- und Wertepluralismus ist jedenfalls nicht an den Schlüsselbegriff der Tugenden gebunden.

Die Schwäche der neueren Tugendethiken liegt nicht in dem feingesponnenen Netz von Tugendüberlegungen, sondern in der modischen Verachtung aller (anderen!) Normierungstheorien. Dieses Pauschalverdict ist aus zwei Gründen verfehlt: Einerseits haben sich zahlreiche Moralphilosophen wie z. B. Frankena, Brandt und Hare dazu aufgerafft, die Funktion von Tugenden zu studieren und Tugendüberlegungen in ihre Theorien zu integrieren. Andererseits gilt heute noch, was Mill den Kritikern des Utilitarismus zgedacht hat. „There is no difficulty in proving any ethical standard whatever to work ill, if we suppose universal idiocy to be conjoined with it . . .“ (Utilitarianism, 2, 24)¹ Pincoffs Buch enthält überwiegend interessante Anregungen, und die Ausblicke auf moralische Erziehung in Elternhaus, Schule und demokratischer Öffentlichkeit bleiben lesenswert, auch wenn die Fanfarenstöße, mit denen heutzutage für Tugenden und „moralische Trivialitäten“ geworben wird, einst verhallt sein werden.

J.-C. Wolf (Bern)

Kunihiko Nagasawa, Das Ich im Deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus. Fichte und Dôgen (= Symposium Bd. 81), Karl Alber, Freiburg/München 1987, 105 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich nach Angaben des Verfassers um die „leicht umgearbeitete Fassung“ (5) seiner Dissertation. Der Titel der Veröffentlichung erfährt in seinem Untertitel eine erhebliche Einschränkung: Fichte und Dôgen – sind die Autoren, die Nagasawa zuerst einmal hinsichtlich der Themenstellung jeden für sich darstellt, um dann in einem dritten Kapitel Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen.

Im folgenden referiere ich über Nagasawas Kapitel zu Dôgen und seine zusammenfassende Gegenüberstellung, im Anschluß daran soll seine Studie kritisch gewürdigt werden. Auf das Kapitel zu Fichte gehe ich nicht gesondert ein, da Nagasawa weitgehend nur paraphrasierend Fichtes Grundsätze und die §§ 4 und 5 der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ behandelt.

Dôgen (1200-1253) gilt als herausragende Persönlichkeit im japanischen Buddhismus. Nach einem

¹ John Stuart Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society, Collected Works X* (University of Toronto Press 1969) 224.

China-Aufenthalt gründete er den japanischen Zweig der Sôtô-Schule. Nach Nagasawa ruht Dôgens Grundgedanke des „Einsseins von Üben und Erwachen“ auf vier Erfahrungen: Der Buddha-Weg liegt im konkreten Handeln des alltäglichen Lebens, das Handeln ist vom Ich im Hier und Jetzt zu vollziehen, es darf nicht als Mittel zu einem Zweck verstanden werden und das wahre buddhistische Üben besteht in der ausschließlichen Zenübung als dem Leib-Herz-Fallen (65). In dem Einssein von Üben und Erwachen sieht nach Nagasawa Dôgen auch die Antwort auf seinen kritischen Einwand, warum es denn überhaupt noch des Übens bedarf, wenn jedem schon von Natur aus die buddhistische Wahrheit eigen ist (60f., 72f.). Das Selbst wird nicht durch theoretische Erkenntnis, sondern allein im Üben erfahren. „Dieses Üben ist die „ausschließliche Sitzübung [. . .] ohne Gewinn“, ist das „Nicht-Tun“ (69). In ihm wirkt die Buddha-Wahrheit selbst. Der eigene Leib ist Mittel und Ort der Wahrheitserfahrung in einem. Das eigene Selbst lernen heißt das eigene Selbst vergessen, d. h. Leib und Herz fallenlassen. Selbst die Erfahrung des Erwachens ist noch fallenzulassen. Erst in der Sitzübung erfährt der Übende das Einssein des Selbst, wobei Selbst die Einheit von Mensch, Natur und Kosmos meint. Das Selbst wird dabei nicht durch Üben erst geschaffen, sondern in ihm erlebt. Anhand zweier Lehrgeschichten hierzu versucht Nagasawa Dôgens Verständnis von Zeit und Kausalität zu verdeutlichen.

Als Gemeinsamkeiten (81f.) zwischen Dôgen und Fichte führt Nagasawa an, daß es beiden um den Grund des Ich bzw. des Selbst geht und ihr Ziel dabei die Freiheit des Ich bzw. die Erlösung des Selbst ist. Dieses Ziel liegt in der Eigentlichkeit des Ich oder des Selbst, die sich nach Fichte im Handeln als Streben und nach Dôgen im Üben offenbart. Jeweils wird kein jenseitiges Ziel verfolgt, sondern im Hier und Jetzt zeigt sich die absolute Wahrheit. Erst aus dem Handeln entstehen Zeit und Raum, das in der theoretischen Darstellung als ein Zirkel bzw. bei Dôgen als ein Kreis zu kennzeichnen ist.

An diesen Gemeinsamkeiten lassen sich nach Nagasawa zugleich deutlich die Unterschiede herausstellen (82f.): Das Selbst bei Dôgen umfaßt die gesamte Natur. Im Unterschied zu Fichte kennt er keine feste Grenze zwischen dem vernünftigen Ich und dem nicht vernunftbegabten Wesen. Das Sollen bei Fichte bleibt als Streben immer in der Spannung, während das Üben bei Dôgen ein Erwachen als Fallen von Leib und Herz ist. Dôgen versucht die Wahrheit unmittelbar zu fassen und lehnt eine mehrstufige Struktur, wie sie die Wissenschaftslehre aufweist, ab. Seine Lehre läßt sich nicht vom Üben und damit vom Leben ablösen, Fichtes Wissenschaftslehre als Wissen vom Wissen gilt gerade unabhängig vom Leben. Als größten Unterschied führt Nagasawa abschließend an, daß Fichte Freiheit als Wahrheit nur durch das Wissen findet, Dôgen dagegen im Üben und dieser von keinem theoretischen Interesse geleitet wird. Im Anschluß an diese Zusammenfassung gibt Nagasawa noch eine kurze Einführung in die Bedeutung des Wissensbegriffs bei Fichte und in Dôgens Naturverständnis (83-93).

Leider beschränkt sich Nagasawa in seinem Kapitel zu Fichte weitgehend auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. Für den Vergleich mit Dôgens Lehre vom Selbst wäre aber eine späte Wissenschaftslehre, die das Verhältnis von Erscheinung und Absolutem thematisiert, geeigneter gewesen, da erst in ihr die ontologische Ebene des Selbst bei Dôgen anvisiert wird. Im Hinblick auf Fichtes Lehre vom Ich als einem in sich systematischen Ganzen, das in seinem Prinzip auf Nichtempirisches verweist, wäre es aufschlußreich zu erfahren, wie Dôgen das empirische Ich versteht, zumal buddhistische Lehren einen Ich-Begriff, wie er bei Fichte oder auch Kant vorgetragen wird, leugnen. Auch für die Klärung der Frage, warum es, wenn jeder Mensch schon von Natur aus mit der Buddha-Natur ausgestattet ist, noch eines „Entschlusses des Herzens“ (60) bedarf, sie zu suchen, erscheint diese Fragestellung wichtig. Die Antwort, die uns Nagasawa mit dem „Einssein von Üben und Erwachen“ gibt, verdeutlicht nämlich nur, daß Üben, Erwachen und Wahrheit in keiner kausalen Relation stehen. In Dôgens Lehre ist vielmehr dieser Herzentschluß sehr bedeutsam, denn nur über den Glauben an die Buddha-Wahrheit erfolgt der gelingende Einstieg in Üben = Erwachen. Wie aber Glauben und seine Wirksamkeit auf die anderen Ich-Funktionen gedacht werden kann, ohne ein in sich einiges Ich anzunehmen, verdient näher erhellung zu werden. Problematisch ist ebenfalls, wie sich ein Herzentschluß mit einem monistischen Ansatz vereinbaren läßt. In Fichtes Philosophie hat der Glaube seinen logischen Ort: das Absolute „will“ uns frei und als um ihre Freiheit wissende Subjekte. (Daß sich auch an Fichte kritische Fragen zum Verhältnis von Absolutem und seiner Erscheinung stellen lassen, sei ausdrücklich angemerkt.) Unter Hereinnahme der kosmologischen Vorstellungen des Mahâyâna hätte sich vielleicht die herausragende Bedeutung der Meditation im Hock- und Verschränkungssitz als einer Körper- und Geisteshaltung noch verständlicher machen lassen.

In Anbetracht dieser nach Ansicht des Rezensenten zu kurz behandelten Fragen ist es zu bedauern,

daß Nagasawa der Lehre Fichtes, mit der der deutschsprachige philosophisch Interessierte mehr vertraut sein dürfte als mit der Dôgens, doppelt so viele Seitenzahlen einräumt. Zweifellos hat Nagasawa darin recht, daß Fichtes Naturauffassung eine notwendige Folge seines transzendentalen Ansatzes ist (90). Etwa ab 1800 aber bahnt sich bei Fichte eine gewisse Annäherung an Dôgens Verständnis an. Von Fichtes „System der intelligiblen Welt“ aus gesehen, bleibt die Natur nicht mehr bloß Hemmung, sondern wird gleichfalls als Erscheinung des Absoluten begriffen. Nagasawas weiterem Urteil, daß Fichtes „Lehre [...] als reine Wissenschaftslehre, nämlich als *Wissen vom Wissen*, gerade unabhängig vom Leben gelten [soll]“ (83), leistet zwar Fichte an manchen Stellen Vorschub, so, wenn er z. B. in seiner „Wissenschaftslehre von 1804^{2c}“ „die vollständige Lösung des Räthsel der Welt und des Bewußtseyns mit mathematischer Evidenz“ ankündigt, nur dürfen wir diese Äußerung nicht rationalistisch mißverstehen. Nagasawa berücksichtigt zu wenig die Weite der Dimension des Fichteschen Wissensbegriffs, wenn er anführt, daß der „größte Unterschied zwischen Fichte und Dôgen [...] darin [liegt], daß Fichte Philosoph ist und die Freiheit als Wahrheit nur durch das *Wissen* finden kann, während Dôgen als Zen-Mönch ohne eigentliches theoretisches Interesse nur durch das Üben die Erlösung für alle Wesen in der *ganzen Natur* sucht“ (83).

In seiner Religionslehre, auf die sich Nagasawa bezieht (87), bezeichnet Fichte zwar die Wissenschaftslehre als die Ansicht der „allseitige[n] und durchgeführte[n] Klarheit“, sie erfährt aber – jedenfalls seinen Worten nach – nur darum seine Hochschätzung, weil Selbsterkenntnis moralisch geboten ist. Klar formuliert Fichte auch an dieser Stelle, daß das „gottselige und selige Leben“ durch den Standpunkt der Wissenschaftslehre „keinesfalls bedingt“ ist, und in der „Wissenschaftslehre von 1804^{2c}“ hören wir, daß ihr Resultat, das „absolute Wissen“ eine „uralte“ Lehre ist, die wir nur erfassen, wenn wir sie auch „leben und treiben“. Die Wissenschaftslehre ist also auch nach Fichte nur ein Weg, der zudem nicht einfach logisch-diskursiv nachgegangen werden kann, sondern den der Philosophierende jeweils für sich selbst erst erzeugen muß. Weiterhin setzt der gelingende Vollzug bereits eine sittliche Grundhaltung voraus, wie Fichte an vielen Stellen betont. Nagasawas Resümee, daß die „Erklärung des Wissens aus seinem Grund [...] für ihn [Fichte] der einzig mögliche und deshalb unabdingbare Weg zur menschlichen Freiheit [ist]“ kann also in dieser Diktion sicher nicht aufrechterhalten werden.

Ebenfalls bedarf Nagasawas Verständnis des Sollens bei Fichte als ein „schlechthin in der Spannung“ Sein eine kleine Anmerkung. Das moralische Soll ist nicht einfach eine die Differenz von Ich und Nicht-Ich überbrückende Größe; wäre das allein seine Funktion, dann hätte Fichte auch eine dialektische Vermittlung von Ich und Nicht-Ich oder einen in einseitiger Richtung vom Ich zum Nicht-Ich gehenden Tätigkeitsverlauf konstruieren können. Entgegen der Darstellung in der „Grundlage“ gewann aber Fichte seine Grundsätze als einen regulativen Abschluß seines reduktiven Aufstiegs, der die Willensfreiheit des empirischen Ich zu gewährleisten hat. Primär richtet sich das Soll an diese Willensfreiheit, erst in der Folge kann sich dann ein sittlich qualifizierter Blick auf das Nicht-Ich ergeben. Beim Begriff des Strebens haben wir also das Streben nach der Selbstversittlichung und das Streben nach Versittlichung der Welt zu unterscheiden. Ersteres muß keineswegs im Streben verbleiben, wie es Nagasawa anscheinend versteht. Das empirische Ich kann durchaus sittlich werden. Nur hinsichtlich der Realisation des sittlichen Willens in der Welt verbleibt es grundsätzlich im Streben, also in der Spannung. Wie bei Dôgen ist auch bei Fichte das Erwachen eine Wiedergeburt, ein „Fallen von Leib und Herz“. Gerade weil Fichte, wie auch Dôgen, keinen Dualismus von Leib und Geist kennt, lebt das sittliche Ich dann uneingeschränkt die Vernunft, Leib und Herz des alten Ich werden bei diesem Sprung zurückgelassen, auch in der von Dôgen intendierten Sicht, daß das Ich alles Haften an dem Erwachtsein als solchem noch verliert. Auf Nagasawas These, „daß alles in der Wissenschaftslehre die Wechselwirkung des Ich mit dem Ich selbst ist und daß sich die Einheit im Handeln als Sollen zeigt“ (90), kann leider in diesem Rahmen nicht kritisch eingegangen werden.

In seinem kurzen Nachwort stellt Nagasawa eine detaillierte Ausarbeitung in Aussicht, in der er es für möglich hält, „die Grundgedanken von Fichte und Dôgen einer tieferen Einheit zuzuführen“ (96).

Von Fichtes Äußerung „Wir fingen an zu philosophieren aus Übermuth, und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit, und philosophieren seitdem aus Noth für unsere Erlösung“ könnte der zweite Satz auch von Dôgen formuliert sein. Ihre Antworten unterscheiden sich, sie beanspruchen aber, Antworten für alle Menschen zu sein. Fichte spricht von der Einen Vernunft, Dôgen von dem Einen Selbst. Kunihiro Nagasawa nimmt mit seiner Arbeit diesen Anspruch auf, indem er zwei Denker unterschiedlicher kultureller Vergangenheit einander konfrontiert. Seine Studie dient somit der Selbstverständigung des Geistes.

Alois K. Soller (München)

Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 290 S. (Zitiert als R).

Ernst Feil, *Antithetik neuzeitlicher Vernunft. „Autonomie – Heteronomie“ und „rational – irrational“*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 205 S. (Zitiert als A).

Ernst Feil legt zwei eingehende Untersuchungen zur Bedeutung und Geschichte von Begriffen vor, die im Geistesleben des Abendlandes eine entscheidende Rolle spielen: zum einen zu ‚religio‘/‚Religion‘, zum andern zu ‚Autonomie – Heteronomie‘ und ‚rational – irrational‘. Sie sind entstanden aus einer intensiven Beschäftigung mit der (seit Beginn der Neuzeit sich entwickelnden) Problematik, die Verf. durch die „Trias ‚Glaube – Vernunft – Religion‘“ gekennzeichnet sieht. Im Hintergrund steht die Frage, „wie sich letzte Überzeugungen gewinnen und legitimieren lassen“ (R 9), eine Frage, die nicht nur von großer erkenntnistheoretischer Bedeutung ist, sondern auch ein erhebliches existentielles Gewicht hat.

Während die Beschäftigung mit der Problematik des Miteinander und der Spannung von ‚Glaube‘ und ‚Vernunft‘ eine große Tradition in der theologischen Reflexion hat, sieht Verf. die Behandlung der Begriffsgeschichte und Bedeutungsentwicklung von ‚Religion‘ vernachlässigt. Er wendet sich darum zunächst dieser Aufgabe zu, die er durch die Einzelbehandlung einer großen Zahl von Autoren aus den Hauptepochen der abendländischen Geistesgeschichte – vom „antiken Sprachgebrauch“ über das „Frühchristentum“ (von der Vulgata bis Isidor von Sevilla), das Mittelalter (von Anselm von Canterbury bis Gerson), den Humanismus (von Petrarca bis Thomas Morus) bis hin zur Reformationszeit (mit dem „sogenannten ‚Augsburger Religionsfrieden‘“ als Abschluß) – zu lösen sucht.

In seiner somit auf breiter Materialgrundlage vom Ausgang der Antike bis an den Übergang zur Neuzeit geführten Untersuchung kommt Verf. zu dem (negativen) Ergebnis, daß ‚religio‘ im ursprünglichen Sinne und ‚Religion‘ im neuzeitlichen Sinne (wie er etwa von der Religionswissenschaft und der Religionsphilosophie zugrunde gelegt wird) nicht dasselbe bedeuten, daß man also *nicht* von einer kontinuierlichen Bedeutungsentwicklung sprechen kann. Im Mittelalter lassen sich „Wurzeln für einen neuzeitlichen Gebrauch“ von ‚Religion‘ nirgends nachweisen (R 126). Und auch im Humanismus, „bis über die Mitte des 15. Jahrhunderts hinaus“, zeigt sich „kein Bedeutungswandel und Funktionszuwachs des Terminus ‚religio‘“, jedenfalls kein gravierender (R 137, 165).

Während im ursprünglichen Sprachgebrauch ‚religio‘ von restriktiver Bestimmtheit ist, wird ‚Religion‘ in der Neuzeit offenbar zu einem „übergreifenden Terminus für verschiedene Überzeugungen“, zu einer „Sammelbezeichnung jeweils einer (Glaubens-)Überzeugung“, zum Begriff für eine „innerliche bzw. hinter konkreten Manifestationen liegende Wirklichkeit, dergegenüber die äußeren Vollzüge im Grunde gleich gültig und damit gleichgültig sind“ (R 165, 273, 280). In jenem ursprünglichen, „restriktiven Sprachgebrauch“ aber bedeutet ‚religio‘, ‚Gottesverehrung‘, eine „Haltung den Göttern bzw. Gott gegenüber, die in Handlungen zum Ausdruck kommt“, also manifest werdende, kultische Gottesverehrung (R 29, 83, 126, 219), sind mit ‚religiones‘ „verschiedene Vollzüge der Gottesverehrung“ gemeint (R 241). Im Mittelalter kommt dazu eine besondere, wenn auch immer noch mit dem „lateinischen Sprachgebrauch der Antike“ zusammenhängende „institutionelle Bedeutung“, nach der ‚religio‘ den in besonderem Maße der Gottesverehrung verpflichteten Stand, den ‚Orden‘ (und ‚religiosus‘ den Ordensmann) bezeichnet (R 86f., 126, 229). ‚Religio‘ ist gegenüber ‚fides‘ ein Wort geblieben, das „nur nachgeordnete Bedeutung hat“ (R 75). Wenn schon im frühen, noch mit der griechischen und römischen Antike in geistigem und sprachlichem Zusammenhang stehenden Christentum auch der ‚religio‘-Begriff aufgenommen wird, so vor allem „kontroverstheologisch“ und ohne daß er zu einer „für eine innerchristliche Verständigung bedeutsamen oder gar zentralen Kategorie“ geworden wäre (R 68, 75, 211). Noch das ganze Mittelalter hindurch „behält fides einen deutlichen theologischen und vielfach auch terminologischen Vorrang“ (R 108, 126).

Den Begriff von ‚Religion‘ im neuzeitlichen Sinne sieht Verf. zuerst in der Reformationszeit zutage treten. In diesem Sinne findet er sich in einer Erklärung, die Melanchthon verfaßt und Luther am 18. Januar 1540 an den Kurfürsten Johann Friedrich gerichtet hat. Darin ist in einem Hinweis auf die Auffassung und den Sprachgebrauch französischer „Weltweiser“ – also nicht im Sinne von Melanchthons eigener, sondern einer von ihm abgelehnten Position – „erstmalig“ die Rede von der „einen Religion . . ., die allen Völkern zu allen Zeiten eigen ist, nur daß die Namen d. h. die manifesten Ausformungen differieren“ (R 244). Verf. nennt in diesem Zusammenhang zwar auch (von ihm selbst im Rahmen des ‚Humanismus‘ schon eingehend mit untersuchte) Autoren, die das von Melanchthon

den französischen Humanisten unterstellte Verständnis von ‚Religion‘ zumindest vorbereitet haben. Er sieht aber etwa die Intention Marsilio Ficinos, der mit seiner (zur menschlichen Wesensnatur gehörigen) ‚communis religio‘ der neuzeitlichen Auffassung noch am nächsten zu kommen scheint, im Endeffekt dieser tatsächlich „entgegengesetzt, da sie nicht alle ‚Religionen‘ auf ihr gemeinsames Wesen zurückführen will, sondern angesichts einer Feindschaft zwischen den verschiedenen Überzeugungen und einer Infragestellung der christlichen ‚religio‘ deren Wahrheit zu erweisen und die ursprüngliche Einheit aller in ihr wiederherzustellen sucht“ (R 198f., 207, 212, 232). Auch bei Nikolaus von Kues bedeutet „die ‚religio una in rituum varietate‘ nicht schon eine solche Relativierung der ‚ritus‘ . . . , daß nicht mehr zwischen einer wahren und falschen ‚religio‘ hätte unterschieden werden können“ (R 138ff., 244). Aus dem später als ‚Religionsfrieden‘ bezeichneten Dokument vom Augsburger Reichstag 1555 wird ersichtlich, daß sich das Lehnwort ‚Religion‘ im Deutschen „als Sammelbezeichnung oder als Glied in einer Aufzählung“ durchgesetzt hat, „ohne daß dies als problematisch empfunden wird“. In dieser Funktion bezeichnet es den „später üblich gewordenen, bereits hier für die eine Seite gebräuchlichen Terminus ‚confession““ (R 269). Des näheren den Wegen nachzugehen, auf denen „‚religio‘ zu einer umfassenden Bedeutung gelangt ist“ – so daß sie gleichrangig verschiedene Überzeugungen zu bezeichnen vermochte – „und auf die Dauer sogar die ‚fides‘ überholen konnte“, stellt Verf., der seine Untersuchung bewußt nur bis an die „Schwelle zwischen vornezeitlicher und neuzeitlicher Bedeutung von ‚religio““ geführt hat, weiteren Untersuchungen anheim (R 272, 281).

Auch die begriffs- und problemgeschichtlichen Untersuchungen, die E. Feil zu der Antithetik von ‚Autonomie/Heteronomie‘ und ‚rational/irrational‘ vorlegt, stellen einen wichtigen Beitrag dar zur Klärung jener noch umfassenderen und noch tiefergehenden Spannung, die den ‚Geist‘ des Abendlandes von alters her und – mit Schwerpunktverschiebungen – bis heute bewegt: die von ‚Vernunft‘ und ‚Glaube‘. Nach dem geläufigen Verständnis wird allein der ‚Vernunft‘ jene ‚Autonomie‘ zugeschrieben, auf die der ‚aufgeklärte‘ neuzeitliche Mensch besonderen Wert legt. Demgegenüber scheint ‚Glaube‘, da er ja eine dem Menschen und seiner ratio überlegene Wirklichkeit anerkennt, zwangsläufig ‚Heteronomie‘ zu besagen. Dabei wird auf ‚Glauben‘ gegründete ‚Religion‘ auch leichthin als ‚irrational‘ in einem Sinne angesehen, der den Unterschied von ‚unvernünftig‘ und ‚übervernünftig‘ (über die menschlich-endlliche Vernunft hinausgehend) überhaupt nicht in Rechnung stellt. Damit wird auch der innere Zusammenhang zwischen den beiden Antithesen ‚Autonomie/Heteronomie‘ und ‚rational/irrational‘ sichtbar, die an sich aus verschiedenen Problembereichen stammen.

Während ‚rational/irrational‘ die intersubjektive Überprüfbarkeit von Erkenntnissen betrifft und damit in den Problembereich der *theoretischen* Vernunft gehört, betrifft ‚Autonomie/Heteronomie‘, jedenfalls in dem Sinn, wie er seit Kant in die Diskussion gekommen ist, vor allem die Bestimmung der *praktischen* Vernunft. Verf. läßt es sich angelegen sein, den genauen Sinn von ‚Autonomie‘ und ‚Heteronomie‘ aus dem Ganzen des Denkens Kants zu eruieren. Er weist in subtilen Analysen nach, daß ‚autonom‘ im eigentlichen Sinne bei der Kennzeichnung von ‚Ethik‘ keineswegs in strikter Gegensetzung zu ‚theonom‘ gebraucht werden kann. Denn ‚heteronom‘ bezeichnet nur eine Fremdbestimmung der praktischen Vernunft durch Objekte der Erfahrung, ‚autonom‘ dementsprechend also die Unabhängigkeit der Vernunft nur von jeder ihr äußerlichen Einwirkung. Die Antithese ‚rational/irrational‘ hat mit dem entschiedenen Plädoyer für die Vernunft seit der Aufklärung und im heraufkommenden szientistischen Zeitalter immer größere Bedeutung erlangt. Sie wird heute meist auch in wertendem (nicht selten sogar polemischem) Sinne, zur Aufwertung also der eigenen und Abwertung der gegnerischen Position, und das nicht nur in wissenschaftlichen, sondern neuerdings auch in politischen Auseinandersetzungen, gebraucht. Daß aber die so selbstverständlich scheinende Kennzeichnung durch ‚rational‘ bzw. ‚irrational‘ so eindeutig und unproblematisch gar nicht ist, macht Verf. an dem tatsächlich überaus merkwürdigen Tatbestand eindringlich klar, daß Positionen, die sich als ausgesprochen rational verstehen und bezeichnen, so weit divergieren können, daß sie sich gegenseitig die Rationalität absprechen und Irrationalismus vorwerfen. Wenn heute, in einer Zeit der sich auf sich selbst besinnenden, gegen sich selbst immer kritischer werdenden Wissenschaft, auch ‚irrationale Entscheidungen‘ als Letztbegründung in Anspruch genommen werden, wissenschaftstheoretisch sogar von einem ‚(irrationalen) Glauben an die Vernunft‘ (K. Popper) die Rede sein kann, so läßt sich auch der religiöse ‚Glaube‘ mit ‚irrational‘ jedenfalls nicht mehr disqualifizieren.

Bei seinem von einem hellwachen Problembewußtsein und von weitgespannten Kenntnissen der Problemgeschichte getragenen Bemühen um Beseitigung der entstandenen Unklarheiten und um Präzisierung der Bedeutungsgehalte geht Verf. methodisch wiederum so voran, daß er begriffsge-

schichtlich zur ursprünglichen Bedeutung zurückgeht und dann deren Entwicklung und verschiedene Nuancierung bei den in Frage kommenden Autoren nachzeichnet. So deckt er die Ursprünge des Gebrauchs der Dichotomie ‚rational/irrational‘ in der Mathematik und die Übergänge zu einem metaphorischen Sprachgebrauch in der Philosophie unmittelbar vor der Wende zum 19. Jahrhundert auf. Von den großen Autoren des 19. Jahrhunderts werden in diesem Zusammenhang behandelt: Schlegel, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer. Verf. zeigt, daß nach 1850, in Zusammenhang mit einer neuen Zuwendung zu Kant, ‚irrational‘ in der Bedeutung von ‚gegen-, außer-, über- oder untervernünftig‘ zum „häufigen und zentralen Terminus“ wird (A 157 ff.) und „bis nach 1900“ in der neukantischen Wertphilosophie neue Bedeutung gewinnt (A 164 ff.). Als „belangreiche Positionen für den gegenwärtigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch“ werden die von M. Weber und K. Popper behandelt (A 176 ff.). M. Weber stellt in seiner Religions- und Rechtssoziologie höchstmögliche Zweckrationalität menschlichen Handelns als unersetzliche Errungenschaft dar, die er durch ‚Wertirrationalismus‘ gefährdet sieht. In der Auseinandersetzung mit dem ‚wissenschaftstheoretischen Glauben‘ Poppers hat die Irrationalismus- und Deziisionismusproblematik neue Aktualität und eine neue Dimension gewonnen.

Wenn der „Irrationalismus-Vorwurf gegen einen theologischen Glauben“ erhoben wird, so wird die Auseinandersetzung mit ihm dadurch kompliziert, daß die Irrationalität der Gottesidee von bestimmter theologischer Seite zugegeben, ja betont wird (A 197). In diesem Zusammenhang sind schon die Untersuchungen des Verf. zum Verständnis von ‚irrational‘ bei Schleiermacher zu sehen (dem eine Legitimierung von ‚Religion‘, um die es ihm gegangen ist, von der ratio her jedenfalls nicht möglich erschien). Als den entschiedensten Verfechter der Übernahme des Terminus ‚irrational‘, wie er vom Neukantianismus bestimmt und durchgesetzt worden ist, in die religionsphilosophische Grundlagenproblematik, sieht Verf. aber Rudolf Otto an, der „selbst Gott als ‚irrationale(n) Gott‘, als ‚die aller Philosophierbarkeit sich entziehende letztthin irrationale Wesenheit‘ (bezeichnet)“ (A 198 f.). Was die Spannung von ‚Wissen‘ und ‚Glauben‘ angeht, so kommt Verf. am Ende seines scharfsichtigen Ganges durch die neuere Geistesgeschichte zu dem Ergebnis, daß diese nach der Bedeutungsentwicklung insbesondere von ‚irrational‘ jedenfalls nicht einfach mehr mit der Antithese ‚rational/irrational‘ parallel gesetzt werden kann. Die Dichotomie ‚rational/irrational‘ sollte überhaupt nur dort noch Anwendung finden, „wo beide Termini tatsächlich in Antithese zueinander gebracht werden können“. Wer ‚Glauben‘ im theologischen Sinne als ‚irrational‘ bezeichnen will, hat angesichts der Bedeutungsentwicklung und -differenzierung, wie sie in den Untersuchungen von E. Feil aufgewiesen worden sind, also nachzuweisen, daß überhaupt und in welchem Sinne eine solche Kennzeichnung angemessen ist. Und es muß zugegeben werden, „daß grundsätzlich auch ‚rationaler Glaube‘ an Transzendenz nicht unmöglich ist“ (A 199).

Josef Stallmach (Mainz)

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, The Moralists: A Philosophical Rhapsody, being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects; The Sociable Enthusiast; A Philosophical Adventure, written to Palemon = Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings. In English with German Translation. Edited, translated, and with a commentary by Wolfram Benda, Gerd Hemmerich and Ulrich Schödlbauer. Advising coeditor: A. Owen Aldridge, Vol. II 1, Moral and Political Philosophy, frommann-holzboog, Stuttgart 1987, 385 S.

Vor allem seit seiner transzendentalen Wende bearbeitet das Denken im deutschen Kulturkreis die Phänomene und Felder des praktischen Bereiches reflexionsmoralisch. Diese Zuwendung verschafft ihm seine spezifische, von der westlichen Kultur unterschiedene Eigenart, ja Eigenwilligkeit, die sich auch heute, unter vollkommen gewandelten Umständen, fortzusetzen vermag. Sie ist nicht unabhängig von der sozialen, politischen und kulturellen Lage in Deutschland. Der Vorzug dieser Art der Zuwendung wird in der stringenteren Begründungsleistung erblickt, in der größeren, von der Rücksichtnahme aufs Pragmatische befreiten Radikalität. Man muß aber auch die Defizite benennen. In der (2.) Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“ führt Kant aus: es dürfe *nicht* „die Haus-, Land-, Staatswirtschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behufe der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden“.

Die Konsequenzen dieses Hinauswurfs aller Momente einer pragmatischen Praxis aus dem Themenkreis der Moralphilosophie sind keineswegs unbedenklich. Sie lassen einerseits den Vorwurf aufkommen, daß ‚Handeln‘ gar nicht vor den Blick der Reflexionsmoral kommt, einen Vorwurf, dem nur schwer zu begegnen ist (F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants* [Berlin 1980]). Sie liefern andererseits alle Felder, die traditionellerweise der Praxis zugerechnet werden, einer theoretischen und zugleich technizistischen Rationalität aus, die sich heute als ‚instrumentelle Vernunft‘ einem globalen Verdacht ausgesetzt sieht.

Gegenentwürfe zu diesem reflexionsmoralischen Konzept haben es schwer; sie werden entweder gar nicht ernsthaft oder nur verkürzt zur Kenntnis genommen. Um einen solchen Gegenentwurf handelt es sich bei dem Denken Anthony Ashley Coopers, des 3. Earl of Shaftesbury, der auf das deutsche Geistesleben in der Zeit, als es sich seiner klassischen Epoche näherte, einen großen Einfluß ausgeübt hat. Die – deutschen! – Herausgeber der „Standard Edition“ legen nun einen weiteren Band vor. Er enthält den Text der „Philosophischen Rhapsodie“ von „The Moralists“ (1709/1711) sowie die frühere Fassung dieses Werkes, die 1704 zuerst als „The Sociable Enthusiast“ erschien. Der komplizierte Text ist aus den diversen Editionen kollationiert. Mit Hilfe dieser Kollationen läßt sich jede dieser Editionen rekonstruieren: für einen Vergleich sehr wichtig. Bedauernswerterweise haben die Herausgeber ihren ursprünglichen Plan aufgegeben, den Text sogleich mit einer durchlaufenden deutschen Übersetzung zu versehen. Vermutlich wären die Kosten ins Ungemessene gestiegen.

Die Schwierigkeiten eines Verständnisses dieses Textes rühren nicht allein aus der barocken Sprache, deren sich Shaftesbury bedient. Sie rühren auch nicht aus der komplizierten Werkgestalt, die sich der Figur referierter Dialoge bedient: ein Dialogpartner berichtet einem anderen sowohl von den Gesprächen, die er mit ihm, als von solchen, die er mit geträumten dritten Partnern geführt hat.

In der Dramaturgie dieser Verschachtelung ist ein Erkenntnisprozeß angelegt, welcher die der Gespräche begleitet und zu ihnen, sie erweiternd, hinzutritt. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in den gegenüber den Annahmen im deutschen Kulturkreis unterschiedlichen Auffassungen von Moral. Die englische Sprache vermag darüber im Plural zu reden: the morals, die Moralen. Darin bekundet sich die umfassendere Sicht auf die Phänomene, die nicht auf die Aufdeckung oder Aufstellung eines obersten, ersten oder letzten Prinzips gerichtet ist, aus dem alles abgeleitet werden kann. Bei Shaftesbury geht es gerade darum, die Einbettung der moralischen Phänomene in den gesamten Kosmos darzutun und die wechselseitigen Bezüge darzustellen. Natur ist so nicht als der Gegensatz zu Moral gesetzt als Gesamtheit objektiver Gegenständlichkeiten; Moral nicht als das bloße andere zur Natur, sondern als eine besondere Weise, wie sich Natur im *uomo virtuoso* zu präsentieren vermag. Dessen Virtuosität beruht auf dem Ablegen aller Einseitigkeiten, gerade auch der, die sich aus seinem Unterschied zur Natur ergeben mag, und auf der freien Entfaltung, die er allen seinen Vermögen und Fähigkeiten zukommen läßt, sofern er sich mit dem Kosmos in Harmonie befindet. Ist das nicht ein ansprechender Gedanke in einer Zeit, die wieder von der Versöhnung mit der Natur spricht?

Jedenfalls läßt dieser Ansatz keine Beschränkung der Themenfelder zu, denen sich der praktische Diskurs zuwendet. Sachlich und personal wird so von vorneherein die Einengung des Bereiches der ‚Moralen‘ vermieden, und Fragen des Ästhetischen und des Politischen werden mit gleichem Rang angesprochen wie die der Individualmoral: sie sind voneinander gar nicht zu trennen. Es wäre zu wünschen, daß die moralische Diskussion in Deutschland diese Weite wieder zurückgewinnen könnte, und dazu könnte das Studium des Denkens von Shaftesbury beitragen. Das würde helfen, jene Verluste zu vermeiden, die eintreten, wenn man im Prinzipiellen stecken bleibt. Ernst Vollrath (Köln)

Antonio Millán-Puelles, Léxico Filosófico, Ediciones Rialp S.A., Madrid 1984, 636 S.

Zu den erfreulichen Tatsachen, die man in den letzten Jahren in der philosophischen Forschung in Spanien feststellen kann, gehört sicherlich nicht an letzter Stelle das Bemühen, Hilfsmaterial für die philosophische Arbeit zu schaffen. Seinerzeit verwiesen wir auf das 1980 begonnene, großangelegte Werk von Gonzalo Díaz „Hombres y documentos de la filosofía española“, das ohne jede Übertreibung den Rang einer Enzyklopädie der spanischen Philosophie hat, und dessen zwei erste Bände inzwischen erschienen sind. 1982 erschien die „Bibliografía filosófica hispánica“, die der schon erwähnte Gelehrte in Zusammenarbeit mit Ceferino Santos Escudero verfaßte und die den Zeitraum zwischen 1901 und

1970 erfaßt.¹ Nun freut es uns, erneut auf eine weitere Arbeit in diese Richtung hinzuweisen. Antonio Millán-Puelles, Autor des ‚Léxico filosófico‘, inzwischen emeritiertem Ordinarius für Metaphysik an der Universität Complutense von Madrid, Inhaber des Lehrstuhls also, den Ortega y Gasset einst innehatte, verdanken viele Tausende von Studenten in den letzten Jahrzehnten ihre ersten Schritte im philosophischen Denken. Auch dem Zweck der Propädeutik soll dieses Werk dienen, wo es gleich am Anfang heißt: „Dieses Lexikon heißt ‚philosophisch‘, denn es möchte durch dessen Gebrauch zum Philosophieren anregen.“ (9) Millán „bohrte im eisernen Vorhang eines dekadenten Thomismus . . . und öffnete sich den Themen und Problemen der deutschen Philosophie“: so lautet eine treffende Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Arbeit.² In der Tat wird dieser Aspekt in seinem philosophischen Lexikon sichtbar: vorwiegend die Stichworte, die die Erkenntnistheorie und die Moral betreffen, sind in scharfsinniger und loyaler Auseinandersetzung mit u. a. der Kantischen Position geschrieben. Millán hat folgende Studien der deutschen Philosophie gewidmet: El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (Madrid 1947); Jaspers como filósofo, in: Atlántida 3 (1963) 326-332; La idea de libertad en Jaspers, in: Arbor 65 (1951) 61-65; El conocimiento de la intimidad en Jaspers, in: Revista Universitaria 1 (1952) 65-87. Mit der Erwähnung seiner Zugehörigkeit zur „Academia de Ciencias Morales y Económicas“ sind auch seine weiteren Gebiete genannt: Ethik und Sozialphilosophie. Darunter sind auch seine Vorlesungen über Anthropologie in Madrid zu erwähnen. Aus den Überlegungen dieser akademischen Lehrvorträge entstand das Werk „Economía y libertad“ (Madrid 1974).

Was die zu besprechende Arbeit angeht, gibt der Autor uns in seinem Vorwort genügende Auskunft über sie. Das Lexikon richtet sich im wesentlichen nach den Begriffen der Metaphysik, verstanden als Oberbegriff der natürlichen Theologie, Kosmologie und Ethik. Zur letzten gehören eine Reihe von Begriffen der Rechtsphilosophie, die zahlreich zu finden sind. Zur Begründung dieses Schwerpunktes sagt Millán: „Die Auswahl der Stichwörter entstammt vor allem der Überzeugung, daß das eigentümlichste philosophische Denken in der Metaphysik zu finden ist: das, was keine Metaphysik ist, hat nur Wert, insofern es zu ihr führt oder aus ihr hervorgeht.“ (Vorwort, 9) Es heißt auch ferner dazu: „Manche Themen, wie die angesprochenen unter den Stichwörtern ‚Familie‘, ‚Arbeit‘, ‚Recht auf Eigentum‘ könnten in übergeordneten Begriffen erfaßt worden sein. Dennoch zog ich vor, sie eigens vorzustellen, denn sie werden heute mit großer Unklarheit und Unordnung verwendet.“ (11 f.) Dies ist Millán um so wichtiger, wie er sagt, da dieses Nachschlagewerk nicht nur für den Fachphilosophen gedacht ist (12).

Viele Stichwörter aus der Theodizee und der Moral kreisen um den Gottesbegriff. Millán äußert sich folgendermaßen dazu: „Derartige Themen wie die Existenz Gottes . . . verlangen für ihre angemessene Behandlung einen viel größeren Raum als denjenigen, den man ihnen in den monographischen Lexika der Philosophie üblicherweise gewährt. Währenddessen findet man in solchen Nachschlagewerken Themen viel geringerer Relevanz – etwa Psychoanalyse, Syllogismusfiguren . . . Das ist bis zu einem gewissen Grade verständlich, wenn die Herausgeber solcher Werke sich als Agnostiker im Bereich der natürlichen Theologie verstehen; weniger verständlich ist es, wenn es nicht der Fall ist.“ (10)

Aus seinem Metaphysikverständnis heraus begründet er auch die größere Aufmerksamkeit, die er der materialen Logik schenkt, während er im Bereich der formalen Logik auf die vorhandenen Lexika verweist.

Besonders interessant scheint seine Stellungnahme zu Kants 2. Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ zu sein. So sagt er: „Es gibt ein weiteres Stichwort, das den Leser ebenfalls überraschen mag: der Begriff des ‚continuum‘. Der aufmerksame Leser wird feststellen, daß die diesbezüglichen Aussagen dieses Lexikons durch den kühnsten Angriff Kants auf die Metaphysik . . ., der aus einem mangelhaften Verständnis des teilbaren Charakters des Ausdehnungsbegriffes entstammte, gerechtfertigt sind.“ (10)

Der Autor möchte zuletzt vor dem Vorurteil warnen, das Philosophieren sei einem reiferen Alter vorbehalten und daher den jungen Studenten nicht zumutbar, während man ihnen durchaus Sachverhalte aus den Naturwissenschaften zutraut. Seinem Anliegen möchte ich mich mit der Empfehlung dieses Buches für Studenten der Theologie anschließen.

¹ Vgl. meine ausführliche Rezension im Romanistischen Jahrbuch 34 (1983) 398 f. Dort finden sich die bibliographischen Hinweise zum erstgenannten Werk.

² Jose Manuel Cuenca, *Semblanzas andaluzas* (Madrid 1984) 206.

Millán rechtfertigt den Mangel einer bibliographischen Auflistung zu jedem Stichwort am Ende desselben mit dem Vorhandensein solcher Hinweise im Laufe der Beiträge. Dort befindet sich in der Tat die aktualisierte und genau zitierte Bibliographie. Die Benutzerfreundlichkeit einer solchen Auflistung und eines Namenregisters stehen allerdings außer Frage und wären wünschenswert. Die Möglichkeit der Erschließung nicht aufgelisteter Begriffe ist durch ein alphabetisches Register gegeben, das auf das entsprechende Stichwort im Lexikon verweist. Druckfehler sind so gut wie nicht zu finden.

Es handelt sich im ganzen um ein sinnvolles Unterfangen, gepflegt und leicht zugleich in der Diktion, ohne bezüglich der philosophischen Stringenz zugunsten der Verständlichkeit nachzugeben. Für diese Lücke im spanischsprachigen Bereich und für die Mühe der Verfasser noch kurz vor der Emeritierung sei Prof. Millán aufs herzlichste gedankt.

Carlos Melches (Trier)

Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983, hg. von Reinhard Heckmann, Hermann Krings und Rudolf W. Meyer (= problemata Bd. 106), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 391 S.

Nach dem Erfolg der I. Internationalen Schelling-Tagung in Zürich 1979, die mit dem Resultat überraschte, daß die Stellung Schellings innerhalb der Wissenschaftsgeschichte einflußreicher war als angenommen und daher neu zu bestimmen sei (s. L. Hasler [Hg.], Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte [Stuttgart-Bad Cannstatt 1981]), fand 1983 ein II. Internationales Kolloquium in Zürich statt, das sich ausschließlich der Naturphilosophie des jungen Schelling (1797 bis 1800) widmete. Die Ergebnisse dieser Tagung liegen in diesem zweiten Band vor, der von den Initiatoren H. Krings (München) und Rudolf W. Meyer (Zürich) sowie R. Heckmann, der von Zürich aus an der Vorbereitung beteiligt war – von Münchener Seite war dies Wilhelm G. Jacobs –, herausgegeben wurde. Themenbereiche der dreitägigen Tagung waren:

- 1) Schellings Rezeption der Naturwissenschaften seiner Zeit.
- 2) Der systematische Ansatz von Schellings Naturphilosophie im Vergleich zu Kant, Fichte und Hegel.
- 3) Schellings Naturphilosophie aus heutiger Sicht.

Zum ersten Themenkomplex stellt D. v. Engelhardt eine allgemein konsensfähige These auf, daß Schellings Naturphilosophie als „spekulative Physik“ nicht in Konkurrenz zur Naturwissenschaft seiner Zeit zu verstehen sei, gleichwohl beide Zugangsweisen zur Natur schon zu Schellings Zeit sich auseinander entwickelten. Schellings Naturphilosophie muß nach E. von dem Mißverständnis befreit werden, mit ihr sei der Anspruch verbunden, empirische Forschung ersetzen zu wollen. Zwar ist Schellings Naturphilosophie in ihrer spezifischen Gestalt abhängig vom zeitgenössischen Stand der Forschung, doch ist sie hinsichtlich ihrer philosophischen Ableitungen der Erscheinungen unter dem philosophischen Gesichtspunkt eines ganzheitlichen Weltentwurfs eigenständig und eine integrative Ergänzung der sich herausbildenden positiven Wissenschaften. Daß Schelling mit seinem Bemühen, das Wissen seiner Zeit in seine Konstruktion des logogenetischen Zusammenhanges von Natur und Geist vollständig einzubringen, eine herausragende einsame Leistung beanspruchen darf, legte E. in einer Liste von ca. 150 Wissenschaftlern der Zeit, mit denen sich Schelling beschäftigte, eindrücklich nahe. Es wird deutlich, daß Zustimmung und Kritik an Schellings Naturphilosophie aus der jeweiligen Parteinahme für eine der alternativen Theorien entstehen, die entgegen den empirischen Wissenschaften in Schellings metaphysischer Fundierung vereinbar sind.

M. Durner stellt in seinem Aufsatz „Die Rezeption der zeitgenössischen Chemie in Schellings früher Naturphilosophie“ die Chemie als Prototyp der Naturphilosophie in den Vordergrund. An ihrem Beispiel wird Schellings Art der Rezeption naturwissenschaftlicher Ergebnisse aufgezeigt und sein Anspruch deutlich, Spekulation und Erfahrungswissen systematisch zu wechselseitiger Durchdringung und dialektischer Einheit zu bringen. Zwar konstruierte die Naturphilosophie die Erscheinungen der Natur aus einem absoluten Prinzip heraus, doch müssen für Schelling Prinzip und Konstruktion – die logische Konsistenz eines Begründungssystems physikalischer Phänomene – auf die Probe gestellt, an der Empirie gemessen werden. Durner klärt über den wissenschaftlichen Hintergrund der Zeit auf, die eine Philosophie der Natur angesichts der Fortschritte in Physik, Chemie und Medizin nahelegt. So

zeigt sich die Chemie als Modellfall der Genese der Materie, deren Grundkräfte als Tätigsein begriffen werden müssen, deren Duplizität in der Natur die sie begründende Tätigkeit und Duplizität des Geistes widerspiegelt. Natur ist die notwendige Selbsterscheinung, der „sichtbare Organismus unseres Verstandes“ und als „transzendente Vergangenheit“ (Schelling) des Bewußtseins, der bewußtlos-unbewußte Zustand des je-aktuellen Ich. – Die Philosophie der Natur will Sinn und Legitimation der empirischen Naturwissenschaften erfassen; nach Durner müsse dies als aufklärerische Tendenz festgehalten werden: die Natur dem Menschen begreifbar zu machen über den logisch konstruierbaren inneren Zusammenhang aller Naturerscheinungen, mit dem Ziel, die Entfremdung zwischen Natur und Intelligenz aufzuheben.

F. Moiso ergänzt in „Schellings Elektrizitätslehre 1797-1799“ die grundsätzliche Einführungsarbeit Durners und stellt Verbindungen zu Kant und Fichte her. Durners Primat der Chemie stellt er die These entgegen, daß Schelling schon früh eine Wende zu den elektrischen Erscheinungen als „allgemeine(m) Schema für die Konstruktion der Materie überhaupt“ vollzogen habe. Demzufolge werde die Konstruktionsmöglichkeit individueller Sphären möglich, die das Qualitative natürlicher Erscheinungen nicht mehr als unkontrollierbaren Zustand des rezipierenden Subjekts vernachlässigt, sondern dem Empirischen jenseits der transzendentalen Ordnung eine eigene Tätigkeitssphäre zuschreiben kann. Die Konstruktion der Materie zeigt die Verwirklichung einer Vernunftordnung in der materiellen Welt als Analogon der moralischen Ordnung in der „Geisterwelt“. In der transzendentalen Wendung zur Elektrizität, mit der individuelle Sphären und letztlich eine materiale Ordnung konstruierbar sind, wird das Kantische Problem der Qualitäten über den Subjekt-Charakter der Natur selbst als Lösung angeboten. Nach Moiso ist in allen energetischen Prozessen für Schelling ein Freiraum der Natur zu sehen, ein Analogon menschlicher Freiheit.

Der zweite Themenkomplex vergleicht Schellings systematischen Ansatz mit den Theorieangeboten Kants, Fichtes und Hegels. – In seinem Beitrag „Natur als Subjekt“ betont H. Krings den logogenetischen Charakter der Schellingschen Konstruktion der Natur. Die spekulative Physik fragt nach den Grundkräften der *natura naturans*, nicht nach den Naturprodukten der *natura naturata*. Die Naturphilosophie rekonstruiert die ursprüngliche Selbstkonstruktion der tätigen Natur, die nicht als selbstverständlich in ihren Objektivationen aufgehe. Sie wird nach Krings allererst für ein Subjekt objektivierbar, wenn sie selbst als produktives Subjekt begriffen und anerkannt werde. Damit kann der Mensch als Subjekt behauptet werden, „weil“ er Naturwesen, nicht „obwohl“ er es ist. Natur wird verstehbar, wenn transzendente Subjektivität als ein tätiges Absolutes anerkannt wird, das als Grund der Intelligenz wie der Natur notwendig zu denken ist. Ein Akt der Freiheit ist Grund beider funktionalen Richtungen des (Selbst-)Bewußtseins. „Sofern der Mensch nur sich selber Subjektivität zuerkennt, der Natur aber nur Objektivität, ist wahre Erkenntnis nicht begründbar.“ Ist dieser Hiatus der „faulen Vernunft“ (mit Kant, P. M.) erst einmal zementiert, sind nur mehr nomologische Hypothesen möglich, ist Natur nur partiell erklärbar, damit aber der Mensch als Naturwesen ebensowenig wie die Natur selbst länger verstehbar. Schellings Lösungsversuch könnte hier hinsichtlich des Menschen als Sprach- und Naturwesen ein mögliches Korrektiv zum Wissenschaftsverständnis der Geistes- und Naturwissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts bilden.

Von einer anderen Seite nähert sich R. Meyer dieser Problemlage, wenn er die Frage aufstellt, was das Spekulative in einer Wissenschaft bedeuten könne, die die Natur zunehmend ausklammert. Schelling will nach Meyer das abstrakte Tun der transzendentalen Reflexion auf die Natur zurücklenken, nicht um mit der spekulativen Physik Hypothesen zur Erklärung von etwas zu ersinnen, sondern um zu verstehen, wie die Idee des Zusammenhanges der Natur nach Prinzipien in unseren Geist gekommen sei und Notwendigkeit erlangt habe. Die spekulative Physik führt die Gegensätze in der Natur auf deren ursprünglichen Gegensatz im ideellen Akt absoluter Synthesis (Identität) einer *Natura causa sui* zurück, der selbst nicht mehr in Erscheinung tritt.

H. Kimmerles Beitrag beschäftigt sich mit der „Natürlichkeit des Menschen in den Schriften Schellings und Hegels“ unter dem Titel „Intelligenz ist nicht Geist“. Thema und Fragestellung ist dabei die im Rahmen einer Naturphilosophie zu leistende Bestimmung des Menschen als Naturwesen im Gesamtzusammenhang der Natur. Die Bestimmung soll den ganzen Menschen in seiner Natürlichkeit betreffen. Mit der Rekonstruktion von Schellings und Hegels Philosophie der Intelligenz sollen deren Grenzen aufgezeigt werden, denn „gerade bei der Erfassung der Bedeutung der Natur für den Menschen in seiner gesamten Wirklichkeit stößt das konstruierend-rekonstruierende Denken auf letztlich unüberwindliche Schwierigkeiten“. – Schelling bestimmte die Natürlichkeit des Menschen

über die Konstruktion der Gegenstände, d. h. über die Organisation der Erscheinungen. Da er die Vernichtung des organischen Lebens durch das intellektuelle Leben noch nicht als reale Möglichkeit sehen konnte, sieht er nach Kimmerle auch nicht das Bedrohliche seines Resultats: daß, wo kein organisches Leben ist, auch das intellektuelle Leben aufhört. Das bewußte und freie Handeln, von dem Schelling ausgehe, setzt den Naturzusammenhang voraus, fügt dem aber eine moralische Qualität hinzu, d. h. keine Bestimmung des Seins, sondern die unbedingte Forderung des Sollens gegenüber der Natur. – Hegel hingegen versucht in seinem „System der Sittlichkeit“ das abstrakte Sollen zu überwinden, um im Handeln der Intelligenz ein sittliches Sein entstehen zu lassen. Sittlichkeit erscheint als Natur. Natur kommt als Natur in den Blick, wo Schelling die „Leibhaftigkeit“ des Denkens und Empfindens in eine Geschichte des Selbstbewußtseins auflöst. Im Grunde werde, so die Kritik Kimmerles an Schelling, die Natur depotenziert; die Evolution der Natur zur Nachahmung des Originals der Geschichte des Selbstbewußtseins.

Während Kimmerle eine Vereinbarkeit der naturphilosophischen Ansätze Schellings und Hegels bzw. eine wechselseitige Ergänzung sucht, ist es *K. Düsing* und *R. Lauth* gerade daran gelegen, die Ausschließlichkeit der reflexiven Ansätze Kant und Fichtes gegenüber Schellings präreflexiver Konstruktion der Geistnatur herauszustellen. – *K. Düsing* arbeitet die teleologischen Prinzipien der Naturerkenntnis bei Kant heraus und zeigt, daß Kant zwar die Metaphysik des Lebendigen zum Einsturz brachte, sie jedoch nicht als notwendigen Gedankeninhalt und als Vernunftproblem verabschiedet. Nach dem heautonomen Prinzip der Zweckmäßigkeit für die sinnhypothetische Funktion der Urteilskraft muß Natur als geordnetes Ganzes, als subjektiver Sinnhorizont entwickelt werden, an dem sich der Mensch erkennend, handelnd und betrachtend orientiert. Vor dem kritischen Idealismus haben dogmatische, d. h. objektivistisch auftretende evolutionistische, metaphysische und spekulative Konstruktionen einer Geschichte der Natur oder des Bewußtseins keinen Bestand. Sie können lediglich als heuristische und d. h. stets revidierbare Entwürfe innerhalb des Verstehenshorizontes der reflektierenden Urteilskraft Anspruch auf Geltung erheben. Was für Kant im Hinblick auf den Geltungs- und Realitätswert von reflexiven Urteilen regulative Bedeutung hat – der Sinnentwurf relationaler Behauptungen von „natürlichen“ Sachverhalten –, hat für Schelling nach Düsing konstitutive Bedeutung, in der sich unbewußte Naturorganisation zum höchsten Bewußtsein der Intelligenz erhebt. Solche reflexiven Hypothesen können für die transzendente Kritik nicht konstitutiv für den Geltungswert der aus der reflexiven Urteilsbildung resultierenden genetischen Behauptungen sein. Die reflexiven Deutungen nichtverstandesmäßig bestimmter Ereignisse (Natur, Geschichte) haben i. S. Kants Modellcharakter für das Verstehen.

Nach *Lauth* zeigt sich Fichte in der gleichen Weise wie Kant als kritischer Idealist, demgemäß der Materie keine Organisationsfähigkeit zugesprochen werden kann; der sie lediglich – gemäß der zweckhaft handelnden Vernunft – entsprechen kann. Die Wissenschaftslehre bedarf keiner „subjektobjektiven Realität“, sondern nur der „Selbsterfahrung der Vernunft“, „die ihr ursprüngliches Streben und dessen unmittelbares Produkt als unselbständiges Moment selbstbewußten Seins einholt“. Schelling aber verlegt die vernünftige Bestimmung in das Objekt selbst. Schelling erschleiche sich nach *Lauth* den Gegensatz in der Natur über den Begriff der Reflexion, den er auf die Natur überträgt. Nach Fichte aber kann wahre Entgegensetzung allein in der Intelligenz gesucht werden, da sie eine sich selbst durch sich ergreifende bzw. hemmende Kraft ist. Schellings objektivistischer Ansatz verhindere eine Erklärungsmöglichkeit für das zeitliche Werden in der Natur. Dagegen setzt er die Scheinbegründung einer ständigen Reproduktion. Schelling gebe sich nach *Lauth* in lauter selbstverschuldete Schwierigkeiten, weil er die Intelligenz der Natur unterordnet und nicht anerkennt, daß die Natur Produkt der Intelligenz ist.

Hatten die Verständigungsversuche und Kritiken der Schellingschen Naturphilosophie bis hierher bereits die Aktualität und die Herausforderung an unser Denken deutlich gemacht, so wird im letzten Themenkreis die heutige Sicht – v. a. von Seiten der Wissenschaftstheorie – explizit angesprochen. – *B. Kanitscheider* unterstrich erneut die heuristische Bedeutung metaphysischer Spekulation, wie sie auch von Popper der Philosophie jenseits einer falsifikationistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zugestanden wird. Schellings Naturphilosophie beanspruche, von einem synoptischen Blickwinkel aus das Gemeinsame in allen Naturerscheinungen aufzudecken. Seine Theorie des dynamischen Prozeßdenkens zielt auf eine Morphogenese des früher homogenen Universums ab. Darin zeitigt Schellings Ansatz, wie *Kanitscheider* anhand zeitgenössischer physikalischer Theorien aufzeigt, Wirkung bis in unser Jahrhundert. Die hochentwickelten Naturwissenschaften suchen wie die spekulative Physik

Schellings nach Prinzipien und Kräften einer Tiefengrammatik der Natur, wo die empirische Physik sich mit der phänomenalen Oberflächenstruktur abfindet.

Wie sehr gerade der Medizin eine Besinnung auf Schelling not tut, verdeutlicht der Beitrag von *N. Tsouyopoulos* zu „Schellings Krankheitsbegriff und die Begriffsbildung der Modernen Medizin“. Die Idee des Gleichgewichts zwischen Organismus und Umgebung (Milieu), die die Schellingsche Naturphilosophie als Norm begründet, sei eine der größten Leistungen der Wissenschaftsgeschichte und eine der fundamentalen Maßstäbe der modernen Pathologie. Führt man die Schellingsche Erregungstheorie der Krankheit, die aktiv verstandene Interaktion zwischen organischem Individuum und Umwelt konsequent weiter, dann komme man auf ein psychosomatisches Konzept von Krankheit überhaupt. Um Krankheit fassen zu können, sei über das Wissen um Naturgesetzmäßigkeiten hinaus eine normative Betrachtung des Organismus in der Medizin angebracht. Am Begriff „Streß“ zeigt Tsouyopoulos, wie alle quantifizierten praktischen Begriffe der Medizin unter ihrer Oberfläche gedankenloser Benutzung die „romantische Konzeption“ von Leben voraussetzen: die (Un-)Fähigkeit des individuellen Organismus, sein Gleichgewicht in der ständigen Auseinandersetzung mit der Umwelt aufrecht zu erhalten oder zu verlieren. Fazit: „Es ist kein geringer Mangel der Medizin unserer Zeit, daß sie das Problem stellen, das Aporein, völlig verlernt hat. Sie soll es durch den Umgang mit der Philosophie wieder lernen.“ – Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch *R. Heckmann*, der Schellings Naturphilosophie zur modernen Evolutionstheorie in Beziehung setzt und Schellings grundlegendes Interesse an der Überwindung der Entzweiung von Mensch und Natur, Geist und Materie im wissenschaftlichen Wissen verankert sehen will.

Alle Beiträge dieses Schelling-Kolloquiums, die Diskussions-Protokolle wie die angeschlossenen Voten, können dazu beitragen, sich mit der „Terra incognita“ der Schellingschen naturphilosophischen Schriften – wie *R. Heckmann* im editorischen Vorwort sagt – auseinanderzusetzen und ihre Aktualität angesichts eines geforderten neuen Umgangs mit der Natur, mit dem auch eine Neuorientierung des Denkens einhergehen muß, zu begreifen. Schellings Philosophie der Natur stellt sich nicht alternativ zu den Naturwissenschaften, sondern will, mit Heckmann, „vielmehr kritisches Korrektiv eines Empirismus sein, der, auf sich allein gestellt, ebenso grund- wie ziellos wäre“. D. h. Schellings Kritik richtet sich gegen den Absolutheitsanspruch der halben, instrumentellen Vernunft. Wahres Wissen erweist sich auch im Wissen um seine prinzipiellen Schranken.

Gegenüber den vielen Versuchen in jüngster Zeit, das „Andere der Vernunft“, eben die Natur, zurückzugewinnen, indem diese menschliche Vernunft – und „eine andere kennen wir nicht!“ (Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* [1876]) – und ihre transzendente Vergangenheit (Schelling) naiv-realistisch oder postmodern-evolutionistisch naturalisiert wird (Evolutionäre Erkenntnistheorie, Usualismus etc.), zeigt Schellings frühe Philosophie, wie sie in diesem Buch kommentiert und diskutiert wird, die Möglichkeit an, die Natur zur Vernunft zu bringen. Einem solch differenzierten Denken, das der Natur gerecht zu werden versucht, ohne den Standpunkt der Vernunft preiszugeben, ist gegenüber den auf den ersten Blick plausiblen neuen „Naturphilosophien“ ein breites, nicht nur fachgelehrtes Publikum zu wünschen. Diese Leser wären jedoch gut beraten, den vorliegenden Band von hinten aufzurollen, d. h. von den engagierten Beiträgen zur Aktualisierung Schellings ausgehend sich zu den detailreichen wissenschaftsgeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Argumentationszusammenhängen vorzuarbeiten.

Peter Müller (München)

Donald Davidson, Wahrheit und Interpretation, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 408 S.

Donald Davidson gehört zu den wenigen Philosophen aus dem Umfeld der Analytischen Philosophie, die nach bzw. neben W. V. Quine eine eigene – im angelsächsischen Bereich vehement diskutierte – Theorie des Verständnisses sprachlicher Bedeutungen vorgelegt haben (vgl. neuerdings die polemische Auseinandersetzung mit Davidson bei Baker und Hacker, *Language, Sense and Nonsense* [Oxford 1986]). Die deutsche Übersetzung der 1984 auf englisch erschienenen „*Inquiries into Truth and Interpretation*“ versammelt dazu grundlegende Aufsätze aus einem Zeitraum von zwanzig Jahren. Der Grundgedanke besteht dabei darin, daß sich Alfred Tarskis Formulierung des Wahrheitsbegriffs für formalisierte Sprachen auch für die Semantik natürlicher Sprachen fruchtbar machen läßt.

Die bekannten Argumente dafür, daß die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks nicht in seinem

extensionalen Gegenstandsbezug oder ‚mentalistisch‘ in intensionalen Entitäten gesucht werden kann, berührt Davidson nur kurz (43-45). Vielmehr geht er jenseits eines solchen noch ‚naiven‘ Reflexionsstands auf die ‚Bedeutung von Bedeutung‘ gleich davon aus, daß die „Anforderungen an eine befriedigende Bedeutungstheorie“ so formuliert werden müssen, „daß sie nicht mehr suggeriert, individuelle Wörter müßten überhaupt Bedeutungen haben in irgendeinem Sinn, der über die Tatsache hinausgeht, daß sie eine systematische Wirkung haben auf die Bedeutungen der Sätze, in denen sie vorkommen“ (42). Nach Davidson „leistet eine Wahrheitstheorie einer Sprache in minimaler, doch wichtiger Hinsicht das, was wir wollen, d. h. ihr gelingt die Angabe der Bedeutungen aller unabhängig sinnvollen Ausdrücke auf der Grundlage einer Analyse ihrer Struktur“ (92). Eine Wahrheitstheorie soll eine Semantik einer natürlichen Sprache begründen können als „eine Menge von Axiomen, aus denen für jeden Satz der Sprache eine Angabe der Bedingungen folgt, unter denen der Satz wahr ist“ (93). Die Sätze, die solche Wahrheitsbedingungen formulieren, nennt Davidson „W-Sätze“ (‘T-sentences’). Von einer Wahrheitstheorie für eine Sprache L ist also zu fordern, daß sie für jeden Satz s aus L einen W-Satz der Form liefert, ‚s ist in L wahr dann und nur dann, wenn p‘. „Eine Wahrheitstheorie für eine Sprache L können wir uns einfach als einen Satz W denken, der ein Prädikat t enthält derart, daß W sämtliche Sätze der folgenden Form als logische Konsequenzen hat: <s ist dann und nur dann wahr, wenn p>, wobei <s> durch eine kanonische Beschreibung eines Satzes von L ersetzt wird, eben dieser Satz (bzw. seine Übersetzung) an die Stelle von <p> tritt, und <ist wahr> wenn nötig durch t ersetzt wird.“ (207) Die Frage ist hier, wie zu einer solchen Theorie zu gelangen sei, die für jeden Satz einer Sprache die Wahrheitsbedingungen angibt. Da aufgrund der unendlich vielfachen Satzbildungsmöglichkeiten in einer natürlichen Sprache unendlich viele W-Sätze gebildet werden können, besagt das Schema der W-Sätze zwar, was eine Wahrheitstheorie umfassen sollte, nicht aber, „wie man eine solche Theorie zustande bringen kann“ (80). Es kann sich dabei dementsprechend nur um eine „empirische Theorie“ (ebd.) handeln, die auf der Basis der vorhandenen, bereits vorliegenden Sätze eine endliche Menge ‚semantisch einfacher‘ Regeln aufzustellen versucht, als deren Wahrheitsfunktion die unendlich bildbaren Sätze verstanden werden sollen. „Ein Ausdruck heiße *semantisch einfach*, sofern die Regeln, welche die Bedeutung der Sätze angeben, in denen er nicht vorkommt, nicht ausreichen, um die Bedeutung derjenigen Sätze zu bestimmen, in denen er vorkommt.“ (31) Nur dann kann man nach Davidson eine Sprache als ‚lernbar‘ bezeichnen, da andernfalls stets „andere Sätze übrig bleiben, deren Bedeutungen nicht durch die bereits beherrschten Regeln gegeben sind“ (30f.). Mit einer so verstandenen Wahrheitstheorie als empirischer Semantik einer natürlichen Sprache formuliert Davidson allerdings eher ein linguistisches als ein sprachphilosophisches Forschungsprogramm. Man darf dabei skeptisch sein, ob der sprachwissenschaftlich notwendige Reduktionismus auf eine endliche Menge semantisch einfacher, nicht weiter analysierbarer Regeln dem explikationsbedürftigen Phänomen sprachlicher *Kreativität* tatsächlich gerecht zu werden vermag. Sofern die Möglichkeit als zugestanden gilt, auf der Grundlage einer zur Verfügung stehenden Sprache neue Bedeutungen hervorzubringen, ist nicht zu sehen, wie diese aus einem Vorrat semantisch einfacher Ausdrücke hervorgehen sollen. Wäre das Erzeugen von Bedeutung in der Sprache auf die Bildung von Wahrheitsfunktionen der Elemente eingeschränkt, dann kann es keine Bedeutungen geben, die nicht jeder, der die Elemente und die logischen Konstanten kennt, selbst ableiten könnte. Sprachliche Kreativität wäre nur noch ein Name für zur Zeit nicht erklärte, aber erklärbare Wahrheitsfunktionen. Dieses Problem behandelt Davidson in seinen programmatischen Formulierungen nicht. Der Leser wird der Ahnung überlassen, daß hier auf semantischer Ebene gewisse Analogien zur Chomskyschen Syntax-Theorie gesehen werden. Es ist auch nicht klar, ob die Semantik als Wahrheitstheorie einer natürlichen Sprache die explizite Angabe von Wahrheitsbedingungen eines Satzes *als* seine Bedeutung annehmen soll (z. B. 99 u. a.) oder ob keine Gleichsetzung von Wahrheitsbedingungen und Bedeutung vorgenommen werden darf (z. B. 101 u. a.), da etwa im Falle der Interpretation eines Satzes nicht mit Gewißheit gewußt sein kann, ob die Wahrheitsbedingungen, die der Interpret für einen Satz annimmt, tatsächlich erfüllt sind. Davidson macht nicht ganz deutlich, wie man sich hier entscheiden soll. Die weiteren sprachphilosophischen Überlegungen legen das zweitere nahe.

Diese sprachphilosophischen Überlegungen sind es dann auch, die Davidsons Ansatz interessant machen. „Aus einer Wahrheitstheorie“ für eine Sprache „folgt mit Bezug auf jeden Satz s eine Aussage der Form <s ist dann und nur dann wahr, wenn p>, wobei <p> im einfachsten Fall durch s ersetzt wird“ (99). Dieser ‚einfachste Fall‘ ist jedoch nur in formalisierten Sprachen eine befriedigende Theorie über die Wahrheitsbedingungen eines Satzes. Für solche Sprachen konnte Tarski diese „einfache

Formel“ verwenden, da hier der „für $\langle p \rangle$ eingesetzte Satz derselbe ist wie der, welcher durch den an die Stelle von $\langle s \rangle$ tretenden Ausdruck beschrieben wird, sofern die Metasprache die Objektsprache enthält“ (81). Der Satz der Objektsprache ‚Der Schnee ist weiß‘ ist dann und nur dann wahr, wenn der Schnee weiß ist, weil innerhalb der geschlossenen Semantik formalisierter Sprachen vorausgesetzt werden kann, „daß die rechte Seite des Bikonditionals eine Übersetzung des Satzes“ in eine Metasprache „ist, dessen Wahrheitsbedingungen angegeben werden“ (194). Der W-Satz ‚ \langle Der Schnee ist weiß \rangle ist wahr genau dann, wenn der Schnee weiß ist‘ ist somit keineswegs trivial, sondern er formuliert exakt die Wahrheitsbedingungen eines Satzes der Objektsprache für eine Metasprache M vor dem Hintergrund der Voraussetzung, daß die Stelle ‚p‘ des W-Satzes eine *adäquate* Übersetzung für s in M ist. Diese Voraussetzung der adäquaten Übersetzung zweier Ausdrücke oder Sätze ineinander ist für eine natürliche Sprache jedoch nicht ohne weiteres ausweisbar, sofern an der Stelle ‚p‘ andere Ausdrücke stehen als für ‚s‘. Die Pointe der Davidsonischen Überlegung besteht deshalb darin, nicht die Wahrheit auf der Basis einer vorausgesetzten Übersetzbarkeit zu verstehen, sondern umgekehrt die „Wahrheit als grundlegend aufzufassen und eine Erklärung der Übersetzung oder Interpretation herauszuholen“ (195). Tarskis ‚Konvention W‘, die besagt, „daß eine Wahrheitstheorie zulänglich ist, sofern sie für jeden Satz der Objektsprache einen W-Satz erzeugt“ (194), ist dementsprechend für natürliche Sprachen folgendermaßen umzuformulieren: „Aus einer akzeptablen Wahrheitstheorie muß, für jeden Satz s der Objektsprache, ein Satz der folgenden Form folgen: s ist dann und nur dann wahr, wenn p, wobei $\langle p \rangle$ durch irgendeinen Satz ersetzt wird, der dann und nur dann wahr ist, wenn s wahr ist.“ (195) Damit gelten unter der Voraussetzung eines – wie Davidson zugibt – notwendig unexplizierten Wahrheitsbegriffs zwei Sätze verschiedener Sprachen oder zwei Ausdrücke derselben Sprache dann als ineinander übersetzt, wenn sie denselben Wahrheitsbedingungen unterliegen.

Die Fruchtbarkeit dieser Überlegungen zur Semantik auf der Basis einer Wahrheitstheorie für natürliche Sprachen scheint vor allem darin zu bestehen, daß nunmehr die Kommunikation als Verstehen eines anderen Sprechers derselben Sprache wie auch das Übersetzen aus einer anderen Sprache einheitlich als das Aufstellen einer Theorie darüber angesehen werden kann, was von einem anderen oder in einer anderen Sprache für wahr gehalten wird. Der besondere Vorteil dieser Sicht ist der, daß nicht mehr auf Gegenstandsbezug oder mentale, intensionale Bedeutungen rekurriert zu werden braucht, um das Gelingen kommunikativer Verständigung erklärlich zu machen. Davidson ist deshalb auch bereit, den Begriff der ‚Bezugnahme‘ ganz aus der Bedeutungstheorie zu verbannen (vgl. 306ff.). Das Übersetzen kann nun zufolge der modifizierten ‚Konvention W‘ als „eine unendliche Zuordnung von Sätzen (...), die im Hinblick auf die Wahrheit gleich sind“ (59) verstanden werden. Man könnte es als „Charakterisierung der Wahrheit-für-den-anderen“ (ebd.) beschreiben. Die solcherart als Charakterisierung der Bedeutung der Sätze gebildeten W-Sätze lassen sich als die Interpretationen der Sätze verstehen. Es ist klar, daß dabei die Rolle dessen, was die Worte bedeuten und was der Sprecher und der Interpret je glauben, nicht strikt auseinandergehalten werden kann. Davidson spricht von „Interdependenz“ (196). Um entscheiden zu können, was ein anderer mit seinen Worten meint, muß als ‚methodologische Maxime‘ der Interpretation unterstellt werden, daß er im wesentlichen dasselbe *glaubt* wie der Interpret. Besonders deutlich wird dies am Problem der ‚Ur-Übersetzung‘ aus einer Sprache, die dem Interpreten noch völlig unbekannt ist. Davidson spricht hier in Analogie zu Quines ‚radical translation‘ von ‚radical interpretation‘. Eine Übersetzung kann gelingen, „indem man den fremdsprachigen Sätzen Wahrheitsbedingungen zuordnet, denen zufolge die eingeborenen Sprecher recht haben, wenn es plausiblerweise möglich ist, je nachdem freilich was wir nach unserer eigenen Auffassung für das Richtige halten“ (199). Ohne die Einigkeitsunterstellung (Davidson spricht von einem ‚Nachsichtigkeitsprinzip‘, demzufolge eine mögliche Unterstellung von Übereinstimmung der Annahme von Meinungsdifferenz vorzuziehen sei) in wesentlichen Überzeugungen davon, was wahr sei, gibt es „grundsätzlich keine Möglichkeit zu entscheiden zwischen der Auffassung, der andere habe die Wörter ebenso verwendet wie wir, doch seine Überzeugungen seien mehr oder weniger ausgefallen, und der Auffassung, wir hätten seine Äußerung falsch übersetzt“ (152). Ohne einen „Hintergrund massiver Übereinstimmung“ sind „Meinungsverschiedenheit ebenso wie Meinungsgleichheit“ kaum verständlich. „Je mehr Sätze wir gemeinsam akzeptieren oder ablehnen (...), desto besser verstehen wir die übrigen, gleichviel, ob wir mit Bezug auf sie derselben Meinung sind oder nicht.“ (199)

Davidson sieht natürlich wie Quine, daß auf der Basis einer kommunikativen Situation, in der man endlich viele Verhaltensbelege dafür hat, was ein anderer für wahr hält, „verschiedene Wahrheitstheorien (...) demselben Satz verschiedene Wahrheitsbedingungen zuordnen“ (319) können. Man kann

darum nicht wissen, ob der interpretative W-Satz, der einen Ausdruck erklären soll, selbst wahr sei. Darin sieht Davidson wie Quine eine nicht aufhebbarere ‚Unbestimmtheit der Übersetzung‘. Gefordert ist nur, daß die W-Sätze wahr sein müssen, *wenn* die Übersetzung adäquat sein *soll*. Solange es – wie im Falle natürlicher Sprachen – eine Vielzahl jeweils akzeptabler Paraphrasen eines Ausdrucks gibt, solange bleibt die Übersetzung unbestimmt. „Im Hinblick auf die Umstände, unter denen ein Satz für wahr gehalten wird, wird es von Sprecher zu Sprecher Unterschiede geben, von Zeit zu Zeit auch bei ein und demselben Sprecher.“ (200) Allerdings geht Davidsons ‚Vorschlag‘, daß „das, was zwischen verschiedenen akzeptablen Wahrheitstheorien invariant bleibt, die Bedeutung ist“ (319), über das begründbare Ziel hinaus. Gerade Davidsons Interpretation der ‚Metapher‘ (343 ff.) zeigt, daß es Interpretationen von Ausdrücken geben kann, ohne gemeinsame ‚Kernbedeutung‘ zwischen Theorien.

In seinen Überlegungen zur ‚Metapher‘ argumentiert Davidson für die These, „daß Metaphern eben das bedeuten, was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichsten Interpretation bedeuten, und sonst nichts“ (343). Zwar kann Davidson mit sehr plausiblen Argumenten zeigen, daß die traditionellen Metapherntheorien, die sie etwa aus einer Mehrdeutigkeit der Worte oder als elliptischen Vergleich erklären wollen, mehr „die *Wirkungen*, die die Metaphern auf uns ausüben“ (367) erklären, als die Funktion dieser sprachlichen Wortverwendung. Doch unter ‚wahrheitstheoretischen‘ Gesichtspunkten ergibt sich auch nicht viel mehr, als daß es sich bei Metaphern um „eklatant falsche“ oder „eklatant wahre“ Verwendungen der Worte handelt (vgl. 362), die uns *deshalb* dazu veranlassen, entgegen dem, was wir eigentlich für wahr oder falsch halten, doch einen Sinn zu finden. Doch was veranlaßt einen Interpreten, dem Verwender einer Metapher nicht einfach zu entgegnen, er rede Unsinn, weil er doch etwas ‚eklatant Falsches‘ sagt? Man könnte sagen, das auf Übereinstimmung abzielende ‚Nachsichtigkeitsprinzip‘ der Interpretation dränge dazu, eine Interpretation zu finden, die dem Metaphernverwender noch unterstellen kann, er habe etwas Sinnvolles gesagt. Er hätte damit etwas Neues gesagt, was der Interpret selbst niemals für wahr gehalten hätte. Darin besteht der kognitive Wert der Metapher. Die Metapher ist nur solange ‚lebendig‘ – wie Davidson sich ausdrückt –, solange dem Interpreten noch bewußt ist, daß er sich auf etwas eigentlich ‚eklatant Falsches‘ interpretativ einläßt. Ist die Metapher erst einmal ‚tot‘, d. h. ist sie in einem Sprachgebrauch so eingespielt, daß sie als wahr empfunden wird, dann gehört z. B. nicht mehr zu den Verstehensbedingungen des ehemals metaphorischen Ausdrucks, daß ‚das Licht eine Welle‘ sei, daß der Verwender etwa *auch* davon überzeugt sei, daß sich Wellen brechen, bevor sie auf den Strand auflaufen. Die Wahrheitstheorie, die den W-Satz ‚Das Licht ist eine Welle dann und nur dann, wenn das Licht eine Welle ist‘ erklärt, muß nicht notwendig etwas Invariantes enthalten, das auch in der Wahrheitstheorie zum Tragen kommt, die den Satz erläutert, daß sich ‚Wellen am Strand brechen‘. Von hier aus zumindest ist nicht einzusehen, warum jemand, dem die physikalische Theorie über die Wellenförmigkeit des Lichts nicht bekannt ist, dennoch eine gemeinsame Bedeutung mit dem Physiker teilen sollte, wenn er etwas über seine Beobachtung der Wellen am Strand sagen möchte.

Gerade dies nämlich wäre ‚ontologische Relativität‘ als ‚Relativität der Bezugnahme‘ innerhalb einer Sprache, was Davidson aber ablehnt (vgl. 321 ff.). Der Relativität der Bezugnahme soll nach Davidson *innerhalb* einer Sprache als Bezugssystem gerade kein Sinn verliehen werden können. Vielmehr soll es Davidson zufolge nur „relativ zu einer Sprache“ sein, „daß Sätze wahr sind und Wörter Bezug haben“ (339), innerhalb des Rahmens dann aber eindeutig, nämlich festgelegt durch die Wahrheitstheorie für diese Sprache. Sonst müßte man nämlich sagen, das Wort ‚Welle‘ ‚beziehe‘ sich einmal auf die Struktur des Lichts, ein anderes Mal auf das Wasser, das durch Wind an den Strand gespült wird. Wenn jemand diese doppelte Verwendung des Wortes ‚Welle‘ Davidsons Theorie zufolge interpretieren will, wird er beiden Verwendungen verschiedene Wahrheitsbedingungen zuordnen müssen. „Wenn wir unsere Interpretation der Worte einer Person ändern, müssen wir auch, sofern das Belegmaterial in seiner Gesamtheit gleichbleibt, die Überzeugungen und Wünsche ändern, die wir ihr zuschreiben.“ (338) Wenn demnach der Satz ‚Das Licht sei Welle‘ verstanden wird, muß keineswegs geglaubt werden, der Sprecher sei der Überzeugung, Licht sei aus Wasser. Man sieht leicht, daß die Konsequenzen hier absurd werden. Demnach ist der Bezug eines Wortes innerhalb einer Sprache keineswegs relativ. Vielmehr spricht der Verwender *zwei* Sprachen, einmal die Sprache der Physik und einmal die Sprache des ‚Alltags‘, in denen beiden den Sätzen verschiedene Wahrheitsbedingungen zugeordnet werden mit komplementären Überzeugungen, von denen wir annehmen, daß der Sprecher sie glaubt. Gerade nach Davidson ist es „gar nicht seltsam, daß wir annehmen, ein und dieselbe Person spreche verschiedene Sprachen, vorausgesetzt, wir können die anderen Einstellungen, die wir ihr zuschreiben, zum Ausgleich anpassen“ (ebd.).

Nach Davidson kann nicht einmal der Auffassung, die Realität sei relativ zu einem sie einteilenden Begriffsschema, ein verständlicher Sinn gegeben werden. Diese Auffassung manifestiert sich in der These, „sogar die Realität sei schemarelativ: Was in einem System als wirklich gilt, brauche in einem anderen nicht dafür zu gelten.“ (261) Dies setze voraus, „daß es etwas Neutrales und Gemeinsames gebe, was außerhalb aller Schemata liegt“ (271) und worauf hin verschiedene Sprachen relativ sein könnten. Was dieses Schema-externe sei, ist jedoch wieder nur in sprachlicher Bezugnahme explizierbar. Die Idee, daß eine Trennung möglich sei, hatte bereits Quine als eines der ‚zwei Dogmen des Empirismus‘ angesehen. Daß andere Einteilungsschemata zu anderen Überzeugungen über die Realität gelangten, kann dann nur bedeuten, daß ihre Sprache in die eigene nicht übersetzbar sei. Davidson bringt eine Reihe von Argumenten dafür, daß prinzipielle oder partielle Unübersetzbarkeit einer Sprache in eine andere kaum anzunehmen sei; zuletzt schon deshalb, weil man dasjenige, das sich als unübersetzbar erweist, wohl kaum *als* eine Sprache bezeichnen würde. „Unter Voraussetzung der zugrundeliegenden Methodologie sind wir unmöglich imstande zu urteilen, andere hätten Begriffe und Überzeugungen, die von unseren eigenen grundverschieden sind.“ (281) Denn das Übersetzungs begründende ‚Nachsichtigkeitsprinzip‘ weitestgehender Übereinstimmung ist „keine zur Auswahl stehende Möglichkeit“, sondern es „ist uns aufgezwungen“ (ebd.), da das Übersetzen in nichts anderem besteht, als in der Herstellung „einer systematischen Korrelation (...) zwischen für wahr gehaltenen Sätzen und für wahr gehaltenen Sätzen“ (ebd.). Erst vor diesem Hintergrund läßt sich zwischen Meinungsverschiedenheit oder Falschheit einer Überzeugung unterscheiden.

Davidson geht jedoch noch weiter. Nach ihm muß man nicht nur unterstellen, daß man mit anderen Sprechern und Sprechern anderer Sprachen großenteils dieselben Überzeugungen teile als Grundlage der Übersetzung, sondern „gelingende Kommunikation“ soll sogar „das Vorhandensein einer gemeinsamen und großenteils wahren Weltsicht“ beweisen (286). Es ist aber nun fraglich, was Wahrheit hier heißen soll, wenn Wahrheit *der* unexpliziert vorausgesetzte Begriff ist, von dem her sich die Möglichkeit der Übersetzung versteht. Davidsons diesbezügliches Argument mutet ein wenig ‚scholastisch‘ an, und es bleibt fraglich, ob es dem Gedanken, daß man zur Übersetzung in vielen Überzeugungen übereinstimmen müsse, Wesentliches hinzufügt. Es lautet folgendermaßen: Zwar verbürge „Einigkeit“, „wie weitverbreitet“ sie auch sein möge, nichts für die Wahrheit (nach welchem Begriff?), doch „objektiver Irrtum“, der nur auf der Grundlage weitgehender Übereinstimmung möglich sei, soll nur „in einer Umgebung großenteils wahrer Überzeugungen vorkommen“ (285) können. Wenn man nämlich die ‚widerspruchsfrei‘ mögliche Vorstellung eines ‚allwissenden Interpreten‘ annehme, so gehe dieser in der Interpretation der Äußerungen eines anderen genauso vor wie ein nicht-allwissender Interpret. In seinem Falle sei es jedoch klar, daß das, worüber Einigkeit bestehe, auch wahr sei, denn aufgrund seiner Allwissenheit habe er nicht nur Überzeugungen, sondern wisse die Wahrheit. Damit sei „klar, warum massiver Irrtum mit Bezug auf die Welt schlicht unverständlich ist, denn wenn man ihn für verständlich hält, nimmt man an, es könne einen Interpreten geben (nämlich den allwissenden), der durch richtige Interpretation dahin gelangt, eine andere Person als jemanden hinzustellen, der meistens im Irrtum ist, und dies ist (...) unmöglich“ (285f.); man müßte wohl hinzufügen: weil es gegen das Prinzip der Interpretation verstößt.

Wie dem aber auch immer sein mag; an der wesentlichen Unbestimmtheit im Übersetzen als dem Entwerfen einer Theorie darüber, was ein anderer in seinem Sprechen für wahr hält, ändert dies nichts. Hier ist die Annahme, andere stimmten mit unserem Sprachgebrauch im wesentlichen überein, eine Annahme, die gemacht wird, um überhaupt zu Interpretationen zu gelangen. In der Wirklichkeit des Sprechens und Verstehens haben wir „weder die Zeit noch die Geduld noch die Gelegenheit, mit Bezug auf jeden Sprecher eine neue Interpretationstheorie zu entwickeln“ (391). Davidson gebührt das Verdienst, eine Kommunikationstheorie in logisch-rationaler Weise entworfen zu haben, die nicht von verbindlicher Intersubjektivität im Verstehen der Sprache ausgeht, sondern Intersubjektivität als Gemeinsamkeit erst verständlich machen will. Die Voraussetzungen, wie ein anderer die Sprache verwendet, können sich im Gespräch verändern. Man sieht verfeinert, was er für wahr hält. „Je länger das Gespräch dauert, desto mehr taugt unsere Theorie, und desto feiner wird sie auf den einzelnen Sprecher abgestimmt.“ (391) Doch „in diesem Sinne aufgefaßt läßt sich gar nicht angeben, was jemand wissen muß, der die Sprache kann; denn hier müssen Gefühl, Glück und Geschicklichkeit eine ebenso wesentliche Rolle spielen wie auf jedem anderen Gebiet, wenn es um die Aufstellung einer neuen Theorie geht – und die Rolle, die Geschmack und Sympathie spielen, wird noch wichtiger sein“ (393).

Stefan Majetschak (Bonn)

Neues von und zu Wittgenstein

Wilhelm Baum (Hg.), *Ludwig Wittgenstein: Geheime Tagebücher. Der verschlüsselte Teil der „Gmundener Notizbücher“*. In: *Saber* Nr. 5 (September/Oktober 1985) S. 24–52, und Nr. 6 (November/Dezember 1985) S. 30–59.

Wilhelm Baum, *Ludwig Wittgenstein* (= *Köpfe des 20. Jahrhunderts* Bd. 103), *Colloquium*, Berlin 1985, 94 S.

Peter Kampits, *Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken*, Styria, Graz/Wien/Köln 1985, 223 S.

Dieter Birnbacher und Armin Burkhardt (Hg.), *Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion* (= *Grundlagen der Kommunikation*), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1985, XVI u. 211 S.

An sehr entlegenem Ort, in der in Barcelona erscheinenden katalanischen Zeitschrift „Saber“, hat sich 1985 etwas ereignet, das man nicht anders denn als Sensation bezeichnen kann: die Veröffentlichung von in Geheimschrift abgefaßten Tagebüchern Wittgensteins, von deren Existenz die an dem Philosophen Interessierten bis dato kaum mehr als eine bloße Ahnung hatten. Wilhelm Baum war es gelungen, die Zustimmung der drei Verwalter des Nachlasses Wittgensteins zu diesem Unternehmen zu erlangen, und seine Frau Dr. Ulrike Baum hatte sich der Mühe unterzogen, diese Tagebücher zu dechiffrieren. Der Publikationsort brachte es mit sich, daß Baum sie mit einer katalanischen Übersetzung sowie einer Einleitung und Anmerkungen in katalanischer Sprache zu versehen hatte. Bei diesen sogenannten „Geheimen Tagebüchern“ handelt es sich um leicht verschlüsselte Aufzeichnungen privaten Charakters, die Wittgenstein parallel zu seinen in gewöhnlicher Schrift verfaßten philosophischen Notizen niederschrieb, die bekanntlich im ersten Band seiner „Schriften“ (Suhrkamp [Frankfurt a. M. 1960] 89 bis 185) veröffentlicht sind. Wittgenstein benutzte dieselben Hefte für beide Arten von Aufzeichnungen, und da nur drei dieser Hefte der von ihm 1950 angeordneten Vernichtung entgingen, weil sie sich nicht in Wien, sondern in Gmunden befanden, ist auch von Wittgensteins persönlichen Aufzeichnungen nur ein Teil auf uns gekommen, der annähernd den gleichen Zeitraum abdeckt wie die überlieferten philosophischen Reflexionen.

Baum beabsichtigte ursprünglich, die chiffrierten Tagebücher im deutschsprachigen Raum herauszugeben. Von seiner Bekanntheit mit ihnen machte er erstmals in einem kleinen Aufsatz Gebrauch, wo er im Anhang Notizen Wittgensteins zu Tolstoi, zu Nietzsches Kritik am Christentum und zu Wittgensteins persönlicher Religiosität anführte (W.B., Wittgenstein: Das Christentum als einzig sicherer Weg zum Glück. Neue Quellen zur negativen Theologie im „Tractatus“ in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 [1982] 191–195). Als er dann für diese Zeitschrift eine größere Teiledition vorbereitete und gewisse an der Nichtveröffentlichung – aus welchen Gründen auch immer – interessierte Kreise eine Polemik gegen Baum in der österreichischen Presse entfesselten, nahmen die Herausgeber der Zeitschrift von der Publikation der Arbeit Baums Abstand, obwohl sie schon gesetzt war (W.B., Ludwig Wittgensteins „Geheime Tagebücher“. Neue Quellen zur Weltanschauung des großen Philosophen [nur als Privatdruck beim Verf. erhältlich]). Baum entschloß sich daraufhin zu einer Gesamtedition, die – seinem damaligen Aufenthaltsort Barcelona entsprechend – fernab vom deutschen Sprachraum erfolgte. Lediglich Baums Einleitung zu dieser Edition erschien auf Deutsch in der Zeitschrift „Limes“ (W.B., Wittgensteins „Geheime Tagebücher“ 1914–1916, in: *Limes* 3 [1986] Heft 5, 35–38 und 49), versehen mit einer Randglosse von Adolf Hübner, dem Präsidenten der Österreichischen Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, in der er u. a. die zensierende, durch das Interesse an der Etablierung eines idealen Wittgenstein-Bildes fehlgeleitete Editionspraxis der Nachlassverwalter kritisierte. – Es ist zu hoffen, daß möglichst bald von Baum eine Neuauflage der privaten Tagebücher Wittgensteins im deutschen Sprachraum erfolgt (die „Saber“-Edition ist anscheinend in keiner einzigen Universitätsbibliothek der BRD vorhanden, wie ein Versuch über die Universitätsfernleihe, ihrer habhaft zu werden, ergab).

Zu Baums Edition selbst ist zu sagen, daß sie den Eindruck großer Sorgfalt erweckt: Die Besonderheiten und Irrtümer in Wittgensteins Schreibweise sind offenbar treu reproduziert; einige faksimilierte Tagebuchseiten geben Einblick in die Textgestalt; eine wiedergegebene Landkarte läßt die Bewegungen von Wittgensteins Truppe in Polen nachvollziehen; die Anmerkungen und in den Text gestreute Porträtfotos geben Informationen zu Wittgensteins damaligem Leben und den von ihm erwähnten

Personen und führen weitere Quellen an. – Eine Besprechung des *Inhalts* der ‚geheimen‘ Tagebücher kommt hier nicht in Frage. Wenn man sich ihres privaten Charakters bewußt bleibt, wird ihre relative Unergiebigkeit für die philosophischen Fragestellungen des ‚offiziellen‘ Teils der Tagebücher nicht enttäuschen. Wittgensteins persönliche Aufzeichnungen geben einen tiefen Einblick in die physischen und psychischen, sexuellen und sozialen, situations- und lebensbezogenen, gedanklich-philosophischen und existentiell-religiösen Nöte eines jungen Menschen, der an der galizischen Kriegsfront steht und um sein Leben bangt. –

Baums bisherige Beschäftigung mit Wittgenstein kulminiert in einer kleinen, aber höchst wertvollen biographischen Studie zu Wittgenstein. Hier hat er nicht nur Bekanntes zusammengestellt, sondern, wie er zu Beginn (6) und am Ende seiner Darstellung (88) sagt, den bisher noch nicht edierten Nachlaß Wittgensteins, insbesondere seine sogenannten „Geheimen Tagebücher“ aus der Abfassungszeit des „Tractatus“, eingesehen und verwertet und mit einer Reihe von Freunden, Kollegen und Schülern Wittgensteins Gespräche geführt oder von ihnen schriftliches Material eingeholt. Besonders bedeutungsvoll scheinen für Baum die Vorarbeiten gewesen zu sein, die ihm ein Verwandter Wittgensteins, der Nobelpreisträger Friedrich August v. Hayek, zur Verfügung stellte. Hayek hatte, wie Baum mitteilt (6), schon 1953/1954 vor, eine Biographie zu Wittgenstein zu verfassen, wozu ihm Russell seine Korrespondenz mit Wittgenstein überließ. Wegen Streitigkeiten mit den Nachlassverwaltern Wittgensteins kam es dann doch nicht dazu. Dank der reichhaltigen Informationen, die dem Autor zur Verfügung standen, seiner stilistischen Brillanz und wohl auch dem Zwang zur Kürze, um seine Darstellung der Reihe „Köpfe des 20. Jahrhunderts“ einpassen zu können, hat Baum ein zugleich aufregendes wie erhellendes Büchlein verfaßt, das anregt, die Philosophie Wittgensteins selbst kennenzulernen oder sich in sie erneut zu vertiefen und sich ihrer Wurzeln und Antriebe zu vergewissern, die nach Baum in einer übervernünftig-übersprachlichen Mystik (der Geborgenheit) des Daseins zu suchen sind. Baum kann hierfür außer den schon bekannten Tagebucheinträgen, dem Schluß des „Tractatus“ und dem Vortrag über Ethik aus dem Jahre 1929 eben auch noch die von ihm edierten „Geheimen Tagebücher“ geltend machen. – Diese ‚kleine‘ Biographie Wittgensteins macht neugierig auf eine ‚große‘ Darstellung. Baum scheint über das Material dazu zu verfügen. Seine schriftstellerische Befähigung würde wohl verhindern, daß diese größere Fassung an ihrer Wissenschaftlichkeit ersticke. –

Im Unterschied zu Baum hat *Kampits* ein überflüssiges Buch geschrieben. Der Verfasser ist sich dieser Tatsache auch bewußt, wie das Vorwort und der einleitende Abschnitt des ersten Kapitels sowie die Schlußbemerkungen „Wittgenstein und kein Ende“ bekunden. Hier spricht Kampits, wie es den Anschein hat, kritisch von einer sogenannten „Wittgenstein-Industrie“ (8, 13) mit ihrer angeblichen Vermarktung des Philosophen und den „Interpretationstürmen“ (9, 206), die schon fast babylonische Ausmaße angenommen hätten – denen ein weiteres Stockwerk hinzuzufügen sich der Autor jedoch nicht scheut. Des weiteren spielt er gegen die Adepten und Kommentatoren Wittgensteins den Widerspruch aus, der in der Tätigkeit des Philosophierens als eines *Selbst*denkens und dem Reden *über* diese Tätigkeit und ihre Resultate bestehe (9f., 16f.) – dabei aber ungeniert dieses Reden-über-selbst betreibt. Sich diese Inkonsequenz als „Unbekümmertheit“, „Naivität“ und „Mut“ gutzuschreiben (8), halte ich angesichts der radikalen Wahrhaftigkeit des ‚Gegenstandes‘ von Kampits‘ Buch – eben Wittgenstein und seine Philosophie – für dreist. Im übrigen ist der Autor der deutschen Sprache nur unvollkommen mächtig. Dieser Vorwurf sei mit einigen wenigen Beispielen belegt: Der Satz, aus dem ich obiges Selbstlob zitierte, ist teilweise falsch konstruiert; es heißt da: „Es bedarf darum eines gerüttelten Maßes an Unbekümmertheit, Naivität und Mutes [...]“. Auf S. 12 wechseln unmotiviert Indikative und Konjunktive und werden Konjunktive falsch gebildet: „Freilich fügt Russell in seinen Erinnerungen hinzu, daß es von Anfang an schwierig gewesen sei auszumachen, ob er ein Genie oder einfach ein Exzentriker wäre. – Lange hat sich in der Beurteilung Wittgensteins diese Kontroverse weiter fortgesetzt. Wo die einen den entscheidenden Revolutionär der Philosophie des 20. Jahrhunderts sehen, sprechen andere von einem zersetzenden Geist, der das Bild einer enthumanisierten Welt entwirft und die Philosophie zum Untergang verurteilt hätte.“ Auf S. 15 ist von einer „wohlgemeinten Intention“ die Rede, auch davon, daß in bezug auf Wittgensteins Philosophie und Persönlichkeit „eine breiteste Inanspruchnahme erfolgt“ sei, schließlich, daß Wittgenstein „in sich selbst schon ein eher sperriger Denker“ sei. S. 22 liest man von einem „immer wieder in neuen Anläufen geschehenden Denkvollzug“ ... Grammatische und stilistische Schludrigkeiten sind in diesem Buch Legion; hier war das Verlagslektorat offenbar untätig. Auch schon bei bloßem Lesen auffallende Zitatfehler bleiben so unkorrigiert, etwa auf S. 158 (Anm. 60) im Zitat aus Walter Schweidlers Untersuchung zu „Wittgen-

steins Philosophiebegriff“ (Freiburg/München 1983) und auf S. 160 im ersten Zitat aus Wittgensteins „Über Gewißheit“ (§ 3); ein weiterer Fehler verbirgt sich auf derselben Seite 160 im Zitat aus § 115 von „Über Gewißheit“, wo es statt „Spiel des Zweifels“ heißen muß: „Spiel des Zweifelns“. Sprachliche Fehler, schiefe Metaphern, falsche Assoziationen – besonders schlimm die Beinahe-Identifikation von Kierkegaards und Wittgensteins ethisch-religiösem Individualismus mit „Egozentrismus“ (166) – machen die Lektüre des Buches schnell zur Qual, hat man es nicht, schon im Vorwort vom Autor belehrt, als überflüssig erkannt und beiseite gelegt. – Daß es auch sachlich keine neuen Beiträge zum Verständnis Wittgensteins und seines Denken liefert, mag man der Absicht des Autors zuschreiben, einen „Wittgenstein für Anfänger“ (8) anzubieten. Dem Anfänger kann aber nur mit gedanklich und sprachlich klaren und genauen Interpretationsangeboten gedient sein und nicht mit „Umwegen“, wie der Untertitel verspricht, die sich sogar als „Sackgassen“ (9) erweisen können. Der Autor hat den „Mut“, diese Umwege und Sackgassen „der Eigenart“ von Wittgensteins Denken in Rechnung zu stellen (ebd.) und nicht sich selbst. –

Der von *Birnbacher* und *Burkhardt* herausgegebene Sammelband zu Wittgensteins philosophischer Methode beschäftigt sich in seinen acht Beiträgen, die mit Ausnahme des ersten und des dritten allem Anschein nach Originalbeiträge sind, von verschiedenen Ausgangspunkten her mit methodologischen Fragestellungen, die sich aus Wittgensteins Spätphilosophie ergeben. Lediglich die beiden letzten Beiträge nehmen eine Perspektive ein, die es erlaubt, „Tractatus-“ und Spätphilosophie aus einer durchgehenden methodischen (und auch inhaltlichen) Grundkonzeption heraus als Einheit zu sehen. Die Herausgeber haben die Beiträge zwei Abteilungen zugeordnet: Der erste Teil behandelt in vier Arbeiten die *Grundlagen* von Wittgensteins philosophischer Methode und ihre mögliche *Kritik*, der zweite Teil mit ebenfalls vier Arbeiten steht unter der Überschrift: „Wittgensteins Methode in vergleichender Sicht“. In einer „Vorbemerkung“ skizzieren die Herausgeber den Fragestand in bezug auf Wittgensteins philosophische Methode – wenn denn von einer solchen einheitlichen und bestimmten überhaupt die Rede sein kann – und geben eine kurze Inhaltsangabe der aufgenommenen acht Aufsätze. Im ersten Beitrag von *M. B. und J. Hintikka* wird – u. a. anhand des Privatsprachenarguments – die These von der Unhintergebarkeit gelebter Sprachspiele entwickelt, die aber dann das Problem nach dem Status dieser These selbst und den sprachanalytisch-metasprachlichen Weg zu ihr – allgemein: die Frage nach dem Status philosophischer Sprachreflexion und -kritik – aufwirft. Gerät hier Wittgenstein in der Deutung der Hintikas nicht in eine Aporie, der auch nicht durch eine Stufung der Reflexionsebenen – ad infinitum? – zu entgehen ist? Der zweite Beitrag von *R. C. S. Walker* glaubt, der Regelbefolgungskonzeption Wittgensteins die Kohärenztheorie der Wahrheit als deren Voraussetzung unterlegen und vom Nachweis der Unhaltbarkeit dieser Theorie die Unhaltbarkeit jener Konzeption demonstrieren zu können. Der dritte Beitrag von *Birnbacher* schränkt die Behauptung Wittgensteins von (der Gefahr) der Verführung unseres (philosophischen) Denkens durch die Sprache dadurch ein, daß er eine Reihe der von Wittgenstein angeführten Beispiele für solche angeblichen Sprachverführungen als durch die Realität nicht oder nur ungenügend gedeckt aufweist. *G. Meggles* Beitrag „Wittgenstein – ein Instrumentalist?“ sucht zu zeigen, daß die anti-instrumentalistische Interpretation (eines Teils) unseres Sprachhandelns – etwa in der Gegenüberstellung von kommunikativem und instrumentellem Handeln bei Habermas – sich nicht auf Wittgensteins Gebrauchstheorie der Bedeutung berufen kann. In *G. Grewendorfs* Arbeit wird Chomskys Wittgenstein-Kritik ihrerseits der Kritik unterzogen, und zwar mit Hilfe von Wittgensteins Mentalismus-Kritik. Im sechsten Beitrag stellt *Burkhardt* einen Vergleich zwischen Wittgensteins Gebrauchstheorie sprachlicher Bedeutungen und *W. v. Humboldts* Weltbildtheorie der Sprache an und gewinnt so Anhaltspunkte für eine Kritik und Erweiterung von Wittgensteins Sprachauffassung. *W. Wenning* sieht Wittgensteins Sprachphilosophie in ihrer „Tractatus“-Phase von der Theorie des Sehens abhängig, wie sie *H. v. Helmholtz* entwickelt hatte. Nach dem Scheitern des Atomismus wandte Wittgenstein sich der Farbtheorie *H. Herings* sowie gestaltpsychologischen und phänomenologischen Konzeptionen zu, die ihn nach *Wenning* zu einer holistischen Bildtheorie der Sprache im zweiten Teil der „Philosophischen Untersuchungen“ und zu den grammatischen „Bemerkungen über die Farben“ führten. Der letzte Beitrag von *B. Smith* sucht im Rückgriff auf *Karl Kraus* (und *Otto Weininger*) den sprachethischen und transzendente-ethischen Hintergrund der „Tractatus“-Philosophie zu erläutern. *Smith* begreift Wittgensteins frühe ethische Position als „Quietismus“ (204) gegenüber der Welt und führt *Engelmann* zur Stützung seiner Deutung an (ebd.), wobei aber das verkürzte Zitat die im Original betonte moralisch-politische Unterscheidung zwischen echter und unechter Autorität oder berechtigten und unberechtigten Konventionen nicht mehr deutlich zum

Ausdruck bringt (vgl. P. Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen [Wien/München 1970] 100). Hier ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. (In Anm. 1 des Beitrages von Smith muß es zweimal „*Prototractatus*“ heißen.) – Alle Arbeiten des vorgestellten Sammelbandes können so, wie sie selber von unterschiedlichsten Fragestellungen angeleitet Ergebnisse ernster Auseinandersetzung mit Wittgensteins Denken darstellen, das tiefere Eindringen in die Vielfalt und den Reichtum dieses ernsten Denkens fördern.

Reiner Wimmer (Konstanz)

Bei der Redaktion bis zum 30. Juni 1988 eingegangene Bücher

- Barwise, Jon u. Perry, John, Situationen und Einstellungen. Grundlagen der Situationssemantik, Walter de Gruyter, Berlin New York 1987, XXVI u. 450 S.
- Bathen, Norbert, Thomistische Ontologie und Sprachanalyse = Symposion, Bd. 85, Alber, Freiburg/München 1988, 238 S.
- Berlinger, Rudolph, Die Weltnatur des Menschen. Morphopoietische Metaphysik, Grundlegungsfragen = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Bd. XLVIII, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, 398 S.
- Berti, E., Lafont, G., Molinaro, A. u. Nicoletti, E., Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso, a cura di Giuseppe Casetta, Vallombrosa, Roma 1987, 178 S.
- Bertsch, Ludwig u. Messer, Hans (Hg.), Wertbewußtsein im modernen wirtschaftlichen Handeln. Internationale Finanzierungsprobleme, Stiftung Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. 1988, 95 S.
- Birnbacher, Dieter, Verantwortung für zukünftige Generationen, Reclam, Stuttgart 1988, 297 S.
- Blaschek-Hahn, Helga, Übergänge und Abgründe. Phänomenologische Betrachtungen zu H. v. Doderers Roman „Die Wasserfälle von Slunj“. Ein Beitrag zum intermundanen Gespräch, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, III u. 262 S.
- Borghesi, M., Faggin, G., Marcolungo, F., Penzo, G., Rigobello, A., Santinello, G. u. Somnavilla, G., Anisia per L'Uomo. Riflessioni sul Pensiero di Romano Guardini, A cura di Franco Volpi, Gualandi, Vicenza 1987, 108 S.
- Bredenkamp, Horst, Botticelli Primavera. Florenz als Garten der Venus, Fischer, Frankfurt a. M. 1988, 102 S.
- Breuer, Rolf, Tragische Handlungsstrukturen. Eine Theorie der Tragödie, Wilhelm Fink, München 1988, 179 S.
- Brito, Emilio, La Crèation Selon Schelling. Universum = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXX, Leuven University Press, Leuven 1987, XXXV u. 646 S.
- Deininger, Jürgen, Die antike Welt in der Sicht Max Webers – Eichstätter Hochschulreden 59, Minerva Publikation, München 1987, 26 S.
- Deku, Henry, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen, Eos, Sankt Otrilien 1986, 490 S.
- Dray, William H., Perspectives sur l'histoire, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1987, 188 S.
- Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, hg. von Hans Rainer Sepp im Auftrag des Husserl-Archivs Freiburg im Breisgau, Alber, Freiburg/München 1988, 472 S. mit 275 Abb.
- Eisenhardt, Peter, Kurth, Dan u. Stiehl, Horst, Du steigst nie zweimal in denselben Fluß. Die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1988, 272 S.
- Ewers, Michael, Elemente organismischer Naturphilosophie, Ulrich Schallwig, Bochum 1988, 125 S.
- Filone, di Alessandria, La Filosofia Mosaica, La Creazione del Mondo, Secondo Mosè, traduzione di Clara Kraus Reggiani, Le Allegorie delle Leggi, traduzione di Roberto Radice, prefazioni, apparati e commentari di Roberto Radice, monografia introduttiva di Giovanni Reale e Roberto Radice, Rusconi, Milano 1987, CXXI u. 571 S.
- Freppert, Lucan, The basis of morality according to William Ockham, Franciscan Herald press, Chicago 1988, 191 S.
- Gadamer, Hans-Georg u. Habermas, Jürgen, L'eredità di Hegel. A cura e con una premessa di Roberto Racinario, Liguori Editore, Napoli 1988, 73 S.
- Gössmann, Elisabeth, Wie könnte Frauenforschung im Rahmen der Katholischen Kirche aussehen? = Eichstätter Hochschulreden 57, Minerva Publikation, München 1987, 25 S.
- Gözdž, Krzysztof, Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg = Eichstätter Studien, Pustet, Regensburg 1988, 284 S.
- Gürtler, Sabine, Magie der Vernunft. Zur Rekonstruktion einer semiologischen Erkenntniskritik in der deutschen Frühromantik, Fink, München 1987, VII u. 201 S.
- Hack, Lothar, Vor Vollendung der Tatsachen. Die Rolle von Wissenschaft und Technologie in der dritten Phase der Industriellen Revolution, Fischer, Frankfurt a. M. 1988, 318 S.
- Harumann, Klaus, Studies in Foundational Philosophy = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Bd. XLVII, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, 434 S.
- Heidegger, Martin, Domande fondamentali della filosofia. Selezione di „problemi“ della „logica“, Mursia, Milano 1988, 175 S.