

BUCHBESPRECHUNGEN

Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 21), hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1996, 330 S., ISBN 3-608-91008-5.

Philosophie der Skepsis (= UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, Nr. 1921) (Probleme der Philosophie), hg. von Thomas Grundmann und Karsten Stüber, Verlag Friedrich Schöningh, Paderborn 1996, 323 S., ISBN 3-8252-1921-6 (UTB), 3-506-99482-4 (Schöningh).

Ein Band mit dem Titel *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* kann überraschen. Für diejenigen, die sich mit Hegel beschäftigen, ist die Bedeutung des Skeptizismus für die Philosophie Hegels offenkundig, und ein solcher Band „bedarf keiner umständlichen Rechtfertigung“ (Fulda, 9); positiv überraschend ist dann, daß es einen solchen Band endlich gibt, der erklärtermaßen „Versäumte[s] nachzuholen“ (11) sich anschickt. Dagegen ist der Titel für Skeptizismus-Kenner, die sich nicht auf Hegel beziehen, eine Art Provokation; dort schließen sich Metaphysik und Skepsis aus, denn Metaphysik strebt anscheinend positive Erkenntnis im Status unumstößlicher Gewißheit an, während Skepsis anscheinend gerade dieses in jeder Hinsicht ausschließt. Diese Auffassung prägt sogar einen Großteil der Hegel-Literatur, die die Epistemologie Hegels – sei es in positiver, sei es in negativer Wertung – am Gängelband einer eigenständigen und rigiden Metaphysik verortet (Stern, 206). Dies erklärt die spärliche Literatur zum Thema und zugleich, daß dieses Thema sich besonders eignet für die Auseinandersetzung mit „philosophiehistorische[n] Hegel-Legenden“ (Fulda, 10).

Hegel schlägt eine Geschichte bzw. Typologie des Skeptizismus vor, die eine Geschichte des Verhältnisses von Skepsis und eigentlicher Philosophie, d. h. Metaphysik (im folgenden: = Philosophie) erzählt. Grundlegend ist die Auffassung, die Skepsis bilde die ‚negative Seite‘ jeder Philosophie. Dies bleibt in der Regel implizit (definiert aber Philosophie als Philosophie), tritt aber auch, in zunächst drei Modifikationen, explizit in Erscheinung. In Platons *Parmenides* erscheint diese negative Seite *explizit, aber ungetrennt* von posi-

tiver Philosophie; in der zweiten und dritten Modifikation trennt sich die Skepsis von positiver Philosophie, wobei sie sich in der zweiten Modifikation (festgemacht an den älteren 10 Tropen, mit Pyrrho als Hauptvertreter) ausschließlich gegen den ‚Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins‘ richtet; Skepsis ist hier mehr ein ‚Charakter‘ oder eine Haltung, nicht aber eine eigenständige und von anderen unterscheidbare Lehre – sie ist explizit *als Tun*, nicht aber in der Form von Schriften. In der dritten Modifikation (festgemacht an den 5 späteren Tropen, mit Sextus Empiricus als Hauptvertreter) richtet sie sich jedoch auch gegen die Philosophie; hier ist das hermeneutische Problem, *daß* es Schriften gibt, die bisheriges skeptisches Tun verallgemeinern, gleichwohl aber verweigern, als Lehre interpretiert zu werden (Engstler, 99ff.; Hardimon, 264, Anm. 5). Die weitere Geschichte der Skepsis verläuft nach Hegel nicht mehr unter dem Namen ‚Skeptizismus‘; vielmehr ist der moderne Skeptizismus (mit Schulze als typischem Vertreter) ein Fall von ‚Unphilosophie‘, der sich auf die ‚Tatsachen des Bewußtseins‘ als Ort ‚unleugbarer Gewißheit und Wahrheit‘ zurückzieht. Ihm fehlt daher die negative Seite jeder Philosophie und ist *bloß* positive Lehre, d. h. ‚dogmatischer Skeptizismus‘; so kann auch keine negative Seite explizit werden, und insofern fehlt ihm die ‚edelste Seite des Skeptizismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins‘ (die sich in allen drei genannten Modifikationen findet), und es fehlt ihm auch ‚die edle Seite des späteren alten Skeptizismus‘ (der dritten Modifikation), ‚die sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet‘ (Hegel, Werke: Suhrkamp (HW), Bd. 2, 249f.; anders Engstler, 104). Die weitere Geschichte der Skepsis ist vielmehr die Geschichte der Metaphysik (von Descartes bis vorerst Hegel), mithin ‚der gesamte Gang der Moderne‘ abzüglich der Unphilosophie (Duque, 142); es ist die Geschichte der Heimholung der sich getrennt habenden Skepsis in die Philosophie (zum Topos des ‚zu Hause-, und ‚bei sich-Seins‘: Hardimon).

Die Gliederung des Bandes, der auf eine Arbeitstagung der Internationalen Hegel-Vereinigung in Pisa zurückgeht, ergibt sich daraus beinahe von selbst (Fulda, 11): Es ist zu klären, was es heißt, daß die Skepsis negative Seite jeder Phi-

losophie ist; dies betrifft zunächst das Verhältnis des skeptisch-dialektischen und des positiv-vernünftigen Moments spekulativer Erkenntnis gemäß Hegels *Logik* (Teil IV; Beiträge von *de Vos*, *Stern*, *Wolff*), sodann die Frage, inwiefern die *Phänomenologie* als „sich vollbringender Skeptizismus“ verständlich ist (Teil III; Beiträge von *Claesges*, *Duque*, *Westphal*); beides setzt eine Klärung der Berechtigung von Hegels Interpretation der antiken Skepsis (Teil I; Beiträge von *Chiereghin*, *Gessmann*, *Forster*) und des modernen Skeptizismus (Teil II; Beiträge von *Bourgeois*, *Engstler*) voraus; schließlich bleibt zu klären, ob und inwiefern sich spekulative Philosophie manifestiert als ein Tun bzw. als eine „Erziehung zu einer Lebensweise“ (Teil V; Beiträge von *Bourgeois*, *Hardimon*, *Varnier*). Die *Einleitung* von *Fulda* stellt in hilfreicher Weise die Probleme und „rätselhaften Züge“ (11) des Hegelschen Konzepts dar (12 ff.; zusammenfassend 24 ff.). Er problematisiert, grob gesprochen, einerseits die Berechtigung der Hegelschen Interpretationen des antiken und modernen Skeptizismus und andererseits die Durchführbarkeit des Programms des Einklangs von Skepsis und Metaphysik. Letztlich scheinen mir alle Fragen an einem, von *Fulda* nicht eigens kenntlich gemachten, Ort zu entspringen: was darunter zu verstehen ist, daß der Skeptizismus nach Hegel die Vernunft bloß verständig behandelt, und was eine Alternative sein könnte derart, daß Vernunftwissen nicht nur nicht dogmatisch gerät, sondern sogar nichts ist als die Skepsis selbst, genommen als positives Prinzip.

Philosophie ist, so Hegel, skeptische Philosophie. Falls man überhaupt bereit ist, sich auf diese Auffassung einzulassen, ist man genötigt, mindestens drei verschiedene Strategien des philosophischen Umgangs mit dem Skeptizismus zu unterscheiden. Zum einen die anti-skeptischen Strategien, die darauf aus sind, den Skeptizismus zu widerlegen, zum anderen die Strategien der Integration – letztere müssen jedoch, anders als *Claesges* (117) dies tut, deutlich in zwei Typen differenziert werden. Die naheliegende (moderne) Strategie liegt darin, den Skeptizismus zur Selbstverständlichkeit zu erklären: jede Wissenschaft und jede kritische Philosophie erkenne Gewißheitspostulate selbstredend nur nach Prüfung an, und insofern dient skeptisches Nachfragen hier gleichsam als Dünger blühender Wissenschaft. Perfektioniert wird diese Strategie im methodischen Zweifel: es wird solange alles Ungewisse aussortiert, bis ein Hort der Sicherheit übrigbleibt, gegen den skeptisches Nachfragen hilflos, sinnlos, nichtig ist. Gewöhnlich gilt *Descartes* als Prototyp die-

ser Strategie; bereits *Vico* las ihn als Dogmatiker und *Schopenhauer* verglich ihn mit einer Grille, die auch nur in der Sicherheit springt, wieder weich zu landen. Auch *Hegel* legt gelegentlich eine solche Einordnung nahe (295), wenn hier auch Zweifel bleiben (141 ff., 239 f., 295 ff.). Die Kritik Hegels an dieser Strategie der Integration ist vernichtend: Skepsis ist keine Zweifellehre (282, pass.): der Skeptiker ‚irrlüchert nicht mit Gedanken umher in der Hoffnung, noch zu finden, sondern ist sich der Unwahrheit gewiß‘. Die Strategie der Heimholung funktioniert dort nach dem Modell von *Hänschen klein*: noch bevor die Skepsis richtig aus dem Haus ist, läßt sie sich durch eine nur traurig genug schauende Mutter wieder von allem Eigenen abhalten. Für *Hegel* dagegen ist die Skepsis gerade keine „Bedrohung“ (anders *Claesges*, 117; *de Vos*, 179 ff.), der man ein von ihr unangreifbares Fundament entgegensetzen müßte. Hegels Strategie kann nicht in diesem Sinne eine Letztbegründungsstrategie sein (*Varnier*, 285 ff.).

Insbesondere kann nicht die Vernunft selbst, also die positive Seite jeder Philosophie, als ein solch endliches Fundament dienen; konzipiert als unhinterfragbare Voraus-Setzung oder als letztlich verbleibender Fels, an dem sich jeder Zweifel die Zähne ausbeißt, hätte Vernunft den Status einer trockenen Versicherung oder einer Glaubensannahme, und könnte somit vor skeptischen Nachfragen gerade nicht bestehen. Die Vernunft selbst muß somit in Bewegung geraten. Hier ist der sachliche Grund für Hegels ambivalente Beurteilung des Verhältnisses der 10 älteren zu den 5 späteren Tropen; im Skeptizismus-Aufsatz wertet *Hegel* die 10 Tropen höher, weil sie sich ausschließlich gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins, nicht aber gegen die Philosophie richten – freilich nicht, ohne ihre Zufälligkeit zu bemängeln. Gegen *Schulze* ist dies der zentrale Punkt, denn dessen ‚Skeptizismus‘ gibt gerade diesen Punkt auf und gerät deshalb, so *Hegel*, zur Unphilosophie. „Bekanntlich hat jedoch *Hegel* seine Meinung diesbezüglich geändert“ (*Chiereghin*, 35): später hat er beinahe ausschließlich die 5 Tropen ernst genommen, insofern sie nicht jene Zufälligkeit aufweisen ‚und mehr der denkenden Reflexion angehören‘ (36). Diese dritte Modifikation der Skepsis ist insofern wesentlich ambivalent und fungiert als Grenzbestimmung. Sie richtet sich auch gegen die Philosophie, aber dazu wählt sie ein untaugliches Verfahren, denn sie behandelt auch die Vernunft als endlichen Gegenstand; insofern ist sie bloßer Skeptizismus, nicht aber skeptische bzw. spekulative Philosophie (*Engstler*, 102 f.). Andererseits ist sie noch keine

Degenerationserscheinung, sondern bleibt *philosophische* Skepsis. Es ist (gegen Engstler) nötig, sich auch gegen die Philosophie zu wenden, denn erst in der Kritik an der Philosophie entspringt die Möglichkeit der Selbstbewußtwerdung der Vernunft im Sinne einer Bestimmung der spezifischen Differenz von Verstand und Vernunft. Hegels Strategie der Integration der Skepsis muß insofern darin bestehen, eine ihrer selbst bewußte Skepsis in der Philosophie ein Zuhause finden zu lassen, und dies kann überhaupt nur dann gelingen, wenn sich Philosophie durch gelegentliche Besuche pubertierender Skepsis mindestens so weit reflektiert hat, daß ihre ehemals *fraglose* Sicherheit verloren ist.

Dies ist jedenfalls, unabhängig von aller psychologischen Plausibilität, das Programm Hegels. Hier liegt die entscheidende Differenz zum Platonischen *Parmenides*: dort finden wir lediglich die ‚Natur der Dialektik‘, nicht aber ein ‚vollkommenes Bewußtsein‘ ihrer selbst (Gessmann, 58); bei Platon bleibt die Dialektik eine „Übung“, die „ihre eigenen Voraussetzungen offenbar nie vollständig einholen kann“ (55). Platons *Parmenides* „setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus“ (Hegel, HW 2, 228); insofern ist Platons Dialektik ‚noch nicht ganz rein‘, noch keine wahrhaftige Integration der ‚Gegensätze des Endlichen‘ (Chiereghin, 48). Die Geschichte der Selbstbewußtwerdung der Skepsis (vermittels der Trennung von der Philosophie samt ihrer sachlich vorschneidenden, gleichwohl nötigen Angriffe auf die Philosophie) kann dann auch gefaßt werden als ein Prozeß, in dem sich „die Haltung der Skepsis zur dialektischen Methode verstetigt“ (Gessmann, 59).

Von besonderer Provokationskraft ist Hegels fulminante Kritik des modernen Skeptizismus, den er der gedanklichen Barbarei bezichtigt. Beinahe instinktiv möchte man sich hier auf die Seite der so Unterdrückten stellen; und auch Fulda meldet hier, bei aller Solidarität mit Hegel, die größten Bedenken an (14f.). Kürzlich hat Meist versucht zu zeigen, daß die Abwertung Schulzes mit Hegels eigener Entwicklung nicht verträglich ist; ganz im Gegenteil habe Schulze für Hegel in seiner Schelling-Kritik und damit für sein eigenes Konzept eine Art katalytische Wirkung gehabt. Irritierend bleibt dann, daß Hegel gleichwohl an der Kritik der *Skeptizismus*-Konzeption Schulzes festhält. Engstler versucht nun zu zeigen, daß Hegels Kritik der Konzeption Schulzes nicht gerecht wird. Seine Argumentation (107 ff.) gründet in zwei Momenten: a) hinter Schulzes Redeweise von den ‚Tatsachen des Bewußtseins‘ verberge sich ein

Zweischritt: Schulze wolle lediglich die Gewißheit behaupten, daß wir erkennen (denn die gegenteilige Annahme beinhalte einen pragmatischen Selbstwiderspruch), nicht aber eine Gewißheit des Inhalts dieser Tatsachen behaupten; Hegel aber unterstelle das Gegenteil; b) positiv differenziere Schulze in Anknüpfung an Reid zwischen Anschauung und Vorstellung; er richtet sich damit gegen einen Repräsentationalismus und kommt zu einem anderen Konzept von ‚Übereinstimmung‘, als Hegel es unterstelle, insofern er für Anschauung eine Zweigliedrigkeit, im Unterschied zur Dreigliedrigkeit ‚Subjekt, Vorstellung, Objekt‘, in Anspruch nimmt. Es sei „nicht leicht zu erklären“ (112), wie Hegel dies übersehen konnte. Engstler versucht eine solche Erklärung unter Verweis auf Uneindeutigkeiten in der Entwicklung Schulzes; er sucht keine Erklärung basierend auf der Unterstellung, daß Hegel es *nicht* übersehen hat.

Die hier herausgestellten Differenzierungen scheinen Schulze nichts zu nützen. Für Hegel wäre a) ein Verweis auf einen Selbstwiderspruch nicht *eo ipso* ein Beleg eines unhaltbaren Konzepts: daß wir dies als ein theoretisches Desaster beurteilen, beruht auf einem Argument, und ist deshalb keineswegs *unmittelbar* gewiß; warum sollte es nicht Fälle geben, in denen ein solcher Selbstwiderspruch Indikator eines positiven Sachgehalts ist, den es zu erkennen gilt (z.B. den der Endlichkeit all unseres Wissens, o.ä.)? Und b) ist für Hegel gerade der Verweis auf eine vermeintliche Zweigliedrigkeit höchst suspekt (und bildet die Grundlage seiner Schelling-Kritik); ein solcher Verweis nimmt entweder eine *unmittelbare* Übereinstimmung in Anspruch (und appelliert damit ans inwendige Orakel), oder müßte klären, was eine zweigliedrige *Vermittelung* sein soll. An diesem Ort bestätigt sich die Vermutung, daß hier ein „im Ursprung praktische[s] Problem“ (Gessmann, 63) leitend ist.

Entscheidender jedoch ist, daß Hegels Kritik am modernen Skeptizismus an der Zielsetzung ansetzt, die auch Engstler mit Schulze unangetastet läßt: es handelt sich um eine Zweifelslehre bzw. um eine *partielle* Skepsis, die „den Bereich dessen, was sich bezweifeln läßt, [begrenzt,] indem sie für etwas *Gewißheit* beansprucht“ (108). Der moderne Skeptizismus übernimmt die Grundkonstruktion des *akademischen* Skeptizismus, der das vorgefundene Wahrheitskriterium unangetastet übernimmt und lediglich behauptet, daß all unser Wissen bloß *wahrscheinliches* Wissen ist. Eben dies galt den Pyrrhoneern als negativer Dogmatismus. Der moderne Skeptizismus kennt auf der selben

Basis zudem Bereiche, in denen eine Wahrscheinlichkeit von 1 erreichbar sei. Die edle Seite des alten Skeptizismus dagegen war sich der Ungewißheit gewiß und hoffte keinesfalls, noch Sicheres zu finden. Forster stellt dies nachdrücklich heraus (insb. 67 f.) und sieht gerade hierin die Überlegenheit des antiken Skeptizismus bzw. Hegels, der diese Überlegenheit wahrte.

Wenn es philosophischer Skepsis also nicht darum gehen kann, einen endlichen *Bereich* des Wissens von der Skepsis auszunehmen oder gar gegen alle Ungewißheit auszusortieren, so kann auch die eigene Gewißheit aller Ungewißheit nicht ihrerseits ein Aussortieren eines endlichen Bereichs des Wissens sein, sondern muß sich auf endliche Bereiche des Wissens überhaupt beziehen. Sie kann nur, in irgendeinem Sinne, eine transzendente Strategie sein, die die Bedingungen der Möglichkeit von Bereichswissen klärt. Angelegt ist dies bereits bei Descartes (s.o.): Keinesfalls kann der Sachgehalt ‚Cogito, (ergo) sum‘ ein Satz neben allen anderen Sätzen sein, die wir bezweifeln können, denn seine Gewißheit entspringt allererst, *indem* ich andere Sachgehalte bezweifle. Bereits in diesem Sinne ist die Skepsis „methodisch nicht autark“ (Claesges, 126). Die Crux ist nur, daß dieser gewisse Sachgehalt gleichwohl, in einer *notwendig* verschobenen Bedeutung, bezweifelbar sein muß: er muß skeptischen Einwänden widerstehen, ihnen aber nicht dogmatisch enthoben sein.

Stern stellt vier Typen transzendentaler Argumentationen vor, wobei sich zeigt, daß sich auch hier zunächst das Ausgangsproblem reproduziert. Falls nämlich ‚transcendental arguments‘ auch nur dazu dienen, den Skeptizismus sei es direkt zu widerlegen, sei es ihn zur Ruhe zu bringen, dann sind sie selbst den skeptischen Einwänden ausgesetzt. Stern plädiert deshalb dafür, die Ebene zu wechseln, auf der skeptische Einwände überhaupt ansetzen: nämlich nicht auf der Ebene von Erkenntnissen, sondern auf der Ebene der Begründungen bzw. Rechtfertigungen von Erkenntnissen. Und dies ist in der Tat der Ansatzpunkt der Tropen: der Pyrrhoneer läßt sich erst gar nicht ein auf die Frage, ob eine gegebene Erkenntnis wohl eine wahre oder falsche ist, sondern er stellt die Isosthenie der Begründungen her; er muß sich des Urteils enthalten, weil *jede* endliche Erkenntnis, bisher jedenfalls, gleich gut resp. gleich schlecht begründet ist im Vergleich mit einer gegenteiligen. Stern problematisiert jedoch nicht hinreichend, daß dieser Ebenenwechsel nur ein erster Schritt sein kann. Naheliegender wäre nämlich nunmehr, diesen Ebenenwechsel seinerseits als *Be-*

reichsunterscheidung zu interpretieren: unproblematische, bloß subjektive Überzeugungen einerseits und zu rechtfertigendes Wissen andererseits. Auch dies wäre lediglich eine Variante der Zweifellehre. In der Sache stößt Stern auf diese Problemlage, insofern er bei Hegel auf einen vierten Typus transzendentaler Argumentationen stößt. Diese Strategie thematisiert „the conditions any consciousness must meet if it is to be possible at all“ (225). Diese Strategie kultiviert also die *indem*-Struktur Descartes', und dies ist eine Alternative zur Propaganda eines neutralen Standpunkts *über* den streitenden Parteien. Stern bestimmt leider die Differenz (*innerhalb* transzendentaler Argumentationen) von Transzendentalphilosophie und spekulativer Philosophie nicht explizit (wichtige Hinweise dazu finden sich in den Arbeiten von Wolff, so auch hier, 226–235). Bei Varnier findet sich ein Hinweis auf einen Unterschied im Kritik-Begriff. Auch die Transzendentalphilosophie scheint noch ein lineares Begründungsmodell zugrundezulegen, indem sie Vernunft als Gerichtshof modelliert, mithin einen letztinstanzlichen *Abbruch* der Begründung propagiert, getarnt als neutrale Instanz. Dagegen setzt spekulative Philosophie das Modell der Zirkularität der Selbstbegründung (was dies *nicht* bedeutet, dazu Wolff, 236), und dies ist verbunden mit der „Idee der ständigen Kritik“ (Varnier, 292). Erst dann wäre Vernunft nicht mehr verständlich betrachtet. Jedoch kann sich auch hinter dieser Formulierung noch ein lineares Modell verbergen; etwa in Bruno Bauers Idee der „kritischen Kritik“, die den Regress auf Dauer stellen will.

Wenn man Hegels Konzept der Integration der Skepsis als einen eigenständigen Typus von Integration ernst nimmt, dann bedeutet dies, zuzugestehen, daß der antike Skeptizismus nicht theoretisch ‚falsch‘ ist. Es scheint nicht möglich, einen Bereich unseres Wissens zu isolieren, der von skeptischen Einwänden unerreichbar ist, und von dem man entsprechend zeigen könnte, daß der Skeptizismus diesen Bereich vermeintlicher Gewißheit in theoretisch unzulässiger Weise okkupiert hat. Deshalb stellt Hegel dem Skeptizismus auch kein endliches letztes Fundament der Gewißheit entgegen (vgl. Varnier).

Hardimon schlägt deshalb vor, Hegels Interpretation des antiken Skeptizismus so zu interpretieren, daß Hegel der Meinung ist, der Pyrrhoneer sei in eine falsche Welt hineingeboren (insb. 276). Kein Individuum und kein philosophisches Konzept kann über die gegenwärtige Welt mit ihren Möglichkeiten hinaus, und für die hellenistische Philosophie könne insgesamt festgehalten wer-

den, daß sie den möglichen Ort des Glücks in individueller Innerlichkeit verortet, also eine Art subjektiven Rückzug vor äußeren Bedrängnissen propagiert. Demgegenüber verstehe Hegel seine eigene Gegenwart so, daß es nunmehr möglich und erstrebenswert ist, die soziale Welt als Ort des Zu-Hause-Seins zu denken. Demnach gilt auch für Hegels Konzept, was für die antike Konzeption deutlich ist: daß es nicht so sehr eine Theorie (sicheren) Wissens ist als mehr eine Lebensweise, die sich ursprünglich nicht einmal in Schriften, geschweige in einer Schulbildung manifestierte. Insbesondere war diese Lebensweise ein Protest gegen die Unterstellung, eine Konzeption des guten Lebens könne eindeutig aus der *Erkenntnis* des Guten abgeleitet werden. Hardimon legt aber, qua Nichtthematisierung, die Interpretation *Lebensweise* statt *Epistemologie* nahe. So gelesen, wären die epistemologischen Überlegungen der Skeptiker nichts weiter als ein Hilfsmittel, wenn nicht gar ein Trick, zur Erreichung eines wesentlich nicht-epistemologischen Zwecks. Dies widerstreitet zumindest dem Selbstverständnis der Pyrrhoneer, die für sich in Anspruch nehmen, weiterhin und tatsächlich die Wahrheit zu suchen. Hegel hält daran fest, daß der antike Skeptizismus zwar nicht theoretisch falsch ist, daß sich gleichwohl das Unbefriedigende resp. Anachronistische seiner Konzeption auch als theoretischer Mangel zeigt. Der Trick ist bekannt: Hegel versteht den Skeptizismus besser als der sich selbst verstand. Seine Konzeption sei nicht theoretisch falsch, aber seine Durchführung manifestiere ein Selbstmißverständnis (Claesges, 128). Der Preis der Trennung von der positiven Philosophie sei, daß die antiken Skeptiker es nicht zu einer positiven Konzeption gebracht haben. Aufgrund der verständigen Behandlung der Vernunft waren sie nicht in der Lage, die eigene Gewißheit der Ungewißheit zu objektivieren. Dies erklärt auch die „suspekta“ (Fulda, 14) Strategie Hegels, die Differenz zwischen akademischem und pyrrhonischem Skeptizismus wenn auch für die schwierigste Seite des Skeptizismus zu halten, gleichwohl aber als bloßen Unterschied der Form zu bagatellisieren. Eigentliches Anliegen der Skepsis sei, die Gewißheit der Ungewißheit verständigen Wissens zum positiven Prinzip zu erklären, ohne daß dies zum Dogma gerate. Daran scheitert der akademische Skeptizismus, insofern ihm das positive Prinzip zum Dogma gerät, und daran scheitert der Pyrrhonismus, weil vermeintlich jede Verallgemeinerung der eigenen Erfahrung bereits ein Dogma sei. Beiden Varianten hält Hegel entgegen, daß das skeptische Verfahren einen bestimmten Inhalt ne-

giert und insofern an sich selbst ein positiver Inhalt ist (Claesges, 120f.). Das Positiv-Vernünftige ist in spekulativer Philosophie „das Dialektische, allerdings das Dialektische in einer ganz bestimmten Weise aufgefaßt“ (Wolff, 232).

Entscheidend ist, daß dieser theoretische Mangel des antiken Skeptizismus gleichwohl kein bloß theoretischer Fehler ist, den man als solchen einsehen und beseitigen könnte. Es ist überhaupt nur für spekulative Philosophie ein Mangel; das skeptische Verfahren als an sich Positives zu betrachten, ist ein Akt der Freiheit (vgl. 32, 33, 139f., 237, 312, pass.): es ist der Entschluß, rein denken zu wollen, und dieser Entschluß ist insofern frei, als er nicht das *Resultat* einer Einsicht in einen logischen Fehler des Skeptizismus ist, sondern umgekehrt: das Unbefriedigende des antiken Skeptizismus auch als bestimmten theoretischen Mangel sehen zu können, ist dieser (oder beruht auf diesem?) Entschluß.

Doch daß es eines Entschlusses bedarf, in die spekulative Philosophie hineinzukommen (und nicht bloß einer Einsicht in einen demonstrierbaren Fehler anderer Philosophien), gefährdet zugleich Hegels „demokratische[s] Ideal“, daß die Philosophie Eigentum Aller sei und nicht lediglich esoterisches Besitztum einiger Weniger (Duque, 150ff.). Hier bleibt ein weites Feld offener Fragen – etwa nach der genauen Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie oder in bezug auf den umstrittenen Status der *Phänomenologie* für die *Enzyklopädie*, die mal als nicht zum System hinzuzurechnen gilt (etwa Duque), mal als konstitutives Moment gerade für die Möglichkeit des Anfangs der *Logik* gilt (etwa Wolff, 241). Leider fehlt an dieser Stelle, trotz des italienischen Tagungsortes, ein Ausblick auf Gramsci, dessen Konzept wesentlich ein Ringen in diesem Spannungsfeld von Exoterik und Esoterik der Philosophie ist.

Mindestens ein Rätsel der Hegelschen Philosophie bleibt beinahe gänzlich undiskutiert: was helfen eigentlich all diese Überlegungen für die Beurteilung der Richtigkeit verständigen Wissens? Wie löst Hegel das analoge Folgeproblem zu Descartes', nämlich wie aus der „ebenso gewissen wie unfruchtbaren Vorstellung [des *ego cogito*] ein Ausgang zu finden sei“ (Duque, 141). Die Auskünfte sind eher programmatischer Natur, etwa daß es „die Bewegung des Endlichen selbst [ist], welche die wahre Unendlichkeit konstituiert“ [144; dagegen de Vos, 197 ff.], oder auch der Aufweis von Wolff, daß das Verständige, das Dialektische und das Spekulative untrennbar seien. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Westphal darauf insistiert, daß Hegels Konzept

von Wahrnehmung wesentlich in Auseinandersetzung mit Hume zur Reife gelangt sei. Durch diese Auseinandersetzung sei Hegel gezwungen worden, ein überzeugendes Konzept des Verhältnisses der Einheit ‚des Dings‘ und der Vielheit ‚der Eigenschaften‘ diesseits des Dings als bloßer Fiktion zu entwickeln. Zwar scheint mir Westphals Eifer, daß Hegel (auch) auf das logische Problem durch Hume gestoßen sei, nicht gerechtfertigt – auch in bezug auf die eine (absolute) Substanz und ihre vielen Bestimmungen stellt sich das analoge Problem, wie Hegel etwa durch die Auseinandersetzung mit Spinoza und Leibniz weiß –, aber dies beeinträchtigt nicht Westphals Hauptpunkt: daß sich dieses logische Problem eben auch (mit zu untersuchenden Differenzen!) in bezug auf ‚das Wahrnehmungsding‘ stellt – und zwar für Hegel derart, daß er den Entwurfcharakter der Wahrnehmung bei Abwendung des fiktionalen Charakters konzipieren zu müssen meint: „Hegel hat zum ersten und fast einzigen Mal in der Philosophiegeschichte ausdrücklich beabsichtigt, eine aktive Erkenntnisart mit Realismus zu vereinbaren.“ (165)

Wie die Darstellung zeigt, erfüllt der Band das von Fulda formulierte Anliegen: es ist keineswegs ein bloßer Sammelband im Sinne einer Addition mehrerer Beiträge zu einem Thema, sondern der Band kann als ein Beitrag zum Thema gelesen werden, der vielfältige Einblicke garantiert. Gelegentlich muß er sogar so gelesen werden, denn gewisse Aspekte der Hegelschen Konzeption können vielleicht nur in notwendiger Vereinseitigung herausgestellt werden, die dann an anderer Stelle zwar nicht inhaltlich, aber als Vereinseitigungen zurückgenommen werden. Ein solcher Band war längst überfällig – falls man nicht zu der (keineswegs gänzlich unberechtigten) Meinung neigt, das ältere Buch von Röttges hätte bereits alles Wesentliche gesagt.

Die Anthologie *Philosophie der Skepsis* widmet sich erklärtermaßen ausschließlich dem modernen Skeptizismus, und dies wiederum „mit Ausnahme von Descartes“ ausschließlich aus der Sicht von Autoren, „die man im weitesten Sinne zur analytischen Philosophie rechnen kann“ (Grundmann/Stüber, 13). Diese unter dem irreführenden Titel vorgenommene doppelte Einschränkung rechtfertigt sich durch die zugrundeliegende These, daß in der, mit 12 Beiträgen (davon 1 Originalbeitrag) und einer Einleitung dokumentierten, zeitgenössischen Debatte „das Problem des Skeptizismus auf neue Weise gestellt und mit Hilfe von fruchtbaren Lösungsstrategien neu diskutiert wird“ (13). Zugleich dient der Band als Einführung in die zeitge-

nössische analytische Erkenntnis- und Bedeutungstheorie; dies ist die eigentliche Bedeutung des Titels: ‚Philosophie der Skepsis‘ ist Erkenntnistheorie, und zwar eingedenk dessen, daß eine Erkenntnistheorie nur „in Auseinandersetzung mit skeptischen Argumenten [möglich ist]“ (10). Die folgende Darstellung kann sich auf den ersten Teil dieser Einleitung *Argumentation und Voraussetzungen des Skeptizismus* beschränken, da es der zweite Teil *Antworten auf den Skeptizismus* selbst unternimmt, die Beiträge im einzelnen vorzustellen.

Die genannte These kann in zweierlei Hinsichten Bedenken erregen. Zum einen mehr intern: was kann an der Debatte noch neu sein, wenn die Herausgeber zugleich emphatisch hervorheben, daß im wesentlichen das Skeptizismus-Verständnis Humes zugrunde liegt (19f.)? Sie kennen vier Typen des Skeptizismus, nämlich innerhalb des antiken den akademischen und den pyrrhonischen Skeptizismus und innerhalb des modernen die Paradigmen ‚Descartes‘ und ‚Hume‘. Der Pyrrhonismus scheitert an Selbstwidersprüchen (18), der akademische Skeptizismus ist demgegenüber im Vorteil, weil er nur behauptet, „daß es kein *sicheres* (d. h. infallibles) Wissen gibt“ (17), bleibt aber unbefriedigend, insofern er sich nicht rein intern auf die erkenntnistheoretische Situation, sondern auf externes empirisches Wissen bezieht (19); der Versuch Descartes‘, den Skeptizismus zu widerlegen, sei „verunglückt“ (10) und beruhe zudem auf einem überzogenen Wissensbegriff (19). Nur Humes Version „stellt eine echte Bedrohung für unser kognitives Selbstverständnis dar“, weshalb sich der „zeitgenössische Neue Skeptizismus [...] an diesem Vorbild [orientiert]“ (20). Die Neuheit und Fruchtbarkeit der neueren Debatte beruhe auf drei Gründen. Der erste ist nicht recht diskutabel, denn er bildet das Selbstverständnis vieler analytischer Philosophen: „begriffliche Schärfe, Transparenz und Präzision“ (13) ist ein Privileg des 20. Jahrhunderts, vornehmlich in der Gestalt der Analytischen Philosophie. Der dritte Grund ist die, sicher nicht selbstverständliche, Minimalvoraussetzung für eine Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus: antiskeptische Strategien können sich nicht auf irgendein Metawissen beziehen – dieses wäre selbst skeptischen Einwänden ausgesetzt –, sondern bestenfalls auf die „Prämissen des skeptischen Arguments“ (14). Jedoch ist diese Einsicht erklärtermaßen nicht neu: bereits Descartes und Hume argumentierten in diesem Sinne „parasitär“ (19). Zudem ist diese Einsicht hier offenbar eher in Resignation gewonnen: es ist auch weiterhin der Versuch, die Unsinnigkeit des Skeptizismus zu er-

weisen – das Problem soll „verschwinden“ (14) –, obwohl es ein empirisches Faktum ist, daß er bisher nicht widerlegt ist und vermutlich auch nicht (direkt) widerlegbar ist (10f., pass.). Der zweite Grund liegt darin, daß die Ansprüche an den Wissensbegriff an unseren gewöhnlichen menschlichen Wissensbegriff angepaßt werden, und nicht mehr absolut unwiderlegbares, göttliches Wissen zum Maßstab genommen wird. Aber auch dieser Rekurs auf bloß wahrscheinliches Wissen ist erklärtermaßen nicht neu: Hume übernehme ihn gerade vom akademischen Skeptizismus und wende sich damit gegen Descartes (17f., 19f.).

Dieser zweite Grund ist zugleich Anlaß des zweiten, mehr äußeren Bedenkens: das Plädoyer für die neue Fruchtbarkeit basiert auf einem äußerst leichtfertig werdenden Umgang mit dem antiken Skeptizismus, vor allem mit dem Pyrrhonismus. Sextus betrachtet die Akademiker als negative Dogmatiker, weil sie unser Wissen deshalb für ungewiß halten, weil es immer bloß wahrscheinliches Wissen sein könne. Die Akademiker übernehmen das Wahrheitsverständnis der anderen hellenistischen Philosophen, und sie behaupten lediglich, Wahrheit in diesem Sinne sei nicht erreichbar. Es handelt sich um ein struktur-analoges Argument zu dem, das Williams etwa gegen Putnam wendet (151f.): es ist nicht ersichtlich, wie die Redeweise des ‚bloß wahrscheinlichen Wissens‘ überhaupt möglich ist ohne implizit eine Abweichung von der Wahrscheinlichkeit 1 zu sein. Eben deshalb konnte Hossenfelder der Meinung sein, daß der akademische Skeptizismus selbstwidersprüchlich ist, nicht aber der pyrrhonische (vgl. 17, Anm. 10). Die Redeweise vom ‚bloß wahrscheinlichen Wissens‘ gefährdet die propagierte Minimalbedingung: hier geht eben doch ein Metawissen ein, denn gemessen daran, daß man weiß, was eigentlich absolut sicheres Wissen ist, kann dann konstatiert werden, daß wir Menschen dies nun mal nicht (oder in bestimmten Bereichen nicht) erreichen. Das ist die Fallgrube jeder partiellen Skepsis; etwa derjenigen hinsichtlich unseres Wissens von der Außenwelt, wie sie hier erklärtermaßen (20) zugrundegelegt wird. Bereits Hume fand die matters of fact deshalb unsicher, weil hier, im Unterschied zu den relations of ideas, nicht möglich ist, Widersprüchlichkeiten rein logisch auszuschließen. Und auch in bezug auf die moderne Debatte ist es erstaunlich, was man alles schon behaupten und wissen muß (bzw. angeblich implizit mitbehauptet), um überhaupt Skeptiker zu sein: hier ist die Rede von „kausalen Hypothesen“ (20), von einem notwendig anzunehmenden „realistischen Wahrheitsbegriff“ (21) etc. (29f.). Es

charakterisiert jedoch die pyrrhonische Skepsis, daß sie sich auf solch akademische Voraussetzungen erst gar nicht einlassen will, um dann lamentieren zu müssen, daß sie unerreichbar sind.

Dies ist nur ein Indiz dafür, daß die Grundvoraussetzungen der Herausgeber keineswegs so selbstverständlich sind, wie sie unterstellen. Der Pyrrhoneer gehört gerade nicht zu jenen ‚Skeptikern‘, die etwas behaupten; sie führen etwas vor und einige berichten von ihren bisherigen Erfahrungen. Insbesondere „behaupten“ sie nicht, daß sie niemals andere Erfahrungen werden machen können; und folglich geben sie auch keine „rationale[n] Argumente“ für etwas, was sie gar nicht behaupten (15), was sie jedoch tun müßten, um hier als „philosophisch ernstzunehmende Position“ (15) akzeptiert zu werden. Immerhin sind die Pyrrhoneer sich dieser ihrer Erfahrung gewiß. Genau deshalb macht es wenig Sinn, die pyrrhonische Position unter der Prämisse *Lebensform statt Erkenntnistheorie* zu diskutieren (18). Grundmann/Stüber nehmen all dies nicht ernst – womit selbstverständlich nicht „einem engstirnigen Lager-Denken bereitwillig Vorschub“ geleistet werden soll (13).

Die Stärke des Bandes liegt zweifellos darin, daß er eine zeitgenössische Debatte dokumentiert. Wer bereit ist, die vorgenommene doppelte Einschränkung für gewisse Zwecke zu akzeptieren, der wird sich hier, insbesondere durch Einleitung und Bibliographie, gut informiert finden. Bedauerlich ist, daß die Prämissen der Auswahl zwar offengelegt werden, aber in einem Schein fragloser Sicherheit belassen werden. Hier hätte der Sammlung ein ‚abweichender‘ Text – etwa Hossenfelder oder Hasler über den Pyrrhonismus oder Hegels Skeptizismus-Aufsatz – sicher gut getan.

Volker Schürmann (Bremen)

Heinrich Meier (Hg.), Leo Strauss, *Gesammelte Schriften, Bd. 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, XIV, 434 S., ISBN 3-476-01211-5.

Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 1996, 66 S., ISBN 3-476-01504-1.

„Ich möchte das nicht so laut sagen. – Warum nicht? – Eine Wahrheit, die jeder nach seiner eigenen Lage beurteilt, kann leicht gemißbraucht

werden. – Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Freimaurer bist? – Ich? – Du. Denn du erkennst ja schon Wahrheiten, die man verschweigt. – Aber doch sagen *könnte*. – Der Weise *kann* nicht sagen, was er besser verschweigt.“¹

Bis 1932 arbeitete Leo Strauss im Auftrag der Berliner *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* an der Edition der Moses-Mendelsson-Jubiläumsausgabe. Es liegt nahe, daß sich Strauss im Rahmen dieser Arbeit auch mit Lessing beschäftigte. Liegt die Verbindung von Mendelsson zu Lessing geistesgeschichtlich auf der Hand, so ist der Bezug zwischen Lessing und Spinoza nicht so eindeutig herzustellen. Dennoch, bereits zu dieser Zeit galt ein Großteil von Strauss' Aufmerksamkeit dem Denken Spinozas, in dem Strauss genau dasjenige Problem erörtert und verstanden fand, das er als das „theologisch-politische“ bezeichnete und das seit jener Zeit im Zentrum seines Denken stehen sollte; er nahm sich nun mehr und mehr des großen jüdischen Philosophen mit einer an Lessing geschulten Methodik an. Das Bindeglied zwischen Spinoza und Lessing, so erschien es Strauss, ist dabei eine erstmals von Lessing beschriebene *Methodik*, mit deren Hilfe die Schriften der Philosophen zu deuten sind.

Spinoza eignet sich in besonderer Weise für eine solche Betrachtung: Seine Religionskritik – zu Recht oder zu Unrecht – gilt als der folgenreichste Angriff auf die jüdische Orthodoxie. Spinoza erfuhr deshalb schon zu Lebzeiten Bewunderung, aber auch haßerfüllte Ablehnung. Er wurde zum Inbegriff des jüdischen „Ketzers“. In den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts flammte die Debatte um Spinoza in Deutschland mit neuer Heftigkeit auf. Hermann Cohen, zusammen mit Paul Natorp Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, wandte sich nach seiner Emeritierung 1912 (wieder) der (jüdischen) Religion zu und unterrichtete von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tod 1918 an der Berliner *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Cohens Hauptaugenmerk galt Spinoza. Er weigerte sich strikt, sich der zu dieser Zeit betriebenen Rehabilitierung, ja Kanonisierung Spinozas anzuschließen. Strauss las mit Inbrunst die Arbeiten Cohens. 1915 hatte dieser eine scharfe Kritik der religiösen Auffassung Spinozas veröffentlicht², die Leo Strauss beeinflusste – obwohl er sie ablehnte und gegen sie argumentierte: „Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas“, Leo Strauss' erste Auseinandersetzung mit Cohens Spinoza-Kritik, erschien 1924 in der von Martin Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude*, in der Strauss seit 1923 gelegent-

lich Beiträge veröffentlichte. Recht eigentlich ist es diese Schrift, die den Beginn von Strauss' geistesgeschichtlichen Untersuchungen markiert. Er befaßte sich im Anschluß an diese Arbeit mit vielen Denkern, kehrte aber immer wieder zu Spinoza zurück. Das von Spinoza – Strauss zufolge – erstmals in aller Deutlichkeit formulierte „theologisch-politische Dilemma“ beschäftigte ihn zeit seines Lebens.

Der genannte Aufsatz zu Cohen und Strauss' 1930 erschienene große Studie zu Spinoza „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft“ (mit dem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1965/1968 und den Marginalien im Handexemplar von Leo Strauss) – zusammen mit einigen damit thematisch verbundenen Aufsätzen („Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer“ von 1926 und „Das Testament Spinozas“ von 1932) – ist nun vor einiger Zeit von Heinrich Meier als erster Band der *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss herausgegeben worden. Gleichzeitig legte Heinrich Meier einen Essay – „Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen“ – vor, der in das Werk und Denken von Leo Strauss einführen soll.³

Meiers Aufsatz illustriert in recht anschaulicher Weise die wichtigsten Themen des Strauss'schen Denkens. Diese sind in den letzten Jahren zwar wiederholt dargestellt worden, Meier geht aber über die „gängige“ Interpretation hinaus: Er betont in seinem Essay vor allem zwei Aspekte des Strauss'schen Denkens, die bisher nicht ausreichend gewürdigt worden sind: *einmal* die Positionsbestimmung des zeitgenössischen (politischen) Philosophen und *zum zweiten*, damit zusammenhängend, die „Anforderungen“ an philosophisches Schreiben. Letztere – das heißt, die Strauss'schen „Anforderungen“ an ein solches Schreiben – sind zwar schon oft beschrieben worden, aber gerade im Zusammenhang mit der Posi-

¹ G. E. Lessing, „Ernst und Falk“, in: ders., *Werke*, Bd. VIII, (Darmstadt 1996) 451–488; hier: 459.

² Hermann Cohen, „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18 (1915), 56–150.

³ An Sekundärliteratur zu Leo Strauss herrscht kein Mangel. Aus den Arbeiten der letzten Jahre *pars pro toto*: Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, (New York 1988); Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss' Thought. Toward a Critical Engagement*, (Boulder/London 1991).

tionsbestimmung des (politischen) Philosophen ergeben sich doch eine Reihe von neuen Aspekten. Meier versucht diese Aspekte in seinen Überlegungen herauszuarbeiten.

Schon sehr früh hatte Strauss eine mit dem Beginn der Neuzeit einsetzende und im 19. Jahrhundert kulminierende grundlegende Situationsveränderung konstatiert, die den (politischen) Philosophen betrifft. In seiner Rezension zu Julius Ebbinghaus' *Über die Fortschritte der Metaphysik* schreibt Strauss, diese Problematik erstmals benennend: „In Anknüpfung an die klassische Darstellung der natürlichen Schwierigkeiten des Philosophierens, an das Platonische Höhlengleichnis, darf man sagen: wir befinden uns heute in einer zweiten, viel tieferen Höhle als die glücklichen Unwissenden, mit denen es Sokrates zu tun hatte; wir bedürfen der Historie zuallererst deshalb, um in die Höhle *hinauf* zu gelangen, aus der uns Sokrates ans Licht führen kann; wir bedürften einer Propädeutik, derer die Griechen nicht bedurften, ehen des lesenden Lernens.“⁴

Es geht Strauss hier vor allem um die Auseinandersetzung mit dem *Historismus*, der alles Geschichtliche als einmalig und nicht in allgemeinen Begriffen aufgehend ansieht. Die Situationsbeschreibung des Philosophen war für Leo Strauss – die Ergebnisse dieses Denkens einbeziehend – von zwei Aspekten gekennzeichnet: Strömungen wie der Historismus, hatten es unmöglich gemacht, sich den eigentlichen philosophischen Problemen zu stellen. Eine Menge von historischen und geistesgeschichtlichen Vorarbeiten waren daher vorab zu klären. Dem Historismus war also Rechnung zu tragen. Bildlich ausgedrückt: Wir befinden uns *unterhalb* der Platonischen Höhle. Die erste Aufgabe ist es nun, *in diese hinaufzusteigen*. Erst dann kann der eigentliche Aufstieg zum Licht (der Philosophie) beginnen. Die Ausgangssituation der klassischen Philosophie war wiederherzustellen. Die Geistesgeschichte war so mithin zu einem Argument der Philosophie zu machen.

Es war aber noch etwas anderes zu beachten. Dieser zweite Aspekt hatte zunächst einen faktischen Ausgangspunkt: 1932 war die *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* geschlossen worden. Die *politische* Situation in Deutschland hatte sich verändert. Es war nicht nur *besser* zu *schweigen*, es war *gefährlich geworden zu sprechen*. Strauss zog hieraus Konsequenzen: Er emigrierte nach England – nach einem kurzen Aufenthalt in Frankreich – und schließlich, noch vor Kriegsbeginn, in die USA, wo er lange Jahre an der New Yorker *New School for Social Research*

lehrte. Daß, wer die Wahrheit spricht, (wieder) verfolgt wird, war allzu offenkundig geworden. Nur allzu verständlich ist es daher auch, daß Strauss sich vorzugsweise mit Denkern befaßte, die verfolgt wurden oder die sich der Obrigkeit gegenüber zumindest vorsichtig verhalten mußten. Man denkt hier fast unwillkürlich an Spinoza, der – er hatte die religiösen Vorschriften mißachtet und öffentlich Zweifel an der Offenbarkeit der biblischen Lehre geäußert – am 27. Juli 1656 vom Vorstand der jüdischen Gemeinde exkommuniziert und 1660 aus Amsterdam verbannt wurde. Seine Werke erschienen fast ausnahmslos anonym, wurden zeitweise verboten oder konnten erst nach seinem Tode aufgelegt werden.

Und damit ergibt sich auch ein Bezug zu Lessing, den Strauss vor diesem Hintergrund interpretiert. Die erneute Lektüre Lessings ließ Strauss die beiden hier nur kurz angedeuteten Aspekte nunmehr miteinander verbinden. Lessing hatte sich mit der (politischen) Gefährdung des (politischen) Philosophen auseinandergesetzt. Sein Ratsschlag war einfach: Vorsicht. In seinem 1778 anonym veröffentlichten Dialog über die beste Staatsverfassung *Ernst und Falk*⁵ thematisierte Lessing dieses Problem, in *Leibniz von den ewigen Strafen*⁶ wandte der Dichter seine methodischen Erkenntnisse an einem einzelnen Fall an: In dieser letztgenannten Schrift setzt sich Lessing mit der Kritik des Gelehrten Johann August Eberhards auseinander, die dieser in seiner *Neuen Apologie des Sokrates* an Leibniz übt, wenn dieser die „ewigen Strafen“ diskutiert. Lessing, der Leibniz' kritische Auffassung teilt, zeigt in seiner Abhandlung, „daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr *eroterisch* behandelt hat; und daß er sich *esoterisch* ganz anders darüber ausgedrückt haben würde.“⁷ Damit ist die für Strauss zentrale Unterscheidung benannt. Lessings Methodik war auch anderen Lesern aufgefallen. Thomas Mann hatte in seiner „Rede über Lessing“ bereits 1929 auf die „Vorsicht“ des Dichters aufmerksam gemacht: „Nun ist freilich bei Lessings herrlichen Fechterstücken soviel Ironie, *Eso-*

⁴ Leo Strauss, in: Deutsche Literaturzeitung, Heft 52, 27. 12. 1931, Spalte 2453.

⁵ Gotthold Ephraim Lessing, „Ernst und Falk“, a. a. O.

⁶ Gotthold Ephraim Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in: Werke, Bd. VII, a. a. O., 171–197.

⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in: Werke, Bd. VII, a. a. O., 183.

terik (Hervorhebung durch die Verf.) und taktische Hinterhältigkeit im Spiel, soviel dialektisches Virtuositum (...) Lessing war radikaler, als er sich geben durfte, aber in der Zweideutigkeit gerade war er radikal.“⁸

Leo Strauss griff diese Überlegungen in seinem 1941 erschienen Aufsatz „Persecution and the Art of Writing“⁹ auf. Darin entwarf er, Lessing folgend, eine für sein weiteres Werk grundlegende Unterscheidung: Große Philosophen geben ihren Schriften einen *exoterischen* (offenen) Gehalt, der mit ihrer *esoterischen* (verborgenen) Lehre nicht unbedingt in Einklang stehen muß. Diese – dem Beispiel Lessings entnommene – Unterscheidung ist nicht unproblematisch. Allzuleicht verführt sie dazu, in der Schrift des zu interpretierenden Philosophen etwas zu sehen, was nicht beweisbar ist, also bloße Spekulation bleiben muß. Zudem verführt eine solche Methodik zu elitärem Denken: Der wahre Gehalt der großen philosophischen Schriften ist nur für den kleinen Kreis der Initiierten. Der Rest mag sich, um seines Seelenfriedens willen, mit dem exoterischen Gehalt begnügen.¹⁰ Der Vorwurf hat zumindest dann einige Berechtigung, wenn die Schüler Strauss' sich als eine verschworene Gemeinschaft geben; den exklusiven Weg zur Wahrheit behalten sie sich für „ihre Angehörigen“ vor. Ob letzteres der Fall ist, mag dahingestellt bleiben. Heinrich Meier betont bei seiner Erläuterung dieser Unterscheidung zwei Gedanken, die helfen sollen, die Strauss'sche Auffassung zu rechtfertigen: „Die exoterisch-esoterische Doppelseitigkeit ist der Versuch, die Philosophie vor der Gesellschaft und die Nicht-Philosophen vor der Philosophie zu schützen“ (S. 32). Dies ist ganz im Sinne der herkömmlichen Strauss-Interpretation – der genannte Vorwurf ist dadurch noch nicht von der Hand zu weisen. Der zweite Gedanke ist interessanter: Läßt man sich auf die Kunst der Interpretation des „sorgfältigen Schreibens“ ein, so mag dies dazu beitragen, über die Lektüre und oberflächliche Interpretation des Textes hinauszugehen. Man muß sich „ganz auf die Denkbewegung des Autors“ (S. 33) einlassen. *Der Leser muß das Problem, von dem er liest, selbst denken.* Die Arbeit des Verstehens, also die Interpretation der Texte, geht in eine tatsächliche philosophische Tätigkeit über. Die geistesgeschichtliche Interpretation wird ein Philosophieren im eigentlichen Sinne. Der Weg nach oben – zumindest zum Ausgangspunkt des Platonischen Höhlengleichnisses – ist somit offen. Damit ist die *Methodik* mit der *Positionsbestimmung* des (politischen) Philosophen in zweifacher Hinsicht verknüpft.

Dies ist, grob vereinfacht, der Rahmen, innerhalb dessen Heinrich Meier das politische Denken des Leo Strauss – ausgehend von einer Inhaltsbestimmung der politischen Philosophie – darstellt. An einigen Arbeiten, in erster Linie an Strauss' Interpretation der politischen Philosophie Rousseaus – „On the Intention of Rousseau“, erstmals 1947 erschienen¹¹ –, verdeutlicht Meier nunmehr Strauss' Vorgehensweise. Diese Verfahren zieht sich durch sein ganzes Werk. Strauss hat sich auf diese Weise im Laufe seiner wissenschaftlichen Arbeit einer großen Anzahl von Denkern angenommen. Die Liste wäre lang, es sei nur eine Auswahl genannt. Aus der Antike: Sokrates, Xenophon, Platon und Lukrez. Jüdische und arabische Denker wie Maimonides und Alfarabi. Neuzeitliche Autoren wie Machiavelli, Hobbes, Rousseau und Burke. Die Aufzählung ließe sich fortsetzen.

Und damit erneut zu Spinoza, der – eingedenk des Gesagten wird dies verständlich – Strauss' besondere Aufmerksamkeit erfuhr. Der erste Band der *Gesammelten Schriften* befaßt sich mit Strauss' frühen Arbeiten zu Spinoza. Den Anfang des Bandes bestreitet die Neuedition der 1930 veröffentlichten Monographie „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft“. Ihr vorangestellt ist das essayistische Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1965/68, in dem Strauss rückblickend noch einmal die wesentlichen Stationen des gerade für einen deutschen Juden als unüberwindbar erfahrenen „theologisch-politischen Dilemmas“ und die Bedeutung Spinozas für die Entwicklung der modernen jüdischen Religion reflektiert. Das Vorwort ist damit vor allem eine Selbstreflexion über Strauss' eigene *Denkbewegung*. Nicht zuletzt aber enthält der Essay auch eine Neubewertung der Bedeutung Spinozas.

⁸ Thomas Mann, *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, (Frankfurt 1990), 299–245; hier: 242.

⁹ „Persecution and the Art of Writing“, in: *Social Research*, 8:4 (November 1941), 488–504.

¹⁰ Vgl. Stephen Holmes, „Wahrheiten für wenige. Leo Strauss und die Gefährlichkeit der Philosophie“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*; 44:7, Juli 1990; 554–569; Dietmar Herz, „Der Philosoph als Verführer – Überlegungen zur Philosophie des Leo Strauss“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79:4 (1993), 544–549.

¹¹ „On the Intention of Rousseau“, in: *Social Research*, 14:4 (Dezember 1947), 455–487.

Die „Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft“ ist Strauss' erste ausführliche Auseinandersetzung mit Spinoza. Die Grundzüge des einleitenden Teiles finden sich bereits auch in der ebenfalls hier abgedruckten Vorarbeit „Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer“ (1926). In seiner umfangreichen Einleitung beschäftigt sich Strauss mit dem Ursprung und der Tradition der Religionskritik vor Spinoza. Seine Untersuchung wird dabei von der Frage geleitet, ob die Religionskritik der jeweiligen Denker ihren Ausgang von einem übergeordneten „Interesse des Herzens“ nimmt oder sich als notwendige Folge seiner Wissenschaftstheorie ergibt.

Die erste Religionskritik wird, Strauss zufolge, von der griechischen Metaphysik formuliert, da diese der Vernunft Anteil an der Bewertung der Meinungen über Gott zugesteht. Das grundlegende Motiv der Lehre des Epikur ist es, die Menschen von der Gottes- und Todesfurcht zu befreien. Diese Furcht beruht auf der Unkenntnis der Ursachen kosmischer Vorgänge. Insbesondere die ungewöhnlichen und auffälligen Naturerscheinungen beunruhigen und erschrecken die Menschen; der eigentliche Götterglaube stützt sich lediglich eingeübte Traumerfahrungen. Die wissenschaftliche Erkenntnis dient Epikur daher als ein Mittel, um seine Vorstellung von Glückseligkeit, also Sicherheit der Lust, zu verwirklichen. Diesen Zweck kann aber nicht nur die Theorie, sondern auch der Götterglaube selbst erfüllen: Auch der Glaube an einen liebenden Gott dient dem Erhalt des menschlichen Seelenfriedens. Der Ausgangspunkt der epikureischen Religionskritik liegt also in seinem Motiv. Die Wissenschaft dient Epikur lediglich als Mittel zum Zweck. Die Wahl des Mittels ist nicht zwingend und derselben Absicht, i.e. der Tröstung des Menschen, kann auch die Religion dienen.

Im folgenden beschäftigt sich Strauss mit der Weiterentwicklung der epikureischen Tradition der Religionskritik im „offenbarungsreligiösen“ Zeitalter (bis zum Humanismus). In der Religionskritik des 17. Jahrhunderts findet er schließlich drei Tendenzen, von denen die bereits genannte ursprünglichste und allgemeinste auf Epikur zurückgeht. Daneben läßt sich auf Averroës' Denken ein neuer Typ von Religionskritik zurückführen: Der *Weise*, der sich – unter dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnislehre – der reinen Theorie widmen will, weist der Religion, die von den wenigen zur Theorie begabten Weisen in der Prophetie gestiftet wird, eine Aufgabe lediglich bei der Ordnung des sozialen und politischen Lebens der vielen *Unweisen* zu. Die beiden genannten

Traditionen wirken seit Beginn des Humanismus zusammen und bringen die Vorstellung vom „Fürsten- und Priesterbetrug“ hervor. Die Religion soll nunmehr als ein Instrument zur weltlichen Herrschaftssicherung entlarvt werden. Die dritte religionskritische Strömung schließlich geht auf die Wiederentdeckung der Antike in der Renaissance zurück: Machiavelli stellt die Idee der „weltlichen Ehre“ und der menschlichen Leistung (*virtù*) der christlichen Leidensbereitschaft entgegen.

Das Motiv und die Analyse der radikalen Religionskritik der Aufklärung sind hingegen wieder weitgehend epikureisch: Die Menschen sollen getröstet werden. Den gegen dieses Motiv erhobenen Einwand, die Abkehr von der Götterfurcht führe zum Verlust der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, beantworten die Aufklärer mit einem (sozialgeschichtlich fundierten) Gegenargument: die Religion sei selbst eine wesentliche Quelle von Gewalt und Ungerechtigkeit. Die (epikureische) Betonung des Erhalts des Seelenfriedens verlagert sich nun zunehmend auf die Sicherung des sozialen Friedens. Als unmittelbare Vorläufer Spinozas betrachtet Strauss die religionskritischen Lehren von Uriël da Costa, Isaac de la Peyrèe und Thomas Hobbes, die zur Untermauerung ihrer Religionskritik in Ansätzen bereits auch *Bibel-Wissenschaft* betreiben. Die drei Motivationen lassen sich bei den drei Vorläufern Spinozas in unterschiedlichem Maße finden. Aber erst bei Thomas Hobbes, so Strauss, ergibt sich ein Zusammenhang zwischen allen drei Motiven: die Verlagerung des Interesses vom epikureischen Seelenfrieden zum sozialen Frieden, der illusionäre Charakter der Offenbarungsreligion und der Widerspruch zwischen dem Vertrauen auf die Eigenleistung des Menschen und dem Glauben an seine ursprüngliche Vollkommenheit.

Aus seiner einleitenden Untersuchung der epikureischen Tradition und der „Vorläufer“ Spinozas zieht Strauss den Schluß, daß Religion und Religionskritik grundsätzlich von demselben Motiv getragen sein können. Die Ursache einer radikalen Religionskritik kann also nicht im Motiv gesucht werden, sie muß ihren Ausgangspunkt in der Theorie haben. Religiöse Positionen, die Epikurs Motiv Genüge tun, sind daher als „unradikale Positionen“ von der Religionskritik auszuschließen. Die Frage nach der Möglichkeit radikaler Religionskritik – i.e. die Erbringung des Nachweises, daß die Schrift nicht offenbart ist – bedarf der Religionskritik Spinozas.

In seiner Interpretation des 1670 anonym erschienenen *Theologisch-politischen Traktats* geht

Strauss dabei zunächst folgendermaßen vor: Er ordnet die religionskritischen Argumente den (angesprochenen) gegnerischen Lehren zu und erörtert die Grundlagen, auf denen die Auseinandersetzung geführt wird. Er vollzieht die Denkbewegungen Spinozas nach und zeigt so die Möglichkeiten und Grenzen seiner radikalen Religionskritik auf.

Zweck der Religionskritik Spinozas ist die Aufdeckung des theologischen Vorurteils, daß sich die Vernunft der über-vernünftigen Offenbarung unterordnen müsse. Damit diese wesentliche Voraussetzung für die Philosophie erfüllt werden kann, müssen die Bereiche Theologie und Philosophie strikt voneinander getrennt werden können. Diese Befreiung zur Philosophie ist gewissermaßen eine Propädeutik, selbst noch nicht Philosophie. Um jedoch die freie Wissenschaft betreiben zu können, muß Spinoza selbst von dem grundsätzlichen Vertrauen in seinen Verstand erfüllt sein. Wenn er dennoch im Rahmen seiner Religionskritik die orthodoxen und dogmatischen Lehren auf ihrem eigenen Terrain zu bekämpfen sucht, so dient dieses Verfahren lediglich dazu, die noch in den theologischen Vorurteilen befangenen „Klügeren“ zur Philosophie „zu befreien“. Tatsächlich geht Spinoza jedoch bereits von seinem eigenen philosophischen System aus, das allein auf dem „natürlichen Licht“ der Vernunft gegründet ist.

Es sind zwei grundlegende, einander entgegengesetzte Lehren, gegen die sich Spinozas Religionskritik vornehmlich wendet. Das Hauptaugenmerk seiner Kritik gilt den „Skeptikern“. Diese bezweifeln die Gewißheit der Vernunft und verlangen daher, diese solle sich der offenbarten Schrift unterordnen. Diese Position wird von den meisten Juden vertreten, sie ist die orthodoxe Lehre. Insofern die jüdische Orthodoxie hier auch in Vertretung eines allgemein-europäischen Gedankens angegriffen wird, gilt Spinozas Kritik vor allem aber auch der christlichen Orthodoxie, insbesondere der protestantischen Lehre calvinistischer Prägung. Sodann wendet sich Spinoza auch gegen die „Dogmatiker“: Der historische Vertreter dieser Position innerhalb des Judentums ist Maimonides, der im 12. Jahrhundert versuchte, seinen Glauben an die Offenbarung mit der wiederentdeckten aristotelischen Wissenschaftslehre in Einklang zu bringen.

Für die Kritik an der Orthodoxie stehen prinzipiell zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Spinoza kann die Orthodoxie auf Grund der Schrift kritisieren, hierzu muß er diese auf ihre ursprüngliche Wortbedeutung zurückführen. Spinozas Absicht

ist es, die Lehre auf den ihr angemessenen Bereich zu beschränken. Diese vor-philosophische Kritik will nachweisen, daß die Schrift dem philosophischen Denken keinerlei Beschränkung auferlegt. Die zweite Möglichkeit besteht darin, die Schrift aufgrund der Vernunft zu kritisieren – denn die „Befreiung zur Philosophie“ setzt die Erschütterung der Autorität der Schrift durch die Vernunft voraus. Strauss zeigt, daß die Kritik Spinozas an der Lehre – auf dem Boden der Schrift – einen Fehlschluß begehen muß, da seine Kritik sich lediglich auf den Wortsinn der Schrift berufen kann, die Orthodoxie jedoch behauptet, daß *nur* der Gläubige die Bibel richtig versteht. Auf der anderen Seite ermöglicht es die positive Kritik der Schrift mittels der Vernunft Spinoza zwar nicht, die Offenbarkeit der Schrift zu widerlegen, sie kann die Wunderberichte der Schrift aber zumindest für unwahrscheinlich erklären und dem Spott preisgeben – indem sie die Schwäche der Argumentation aufzeigt, zur Erklärung jeder nicht mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild übereinstimmenden Aussage die Allmacht Gottes zu bemühen.

Um der Philosophie einen eigenständigen Bereich neben der Theologie zuweisen zu können, muß Spinoza dem Dogmatismus nachweisen, daß Offenbarung und Vernunft nicht vereinbar sind. Das Subjekt seiner Kritik, Maimonides, grenzt sich einerseits gegen die Orthodoxie ab und verteidigt ihr gegenüber das Recht der Vernunft. Auf der anderen Seite grenzt er sich auch zur Philosophie hin ab und etabliert eine Grenze der Vernunft. Sein hermeneutisches Prinzip basiert auf einer allegorischen Interpretation der Schriftstellen, die der Vernunft widerstreiten. Wahre Theologie ist Maimonides zufolge erst nach gründlicher Kenntnis der Welt (durch die Kenntnis der aristotelischen Physik) möglich. Da sich der Dogmatismus des Maimonides mithin auf den Boden der Vernunft begibt, kann ihn Spinoza – im Gegensatz zur Orthodoxie – auch auf diesem Boden bekämpfen. Strauss zeigt jedoch, daß die Kritik, die Spinoza an Maimonides übt, nicht die innere Geschlossenheit von Maimonides' Denken trifft, sie basiert vielmehr bereits auf dem von Spinoza konstruierten philosophischen System. Der Kern der Kritik Spinozas – basierend auf der neuzeitlichen Metaphysik – gilt der Befreiung zur Philosophie: Was er als den Widerspruch zwischen (offenbarungs-religiösem) Vorurteil einerseits und Freiheit (zur Philosophie) andererseits sieht, ist für den Gläubigen durch den Gegensatz von Treue (zu Gott) und Abfall (vom Glauben) beschrieben.

Spinoza wendet sich schließlich mit seiner Kritik der Orthodoxie auch gegen Calvin, der eine radikale Trennung zwischen Schrift und Vernunft vollzieht. Strauss argumentiert, diese radikale Position Calvins sei unerreichbar für Spinozas Kritik. Die Lehre Calvins, derzufolge die natürliche Gottes-Erkenntnis notwendig durch die Offenbarung ergänzt werden muß, bestreitet das Recht der Theorie an sich: Die philosophische Spekulation ist dem Menschen nicht angemessen, da die wahre Gottes-Erkenntnis nur in der *Frömmigkeit* möglich ist. Daher kann die Theorie nur dazu dienen, den Gehorsam der Menschen gegenüber Gott zu sichern. Während die Erschütterung der menschlichen Selbst-Überschätzung ein wesentlicher Bestandteil der calvinistischen Lehre ist, geht Spinoza gerade vom Selbstvertrauen der menschlichen Vernunft aus, deren Erkenntnisfähigkeit ihm Beruhigung verheißt. Während sich Calvin auf das „innere Zeugnis des heiligen Geistes“ beruft, das die Offenbarkeit und Unverderbtheit der Schrift verbürgt, spricht Spinoza von „natürlichen Licht“, unter dem sich alles erkennen lasse. Es stehen sich also zwei unvereinbare, auf Konfrontation ausgerichtete Systeme gegenüber. Die Wunderkritik, die Spinoza gegen die scholastische Orthodoxie richten konnte, greift hier nicht mehr: Calvin begreift die Natur selbst als ein Wunder; unterstützt von seiner Vorsehungs-Behauptung ist das Wunder kein Beweis für die Offenbarkeit der Schrift, sondern umgekehrt – die Überzeugung von der Offenbarkeit der Schrift bürgt für die Wunderberichte.

Strauss zufolge ist Spinoza in einer Illusion befangen, wenn er denkt, die radikale Position Calvins angreifen zu können. Es gibt keinen gemeinsamen Boden, auf dem die Auseinandersetzung zwischen der Offenbarungsreligion und Spinozas Philosophie geführt werden könnte. Diese Illusion kommt zustande, weil Spinoza von der natürlichen Selbstmitteilung Gottes auf dem Wege der Vernunft ausgeht und sich daher selbst nicht in radikalem Widerspruch zur Offenbarungsreligion sieht. Insbesondere glaubte er sich aufgrund seines Festhaltens an der Prädestinationslehre, die der Werkerechtigkeit des Menschen jede Grundlage entzieht, in der Nähe der Position Calvins. Dabei leugnet Spinoza jedoch die Sünde gegen Gott und begibt sich damit in radikalen Gegensatz zu den Offenbarungsreligionen. Spinozas Religionskritik hat ihre Grundlagen also von Anfang an in einer unbiblischen Begründung. Strauss faßt schließlich die prinzipielle Möglichkeit und die faktische Unzulänglichkeit der systematischen Kritik zusammen: Eine positive Kritik, die die Be-

weislast der Religion überträgt, kann die Voraussetzungen der Offenbarungsreligion nur noch unwahrscheinlicher machen, als sie ohnedies schon sind. Eine Kritik auf Grund des Satzes vom Widerspruch scheitert an der nicht widerlegbaren Unergründlichkeit des göttlichen Wesens. Eine systematische Kritik schließlich scheitert an Spinozas Unvermögen, die Offenbarungsreligionen genau festzulegen. So läßt er die innerhalb jeder Religion vollzogene Unterscheidung zwischen echtem Glauben und Aberglauben unberücksichtigt.

Spinozas Motiv ist letztlich also epikureisch: Seine Auflehnung gegen den furchtbaren Gott im Namen des Gottes der Liebe führt ihn zur Kritik an der alttestamentarischen Gottesvorstellung und zur Idealisierung des Christentums. Sein (aufklärerisches) Ziel ist die Tröstung des Menschen: Der biblische Gott ist zuerst unerwünscht, dann widerlegbar geworden. Spinozas Vorstellung von Glückseligkeit, die Gewinnung gesicherter Erkenntnis ist (im Gegensatz etwa zu Hobbes) auf die abschließende Erkenntnis bestimmter Wahrheiten angewiesen. Die Philosophie ist also auch ihm nur Mittel zum Zweck. Allerdings hat sich das Ergebnis der Erkenntnis unabhängig vom menschlichen Nutzen gemacht.

In dem abschließenden Kapitel zeichnet Strauss Spinozas Analyse der Offenbarungsreligion nach, geht auf seine Staatskonzeption und die soziale Funktion der Religion ein und zieht schließlich sein Fazit über Bibel-Auffassung, Bibel-Wissenschaft und Bibelkritik: Die Offenbarungsreligion ist mit positiver Kritik letztlich nicht widerlegbar. Positive Kritik kann lediglich Aussagen über die Wahrscheinlichkeit der Offenbarkeit treffen und die mit der Allmacht Gottes begründeten Wunderberichte dem Spott preisgeben.

Die Nachzeichnung der Argumentation macht die große Leistung Spinozas nicht eindringlich genug deutlich – denn soviel steht fest: die Kritik Spinozas war nicht nur fundiert, sondern traf die Idee der Offenbarung in ihrem Kern. Stellt man sich auf den Boden der Orthodoxie, so erfolgt die Exkommunikation Spinozas zurecht.

Damit noch einmal zurück zu Hermann Cohen, dessen Spinoza-Kritik der Ausgangspunkt für Strauss' eigene Beschäftigung mit diesem Thema war. In „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ formulierte Hermann Cohen eine radikale Kritik an Spinoza. Er unterstellte insbesondere, daß Spinozas Religionskritik und Bibel-Wissenschaft auf einer menschlichen Verfehlung beruhe, die vorwiegend aus seiner persönlichen Lebensgeschichte motiviert sei. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum und seine

Exkommunikation hätten ihn bewogen, aus Furcht einen „menschlich unbegreiflichen Verrat“ an den Juden und dem Judentum zu begehen. Cohens Vorwurf basiert vor allem auf der Tatsache, daß Spinoza Moses und Christus, i.e. Judentum und Christentum, eine recht unterschiedliche Behandlung widerfahren läßt: Der als geistlich und universell idealisierten christlichen Offenbarung stellt Spinoza das als fleischlich und partikularistisch charakterisierte Mosaische Gesetz gegenüber. In der Tat scheint dies ein Schwachpunkt der Argumentation Spinozas zu sein. Der Kritik an Spinozas Denken fügt Strauss daher nun eine erklärende Rechtfertigung hinzu.

Strauss' „Verteidigung“ Spinozas – wenn man dies so bezeichnen will – orientiert sich dabei erneut am Vorgehen Lessings. Dieser hatte eine „Verteidigung“ (oder „Rettung“) des Hieronymus Cardanus¹² verfaßt, die sich Strauss zum Vorbild nehmen konnte.

Diese heute weitgehend unbekanntes Schrift Lessings – und das vergessene Objekt derselben – verdienen einige Worte: Girolamo Cardano (1501–1576), italienischer Arzt und Gelehrter, war 1570 von der Inquisition vernommen und einige Zeit eingekerkert worden. Seine letzten Lebensjahre verbrachte der – mit einem Publikationsverbot belegte – Gelehrte in Rom. Lessing versuchte in seiner „Rettung“ insbesondere eine heftig angefochtene Stelle aus dem XIIten Buch von Cardanus' *De subtilitate rerum* zu verteidigen, das ein Streitgespräch zwischen den Vertretern der vier Hauptreligionen, i.e. Götzendienst, Christentum, Judentum und Islam, schildert. Lessing übersetzte diese Passage aus dem Lateinischen und versuchte Punkt für Punkt die von den Kritikern dagegen erhobenen Vorwürfe der Häresie zu entkräften.

Diesem Vorgehen Lessings folgt Strauss: Er nimmt Spinoza in der (in dem hier besprochenen Band abgedruckten) Abhandlung „Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas“ gegen die Kritik Cohens in Schutz, indem auch er Punkt für Punkt dessen Argumentation zu widerlegen sucht: Die Verbindung von Staatstheorie und Bibelkritik, die politisierende Auslegung der Bibel, die Identifikation von Religion und Schrift und seine Form der Bibelkritik sind „in dem historischen Zusammenhang, in dem Spinoza steht, hinreichend motiviert.“ Die Motive von Spinozas Bibelkritik waren durchaus legitime Motive. Es bedarf zu ihrer Erklärung nicht der Annahme, daß Spinoza dem Judentum haßerfüllt gegenüberstand – wofür es in der Tat kaum Anhaltspunkte von Gewicht gibt. Nachdem Strauss zunächst die Motive Spinozas verteidigt hat, entkräftet er die grundlegenden

philosophischen Einwände Cohens, die einen Widerspruch zwischen dem Willensbegriff der *Ethik* und dem des *Traktats* und die darin erfolgte Aufgabe der ethischen Werte behaupten. Strauss rechtfertigt Spinozas Vorgehen im *Traktat* hingegen als systematisch notwendig. Schließlich kommt er zu der Frage, ob wenigstens die Durchführung der Untersuchung auf eine Kritik des Judentums schließen lasse. Auch hier verteidigt Strauss Spinozas Vorgehen: Spinoza habe an christliche Vorurteile appelliert, da er als Voraussetzung für die Begründung einer liberalen Gesellschaft die Abschaffung des Mosaischen Gesetzes sah, dessen Partikularität ihm als unvereinbar mit der Schaffung einer liberalen Gemeinschaft erschien. Die Forderung nach einem geistlichen Verständnis der Schrift richte sich zudem weniger an das Judentum, als an die christlichen (orthodoxen) Lehren. Schließlich seien die Ergebnisse der Bibelkritik Spinozas, auch ohne ihm eine „böse Absicht“ zu unterstellen, hinreichend motiviert. Strauss kann daher den *Traktat* zu einem christlich-europäischen, nicht zu einem spezifisch jüdischen Ereignis erklären. Cohen habe nicht die historische Notwendigkeit von Spinozas Vorgehensweise erkannt, der erst die Freiheit der Wissenschaft gegenüber Kirche und Staat erstreiten mußte. Und um diese Freiheit des Denkens geht es schließlich.

In dem kurzen Essay „Spinozas Testament“ (1932), dem dritten hier abgedruckten Aufsatz, setzt sich Strauss noch einmal mit der Frage auseinander, inwieweit das Judentum überhaupt einen Anspruch darauf erheben sollte, Spinoza als einen der ihren zu verehren. Seine Ablehnung der Offenbarungsreligion und insbesondere der jüdischen Gesetzesreligion sind ernst zu nehmen: „sein letzter Wille war die auf dem Bruch mit dem Judentum beruhende Neutralität gegenüber der jüdischen Nation“. Und das läßt sich weiter verallgemeinern: das „Opfer des Intellekts“, wie es später heißen sollte, war Spinoza zu bringen nicht bereit. Und auch Strauss hat dies nicht getan – wie die Lektüre des ersten Bandes seiner *Gesammelten Werke* zeigt.

Dietmar Herz (Bonn),
Veronika Weinberger (München)

¹² Gotthold Ephraim Lessing, „Rettung des Hieronymus Cardanus“, in: *Werke*, Bd. VII, a. a. O., 9–32. Daneben verfaßte Lessing noch zwei weitere „Rettungen“ (des *Inepti Religiosi* und des *Cochläus*).

Nicholas Bunnin/E.P. Tsui-James (Hg.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, 786 S., kart., Blackwell Publishers, Oxford/Cambridge (Mass.) 1996, ISBN 0-631-18789-8.

Der von Nicholas Bunnin und E. P. Tsui-James herausgegebene *Blackwell Companion to Philosophy* enthält eine neue Übersicht zur Philosophie, die zur Abrundung der lexikonartig aufgebauten Bände der Blackwellserie zu einzelnen Bereichen der Philosophie dienen soll. Die Herausgeber wollen interessierten Laien und Studenten ein hilfreiches Instrument zum besseren Verständnis der großen Zusammenhänge an die Hand geben. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Entwicklungen der angloamerikanischen, analytisch geprägten Philosophie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts, die aber im Unterschied zur frühen analytischen Philosophie auch wieder wichtige Sachfragen angeht und nicht mehr bei einer reinen Sprachanalyse stehenbleibt. Darum ist dieser Band auch für diejenigen interessant, die normalerweise in einer anderen philosophischen Tradition beheimatet sind.

Bunnin und Tsui James haben den BCP dabei didaktisch so angelegt, daß Professoren mit seiner Hilfe Einführungskurse gestalten können. Dafür enthalten die einzelnen Kapitel Zusammenfassungen, Querverweise, Übersichtskästen zu bestimmten Themen. Verweise auf weiterführende Literatur und eine abschließende Fragerubrik, mit deren Hilfe überprüft werden kann, ob der Stoff verstanden wurde.

Die Grobgliederung des BCP sieht folgendermaßen aus: An zwei Einführungen schließen sich 450 Seiten Fachartikel zu den einzelnen systematischen Hauptbereichen der Philosophie an. Danach folgt eine an den bedeutendsten Philosophen orientierte, ebenfalls in Einzelartikeln abgehandelte Übersicht zur Philosophiegeschichte. Sie umfaßt etwa 250 Seiten. Zwei kürzere Artikel zur angewandten Ethik und zum Bereich „Feminismus und Philosophie“, ein Glossar und ein gut gestaltetes Index runden das Buch ab. Es ist den Herausgebern dabei gelungen, für die einzelnen Beiträge herausragende englischsprachige Philosophen zur Mitarbeit zu bewegen.

So führen John Searle (1–24), einer der führenden amerikanischen Sprachphilosophen und gegenwärtig besonders mit dem Leib-Seele-Problem beschäftigt, und Bernard Williams (25–37), einer der derzeit bedeutendsten englischsprachigen Moralphilosophen, in den Band ein. Searle gibt einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Philosophie in den USA, deren dominierende philo-

sophische Richtung die analytische Philosophie ist. Williams schließt eine Übersicht zur ethischen und metaethischen Diskussion in der analytischen Philosophie an. Ich kenne keine bessere Einführung zu diesen komplexen Themenbereichen.

Auch bei den systematischen Artikeln ist in den meisten Fällen die Mischung von Einführung in den Themenbereich und fundierter Information in exzellenter Weise gelungen. Man lese beispielsweise William Lycans Artikel zur Philosophie des Geistes. Lycan gelingt es, auf 30 Seiten (die vier Seiten Literaturangaben miteingerechnet) die wichtigsten Strömungen knapp und klar zu beschreiben und den Leser durch dieses momentan sehr stark diskutierte und dadurch immer unübersichtlicher werdende Feld mit sicherer Hand zu führen.

Wer vermutet hätte, daß eine analytisch geprägte Einführung auf Bereiche wie Metaphysik oder Religionsphilosophie verzichten würde, erlebt eine angenehme Überraschung. Der BCP enthält in beiden Fällen einen Übersichtsartikel. Freilich sind diese Artikel deutlich von der gegenwärtigen englischsprachigen Diskussion geprägt. Beispielsweise nimmt Simon Blackburn in seiner Darstellung der Metaphysik weder auf Heidegger noch auf neuscholastische Autoren Bezug. Ebenso verzichtet Charles Taliaferro in seiner religionsphilosophischen Übersicht darauf, Ansätze „kontinentaler“ (also nicht englischsprachiger europäischer) Philosophen, z.B. von Maurice Blondel oder Karl Rahner, auch nur zu erwähnen.

Eine gewisse Einseitigkeit läßt sich auch bei den Übersichtsartikeln zur Ethik oder auch zur Wissenschaftstheorie finden. John Skorupski konzentriert sich auf den Utilitarismus und Kant und verzichtet auf eine Diskussion der Naturrechtsdebatte, wie sie besonders in romanischen Ländern von Bedeutung ist. David Papineau ansonsten vorzüglicher Artikel läßt die von der Stegmüllerschule weiterentwickelte strukturalistische Wissenschaftstheorie unerwähnt.

Was den geschichtlichen Teil angeht, möchte ich besonders Howard Robinsons instruktiven Artikeln zu Berkeley erwähnen, einem Philosophen des 18. Jahrhunderts, dessen Bedeutung oft vernachlässigt wird. Auch in diesem Teil spürt man, daß der BCP für den englischen Sprachraum konzipiert ist. Strömungen wie Utilitarismus und Pragmatismus bekommen je eigene Artikel, während die gesamte „kontinentale“ Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts auf knapp zwanzig Seiten abgehandelt wird.

Doch dies hindert nicht daran, den BCP ohne Einschränkung zu empfehlen. Wer sich für Philo-

sophie interessiert und mit der englischen Sprache vertraut ist, kann derzeit vermutlich kein besseres einbändiges Einführungswerk für etwa 50 DM erwerben. Wer beruflich mit Philosophie zu tun hat oder sich intensiver mit Philosophie beschäftigt, sollte an diesem hervorragend konzipierten Band keinesfalls vorbeigehen.

Nikolaus Knoepffler (München)

Hans-Jürgen Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 461 S., ISBN 3-506-72241-7.

Ein häufig gebrauchter Topos zur Kennzeichnung philosophischer Positionen, Strömungen oder Schulen ist die Gegenüberstellung von Empirismus und Rationalismus. Diese allgemein anerkannte Ordnungskategorie wird nicht nur als systematische Unterscheidung zur Charakterisierung erkenntnistheoretischer Positionen in der Philosophiegeschichte angewandt. Die Begriffe „Empirismus“ und „Rationalismus“ dienen auch als Epochenbegriffe zur Benennung der beiden großen Strömungen, die die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts beherrschten. Die Empiristen und die Rationalisten des 17. und des 18. Jahrhunderts nahmen diese beiden Begriffe nicht für sich in Anspruch, sie bedienten sich ihrer auch nicht in der Auseinandersetzung mit der Gegenseite; erst Kant benutzte die beiden Begriffe als philosophische Richtungsbezeichnungen. Im 20. Jahrhundert werden die Begriffe „Empirismus“ und „Rationalismus“ auch als Programmbegriffe zur Kennzeichnung philosophischer Richtungen verwendet, die die Traditionen der klassischen Empiristen bzw. Rationalisten weiterführen möchten. Im Falle des „Logischen Empirismus“ und des „Kritischen Rationalismus“ handelt es sich um programmatische Selbstbenennungen.

Hans-Jürgen Engfer erklärt in dem vorliegenden Buch die übliche Verwendung der Begriffe „Empirismus“ und „Rationalismus“ und vertritt in einem Exkurs über die Geschichte der Verwendung dieser beiden Begriffe die These, „daß die Subsumption der philosophischen Positionen des 17. und 18. Jahrhunderts unter das Entweder-Oder von Empirismus und Rationalismus der Überprüfung bedarf“ (29). Dieser These kann keine Originalität zugesprochen werden. In letzter Zeit mehren sich die Stimmen, die Zweifel an der Angemessenheit der Klassifikation philosophi-

scher Positionen durch die Begriffe „Empirismus“ und „Rationalismus“ nähren. Aus der Fülle der Literatur zu diesem Problemkreis ragt Lothar Kreimendahls vortreffliches Buch *Humes verborgener Rationalismus* heraus. Kreimendahl legte mit seinem Buch 1982 eine gutbegründete Antwort auf die Frage nach der Konsistenz der theoretischen Philosophie Humes vor und erbrachte mit der Identifizierung mehrerer rationalistischer Einflüsse in Humes Werk zugleich einen bahnbrechenden Beitrag zur Aufdeckung der philosophischen Voraussetzungen des Humeschen Empirismus.

Der Autor des vorliegenden Buches setzt es sich zum Ziel, die erkenntnistheoretischen Positionen der Denker des 17. und 18. Jahrhunderts, die in den Philosophiegeschichten gewöhnlich als die typischen Repräsentanten des klassischen Empirismus und Rationalismus vorgestellt werden, „jenseits des Schemas neu zu bestimmen“ (s.o.). Dabei läßt er sich von der Hypothese leiten, daß er mit der Unterscheidung zwischen Empirismus und Rationalismus die Ausgangspunkte der Argumentation und die verkündeten Absichtserklärungen der Autoren erfassen, aber das Ganze der jeweiligen Position nicht treffend kennzeichnen kann. Engfer beschreibt selbst sein umfängliches Arbeitsprogramm. Hat er die Ausgangspunkte der Argumentation und die Absichtserklärungen der Autoren erfaßt, dann muß er klären, was der jeweilige Autor unter der „Erfahrung“ oder der „Vernunft“ versteht. Sodann hat er zu untersuchen, ob der Empirist sich allein auf Erfahrung beruft oder ob sich bei dem Empiristen doch so etwas wie verborgene oder nur aus dem Blick getrene Elemente des Rationalismus finden. Entsprechend hat er bei der Untersuchung einer rationalistischen Position zu prüfen, ob sich der Rationalist allein auf die Vernunft beruft oder ob es in dessen Werk nicht auch eine verborgene oder nur unbeachtete empirische Seite gibt.

Originalität muß Engfers Hypothese zugesprochen werden, daß der Empirismus und der Rationalismus einander brauchen. Für Engfer „stellt jede oder doch fast jede Position in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts einen eigenständigen Integrationsversuch von Empirie und Ratio dar ...“ (30). Engfer benützt sich nicht mit der Ermittlung dessen, was ein Autor unter der „Erfahrung“ oder der „Vernunft“ versteht. Er ist sich darüber im klaren, daß bei der Berufung von Autoren auf verschiedene Leitbegriffe gleichwohl Übereinstimmungen in der Sache, bei der Übereinstimmung in der Terminologie dennoch Differenzen in der Sache bestehen können. Daher be-

müht er sich um eine genaue Bestimmung der Schlüsseltermini „Erfahrung“, „Vernunft“, „erworben“, „an-“ oder „eingeboren“ bei einem Autor und vergleicht das Ergebnis seiner Analyse mit den entsprechend ermittelten Ergebnissen von Untersuchungen, die er bei anderen Autoren angestellt hat. Dann kann Engfer die Aufgabe angehen, Gemeinsamkeiten zwischen den Positionen des Empirismus und des Rationalismus zu entdecken und Parallelen zu verdeutlichen.

Die noch immer übliche Unterscheidung zwischen Empirismus und Rationalismus ist für Engfer deshalb nicht annehmbar, weil sie „systematisch von all denjenigen Momenten und Seiten der jeweils dargestellten Positionen abstrahiert, die sich dem Schema nicht fügen“ (31). Diese Art der Darstellung isoliert die Positionen. Die „Diskussionen“ zwischen den Autoren beider Lager werden in der traditionellen Darstellung ganz im Sinne des Gegensatzes zwischen den beiden Positionen ausgelegt; die Fragen nach den Beeinflussungen zwischen den beiden Positionen werden bei der traditionellen Betrachtungsweise ausgeblendet. Engfers Philosophieren macht den Blick frei für die „Diskussionen“ zwischen den Autoren der beiden großen philosophischen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Engfer stellt auch die Frage nach den möglichen Beeinflussungen zwischen den beiden Positionen.

Das vorliegende Buch ist, wie der Autor im Vorwort erklärt, aus Vorlesungen und Seminaren über die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hervorgegangen und wurde mit außerordentlicher Gründlichkeit verfaßt. Engfer rekonstruiert in einer ungemein belehrenden Weise die erkenntnistheoretischen Positionen der philosophischen Tradition von Francis Bacon bis hin zu Hume und von Descartes bis Christian Wolff. In den beiden letzten Kapiteln bietet der Autor eine kritische Würdigung der philosophischen Leistung Kants.

Empirismus versus Rationalismus? fordert die volle Aufmerksamkeit der Fachwelt.

Wolfgang Farr (Maital)

Manfred Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard (= Kantstudien Ergänzungshefte, Bd. 128)*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1996, 345 S., ISBN 3-11-015047-6.

Anders als im nachaufklärerischen 19. Jahrhundert, wo durch die Umorientierung der Philosophie von der Vernunft zur Geschichte die philo-

sophischen Auseinandersetzungen so fundamental wurden, daß sie das Wesen der Epoche prägten, nehmen sich die Kontroversen, die am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland um die Kantische Philosophie geführt haben, vergleichsweise harmlos und zahm aus. Das hat noch eine Reihe weiterer Gründe: Zum einen blieben alle philosophischen Kontrahenten weitgehend unter demselben unangetasteten Paradigma der Philosophie, nämlich dem Dach der teils kritisch reflektierten, teils dogmatisch perennierten Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie vereint und somit allesamt demselben rationalistischen Philosophiebegriff verpflichtet. Zum anderen gilt uns Heutigen die Kantische Kritische Philosophie in einem Maße als etabliert, daß die verschiedenen Einwendungen der Zeitgenossen, sofern sie bloß vermeintliche Fehler in Kants Argumentationen aufzudecken glaubten, kaum noch systematisches Interesse wecken, sondern allenfalls historische Marginalien ausmachen können.

Natürlich hatte Kants kritischer Ansatz der Philosophie bereits von Anfang an eine ungeheuer polarisierende Wirkung auf das Denken seiner Zeit. Die „Umänderung der Denkart“, die er in der Vorrede zur KrV ankündigte, war tatsächlich so enorm, daß für manche Zeitgenossen, die im Paradigma der traditionellen spekulativen Metaphysik verhaftet blieben, hier eine *Gorgo* auftrat, die den normalen philosophischen Schulbetrieb zu versteinern drohte. Die neue Philosophie wirkte umso schrecklicher, als ihr wegen ihrer argumentativen Stärke und aufgeklärten Konsequenz durch bloßes Ironisieren oder Verbellen nicht beizukommen war. Das Wort vom „Medusenhaupt der Kritik“, das den würdig-geheimnisvollen Titel des zu besprechenden Buches abgibt, stammt von Kant selbst und bezeugt seinen unbeugsamen Standpunkt, von dem aus er Kritiker der Transzendentalphilosophie gnadenlos in die Schranken weist.

„Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard“ (Untertitel des Buches) ist allem Anschein nach immerhin die bedeutendste Auseinandersetzung um die Kritische Philosophie, in die Kant noch selbst eingegriffen hat. Gawlina kann dies durch eine Fülle von Stellungnahmen belegen. Dennoch weiß man meistens von der ganzen Sache nicht mehr, als daß das Interessante daran die kleine Erwiderungsschrift Kants aus dem Jahre 1790 (8. Bd. der Akademie-Ausgabe) unter dem Titel: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ (S. 185–252) ist. Aus dieser kennt man denn

auch das berühmte Wort vom „Medusenhaupt“. So gesehen ist die durch Gawlina vorgelegte Rekonstruktion ein zwar historisch rechtschaffener und sowohl umfassend recherchiertes als auch präzise ausgedeuteter Aufarbeitungsversuch, der aber auch nicht mehr aus der Angelegenheit herauszaubern kann, als darin steckt.

Denn in jenem Hallenser Philosophieprofessor Eberhard – soviel schien auch vor Gawlinas Aufarbeitung schon klar – war nun gewiß kein neuer *Perseus* der Leibniz-Wolffschen Philosophie erstanden, der dem Kant das von Gezücht bewachsene Gorgonengesicht hätte abhauen und die Aufklärung um ein Jahrhundert zurückwerfen können. Vielmehr hat dieser Eberhard in den Jahren zwischen 1786 und 1790 leidenschaftlich, wenngleich in der Sache eher uninspiriert die Kantische theoretische Philosophie öffentlich bekämpft.

Gawlinas Buch überzeugt, soweit es in den ersten dreieinhalb Kapiteln damit befaßt ist, das ganze historische Panorama der Eberhard-Kontroverse bis in die letzten verfügbaren Quellenverstellungen hinein auszuleuchten. Da stellt sich interessanterweise heraus, daß Eberhard zwar kein ausgesprochener Einzelkämpfer war, daß er aber auch nicht etwa als „Front Man“ einer ganzen Phalanx gesehen werden kann, zu der sich Leibnizisch Philosophierende in Deutschland zusammengeschlossen hätten. Zwar sammelte Eberhard, der für seinen Kampf gegen die Kritische Philosophie 1877 eigene Zeitschrift gegründet hatte (die unter dem Titel „Philosophisches Magazin“ firmierte und 1792 nach vier Bänden wieder eingestellt wurde), eine Anzahl Gleichgesinnter um sich. Jedoch scheinen diese in der Sache, genauso übrigens wie auch auf der anderen Seite die Kantianer, nichts Erwähnenswertes produziert zu haben. Die ganze Debatte erstreckt sich in der Tat nicht weiter als über die sieben Aufsätze, mit denen Eberhard bis 1790 gegen Kant zu Felde zog, sowie die erwähnte Erwideringsschrift Kants.

Nach dieser äußerst pünktlichen historischen Archivierung der Eberhard-Kontroverse widmet Vf. dankenswerterweise den größeren Teil des Buches der Sachdiskussion. In dem, umfangsmäßig den Hauptteil der ganzen Arbeit ausfüllenden vierten Kapitel unternimmt Gawlina eine „synoptische Analyse der Eberhardschen Aufsätze und der Kantischen Replik“ (S. 99–269). Jeder der Aufsätze wird auf seine Hauptargumente hin befragt, so daß beinahe der Eindruck entsteht, als habe Eberhard in seinen sieben Protestschriften ein vollständiges System der gegen die Kritische Philosophie vorzubringenden Einwände zuweggebracht. Mit großer Ausführlichkeit wägt Vf.

alle Einwände, so naiv und fehlerhaft sie auch sein mögen, ab und läßt Kant als den Beklagten weiträumig sich äußern, entweder in direkter Replik (in „Über eine Entdeckung ...“) oder in den kanonischen Stellen der KrV und anderen Schriften.

Diese Vorgehensweise und die extensive Bearbeitung der Eberhardschen Vorwürfe hat allerdings ihre zwei Seiten. Wohl ist es in gewisser Weise anregend, eine Art Überblick mit Vollständigkeitsanspruch all der Fußangeln zu erhalten, in die Studienanfänger der Philosophie oder auch Fachfremde beim Einstieg in die Kantische Philosophie wenn nicht mit Notwendigkeit, so doch mit Regelmäßigkeit geraten – samt der kompetenten Zurückweisung der Einwände durch die Autorität Kants. Vf. ist sichtlich um Präzision, Vollständigkeit und wissenschaftliche Objektivität bemüht.

Die Kehrseite davon ist freilich, daß sich bei dieser ganzen penetranten Unparteilichkeit sehr bald Langeweile einstellt, da sich ja die Eberhardschen Einlassungen, wo sie denn nicht schlicht falsch oder unfertig sind, auf einem Niveau bewegen, das an keiner einzigen Stelle das seines Gegners erreicht. Man gewinnt sehr bald den Eindruck, daß dieser z.T. außerordentlich unausgegorenen Kritik Eberhards viel zu viel Gewicht eingeräumt wird. Bis auf ein paar Gedankenblitze, etwa beim Problem des „ontologischen Denkens“ (S. 135 ff.), Überlegungen zu einer Theorie der Erscheinungen (S. 211 f.) oder die „Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile“ (S. 217 ff.) finden sich bei Eberhard am laufenden Band flagrante Fehlinterpretationen nicht nur des Beklagten (Kants), sondern auch seines eigenen geistigen Lehrers Leibniz. So kann Gawlina in fast jedem der sieben Aufsätze präzise die Stellen markieren, an denen die Eberhardsche Argumentation von einem falsch verstandenen Leibniz ausgeht (Bspw. die Diskussion der Begriffe Raum und Zeit, S. 114 ff., oder – ebenso augenfällig – der Eberhardsche „Beweis des Satzes vom Grund“, S. 142 ff.).

Bei aller Sorgfalt und interpretatorischen Glaubwürdigkeit, und selbstverständlich auch der fachlich versierten Kritik, die Vf. auf seine „Synopsis“ verwendet, der Umfang dieser Erörterung tut Eberhard einfach zu viel Ehre an und entwertet damit das Gesamtunternehmen. Es ist tatsächlich so, daß – um ein Bild Kants zu gebrauchen – Gawlina „ein Sieb drunter hält“, wo Eberhard „den Bock melkt“.

Dennoch soll dies als eine immanente Kritik verstanden werden. Das Buch Gawlinas ist allemal ein großer Gewinn für die moderne Kantfor-

schung. Und dies nicht nur wegen der schon erwähnten genauen historischen Aufarbeitung der Kant-Eberhard-Kontroverse. Denn Gawlina hat genau erkannt, worin das eigentlich Interessante an dieser eher marginalen Streiterei besteht: Er hat an allen wichtigen Gelenkstellen des Buches systematische Erläuterungen des Verhältnisses zwischen Kants und Leibniz' Philosophie- und Metaphysikverständnis eingefügt und ihm im Anschluß an die „Synopsis“ auch ein eigenes Kapitel gewidmet („6. Leibniz und Kant“, S. 292 ff.). Dieses Verhältnis ist heute so problematisch wie nie zuvor, wenn man beispielsweise einmal an die Rolle der Begriffslogik in der Erkenntnistheorie, insbesondere einer Theorie der Ereignisse denkt. Gawlina stellt in seiner Erörterung stark auf eine (historische wie systematische) Unterscheidung zwischen ontologischem (Leibniz) und erkenntnistheoretischem (Kant) Paradigma der Philosophie ab. Auch in diesen Erörterungen findet der Leser viel Information bei großer Genauigkeit. Auch hier wird in großem Bogen gleichsam die ganze neuzeitliche Philosophie auf diese Begriffe hin abgeklopft. Schade ist nur, daß sie trotzdem so kurz und lehrbuchhaft-deskriptiv geraten sind, daß hier eigentlich keine diskutabile These zustande kommt.

Am Ende muß man dann das Buch doch mit einem Kopfschütteln zuklappen, weil die Unentschlossenheit des Autors kaum auszuhalten ist: Wer ist Sieger in dieser Kontroverse geblieben? – Daß Kant-Interpreten wie Vaihinger oder Lehmann beschleunigen, der Kantianismus habe hier keinen Sieg errungen, liegt doch gewiß nicht daran, daß die Eberhardsche Partei sich etwa so vorteilhaft in Szene gesetzt hätte. Gerade nach der Durcharbeitung von Gawlinas „Synopsis“ müßte klar sein, daß es am Ende gar nicht um Sieg oder Niederlage des Kantianismus gehen kann, sondern allenfalls um die Frage, ob und inwiefern auch heute eine „Kritische Philosophie“ gegen die Anmaßungen gewisser Dogmatismen nötig und möglich ist. *Thomas Zwenger (Bonn)*

Pirmin Stekeler-Weithofer, Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, XIV, 446 S., ISBN 3-506-78750-0.

St.-W.s Hegel-Buch ist nach den „Grundproblemen der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft“ (1986) und neben der nachfolgenden

Schrift über „Sinnkriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein“ (1995) die dritte große Arbeit des Verfassers und, das kann man ohne alle Polemik sagen, zugleich *die* Hegel-Interpretation der Erlanger Schule – in der auf St.-W.s Lehrer Kambartel zurückgehenden vernunftkritischen und vernunftkonstitutiven Fortentwicklung, Hegels Logik wird als Bedeutungstheorie gelesen, d.i. als Theorie der letzten und obersten Rahmenbedingungen vernünftigen Redens, Urteilens und Handelns (91 f.) und in einem damit und zugleich als Kritik vernunftwideriger, sinnleerer oder gar sinnwideriger Abweichungen von den vernunftgemäßen Bedingungen.

Wer nun glaubt, der „gebürtige“ Mathematiker St.-W. rede – in konstruktivistischer Weise – einer Formalisierung der HL das Wort, sieht sich jedoch sehr schnell eines Besseren belehrt: Nichts von den grotesken Versuchen, das multidimensionale Gebilde der HL in ein operatives Korsett zwingen zu wollen und also auch keine Suche nach einer „Grundoperation“, nach „Bedeutungsverschiebungen“ und „Nachfolgertheorien“, sondern ein distinguiertes Versuch, den Grundunterschieden *zwischen* den drei Büchern der HL und *innerhalb* der drei Bücher Rechnung zu tragen:

Während die Seinslogik den objektstufigen Gebrauch von Kategorien selbstredend *metastufig* thematisiert und die Wesenslogik mit den Reflexionsbestimmungen zu tun hat, von denen wir Gebrauch machen, um einen mittels seinslogischer Kategorien schon eruierten, objektstufigen Inhalt zu analysieren (225, 232, 332 u. a.), fragt die Begriffslogik nach allgemeinen seinsbestimmten Formen, die sich für die Bezugnahmen auf Seiendes wie auch für unsere Analyse und wiederum unsere Reflexionen auf diese Analyse als wohlbe-gründet herausstellen, so nach dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen (225, 332, 339 ff.).

Es dürfte gut sein, hier einen Augenblick innezuhalten, denn bereits mit diesem Verständnis der *vertikalen* Grundstruktur der HL zeigt sich die Stärke von St.-W.s Hegel-Buch, – es wird aber auch der Preis sichtbar, den der Verf. nur allzu bereitwillig zahlt: St.-W. versteht das, was Thema, Gegenstand der HL und somit unserer Darstellung ist, als den *Inbegriff* der Formen und Strukturen unseres Redens und Handelns in bezug auf die Welt und im Verhältnis zwischen uns selbst und zwar so, daß nicht nach irgendwelchen Formen und Strukturen, sondern nach den *des vernünftigen* Redens und Handelns in *kulturellen* Kontexten gefragt wird. Auf dieser Basis gelingen dem Verf. eine ganze Reihe jedenfalls plausibler „Über-

setzungen“ Hegelscher Sätze in die Sprache konstruktivistisch-kritischen Denkens – wir kommen darauf noch zurück –, aber es geht dabei fast immer vollständig verloren, woran *Hegel* in Kenntnis der ihm vorgelegenen Philosophie doch wohl primär gedacht hat und was wir auch heute nicht übersehen können: die Griechische Ontologie, namentlich die von Platon und Aristoteles, und die Transzendentalphilosophie à la Kant und Fichte, ergänzt um einzelne Theoreme wie Spinozas *causa sui*. St.-W. mag derartige „Metaphysik“ für obsolet erklären, – die Frage ist aber doch, ob Hegels Logik nicht auch im Hinblick auf diese klassischen Bestände und zwar aus systematischen Gründen rekonstruiert werden muß.

Eine durchaus analoge Konstellation ergibt sich hinsichtlich des *horizontalen* Fortgangs der HL. Im Unterschied zu solchen Hegel-Interpretationen, die lediglich auf einen – vermeintlich – alles übrige abwürgenden Einheitsaspekt abheben, aber es nicht einmal der Mühe für wert halten, auch nur das eine oder andere Kapitel zwecks Erprobung ihrer Einheits-/Grundoperation vorzunehmen, ist es für St.-W. selbstverständlich, die *gesamte* HL durchzugehen und dabei vor allem auch die Hauptunterschiede innerhalb der drei Bücher herauszuarbeiten, ohne in einen fortlaufenden Kommentar zu verfallen; und jeweils am Ende der Interpretationen zu den drei Büchern findet sich ein Glossar zu einzelnen, freilich nicht allen Kategorien der HL. Insbesondere werden vergleichungswürdige Kategorien gegenübergestellt, so z.B. das „Sein“ als „Titel über das, was das ‚natürliche‘ oder besser: (relativ) naive Bewußtsein als Bereich der Bedeutungen der Worte annimmt“, „Realität“ als „Titel für die aktuelle Erfülltheit qualitativer Bedingungen ...“, „Existenz“ als „Titel für die reale Erscheinung eines Wesens“ und „Wirklichkeit“ als „Titel für eine durch einen Wesensgrund theoretisch erklärte regelmäßige Erscheinung“ (284).

Der Mangel aber – und es scheint mit der Hauptmangel von St.-W.s Hegel-Buch zu sein – ist, daß er sich, abgesehen von Hegels Philosophie der Mathematik und Physik, nur an die Kleine Logik der *Enzyklopädie*, aber nicht an die Große, die sog. Nürnberger Logik hält, von den Differenzen letzterer in den beiden Fassungen des Ersten Buches von 1812 und 1831 und den daraus resultierenden Interpretationsproblemen ganz zu schweigen. Und entgegen St.-W. ist Hegel – leider – eher sparsam mit Bemerkungen über die Erfordernisse für unsere, als endlicher Subjekte vorzunehmende Darstellung über den Fortgang der Selbstbestimmung des reinen = unendlichen sich selbst bestimmenden Denkens, – aber wenn sich bei Hegel

dann dazu Bemerkungen finden, so nicht in der *Kleinen*, sondern in der *Großen* Logik. Theunissen ist übrigens der Meister im Aufspüren solcher Bemerkungen, die nicht selten nur in einzelnen Wörtern bestehen. St.-W. mag darauf erwidern, sein thematisches Verständnis der HL qua Grundformen des vernünftigen Redens und Handelns ersetze derlei Beachtung von Hegels Darstellungssprache, aber es kommt hinzu, daß er gerade auch die Partie der HL so gut wie nicht beachtet, die für den *gesamten* Fortgang einschlägig ist: die Theorie der setzenden, der voraussetzenden und der bestimmenden Reflexion und der daran anschließenden Reflexionsbestimmungen, insbes. den absoluten Gegenstoß in sich selbst sowie die Verhältnisse der Reflexionsbestimmungen, die als ganze Verhältnisse jeweils sie selbst und auch ihr Gegenteil sind, – alles Themen, die in der Kleinen = Enzyklopädischen Logik allenfalls marginal abgehandelt werden. Gewiß ist *diese* Logik nun auch ein Text *Hegels*, aber ein einfacher Vergleich lehrt, daß Hegel in *seiner* Enzyklopädie genau die Bereiche nur sehr kurz behandelt, zu denen er eigene Schriften vorgelegt hat, so die Rechtsphilosophie, die Ästhetik, die Philosophie der Religion und – die Wissenschaft der Logik, wohingegen die sonst fehlende Naturphilosophie und ebenso die Philosophie des subjektiven Geistes ebenda breiten Raum einnehmen. Und auch die sehr wichtige Theorie der Persönlichkeit (s. Logik des Begriffs und der absoluten Idee) fehlt in der Kleinen Logik – und auch bei St.-W. vollständig.

Was nun St.-W.s Interpretationen zur HL im einzelnen anbelangt, so scheinen mir – abgesehen von der Enzyklopädie-bedingten Aussparung der Reflexionslogik – die Erläuterungen zum Zweiten Buch der HL am wertvollsten zu sein, da es St.-W. vorzüglich gelingt, die sich *prima vista* ontologisch im Sinne einer ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität lesenden Kategorien in *Reflexionsbestimmungen* zu übersetzen, – Reflexion in dem Sinne, daß wir auf die Reflexionsformen reflektieren, die wir zur näheren Analyse und/oder Kritik schon getätigter Gegenstandsbestimmungen im Sinne der Seinslogik vollziehen: So werden beispielsweise die Modalkategorien Wirklichkeit, Möglichkeit, Zufall/Kontingenz und Notwendigkeit als Darstellungs- resp. Erfüllungsbedingungen begriffen (288 ff., 334 f.).

Weniger gelungen, weil teils außerordentlich gewaltsam, teils aber auch fast ohne jeglichen Bezug zum Hegelschen Text sind demgegenüber St.-W.s Übersetzungen seinslogischer Kategorien. Hier verfällt der Verfasser, insbes. in seiner Gegenüberstellung von „Dasein“ und „Fürsichsein“,

derart in eine extensionalistische Sprache, daß man zuweilen denken könnte, einen Russell'schen Mengentheoretiker vor sich zu haben (126, 140 ff.).

In der Mitte zwischen den Interpretationen zu den beiden ersten Büchern liegen die Übersetzungen der Kategorien der Begriffslogik, – hier zeigt sich ganz besonders St.-W.s bias zugunsten solcher Hegelscher Kategorien und Analysen, die einen Bezug zur Formalen Logik und Mathematik sowie zur Physik hergeben. Allerdings sind gerade die diesbezüglichen Passagen des Verfassers stets besonders einleuchtend, da es ihm gelingt, *entgegen* der logisch-empiristischen und referenz/wahrheitssemantischen Hegel-Kritik zu zeigen, daß Hegels Kenntnis und Verständnis der Mathematik und Physik zu seiner Zeit sich wohl sehen lassen konnte und seine Kritik an den – damals wie heute – mit Unfehlbarkeitsanspruch auftretenden Selbstinterpretationen der Mathematiker und Physiker eine Menge an Treffern, teils sogar an Volltreffern enthält.

Unbeschadet dieser Vorzüge hat S.-W.s Hegel-Buch – neben seiner Beschränkung auf die Enzyklopädie Logik – leider einen weiteren und nicht nur beiläufigen Mangel: Der Verf. bezieht sich höchst selektiv auf die *Literatur* zur HL: Nicht daß, um über einen klassisch-philosophischen Text in systematischer Absicht zu philosophieren, nach Art der Literaturwissenschaftler erst alles durchzugehen wäre, was bislang dazu geschrieben wurde, was dann meist schon weit über die Hälfte der gesamten Arbeit ausmacht, – aber es ist doch und zwar aus systematischen Gründen nötig, sich wenigstens zu *den* Interpretationen in Beziehung zu setzen, zu denen entweder ein radikaler Gegensatz oder aber eine so und/oder so beschaffene Verwandtschaft besteht. So fehlt bei St.-W. jede Auseinandersetzung, ja – bis auf zwei Ausnahmen – auch nur die Erwähnung der HL-Interpretation von Henrich und Fulda, obgleich es einen größeren Gegensatz als den zwischen *dieser* Interpretation und der von St.-W. kaum geben kann: Fulda redet einem gänzlich äußerlichen, an Russell und Quine orientierten Kennzeichnungstun, einer Vagheitsreduktion qua Referenzverbesserung und einer Antonymitätsbestimmung qua Bedeutungsmodifikation und überhaupt einer logischen Analyse der Hegelschen Begriffsbedeutungen das Wort, so, daß unser darstellendes Tun und damit überhaupt unser Tun als Subjekte einer in jeder Hinsicht merkwürdigen, *prima vista* opaken, teils sogar obskuren Begriffsbewegung gänzlich äußerlich gegenübersteht, die, wie man es dann in den einschlägigen Schriften von Henrich

findet, operativ und monistisch unter die sogenannte autonome Negation qua Grundoperation gezwungen werden soll. Demgegenüber ist nach St.-W. unser Tun, unser vernünftiges Reden und Handeln *selbst* der Gegenstand der HL, wohingegen er nach Henrich und Fulda vielmehr das schlechthin Ungewöhnlichste und zunächst Undurchsichtigste, aber dann doch irgendwie Nachvollziehbare sein soll. Während also nach Henrich und Fulda unser logisch-semantisches Reden und Urteilen dazu gebraucht werden soll, Licht in das Dunkel der absoluten Bewegung des Begriffs als dem Gegenstand der HL zu bringen, ist nach St.-W. unser vernünftiges Reden und Handeln *selbst* der eigentliche Gegenstand der HL, weshalb sich für St.-W. im Gegensatz zu Henrich und Fulda auch keine besonderen Darstellungsprobleme für die HL ergeben. Dagegen zieht St.-W. kräftig gegen Höhle und Wandschneider vom Leder, obgleich ihm beide in ihren HL-Interpretationen jedenfalls näher stehen als Henrich und Fulda.

Umgekehrt wird St.-W. aber auch der Hegel-Interpretation von Theunissen nicht gerecht, die er sofort mit dessen politisch-theologischer Philosophie in Zusammenhang bringt, ohne zu sehen, daß Theunissens Anspruch auf eine Einheit von Darstellung und Kritik sich vergleichsweise eng an *die* Einheit von Darstellung und Kritik anschließt, die St.-W. selbst für seine Analyse der HL qua Inbegriff des vernünftigen Redens und Handelns zugrundelegen muß. Die Differenz scheint mir vielmehr zu sein, daß Theunissen „gebürtiger“ Geisteswissenschaftler, St.-W. seiner Wissenschaftssozialisation nach aber in erster Linie Mathematiker ist. Dies bringt selbst bei der Gemeinsamkeit einer Einheit von Darstellung und Kritik enorme Zugangs-, Vorgehens- und Verfahrensunterschiede mit sich. Aber auch der „Tätigkeits“-Ansatz der Interpretation der HL, wie ihn der Rezensent schon vor mehreren Jahrzehnten vorgelegt hat, findet bei St.-W. keine Erwähnung, womit sich der Rezensierte freilich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in Übereinstimmung mit der *Zunft* befindet.

Insgesamt stellt St.-W.s Hegel-Buch nicht trotz, sondern vielmehr wegen besagter Einseitigkeiten eine äußerst begrüßenswerte Bereicherung im Diskurs um die HL dar. Vor allem sollten diejenigen, für die die Verdikte von Russell, Popper und – ihn erwähnt St.-W. leider auch nicht – von Patzig noch immer die Autorität haben, Hegels Logik nicht einmal zur Hand nehmen zu müssen oder, falls doch einmal, dementsprechend lesen zu können, sich St.-W.s Hegel-Buch unbedingt zu

Gemüte führen: Es ist eine gute Brücke, um zu Hegel-näheren Interpretationen in systematischer Absicht vorzustoßen.

Manfred Wetzel (Hamburg und Berlin)

Manfred Riedel, Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama, Reclam Verlag Leipzig 1997, 358 S., ISBN 3-379-00762-5.

Wie wir mit Nietzsche fertig wurden.

Manfred Riedel über ein deutsches Drama

Manfred Riedel unternimmt in seinem neuen Buch „Nietzsche in Weimar“ den ebenso philosophisch wie historisch angelegten Versuch, „ein tragisches, und das heißt: furchtbares Kapitel deutscher Geistesgeschichte in seiner Verflechtung mit dem Weltgeschehen des Jahrhunderts durch Rückgriffe auf artistische Stilmuster von Nietzsches Philosophie zu vergegenwärtigen.“ (13)

Die politische Aktualität dieses Unternehmens wird auf einer Oberflächlich sichtbaren Ebene verdeutlicht durch die Darstellung der komplizierten Beziehungen zwischen den Instituten, die in der früheren DDR den Nietzsche-Nachlaß „aufhoben“, indem sie ihn ebenso bewahrten wie vor dem – östlichen – Publikum verbargen. Noch aktueller wird es, wenn Riedel darauf eingeht, wie wenig zufällig es ist, daß gerade kurz vor der politisch-geistigen „Wende“ eben diese Doppeldeutigkeit der „Aufhebung“ des Nietzsche-Nachlasses durch die marxistische Kulturpolitik offen zutage tritt. Die Tiefenstruktur des widersprüchlichen Umgangs mit Nietzsches geistigem Erbe jedoch will Riedel erörtern durch eine Analyse des Motivbündels „politischer Vormeinungen und geistiger Tabuisierung, die eine sachlich unbefangene, dem Gedanken aufgeschlossene Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie lange Zeit verhindern.“ (17)

Was darin sichtbar wird, ist jedoch nicht in erster Linie die politische Geschichte der Nietzsche-Aneignung, obwohl diese aufschlußreich genug für die geistige Geschichte unseres Jahrhunderts ist. Wichtiger und fundamentaler für das Verhältnis von Geist und Politik ist, daß und wie sich in diesem doppelsinnigen Aufheben die Tragödie von Nietzsches eigenstem Denken realisiert – jene Situation eines mißverstehenden Verstehens, von der gerade Nietzsche das lebendigste Bewußtsein besaß, ja deren Bedenken geradezu ins Innerste seines Philosophierens führt.

Die doppelsinnige Aufhebung von Nietzsches literarischem Nachlaß in der kommunistischen Welt steht in einem Verhältnis der Entsprechung zu Nietzsches verzweifelten Versuchen, verstanden zu werden, und zwar gerade in der Unverwechselbarkeit seines Denkens, das stets von dem Wissen umschattet war, daß jedes Verstehen ein Mißverstehen sein muß, weshalb es ihm besser schien, mißverstanden zu werden, damit das Eigene seines Denkens nicht vollständig ins Gewohnte und Bekannte aufgehen möge: Comprendre c'est égalier, so heißt es in Ecce homo. Nietzsche versuchte diesem Dilemma zu entgehen, indem er das Verstehen zu erschweren suchte – was, wie Riedel gleich zu Anfang betont, letztlich scheitern mußte.

Gegen die „Banalisierung“ seines Denkens im Verstehen setzte Nietzsche mit dem Mut der Verzweiflung die stilistische Verrätselung des Denkens, die seine Schriften so vieldeutig macht und geduldige Leser verlangt, eine extrem seltene Spezies also. Scheitern mußte jedoch Nietzsches Versuch, seine Einsicht in die notwendige Komplementarität der Parodie zu einer jeden „Philosophie des tragischen Mythos“ in der platonistischen Tradition so zu verdeutlichen, daß darin ein Ganzes deutlich hätte werden können, das weder zu einer neuen Metaphysik dogmatisiert noch zur amüsanten Humoreske degradiert werden könnte.

Dieses Scheitern wird von Riedel im Detail und unter Heranziehung vieler unbekannter Quellen in steter Verbindung mit dem Verlauf des europäischen Bürgerkriegs unseres Jahrhunderts geschildert. Die Geschichte dieses Scheiterns ist die Geschichte der politischen Vermutung von Nietzsches Denken in den verschiedensten ideologischen und politischen Richtungen, die die Gewaltverhältnisse zwischen den Menschen in unserem Jahrhundert prägten – und diese Vermutung geschah unabhängig davon, ob die sozialistischen und faschistischen Ideologien sich positiv auf Nietzsche beriefen oder negativ ihre Position gegen einen ebenso falsch verstandenen Nietzsche zu konturieren suchten.

Das Schlüsselwort für dieses Geschehen lautet in Riedels Untersuchung „Banalisierung“: nach dem geschichtlichen Grundsinn der Vorgang, in dem eine Sache „umzäunt“ und als „abgemacht“ oder „gewöhnlich“ behandelt wird – das „Banale“ ist dasjenige, mit dem wir „fertig geworden“ sind (23). Diesen „Zwang zur Banalisierung von Nietzsches Philosophie“ versucht Riedel in allen Verästelungen seines Motivationszusammenhangs zu erkennen. In erster Linie aber geht es um die politischen Folgen der „Banalisierung“.

In Nietzsches Denken selbst wird diese politische Dimension des „Banalen“ im Zarathustra so angesprochen: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.“ (zit. 299) Daß der Mensch im Staat „überflüssig“ ist, dies verbindet Nietzsches Grundlehre mit seiner genuin „politischen“ Philosophie, die in der Moralkritik des Spätwerks zu finden ist. Riedel führt diesen Gedanken im Ausgang von Nietzsches Dictum vom Tod Gottes aus: *eine* Folge davon ist die Vergöttlichung des „Teuflichen“, das mit der Behauptung einer Gruppe beginnt, als einzige im Besitz des Guten zu sein, also des moralisch höchsten Gutes, das mit allen Mitteln gegen die das Böse verkörpernden Gruppierungen durchgesetzt werden darf – angewandt auf die Parteiungen des europäischen Bürgerkrieges, dessen geistige Strukturierung durch die Banalisierung Nietzsches in den verschiedensten Formen beschrieben werden kann: das durchgesetzt werden darf, um es „durch jene von Klassen- und Rassenmischungen gereinigte Gesellschaft der Zukunft in Besitz zu nehmen.“ (263)

Im Besitz des Guten werden die Bürgerkriegsparteien vom „Moraldämonismus“ besessen – der Selbstverkehrung des moralisch guten Willens in sein Gegenteil: „wenn sich der Wille ohne Rückbindung an den Lebensgrund der Moral auf seine gute Absicht versteift oder als „vereinigter Wille aller“ das Gute politisch zu verkörpern wähnt.“ (263) Der Lebensgrund jeder Moral, das Spannungsverhältnis zwischen Gut und Böse im Menschen, wird aufgelöst, indem die „moraldämonistische“ Gruppe sich von ihm entlastet und es nach außen projiziert, um dort jenes ummensliche Spannungsverhältnis als blutigen Vernichtungskampf in der politischen Arena auszutragen. Der Mensch wird dann im Namen des Wissens um Gut und Böse in der Tat überflüssig. Es gehört zur Tragik in Nietzsches Denken und Wollen, diese Gefahr einer Dämonisierung der Moral wahrgenommen und bis auf Platons Metaphysik zurückgeführt zu haben und doch selbst das Opfer jener Propheten des Guten geworden zu sein, die seinen Namen auf beiden Seiten des europäischen Bürgerkriegs im Banner geführt haben.

Von besonderer Aktualität ist hier Nietzsches „Denkkampf“ um die Frage, was die Reichseinigung für Deutschland und die Deutschen bedeute – ein „Denkkampf“ deshalb, weil es ihm in seiner Wendung gegen Bismarck in erster Linie um die Gefahr des Verfalls der Philosophie ging, um „ihr Abgleiten zu bloßer Denk-Wirtschaft und beru-

higter Scheingelehrsamkeit im Namen ‚objektiver‘ Wissenschaft, der die Objektivität zur Phrase wird.“ (35) Auch hier geht es um die Banalisierung: um die Gefahr, daß die „Banalität der Gesinnung“ gerade in einem politisch erstarkten Reiche sich gegen das unpolitische, ja antipolitische Moment in allem großen Denken durchsetzen würde. Er wendet sich gegen die Banalität der „Gerechten“, die über alles richten und die Vernunft allen Denkens beurteilen zu können beanspruchen – und die ihre Banalität im politischen Alltag über die materielle Abhängigkeit der Philosophen auch der Philosophie als Richtmaß vorschreiben wollen.

Der deutsche Einheitsstaat erschien Nietzsche für die Philosophie gefährlich, weil die Philosophie ihr Eigentum nur im zeitlichen Abseits, also zwischen den Zeiten in der Ruhe des Denkens entfalten kann – und gerade nicht als Magd einer wie immer gearteten Politik. Es sollte nicht vergessen werden, daß Nietzsche seine Hoffnungen dagegen auf das Europäertum und auf die geistige Vielfalt eines geeinigten Europas setzte. Und seine Wendung gegen Nationalisten und Sozialisten gleichermaßen ist motiviert durch die Einsicht in die Gefahr, die von allen Ismen ausgeht, die notwendig Manifestationen des Banalen sein müssen, indem sie mit dem Menschen und seiner offenen Wirklichkeit stets schon fertig sind und ihn deshalb nach ihrem eigenen Begriff behandeln wollen, ohne ihn in seiner Freiheit handeln lassen zu können. Beide das Jahrhundert über weite Strecken bestimmenden Bewegungen re-agieren gegen die Emanzipation des Einzelnen in der Neuzeit, beide sind beherrscht von einem „Moraldämonismus“, der alle Andersdenkenden verfolgen muß, bis Europa an den Rand der Vernichtung gelangt ist (77/78).

Indem die Philosophie aber ihrem Eigensten folgt, ist sie keineswegs unpolitisch. In ihrer steten Arbeit am Offenhalten des philosophischen Daseins des Menschen muß sie sich notwendig auch gegen die Banalisierungen wenden, mit denen der politische Betrieb den Menschen unter Begriffe bringt und ihn gemäß dieser Begriffe behandelt. Auch wenn sie die Notwendigkeit solcher Begriffsbildungen für das politische Leben selbst noch begreift, distanziert sie sich in diesem Bereich doch davon und eröffnet den freien Raum, der die Dimension des begrifflos Menschlichen ist.

Gegen die „Philosophie des Nietzsche-Archivs“ ebenso wie gegen alle anderen „Halbierungen von Nietzsches Philosophie“ stellt Riedel das „Gedankenexperiment“, in dem er Nietzsches Grundlehre sieht, und das bewegt werde durch die Frage, „wie

die Erde angesichts der dem neuzeitlichen Menschentum zugefallenen Macht über die Natur im Ganzen ‚verwaltet‘ und wozu ‚der Mensch‘ als Ganzes – und nicht mehr ein Volk, eine Rasse gezogen und gezüchtet“ werden soll (86). Die Grundlehre ist das „Lehrstück der ewigen Wiederkunft des Gleichen“ – also das Experiment, „die Welt unter dem angenommenen Gesichtspunkt der ewigen Wiederkunft in ihr gezeitigter, gleichartiger Ereignisse zu betrachten, um dann die Folgen der Annahme einer zyklisch kreisenden Zeit für das Menschenleben und sein Verhältnis zur Natur am komplementären Gedanken des Willens zur Macht zu erproben: ob der Mensch in seiner natürlichen Lebensführung den Gedanken einer möglichen Wiederkunft aushält und „verträgt“, ja „denkmächtig“ genug ist, sie von sich her als menschlich wünschenswert zu bejahen.“ (89)

Und in einer genuin philosophischen – also nicht politisch halbierten – Auslegung des Gedankens von der ewigen Wiederkehr sieht Riedel (mit Georg Picht) das bedeutendste Dokument des geistigen Widerstands gegen den Nationalsozialismus: nämlich in Heideggers Nietzsche-Vorlesungen zwischen 1936–1940. Es ist die Betrachtung der Zeit im Horizont der Ewigkeit, die die Zeit als in sich selbst zurückschlagendes Jetzt sieht, und damit das verborgene Wesen der Zeit in seiner Gegensätzlichkeit denkt, indem es den Gegensätzen von Jetzt und Ewigkeit im Augenblick *entgegen-schaut*. Das philosophische Fragen stellt sich gerade damit der politischen Vernutzung und Banalisierung entgegen, weil dieses Fragen im Bedenken der ewigen Wiederkehr vom Verstehen der „Vielen“ abgelöst und dorthin gelenkt wird, wo es entspringt: „auf Augenblickserfahrungen des Menschen, der in gezeitigter Vereinzelung ‚da‘ ist und als er selbst gemeint wird.“ (113)

Gegen die Banalisierung des Denkens, die der Grundzug der Politisierung Nietzsches war und ist, wird also der Einzelne gestellt, „der im Denkkampf mit der Zeit seiner selbst mächtig zu werden sucht.“ (114) Darin ist das Motiv einer „politischen“ Auslegung Nietzsches zu sehen, die das Politische dort bedenkt, wo es beginnt und wohin es wieder zurückschlägt: im In-der-Welt-Sein des jemeinigen Daseins, dem es eben darin um sein Sein als *dem* Sein geht; man könnte mit Nietzsche wohl sagen: erst dort beginnt das Politische als „Große Politik“.

Am Ende des Jahrhunderts, dessen geistig-politischen Denkweg Riedel anhand des „banalisierenden“ Mißverstehens von Nietzsches Philosophie in einigen der wirksamsten Gedankenstränge nachkonstruiert, steht die Philosophie erneut vor

Nietzsches Problem: zwischen Positionen, die das Wissen um das Wahre zu globalisieren trachten oder sich unterfangen, ihre Meinungen über das Rechte einer Welt als gültiges Ethos aufzudrängen, und Positionen, die mit Verweis auf die Universalität der Zeichenverwendung oder der pragmatistisch orientierten Begriffsbestimmung die Philosophie endgültig über sich selbst aufgeklärt zu haben und so mit ihr zum Schluß gekommen zu sein beanspruchen – zwischen Positionen also, die das philosophische Dasein des Menschen in dieser Welt durch metaphysisch gehärtete Erkenntnisse dementieren, und solchen Positionen, die der Philosophie nur noch das witzige *Aperçu*, die geistreiche Unterhaltung, oder den amusement gegen den ennui zubilligen – eine Philosophie, die in einem Vorgang der „Banalisierung“ mit sich „fertig geworden“ ist und ihre Sache als „abgemacht“ behandelt.

Das schöne Ganze des philosophischen Lebens des Menschen hat den Ausdruck noch immer nicht gewonnen, an dessen Gelingen Nietzsches verzweifelte. Wenn – wie Riedel darlegt – die Banalisierung des genuin Philosophischen aufs engste mit den politischen Katastrophen unseres Jahrhunderts zusammenhängt, so drängt sich nach der Lektüre von Riedels Buch die Frage auf, welche Katastrophen die Kontinuität des Banalen dann erst im kommenden Jahrhundert zeitigen mag. Auch in diesem Sinne kann Riedels Schlußsatz gelesen werden: „Furchtbar der Gedanke, Nietzsche könnte für das kommende Jahrhundert recht behalten.“ (303) *Georg Römpp (Bonn)*

Tobias Trappe, Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes. Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert (=Theologische Studien, Bd. 142). Theologischer Verlag, Zürich 1997, 94 S., ISBN 3-290-17153-1.

Die „Allmacht“, einst eines der den christlichen Gottesgedanken in besonderer Weise profilierenden Prädikate, ist in den letzten Jahren in Verruf geraten. Wie vor zwei Jahrhunderten das „physische Übel“ des Erdbebens von Lissabon drängende Fragen nach der Güte Gottes ausgelöst hat, so heute das allzu bedrängende „moralische Übel“ die Frage nach dem Verhältnis von Güte, Gerechtigkeit und Allmacht Gottes. Die alte Antwort, daß das moralische Übel in der – als erwünscht oder gar unverzichtbar geltenden – Freiheit des Menschen seinen Grund habe und Gott nicht anzula-

sten sei, erscheint manchem angesichts des Ausmaßes der Katastrophen als unbefriedigend, wenn nicht als frivol. Einen Ausweg aus dieser Situation könnte der Verzicht auf eines der genannten Prädikate bieten – und dann steht in einer Situation, die ohnehin durch eine weitgehende Kritik des Machtgedankens charakterisiert ist, eher die Allmacht als die Güte oder die Gerechtigkeit zur Disposition.

Die Bedenken gegen die Allmacht entspringen aber nicht erst dieser akuten Problemlage. Tobias Trappe zeigt in seiner nicht umfang-, sondern gehaltreichen Studie, daß sie geschichtlich weiter zurückreichen und vielfältige Aspekte umfassen – aber er zeigt dies nicht, um die Aporie des Allmachtsbegriffs noch zu verschärfen, sondern mit dem Ziel seiner „Rehabilitierung“. Und er kann deutlich machen, daß dies nicht nur ein unzeitgemäßes und zudem hoffnungsloses Unterfangen ist, sondern aus einer anspruchsvollen philosophisch-theologischen Problemstellung erwächst – und sich keineswegs durch einen Hinweis auf das probate Mittel der „Selbstbeschränkung“ der göttlichen Macht erübrigt.

Kap. I („Der ontologische Einwand gegen den Gedanken der Allmacht“) erinnert daran, daß – bis in die Antike zurückreichend – Gottes Allmacht nicht als im strengen Sinne uneingeschränkte Macht gedacht worden sei, sondern als gebunden durch das logisch Unmögliche und das ethisch Verwerfliche. (Auf Versuche, die göttliche Macht auch von solchen Grenzen zu befreien, geht Trappe nicht ein.) Höheren Rang als den mit der logischen oder ethischen Notwendigkeit operierenden Einwänden räumt er dem Problem ein, ob „Allmacht Gottes überhaupt ein konsistent denkbare Begriff“ sei“ (12 f.) und nicht vielmehr in ein „Paradox der Omnipotenz“ gerate. Da hierzu der modernen Literatur entnommene Beispiel, „ob es in Gottes Macht steht, ... einen Stein herzustellen, den er selbst nicht mehr tragen oder zerstören kann“, erinnert zwar fatal an Spielereien einer längst überwunden geglaubten Epoche der Theologiegeschichte; ernst zu nehmen ist hingegen Hans Jonas' Rede von einer „Paradoxie, die schon im Begriff absoluter Macht liegt“: Macht sei ein Verhältnisbegriff, absolute Macht wäre gegenstandslose Macht; damit Gottes Macht sich erweisen könne, bedürfe es seiner „Selbstbeschränkung“, seiner „Machtentsagung“ oder „Selbstentäußerung“ (15).

Damit ist das den Allmachtsbegriff vermeintlich rettende Stichwort gegeben: „Selbstbeschränkung“. Und es scheint nicht allein durch „ontologische“ Erwägungen nahegelegt, sondern auch

durch die Christologie, die ja stets zu zeigen hatte, unter welchen Bedingungen die Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur allein zu denken sei, und hierzu auch mit dem Beschränkungsgedanken operierte. In Kap. II, „Die christologische Variante der Selbstbeschränkungs-idee“, leitet Trappe nach einem kurzen Rückblick auf die Reformationszeit über zu den philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen im Anschluß an Hegel und Schleiermacher, insbesondere zum „spekulativen Theismus“ um die Mitte des letzten Jahrhunderts, dessen Denken er wohl nicht allein für das hier gewählte Thema fruchtbar zu machen sucht. Den damaligen Debatten entnimmt er, daß der Begriff der Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht keineswegs unproblematisch sei, sondern auf einen Verlust oder sogar auf die Leugnung der Gottheit Christi hinauszulaufen drohe.

In den folgenden Kapiteln führt Trappe den Nachweis, daß der Begriff der Selbstbeschränkung ungeeignet sei, „das Verhältnis von Gott und Welt, menschlicher und göttlicher Freiheit in theologisch adäquater Weise zu begreifen“ (25), und zwar einerseits (Kap. III: „Selbstbeschränkung – Aspekte eines Begriffs“) durch Freilegen seiner rechtsphilosophischen Implikate an Hand der Fichte-Kritik Hegels: „diejenige Freiheit, die der Selbstbeschränkung zugunsten anderer Freiheit bedürftig ist,“ erweist sich „als die unbestimmte *Freiheit der Willkür*“ (30). Ferner liege dem Modell der wechselseitigen Beschränkung koexistierender Freiheiten die Analogie des Raumes und damit die – hier unangemessene – Kategorie der Quantität zugrunde. Dieser Gedanke leitet über zur Thematisierung der substanzphilosophischen Implikate (Kap. IV: „Die Substanz als absolute Macht“): Nach Kant beruhe der allgemeine Begriff von Räumen auf Einschränkungen – gemäß dem spinozistischen Satz „*omnis determinatio est negatio*“; die Unselbständigkeit der Teilräume sei deshalb der Unselbständigkeit der Modi Spinozas vergleichbar (36). Das Beschränkungsmodell denke das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit somit nach dem Substanz-Akzidens-Modell und, wie Hegels Logik zeige, deshalb unangemessen: Die Ohnmacht und Niedrigkeit der Akzidentien lasse die absolute Macht der Substanz bzw. Gottes gar nicht als sie selber manifest werden (49). Dies ist sicherlich ebenso richtig wie die Kritik einer ursprünglichen Freiheit, die sich erst durch ihre nachträgliche (Selbst-)Beschränkung mit der Freiheit anderer kompatibel machte, doch scheint mir hier das Substanzmodell mit dem Beschränkungsmodell etwas zu verfließen.

Insoweit bleibt Trappes Resultat nachvollzieh-

bar, aber negativ: beide Modelle sind – aus unterschiedlichen Gründen – ungeeignet zur Fassung des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Freiheit. Zur „Rehabilitierung der Allmacht“ setzt er erst in Kapitel V: „Selbstbeschränkung und Liebe“ an. Er sieht die Kritik der Vormärz-Theologie an der göttlichen Allmacht gegen einen, analog zur Naturkraft verstandenen Begriff gerichtet, während sie doch in den Umkreis des Begriffs der Person und einer „ethischen Metaphysik“ oder einer „Metaphysik des ethischen Wesens Gottes“ gehöre: Allmacht sei zu verstehen nicht als „unendliche Lebenskraft“ der Natur, sondern als „Selbstmächtigkeit“ der Person.

Aber wenn man auch, antispinozistisch, „Allmacht“ nicht als unpersönliche „Naturkraft“ denkt – ist sie deshalb als „Selbstmächtigkeit“ zu denken? Läßt sich Allmacht überhaupt von der Natur ablösen – zumal in einer Tradition, die die Allmacht im Credo in Beziehung auf die Schöpfung Himmels und der Erden nennt – und restlos in eine ethische Kategorie überführen? Und ist es nicht gerade Gottes Macht über die Natur – bis hin zur Macht über den Tod –, die dem Allmachtsgedanken seinen frömmigkeitsgeschichtlichen Rang verleiht? Auch in der von Trappe herangezogenen Literatur gerät „Allmacht“ – angesichts der „grundlegenden“ Unterscheidung zwischen physischen und ethischen Kategorien – unter die ersten (85). Freilich bedarf eine zur „Güte“ oder „freiheitbegründenden Liebe“ (86) avancierte „Allmacht“ nicht mehr der Selbstbeschränkung Gottes als eines Korrektivs – obgleich dieser Gedanke, wie Trappe nicht verschweigt, selbst hier nicht fern liegt (81 f.). So bleibt die Frage, ob ihm hier wirklich die „Rehabilitierung“ der Allmacht mittels ihrer „Reinterpretation“ gelungen sei, und nicht vielmehr der Nachweis ihrer modernen Depotenzen und Ersetzung durch ein anderes Begriffsfeld, in dem der Machtgedanke nicht analytisch enthalten ist. Und es bleibt auch die Frage, ob sich durch eine solche „Reinterpretation“ die eingangs berührten Probleme besser auflösen lassen als durch den Allmachtsverzicht und die Selbstbeschränkung Gottes.

Der „Selbstbeschränkung“ allerdings ist Trappe auch noch in anderem Sinne abhold: Seine Studie verarbeitet nicht allein eine Fülle von Literatur, auch wenig bekannter; sie läßt sich auch durch die etablierten Grenzen zwischen Philosophie und Theologie und durch die noch weniger durchlässigen katholischer und protestantischer Theologie nicht beengen. Auch in dieser methodischen Hinsicht möchte man seiner Arbeit viele Nachfolger wünschen.

Walter Jaeschke (Berlin)

Uwe Meixner, *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Schönighg Verlag, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, 389 S., ISBN 3-506-75435-1.

„Auch die Philosophie hat ihre Klischees, nirgendwo aber ist die geistlose Wiederholung ein und derselben Formel peinlicher“ (10). Ein solches Klischee ist die Behauptung, Metaphysik sei seit Kant nicht mehr wissenschaftsfähig. Daß dies nicht zutrifft, hat nun Uwe Meixner mit seiner an der logisch-analytischen Tradition orientierten Arbeit glänzend bewiesen. Alle wichtigen traditionellen Fragen der Metaphysik werden in dieser umfangreichen Arbeit thematisiert und in seltener begrifflicher Klarheit und mit logischer Präzision neu beantwortet. Dabei wendet sich M. insbesondere gegen die verschiedenen Formen des Naturalismus und die in ihnen enthaltenen metaphysischen Ansprüche. „Alles Geschehen ist zufällig oder naturgesetzlich notwendig“, „Alle nichtabstrakten Entitäten sind physikalischer Natur“ – beides Zentralaussagen des Naturalismus – sind hochmetaphysische Aussagen und bei weitem jenseits dessen, was aufgrund einer theoretischen Durchdringung der Erscheinungen (gemäß gewisser aufeinander abgestimmter mathematischer und experimenteller Methoden: der Methoden der Naturwissenschaft), wie weit sie auch fortschreiten mag, rechtfertigbar wäre.“ (12) Dem setzt M. als „die zentrale Intuition“ (16) eine „Intuition der Abwesenheit“ entgegen: „Bezüglich dessen, was real ist, und im temporalen Zusammenhang des Realen gibt es keine objektive Notwendigkeit.“ (16)

Im Mittelpunkt der Arbeit steht der Unterschied zwischen Agens- und Ereigniskausalität. Das Verursachte, bzw. die Wirkung einer Ursache ist stets ein Ereignis (108), während jedes nicht zufällig reale Ereignis notwendig ein Agens benötigt, um real zu sein. „Die Begriffe der Ereigniskausalität und der Agenskausalität sind nicht nur verschiedenen (...), sie schließen einander auch (per se) aus.“ (111) Der Autor will deutlich machen, daß kein Ereignis ein anderes Ereignis verursachen kann und es deshalb, wie er ausführlich nachweist, keine Ereigniskausalität gibt. M. widerlegt zugleich den Kantischen (und Humeschen) Kausalbegriff der „Zustandsfolge nach einer Regel“, die als Ereigniskausalität nicht mehr besagen kann als „eine gewisse Relation notwendiger Sukzession von realen Ereignissen. Daß diese Relation irgendetwie ‚effizienter‘ Charakter hat, ist nicht recht zu sehen.“ (113) Zudem fällt die genaue Bestimmung der Notwendigkeit dieser Sukzession als ei-

ner objektiven sehr schwer, ja, sie ist sogar unmöglich, denn „naturgesetzliche Notwendigkeit ist ... keine objektive Notwendigkeit“. (118) „Es ergibt sich also (...) der starke Verdacht, daß der Name ‚Ereigniskausalität‘ der Intention des Wortes nach ein leerer Name ist.“ (118) Mit der Ereigniskausalität verknüpft ist das Problem der „Kausalkette“, die bei der Agenskausalität ausgeschlossen ist. Forscht man im Sinne der Ereigniskausalität nämlich nach einer Ursache, dann stößt man entweder auf einen bloßen Zufall oder einen infiniten Ursachenregreß, der letztlich auf ein mutmaßliches Initialereignis – am bekanntesten ist hier der „Big Bang“ – führt. „Was in Auschwitz geschah, eine ereigniskausale, daher objektiv notwendigerweise erfolgende Wirkung des Big Bang?“ (133) Das Trilemma der Kausalität als Ereigniskausalität besteht darin, „daß ein reales Ereignis ein Zufall ist, einen Zufall als Ursache hat, oder auf einen infiniten Regreß von Ursachen beruht“. (135) Im Unterschied zu „immanenten Entitäten“, zu denen auch Ereignisse gehören, sind Agentia „transzendente Entitäten“. „Wenn nun keine immanente Entität ein Agens ist, so ist kein Agens eine immanente Entität.“ (138) Allein Agentia können etwas bewirken, d.h. können Ereignisse realisieren, „denn ein (mögliches) Agens ist zu bestimmen als etwas, das *aktiv sein kann*“. (137) Grundlage zur Bestimmung des Agensbegriffs ist im Kapitel VIII der Substanzbegriff. Unter Substanzen versteht M. Entitäten, die etwas bewirken können oder denen etwas bewußt sein kann, wobei das „oder“ nicht exklusiv zu verstehen ist. Substanzen und Agentia sind wir, d.h. Menschen. Das Kapitel IX geht der Frage nach, welche aktiven Agentia außer uns, d.h. „Substanzen, die an der Realisation von etwas (einem Ereignis) wesentlich beteiligt sind“ (167), es sonst noch gibt.

„Der Vielheit der individuellen Agentia steht gegenüber die (lückenlos) *geschlossene positionale Einheit des Realen*: Alle realen Ereignisse sind Teilereignisse ein und derselben Wirklichkeit, und alle Teilereignisse dieser Wirklichkeit sind real“ (177). M. erörtert diesen Zusammenhang im Kapitel X und führt dabei den Begriff des „Zentralagens“ ein, denn nur ein solches Zentralagens Alpha (= Gott) kann diese geschlossene positionale Einheit der Wirklichkeit erklären. Es geht hier um nichts Geringeres als um einen Gotteserweis im Sinne eines „Schlusses auf die beste Erklärung“; andere Erklärungsmodelle für das in Frage stehende Problem werden diskutiert, aber als weniger befriedigend erwiesen. Im XI. Kapitel beschreibt der Autor das Verhältnis von Gott und

anderen Substanzen im Hinblick auf die Realisation aller realen Ereignisse in vier Realisationsschritten. Im ersten Schritt wählt Alpha (Gott) eine mehrelementige Menge von Weltverläufen aus, im 2. Schritt wählt dann (nicht zeitlich) jede von Alpha verschiedene Substanz für sich zulässige Weltverläufe aus, im 3. Schritt wählt Alpha zum Zweck der Realitätsmitteilung aus den für alle Substanzen zulässigen Weltverläufen einen aus und im 4. Schritt teilt Gott den Ereignissen, die Teilereignisse der Wirklichkeit mit diesem ausgewählten Weltverlauf sind, die Realität mit (Schöpfung). Das XII. Kapitel wendet sich dann dem Problem der Theodizee zu, wobei M. im Unterschied zu Leibniz glaubt, daß die reale Wirklichkeit nicht die inhaltliche beste Wirklichkeit ist. (228 ff.) Die Frage, wie dies dennoch mit der Vollkommenheit Gottes verträglich ist, wird von M. auf interessante Weise gelöst. Die Kapitel XIV (Unmittelbares Bewußtsein) und XV behandeln die Thematik des Bewußtseins und der Bewußtseinsinhalte und in diesem Zusammenhang den Dualismus von Psychischem und Physischem. M. verteidigt die dualistische Auffassung, „*daß kein psychisches Ereignis ein physisches ist*“ (302). Die Kapitel „Repräsentanten von Substanzen“ (XVI) und „Substanz und Körper“ (XVII) vertiefen diese Thematik und im Schlußkapitel „Die letzten Dinge“ (XVIII) kommt der Autor erneut auf die Theodizee zurück mit der Frage nach Leid und Tod.

Es wäre zu wünschen, daß nach dieser analytisch orientierten Metaphysik die Diskussion metaphysischer Fragen, die im angelsächsischen Raum schon seit längerem im Gange ist, auch in Deutschland einen neuen Aufschwung erhält.

Rafael Hüntelmann (Köln)

Bernhard Debatin, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung (Grundlagen der Kommunikation und Kognition)*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1995, 381 S., ISBN 3-11-014708-4.

Mit seiner Berliner Dissertation will Vf. mittels eines „synoptischen Resümeees aus den verschiedenen bestehenden Ansätzen“ (1) eine „synthetische M.theorie“ (2, cf. 327–330 pass.) entwickeln, die aus einer „systematischen“ Aufarbeitung der „vielen verschiedenen m.theoretischen Ansätze“ (2) entstehen soll. Solche Behauptungen lassen befürchten, daß sich hier ein weiterer Überblick über

verschiedene M.theorien durch ein anspruchsvolles Etikett interessant zu machen versucht. Diese Befürchtung bestätigt sich keineswegs. Vf. hat m.E. die Metaphorologie in zwei zentralen Punkten, die die Dilemmata jeder einigermaßen breit angelegten M.theorie sein dürften (und an denen solche Theorien auch so gut wie immer scheitern), in bemerkenswerter Weise weitergebracht: 1. legt er eine diskutierenswerte Theorie des Zusammenhangs zwischen toter, konventionalisierter und lebendiger M. vor („typologische Bestimmung“, 330); 2. versucht er mittels des Konzepts des „rationalen Vorgriffs“ die ganz verschiedenen Funktionen „der“ M. (von der bloß ornamental-rhetorischen [338 Anm. 8] bis zum basalen Sprachprinzip) zu synthetisieren („Funktionsbestimmung“, 330f.). Für beide Punkte zentral ist die „duale Struktur“ der M., die in einem Zugleich von spezifischen Reden über die Welt und Reden über dieses spezifische Reden über die Welt bestehen soll (123).

Das Projekt ist nicht zu denken ohne das Habermassche Rationalitätskonzept, es stellt „den Versuch dar, auf der Grundlage seiner Kommunikationstheorie eine formalpragmatische Analyse der M. zu entwickeln“ (300), und zwar so, daß die M. nicht eine defizitäre (wie sich im Habermasschen Ansatz nahelegen könnte, 315f.), sondern eine „genuine Verständigungsform“ (88, 312, 328, 336) ist (Habermas selbst hat sich zur M. so gut wie nicht geäußert, 299). Zu prüfen ist, ob der Habermassche Kommunikationsbegriff wirklich nur die Grundlage für die M.theorie d. Vf. ist – oder ob nicht umgekehrt der Habermassche Kommunikationsbegriff erst mit einer solchen M.theorie Plausibilität gewinnt. Mir scheint, daß man – über die Ansichten d. Vf. hinaus – für die zweite These argumentieren kann – was das Buch dann doch zu sehr viel mehr als nur zu einem Beitrag zur M.forschung machen würde.

Die Arbeit gliedert sich in Offenlegung der historischen und systematischen Voraussetzungen, Entwicklung der eigenen Theorie in ständiger breiter und kenntnisreicher Auseinandersetzung mit anderen M.theorien (worin schon eine Stärke des Buchs liegt) und kurzem zusammenfassenden Ausblick. Im 1. Kap. des 1. Teils finden sich in rekonstruktiver Selbstvergewisserung des eigenen Standpunkts gedrängte Informationen zu den M.theorien Aristoteles', der rhetorischen Tradition, Vicos und Nietzsches. Die Auswahl dieser drei Positionen leitet sich aus ihrer Stellung zum Rationalitätsproblem her: die M. ist entweder im Prinzip überflüssig und irrational (rhetorische Tradition) oder notwendig und rational (Vico)

oder notwendig und irrational (Nietzsche). Für die eigene Theorie d. Vf. ist v.a. Vicos Ansatz leitend. In diesem sind die von der M. evident gemachten Ähnlichkeiten keine vorgefundenen, sondern erst durch sie erzeugte. Hier muß denn auch der Begriff der „mythisch-ursprünglichen Metaphorik“ (36) fallen, was nichts anderes heißen soll, als daß Sprachbildung – näherhin Begriffsbildung und Prädikation – nichts anderes ist als das Identischsetzen von Verschiedenem: das synthetische Vermögen des Ingenium sei ein metaphorisches Vermögen insofern, als auch (!) die M. „Heterogenes zu einer neuen Einheit“ (35) verbinde; in diesem Sinn einer „ursprünglichen Synthesis des Zerstreuten“ (232) sollen M. die „gleichsam transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis überhaupt“ sein (36). Daraus leitet sich die These von der „prinzipiellen Metaphorizität der Sprache“ (331 u. ö.) her. Demgegenüber gibt es „allegorisch-reflektierte“ M., die schon vorhandene Begriffe und Prädikationsschemata „veranschaulichen“ (36).

Der Zusammenhang zwischen den drei wesentlichen Rationalitätstypen – nämlich der „prinzipiellen Abkehr von der Vernunft“, der „Vernunftkritik mit den Mitteln der Vernunft“ und der „ungebrochenen Rationalitätsgläubigkeit“ (53f.), hier sieht man das Habermassche Schema aus dem „Philosophischen Diskurs der Moderne“ – und dem M.problem wird vorsichtig als der einer „Entsprechung“ (55) bezeichnet, genauer heißt es, daß die jeweilige Rationalitätsposition „Hintergrund“ der jeweiligen Entscheidung für die M. sei. Das hieße, daß der ersten Position Nietzsche, der zweiten Vico und der dritten die rhetorische Tradition zuzuordnen ist. Das Kap. 2 dient der – durchaus in den Bahnen von Habermas bleiben wollenden – Ausarbeitung eines Konzepts der selbstreferentiell-kommunikativen Vernunft – Rationalität als „Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte [...], die ihre kommunikativen oder instrumentellen Handlungen nötigenfalls durch sprachliche Äußerungen rational rechtfertigen und begründen können“ (71) und von da – angereichert mit Ideen Putnams – der Argumentation gegen einen „starken Kontextualismus“, vor allem Rortys, negativ mittels des uralten Inkonsistenzarguments bei Selbstanwendung (81, 87), positiv mittels eines Begriffs der „praktischen Verständigungsprozesse“ (78), der es erlaubt, verschiedene Paradigmata ins Gespräch zu bringen (75–85). Angedeutet wird nicht nur, daß der Habermassche Rationalitätsbegriff für die Analyse der M. insofern fruchtbar ist, als gezeigt werden kann, daß die M. bei „Kommunikation über Kommunikation“ (86) eine eigene Rolle spielt (68),

sondern die viel stärkere These, daß die Spezifität der M. den Begriff der kommunikativ-reflexiven Rationalität „stützt“ (85).

Der *Hauptteil* der Arbeit gliedert sich in fünf Kap., deren Abfolge sich aus der Behauptung der drei Teilfunktionen der M., die „zusammen“ die Funktion des „rationalen Vorgriffs“ ausmachen (cf. 9 u. ö.), ergibt: Das Kap. über m. Bedeutung und m. Wahrheit behandelt die kreativ-kognitive Funktion, das über materiale M. und den Zusammenhang von M. und Erfahrung die orientierend-welterschließende, und das über m. Kommunikation die kommunikativ-evokative Funktion, die zugleich als „Aufhebung“ der beiden anderen Funktionen den starken Begriff der reflexiven Kommunikationsrationalität „stützen“ (s.o.) soll (cf. 95, 331).

Das 1. Kap. beginnt mit einem Referat der seit Black leitend gewordenen sog. Interaktionstheorie. In Rückbezug auf den Vicoschen Synthesebegriff wird die „Schaffung neuer Ähnlichkeiten“ mittels der lebendigen M. (99) akzentuiert. Schon bei Black waren hierfür entscheidend die beiden Begriffe der Emphase und der Resonanz, also Nichtsubstituierbarkeit und Konnotationsausdeutbarkeit; der neue Akzent liegt hier auf der Ausbeutung einer schon bei Black angelegten Deutung der beiden Kategorien als Maßeinheiten: M. sind nicht einfach emphatisch oder resonant oder nicht, sondern in mehr oder weniger hohem Maß (103). Daraus leitet sich eine Unterteilung in die drei M.typen der toten/lexikalisierten, konventionalisierten, lebendigen M. her, deren Pointe darin besteht, daß sie offen ist für Übergangsprozesse. Diese Typologie ist ein erster Versuch, die Vicosche Ausweitung des M.begriffs mittels der Interaktionstheorie zu legitimieren. Eine solche Legitimation setzt eine „Netzwerktheorie“ der Bedeutung voraus, in der eine starke Abgrenzung zwischen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung uninteressant wird. Die Reformulierung der Vicoschen Einsichten (111) wird in Hesses Theorie gefunden, in der die Bedeutung von Begriffen die Formulierung vorsprachlich wahrgenommener Ähnlichkeiten ist – dies die ursprüngliche Metaphorik der Sprache (108). Lebendige M. sind dann die am wenigsten gewohnten Konstituierungen von Ähnlichkeiten, die lexikalisierten die vertrautesten (109); prinzipiell gibt es aber, was das metaphorische Verfahren anbelangt, keinen Unterschied (vgl. v.a. 111 u. 337f.). Zugestanden wird explizit (111), daß Reflexivität hier noch nicht in den Blick kommen kann.

Die Unversöhnlichkeit der Netzwerktheorie und der (mangelhaft dargestellten) Davidson-Rorty-

schen Semantik (112–121) ist in dem Punkt zentriert, daß (Davidson) in der Netzwerktheorie es keinen Unterschied mehr zwischen dem Erlernen einer neuen Bedeutung und dem neuen m. Gebrauch einer alten Bedeutung, bzw. umgekehrt (Hesse) es in der Davidson-Rortyschen Semantik keinen Zusammenhang zwischen m. und wörtlicher Verwendung eines Wortes geben darf. Vf. legt hier ganz zu Recht den Finger in die Wunde der Davidson-Rortyschen Theorie: sie kann nämlich schlichtweg nicht erklären, wie es einen *Übergang* von einer stimulierenden lebendigen zu einer toten M. geben soll (116–117), – ist allerdings klug genug, das Davidson-Rortysche Plädoyer ernstzunehmen; deswegen postuliert er „die duale Struktur der M.“ (121–126), die die Black-Hessesche und die Davidson-Rortysche Theorie – die vorher als einander ausschließend dargestellt wurden! – verknüpfen soll: die M. – und das ist für alles folgende grundlegend – soll als „*Einheit von Gegenstandsdarstellung* [Hesse] und *Perspektiveneröffnung auf diesen Gegenstand* [Davidson-Rorty]“ (121, 309, cf. 332) zu verstehen sein: „Es gehört nämlich zu den *konstitutiven Bedingungen* sowohl des Verstehens als auch der Wahrheit einer M., daß die Präsentationsform, also die einzunehmende Sichtweise, durch sich selbst – gleichsam als ‚Stil‘ der M. – thematisiert wird“; „in diesem Sinne kommt der M. eine spezifische *Selbstreflexivität* zu“ (123). Ich sehe es als zentrales Desiderat, daß diese These der dualen Struktur nicht ausreichend entwickelt wird; immerhin soll hier das „zentrale Moment der M.“ (332) liegen. Sie wird von Danto nur übernommen und kenntnisreich mit anderen Autoren belegt. Auch die Anbindung an das „epistemische Paradox“ (125, 136, 163, 221) ist zumindest kühn: jede sprachliche Äußerung ist „eigentlich“ eine „Als-ob“-Prädikation („Identifikation durch die Prädikation unter dem Vorbehalt der Perspektivität“); dies ist aber nur auszuhalten, wenn der Perspektivierende seine Perspektivierung vergessen kann – dies der Nietzsche'sche Gedanke; die M. soll – dies der Vicosche Anteil – dieses Vergessen bewußt machen (125f.). Die Einführung der Reflexivitätskategorie (und diese ist für den vorgelegten Ansatz, wie schon aus den Bemerkungen zur Rationalität zu erwarten, zentral, 86 Anm. 122) geschieht so unter der Hand; der Übergang von den diskutierten Bedeutungstheorien über Dantos M.theorie zum (Vaihingersch-Nietzsche-Vicoschen) Explizieren des epistemischen Paradoxes ist äußerst anregend, aber – auf gerade fünf Seiten! – zu wenig begründet; jedenfalls bleibt mir der Zusammenhang zwischen Emphase (Black), Stimulus (Rorty), Bezugnahme auf eine Darstel-

lung (Danto) und Geltungsanspruch (Habermas) die ganze Arbeit hindurch im dunkeln.

Zumindest im 2. Kap. – das Exkurscharakter hat (95) – wird hinter die Einsicht der dualen Struktur (allerdings methodisch gesteuert) wieder insofern zurückgegangen, als das Modell als habitualisierte, explizierte M. gedeutet wird; eine Reflexivität des Modells bleibt ausgeblendet (141). Hier wird ein guter Überblick über die in der Wissenschaftsforschung erzielten Ergebnisse bezüglich der M. in ihrer Funktion, einen epistemischen Zugang zu Neuem zu gewähren, gegeben; M. sind Hypothesengeneratoren (Shibles), die sich irgendwann zu Katachresen verfestigen – dann nämlich, wenn die Hypothesen sich als adäquat erwiesen haben. Interessanterweise fügt Vf. in seinem „Resümee“ Überlegungen zur Suggestivität, und das heißt: Erkenntnisverschlebung im Sinn des *Vergessens* der Perspektivität von M., an – in Berggrens, Turbaynes und Ricœurs Terminologie: die M. wird „zu einem (sekundären) Mythos“, sie wird „reifiziert“ (156ff., 162, 166; cf. Demands „heimlicher Determinismus“ 313). Eine solche Suggestivität kann, nimmt man die duale Struktur der M. ernst, in ihr keinen Platz haben, sondern nur in ihrer (Nietzscheschen) reduzierten Form. Dagegen werden zwei Prozeduren beschrieben, die diese Suggestivität „neutralisieren“ sollen: zum einen die „funktionale Rückbindung der M. an ihren jeweiligen Kontext“ (157); Hier wird im Sinn des „internen ‚Passens‘ zu der Logik des sprachlichen Netzwerks oder Symbolsystems, innerhalb dessen [die M.] benutzt werden“ (157) die „interne Adäquatheit“ (157) einer M. geprüft. Allerdings soll dies nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Rationalität einer M. sein; erst mit „Reflexivität“ sind die „notwendigen und hinreichenden Rationalitätskriterien“ erfüllt (157). Das Reflexionsverfahren wird zunächst nur an einem von Bachelard entnommenen Beispiel illustriert (160f.), dann verallgemeinert unter Rückbezug auf Shibles' „hermeneutische Grundoperation“ der „reflexiven Metaphorisierung“ vorgestellt (165–167, kommunikativ gefaßt [Edmonds] 319f.). Es geht hier schlicht darum, daß über M. geredet wird – wie auch immer. Deswegen ist auch die Formulierung verdächtig, die interne Struktur der M. komme einer solchen reflexiven Metaphorisierung „entgegen“ (164). Entscheidend ist die These, daß die „Möglichkeit dieser Differenzierung zwischen wörtlichem und mythischem Symbolgebrauch [...] die *Bedingung der Möglichkeit für die M.reflexion*“ (163, cf. 333) ist; diese Differenzierungsmöglichkeit soll die Interpretation der Vicoschen Differenz zwischen ursprünglich-mythi-

scher (und allegorisch-reflexiver Metaphorik sein (163 Anm. 96). Bezüglich der dualen Struktur der M. ist hier anzumerken, daß diese jedenfalls keine ist, die in jedem M.gebrauch bestimmend ist; es scheint defizitäre Formen des M.gebrauchs zu geben, in denen entweder (1) die Davidson-Rortysche Stimulusfunktion, die als Setzen eines neuen Geltungsanspruchs interpretiert wurde, vernachlässigt wird (dann wird die M. zum *Mythos*), oder (2) die Rückbindung der M. an den Kontext wörtlicher Bedeutungen vernachlässigt wird, dann ist die M. (in der Terminologie d. Vf.) *unangemessen*. Beides sind gleichsam Formen des Nichtaushaltenkönnens des o.g. „epistemischen Paradoxes“ der M. Zu fragen wäre dann allerdings, was dazu berechtigt, diese M.gebräuche als defizient anzusehen. Interessant ist die Antwort d. Vf. auf (1), die aus seinen Überlegungen zum Rationalitätsbegriff gespeist ist: dann müsse man eine Position wie Nietzsche (und Rorty) einnehmen, in der es keinen Mißbrauch (Berggrens „abuse“) der M. mehr gebe (163). Wenn man nun die These d. Vf. ernstnimmt, die Untersuchung der M. „stütze“ (s.o.) den starken kommunikationsreflexiven Rationalitätsbegriff, dann ist hier eine *petitio principii* zu verzeichnen; seine These ist also jedenfalls schon einmal dahingehend abzuschwächen, daß die Behauptung der dualen Struktur der M. (und ihres Mißbrauchs) *nur* möglich ist *unter Annahme* des starken Rationalitätsbegriffs. Eine solche *petitio* ist im Fall (2) nicht gegeben, kann sich dieser Fall doch auf ein seit Aristoteles reich dokumentiertes Sprecherbewußtsein stützen, das die Unangemessenheit von M. thematisiert, die wiederum jede M.theorie thematisieren können muß. Dies gelingt für (1) aber nicht: der vorgebliche reflexive Charakter der M. kann – für die Nietzscheanische Tradition – nur eine Selbsttäuschung sein. Die Einführung der Rationalität über den Wahrheitsanspruch (d.h. die Angemessenheitsprüfung) von M. gelingt ebenso wenig: gerade hier zeigt sich, daß die These d. Vf., „daß bei der Verwendung einer mit Wahrheitsansprüchen verbundenen M. die Notwendigkeit der M.reflexion mitgesetzt ist“ (164), falsch ist; in der Nietzscheanischen Tradition wären Wahrheitsansprüche schon durch das interne Angemessenheitskriterium gegeben.

Nur unter Voraussetzung des starken Rationalitätsbegriffs also kann reflexive Kraft der M. und Einlösung des reflexiven Geltungsanspruchs über Angemessenheitsprüfungen behauptet werden. Genau das sieht Vf. auch, denn der Schluß von Kap. 2 lautet, daß die duale Struktur der M. eben erst in einer bestimmten *Verwendung* zum Tragen kommt und nicht „allein an ihren inneren Eigen-

schaften zu bemessen" (168) sei. Nicht nur die Behauptung der dualen Struktur der M. ist im Sinn des *Postulats* einer rationalen Verwendung unter *Voraussetzung* des starken Rationalitätsbegriffs abzuschwächen, sondern – und das legt Vf. mit seinem Rückbezug auf Vico nahe – nochmals die Frage nach der Berechtigung aufzuwerfen, sowohl (tendenziell mythische) Neubeschreibungen der Welt als auch sich als solche reflektierende Neubeschreibungen (in denen die „duale Struktur“ den Gebrauch wirklich steuert) – also die Vicoschen mythischen und reflektierten M. – nicht-äquivok M. zu nennen. Solange nicht klar ist, daß jede Neubeschreibung mit dualer Struktur benutzt wird, also reflexiven Charakter hat, der dann zum Mythos abgeschwächt wird, scheint das nicht legitim zu sein. Dann fällt aber eine der Kernthesen d. Vf., nämlich die Behauptung der Kontinuität von lexikalischer zu lebendiger M., und man muß die von Davidson eingeklagte scharfe Trennung zwischen metaphorischem Gebrauch und Lernen einer neuen Bedeutung modifiziert (Neubeschreibung vs. Reflexion) wieder einführen.

Wurde bisher die kreativ-kognitive Funktion der M. behandelt, so werden in *Kap. 3* genauere Untersuchungen dem Kontext gewidmet, in dem sich lebendige Metaphorik abspielt und der ihre „orientierend-welterschließende“ Funktion ausmacht: vor allem die Felder der Gebrauchsmetaphorik (cf. 206–208), d. h. der entsprechenden M.traditionen (171). Der reiche Gewinn dieses *Kap.* liegt sicherlich darin, für sehr differente Untersuchungen materialer Metaphoriken einen diskussionsfähigen semantischen Rahmen entwickelt zu haben (cf. 222); dazu dient vor allem die Entwicklung des Konzepts des „semantischen Raums“ und der „semantischen Tiefe“ in produktiver Anwendung der Blackschen Kategorien von Emphase und Resonanz (169 f.). Es werden synchrone M.feldanalysen auf der Grundlage der strukturalen Linguistik (Jakobson, Lévi-Strauss; Rastier, Barthes; Schlobach, Link) und diachrone Untersuchungen von M.feldern (Demandt, Blumenberg, Derrida) behandelt (183–222). Diese Untersuchungen sind gerade für diejenigen, die „die innovative M. zum einzigen erklärungsbedürftigen Phänomen hochstilisier[en]“ (337), als Gegengift zu empfehlen – allerdings wird umgekehrt auch die Gefahr akzentuiert, daß zumindest die strukturalistischen Ansätze die reflexiv-kritische Funktion „der“ M. aus den Augen verlieren, indem sie ihre Funktion nur noch in der Systemstabilisierung festmachen können (203 f.).

Daß M.traditionen nicht nur spezielle Daseinsbereiche „welterschließen“, sondern letztlich die

„notwendige und einzige Form des Sprechens“ sind, „wenn die letzten, unsagbaren Bedingungen des menschlichen Daseins zur Sprache gebracht werden sollen“ (218), wird an Blumenbergs Metaphorologie (Paradox, Sprengmetaphorik) aufgewiesen (214–218). Die Frage bleibe (die Vf. hier vermeidet), ob sich in diesen absoluten M. die duale Struktur defizitär (als Mythos) oder nicht zeigt; wenn Vf. vom „Korrelat des immer prekären und indirekten Selbst- und Wirklichkeitsbezuges des Menschen“ (217) spricht, scheint hier doch eher die Suggestivkraft von M. zum Tragen zu kommen als die systematische M.reflexion. – Wenn aus dem Blumenbergschen – und als Stützung dazu aus den Derridaschen Überlegungen (219 f.) – Ansatz sich noch einmal eine Bestätigung der These von der prinzipiellen Metaphorizität von Sprache finden läßt, dann wäre endgültig hier zu fragen, was gegen die Nietzschesche Position (1) spricht und warum es M.verbote (2) gibt (dieser Frage wendet sich Vf. 218–222 zu). Eine Position mit Nietzscheschem Rationalitätskonzept (1) hat überhaupt kein Problem mit dem Wuchern von M. und der Behauptung der prinzipiellen Metaphorizität von Sprache, soll sich aber in einem pragmatischen Selbstwiderspruch verfangen (s.o.); Position (2) soll genauso einem pragmatischen Selbstwiderspruch erliegen, weil das M.verbot nur m. ausgesprochen werden kann. Vf. hingegen will für seinen eigenen Ansatz beide pragmatischen Selbstwidersprüche vermeiden. Mit dem Begriff der „reflexiven Metaphorisierung“ soll dieses zentrale Problem jeder Rationalitätskonzeption implizit gelöst sein. Dieser Begriff soll nämlich *zweierlei* besagen: so wie das Verfahren der „reflexiven Metaphorisierung“ – mit Shibles (s.o.) – eingeführt worden ist, heißt es einfach, daß darüber gesprochen wird, welche M. man benutzt. So, wie es jetzt (222) benutzt wird, heißt es aber, daß *in der M. selbst* als Potentialität die Reflexion liegt – das wurde oben als die eine Seite der dualen Struktur beschrieben: die m. Perspektive wird in der M. selbst *thematisiert*. Was diese Thematisierung genau heißen soll, kann erst – das war schon in der Rekonstruktion des Rationalitätsbegriffs klar – durch den Einbezug der Kommunikation genau gefaßt werden. Der Habermassche Ansatz aber steht und fällt mit der gelungenen Wiedereinführung von Reflexivität ohne Paradoxien (als kommunikative). Dann aber wird die M. insofern *das* zentrale Problem für den Habermasschen Ansatz, als der Nietzschesche Angriff auf die Wahrheit gerade mittels des M.begriffs erfolgte: Mag Sprache auch die kontingente Kategorisierung von Welt sein – sie muß sich als

solche *wissen* können und nicht ihre Kategorisierung mythisch dauernd verfestigen. Das sieht Vf. genau: „... wenn die absolute M. dem Denken so grundlegend vorausgeht, daß die Distinktionen des Denkens durch sie erst konstituiert werden, dann steht die Möglichkeit ihrer Reflexion in Frage“ (226).

Jedenfalls ist dann die These der reflexiven Metaphorisierung keine Spezialthese zur M. mehr, sondern eine für die Plausibilisierung des starken reflexionskommunikativen Rationalitätsbegriffs *notwendige* These: Einerseits ist nur unter seiner Voraussetzung die These der dualen Struktur der M. überhaupt aufstellbar, andererseits kann er ohne diese These zur M. überhaupt nicht funktionieren; er ist Nietzscheanischen Angriffen, die immer nichtreflexive, illusionäre Metaphorizität ins Spiel bringen, hilflos ausgeliefert. Die Bemühungen d. Vf. sind deshalb als *Ausformulierung* des starken Rationalitätsbegriffs zu begreifen.

Die Blumenberg'sche These von der absoluten Metaphorik legt es nahe, in einem Exkurs (95), dem *Kap. 4*, die ursprüngliche „Synthesiskraft der M.“ als „Bedingung[] der Möglichkeit der Erfahrung“ (232), die schon mit Vico eingeführt wurde, näher zu untersuchen. War die duale Struktur der M. bisher als synthetisierendes Postulat angemessen, so wird jetzt versucht, mittels einer hochspekulativen Kantinterpretation (Ideen nicht als regulativ, sondern als konstitutiv, 233–236, cf. schon 216) metaphorische Anschaulichkeit als „zumindest ihrer Potentialität nach“ (257) prinzipiell reflektierte Anschaulichkeit zu deuten. Daß Vf. hier selbst unwohl ist, zeigt die Benutzung des pauschalen dialektischen Wundermittels der Hegelschen „Aufhebung“ (242) und die – doch recht unvermittelte – Benutzung des Benjamin-Adornoschen Konstellationsbegriffs, der „die Grenzen des identifizierenden Denkens deutlich werden“ lasse, „da mit ihm die nur hypothetische Geltung aller Wahrheitsansprüche und Identitätsaussagen offenkundig wird“ (260).

Angekündigt war, daß erst die Betrachtung der kommunikativ-evokativen Funktion der M. die aus den anderen beiden Betrachtungen gewonnenen Ergebnisse plausibel machen könne (96, 310, 337); es ist insbesondere darauf zu achten, wie es mit der dualen Struktur der M. steht. Hier wird man zunächst enttäuscht; es wird – nach einem Kurzreferat der Bühlerschen Sprachtheorie (262–267) unter pragmatischer Perspektive und des Goodman'schen Ansatzes der Neuerung von Symbolen (268–277) wenig anbindend die Frage der Sprecherintention mit Searle und Grice verfolgt. Man kann in diesen Ansätzen aber nicht

richtig beschreiben, was man kommunikativ mit der M. will – denn diese Ansätze haben einen zu eingegengten Begriff von Vernunft als Zweckrationalität. Kommunikation sei nicht zu verstehen als „Zu-verstehen-Geben von Intentionen oder von mentalen Zuständen [wie in der intentionalistischen Semantik], sondern [...] die intersubjektive Klärung der Bedingungen – also der möglichen Situationskontexte – unter denen eine Äußerung als gültig akzeptiert werden kann“ (299). Diese Klärung wird – in einer modifizierten Übernahme des Griceschen Relevanzbegriffs (291–298) – „dialogische Relevanzkonstitution“ (300) genannt. Solche Konstitutionen müssen natürlich unthematisches implizites Hintergrundwissen voraussetzen, auf dem sie eine explizite Thematisierung aufbauen können (Schema 301–303). Die These d. Vf. lautet, „daß M. wegen ihrer hohen Kontext- und Situationsabhängigkeit einerseits aber dieses durch ihre besondere Weise der Bezugnahme auch zum Ausdruck bringen“ (304), sie seien „gleichermaßen *Mittel* wie *Gegenstand* der Verständigung“ (321). Hier ist die duale Struktur der M. in ihrer vollendeten Gestalt gesetzt (Rückbezug auf Danto und Ikonizität 304). M. Äußerungen evozieren dann zunächst einmal die impliziten unthematischen Hintergrundannahmen, die zur Erhebung des Geltungsanspruchs und für den Sachbezug benutzt werden, *als* implizite; dies ist die „Evokationsfunktion“ der M. (306f.), auf die „prinzipiell jede Verständigungssituation“ „angewiesen ist“ (310). Damit kann zwar überzeugend die Differenz zu wörtlichen Äußerungen beschrieben werden, die in *intentio recta* normale Geltungsansprüche erheben, nicht aber zu un-m. reflexiven Aussagen, die auf die Bedingungen der Geltungsansprüche reflektieren. Die Differenz zu solchen Aussagen wird wie folgt beschrieben: Reflexive Aussagen führten „verlustreich!“ (308) zu „langwierigen Aushandlungsprozessen“ (308); damit wird die Möglichkeit ihres unmetaphorischen Vollzugs aber gerade nicht bestritten. M. Äußerungen sind dann nur ein „komplexitätsreduzierendes Medium der Kommunikation“ (308). Hier legt sich der Verdacht nahe, daß Vf. wider Willen (cf. Kritik an Seel 316f.) in die alte Substitutionstheorie zurückfällt: M. sind das sprachliche Abkürzungsinstrument, das langwierige reflexive Kommunikationsprozesse: – welches implizite Wissen teilen wir als Kommunikationspartner? – verkürzt. Dann wäre aber auch die duale Struktur der M. dahin – diesmal nicht zugunsten der Vicoschen ursprünglichen Synthesiskraft, sondern der reflexiven Kraft. Vf. dagegen behauptet die Einheit von Evokation und Benutzung, die jetzt kommunikationstheore-

tisch als Einheit von Bezugnahme auf und Inanspruchnahme von implizitem Wissen gefaßt ist (312, cf. 306; 315, 317, 336). Das Verhältnis von Sinn- und Geltungsreflexion – als letzte Fassung der dualen Struktur der M. – bleibt so durchweg unklar (315 mit Anm. 163; cf. 317, 336).

Vielleicht ist so die M., mit Lichtenberg zu reden, doch wieder „viel klüger als ihr Verfasser“ (Motto, 341) – künftige M.theorien mit holistischem Anspruch werden sich an Debatten These und deren differenzierter Ausarbeitung, die Rationalität der M. sei dadurch „in besonderer Weise an Bedingungen der Kommunikation gebunden“ (7), daß sie nicht nur kommuniziert, sondern zugleich ein „Mittel zur Kommunikation über Kommunikation“ (s.o.) ist, abzarbeiten haben, denn diese These greift weit über das hinaus, was bisher an Einseitigkeiten in der Metaphorologie produziert wurde. Und auch Habermasianer werden aus o.g. Gründen gut daran tun, sich endlich ausführlich um das M.thema zu kümmern.

Christian Strub (Hildesheim)

Zur Grundlegung einer integrativen Ethik: für Hans Krämer herausgegeben von Martin Endreß, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, 259 S., ISBN 3-518-28805-9.

Zu der im Jahr 1992 erstmals aufgelegten *Integrativen Ethik* des Tübinger Philosophen Hans Krämer ist ein Sammelband erschienen, der diesen Entwurf „zur ethischen Theoriebildung in historischer und systematischer Perspektive kritisch zu würdigen“ (15) beabsichtigt. Einige Erläuterungen zu Krämers Projekt sind dringend angezeigt, da sein Versuch, einen „dritten Ethiktypus“ (206) zwischen Strebens- und Sollensethik zu etablieren, auf ein sehr geteiltes Echo in der Fachwelt gestoßen ist. Das liegt nicht zuletzt an der enzyklopädischen Breite seines Ansatzes, der in einer 1995 erschienenen und um ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erweiterten Taschenbuchausgabe nun wenigstens äußerlich leichter erschließbar geworden ist. Ein Aufsatzband, der das Verständnis von Krämers vielversprechendem Projekt weiter erleichtert, ist daher ein willkommener Beitrag.

Der vorliegende Band beginnt mit einer Einführung von Martin Endreß und einer Replik Hans Krämers auf die bislang vorgebrachten Kritiken. Beide Texte eignen sich sehr gut als Hinführung zum Projekt einer *Integrativen Ethik*. Die *Integrative Ethik* ist das Ergebnis eines lange verfolgten Projekts, das erstmals 1976 im *Philosophischen*

Jahrbuch ausgelegt worden ist.¹ Krämer will nicht nur eine von Aristoteles, Hegel und Heidegger inspirierte Strebensethik rehabilitieren, sondern diese auch gleichzeitig mit dem Modell der Sollensethik, welche die Ethikdebatte nach Kant dominiert hat, vermitteln. Beide Ethiktypen sind nicht aufeinander reduzierbar² und können daher, falls überhaupt von einem einheitlichen Ansatz in der Ethik ausgegangen werden kann, nur in einem dritten, von beiden unterschiedenen Ethiktypus integriert und aufeinander bezogen werden. Eine *Integrative Ethik* leistet also beides, sie reflektiert als Strebensethik die „richtige Lebensführung“³ in bestimmten gesellschaftlichen und historischen Situationen, arbeitet aber den restriktiven Charakter jeder Ethik heraus und nimmt damit auch den Ort der Sollensethik ein. Der umfassende Ethikbegriff, der hier entwickelt wird, soll nicht nur die oppositionellen Lager der Theorie- und Ethikdebatte versöhnen, er soll auch eine Ethik grundlegen, die genuin praktische Philosophie ist und den eigentlichen Zweck ethischer Reflexion darin sieht, auf konkrete Probleme konkrete Antworten geben zu können.

Die Strebensethik, um die es hier geht, ist postteleologisch. Der Mensch wird von Krämer nicht als ein Wesen aufgefaßt, das bestimmten ausweisbaren Zwecken folgt, sondern als eines, dem bestimmte Antriebe und damit verbundene Hemmungen als anthropologische Invarianten zukommen. Die von Krämer eingeführte Strebensethik hat ihr Fundament in der Anthropologie und versucht, davon ausgehend, eine Typologie menschlichen Handelns zu erstellen. Diese Typologie zielt darauf ab, das relativ Konstante aufzuzeigen. Dabei wird singuläres Verhalten als solches betrachtet, wodurch es seine Relevanz für die Begründung einer Ethik verliert. Die *Integrative Ethik* hat ihren Ausgangspunkt in der Kategorie der Hemmung, die „transzendentalanthropologisch den gesamten praktischen Bereich vollständig abdeckt und keine Ausnahme zuläßt, einerlei, welche inhaltliche Typologie man damit verbindet.“ (215) Auch vom Allgemeinheitsanspruch her tritt die *Integrative Ethik* also an die Stelle der kantisch geprägten Sollensethik, ohne jedoch Vollständigkeit oder Notwendigkeit für sich zu beanspruchen.

¹ Hans Krämer, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 71–97.

² Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1992, 75.

³ Ebd. 77.

chen.⁴ „Systematisch gesehen bedeutet die Einführung der (Ent-)Hemmungskategorie zuletzt eine Umakzentuierung des fundamentalen Anthropinons der Freiheit“ (233).

Die fruchtbarsten Beiträge im vorliegenden Sammelband stammen von Martin Endreß, Reiner Wimmer und Christoph von Wolzogen. Endreß möchte einen „sozialwissenschaftlich orientierten Zugang zur *Integrativen Ethik*“ (157) erschließen, und dabei die „Möglichkeit einer sinndimensionalen Ordnung ihrer Grundbegriffe veranschaulichen, das mit diesem Entwurf verbundene Anliegen kritisch zu profilieren suchen und ggf. kategorial ergänzen.“ (156) Diese Ordnung wird anhand eines kategorialen Rasters aufgewiesen, das Endreß in Anlehnung an Überlegungen Niklas Luhmanns und Alfred Schütz' erstellt. Deren Begriffe von Sinndimension bzw. sozialer Sphäre lassen sich nach Endreß der *Integrativen Ethik* zugrundelegen. Dadurch wird es möglich, die ethischen Grundbegriffe systematisch aufzufächern nach räumlicher, zeitlicher, sozialer und sachlicher Sphäre. So erhält die *Integrative Ethik* nach ihrer anthropologischen Fundierung eine soziologisch begründete Ausdifferenzierung. Endreß' Erläuterungen hierzu lassen aber im dunkeln, warum der Raumdimension derselbe Status zukommen muß wie den übrigen, und, konkret, warum sie nicht in der Sachdimension aufgeht, in der die „Bezugsrahmen“ abgesteckt werden. Eine anthropologisch fundierte Ethik muß große Vorsicht walten lassen bei der Anwendung eines sozialwissenschaftlichen Instrumentariums, da dieses oft quer steht zu ihren Grundkategorien. Mitunter scheint Endreß' Vorgehen weniger vom Bewußtsein der Differenz zwischen Soziologie und Anthropologie geleitet zu sein als von dem Bestreben, eine soziologische Ethik zu entwerfen. Daß jedenfalls Soziologie und Ethik wesentlich unmittellbarer aufeinander Bezug nehmen als Anthropologie und Ethik wird von Endreß nicht reflektiert. Sein Aufsatz trägt daher zum Problem der *Begründung* einer *Integrativen Ethik* in der Anthropologie wenig bei, sondern vielmehr zu ihrer Ausdifferenzierung. Daher lassen sich die vorgetragenen Kategorien auch auf eine Reihe anderer Ethiken anwenden, ohne daß sie dadurch weniger interessant und bedenkenswert wären.

Reiner Wimmer zielt darauf ab, die Methodik der Anthropologie aufzuhellen, die das Fundament der *Integrativen Ethik* mitbegründet. Die Rolle der Anthropologie in der Ethik sieht Wimmer einerseits in ihrer kritischen Funktion bei der Aufklärung der ethischen Grundsituation des

Menschen als Mensch (63f.), sowie andererseits in der Möglichkeit, durch die Grundkategorien der Fundamentalanthropologie den Rahmen für die ethisch relevanten Aussagen der praktischen Anthropologie zu bestimmen (64f.). Die Aufhebung der grundsätzlichen Trennung von fundamentaler und praktischer Anthropologie ist dadurch motiviert, daß Wimmer ethisch relevante Aussagen nicht vom Begriff der Hemmung, sondern von dem der Anerkennung her begreifen möchte. Krämers Grundkategorie läßt sich nach Wimmer „reformulieren als ein Modus, und zwar als negativer Modus partieller oder totaler Selbstbestimmung, nämlich als partielle oder totale Nicht-Anerkennung seiner selbst oder des Lebens im ganzen [...]“ (65). Darüber hinaus fügt Wimmer noch einen Abschnitt „Zur Methodik der Philosophischen Anthropologie“ ein, da solche Überlegungen in der *Integrativen Ethik* „weitgehend“ fehlten (66). Wimmer hebt darin das anthropologische Grundwissen jedes Menschen heraus, das nach sokratischer Methode im Dialog freigelegt werden könne. Im Dialog könne auch eine Änderung ethischer Grundeinstellungen erreicht werden, die für eine Konfliktlösung oft unumgänglich seien.

Wimmers Kritik an Krämer basiert auf einem Dissens über den kognitiven Gehalt der Moral. Wimmer sieht ein solches kognitives Moment in der Anthropologie gegeben, während Krämer demselben grundsätzlich skeptisch gegenübersteht. An dieser Stelle setzt auch seine Gegenkritik am Ende des Bandes an. Krämer betont darin, „daß wir, wenn wir nicht zu einer metaphysischen Teleologie der Zwecke, Normen und Werte zurückkehren wollen, sowohl in der Moral wie in der individuellen Lebensführung um letzte Optionen der Freiheit nicht herumkommen. [...] Es gibt keine Möglichkeit, sich einer letzten Optionalität zu entziehen, weil in der Neuzeit Axiologisches nicht mehr in einer objektiven Teleologie fundiert sein kann, sondern antirealistisch als Setzung aufzufassen ist. [...] Es wäre aber eine verhängnisvolle Selbsttäuschung des ethischen Intellektualismus, die kognitiven Momente absolut oder doch vor die emotiven und volitiven zu setzen und damit den optionalen Charakter von Praxis zu verschleiern.“ (222) Jede faktisch geltende Moral ist nach Krämer von Irrationalismen und historischen Singularitäten durchsetzt, und eine rein rationale Rekonstruktion der Moral wird immer abstrakt bleiben. Dieser Umstand macht die

⁴ Ebd. 66.

rational verfahrenende Moralphilosophie in Krämers Augen nicht wertlos, er weist aber deutlich auf deren Grenzen hin (223).

Von diesem Ausgangspunkt aus weist Krämer Wimmers Kritik an seinem Verfahren in der Anthropologie zurück. Zunächst stellt er den engen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Ethik in der *Integrativen Ethik* heraus. Die Mahnung, Fundamentalanthropologie und praktische Anthropologie nicht auseinanderfallen zu lassen, ist danach unnötig, da in der Grundregel der *Integrativen Ethik* bereits eine enge Verknüpfung beider gegeben ist. Auch der Begriff der Anerkennung findet sich in der *Integrativen Ethik* subsumiert unter den Begriffen Beachtung, Sich-dazuverhalten und Gelassenheit wieder. Der Diszens über den kognitiven Gehalt der Moral hat daher keine Auswirkungen auf die Einschätzung der zentralen Stellung der Anthropologie für die Ethik. Er wirkt sich lediglich auf die Differenzierung von Beraterwissen und Handlungswissen aus. Krämer nimmt ein spezielles Wissen beim ethisch geschulten Berater an, während Wimmer in sokratischer Tradition alles ethische und anthropologische Wissen in jedem Menschen vorfindet. Es ist aber gerade eines der innersten Anliegen Krämers, das Beraterwissen, das Thema der Forschungen in der Ethik ist, freizulegen. Dies ist faktisch kein Wissen, das die Allgemeinheit in sokratischer Selbsterforschung erwirbt. Es ist vielmehr ein Wissen um die typologisch erfassbaren Weltverhältnisse des Menschen, die „anthropologischen Rang [haben], auch nach den Maßstäben strikter Invarianten, da wir von ihnen allen in unserem wachen Leben jederzeit Gebrauch machen“ (230). Das von Krämer angenommene ethische Wissen ist ein Typenwissen auf der Grundlage einer wissenschaftlich verfahrenenden Anthropologie, das sich aber nicht rein vernünftig rekonstruieren läßt und daher von den die irrationalen Momente menschlicher Ethiken berücksichtigenden Begriffen *Hemmung* und *Können* ausgeht.

Schließlich ist noch der Beitrag von Christoph von Wolzogen zu nennen, der in einer sehr interessanten Weise den Ursprung, nicht nur der Philosophie im allgemeinen, sondern auch der Ethik im besonderen in der Störung des Selbstverständlichen lokalisiert. Kronzeugen seiner These sind Heidegger und Levinas. Ethik wird nach Heidegger dann zu einem Desiderat, wenn eine Beunruhigung in das Dasein getreten ist. Aufgabe der Philosophie ist nun aber nicht die Beruhigung des Menschen, sondern der Aufweis seines wesentlichen „Un-zuhause-Seins“ und seiner damit verbundenen „E-normität“: „Die Pointe bei Heideg-

ger liegt im Un-zuhause, woraus auch folgt, daß es für das ‚Problem‘ des Daseins keine normative Lösung gibt, sondern daß es immer und je für sich neu ansetzen muß“ (146). In dieselbe Kerbe schlägt Levinas mit Franz Rosenzweig, wenn er das ständig störende „Freund-Feind-Verhältnis in seiner ganzen Schärfe“ (153) als das *ethische* Grundverhältnis schlechthin begreift. Diese Einsichten von Heidegger und Levinas findet Wolzogen in der *Integrativen Ethik* in der Grundkategorie der Hemmung wieder. Der restriktive Charakter der Ethik, der sich in dem Begriff der Hemmung fassen läßt, ist nichts weiter als der Ausdruck der anthropologischen Grundeinsicht, daß der Mensch (mit Plessner) ein exzentrisches Wesen ist. Wolzogen legt hier eine interessante Perspektive frei auf die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen von Heideggers und Levinas' ethischen Theorien.

Der Nutzen des Bandes für die „Grundlegung einer integrativen Ethik“ ist nicht zu unterschätzen, auch wenn einige seiner Beiträge (insbesondere diejenigen von Helmut Fleischer, Hans-Ludwig Ollig und Wilhelm Schmid) besser andernorts erschienen wären. Er gibt dem Projekt einer *Integrativen Ethik* ein willkommenes Forum, in dem sich auch die Schwierigkeiten widerspiegeln, die mit ihr verbunden sind. Krämers Projekt ist work in progress. Konzentriertere Auseinandersetzungen wären, nach diesem ersten Schritt, wünschenswert.

Georg von Wallwitz (Princeton)

Arno Baruzzi, *Philosophie der Lüge, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, 212 S., ISBN 3-534-13054-5.*

Auf den ersten Blick scheint eine Philosophie der Lüge, wenn nicht eine *contradictio in adjecto*, so doch eine Irritation und Provokation zu sein, hat es Philosophie doch mit der Liebe zur Wahrheit und Weisheit zu tun, dem landläufigen Widerpart der Lüge. Jedoch, auch hier liegen die Dinge wieder etwas komplizierter, was sich wohl auch in unserem alltäglichen Verständnis zeigt, man müsse die oder eine Wahrheit zumindest kennen, um lügen zu können. Arno Baruzzi widmet sich in seinem Buch *Philosophie der Lüge* diesem reichlich verwickelten Spiegelspiel von Wahrheit und Lüge unter einem ganz speziellen Gesichtspunkt und einer speziellen philosophischen Haltung, auf die die Analysen schließlich zulaufen und die sie natürlich auch bestimmen:

die antike, speziell aristotelische Ethik und Politik, die mit Heidegger erschlossen wird.

Baruzzis Buch ist in vier große Abschnitte gegliedert. Der erste, der sich als „Einleitung“ versteht (1–44), befaßt sich zunächst mit Volker Sommers evolutionärer Logik der Lüge, die mit dem Lob der Torheit des Erasmus von Rotterdam konfrontiert und so in ihren Prämissen deutlicher aufgehellt wird. Dabei geht es dem Verfasser nicht nur um die Absetzung der unverstellten, ehrlichen und offenen Torheit von der verdeckenden, verkehrenden und verheimlichenden Lüge, sondern vor allem um den Aufweis einer menschlichen Grundstruktur, die Sommers Rede von der Lüge bei Mensch und Tier verwischt. Während nämlich das Tier – wenn auch vielleicht mittels der Lüge und Verstellung – Tier bleiben möchte, möchte und will der „Mensch ... über sich hinaus und anderes und mehr werden“ (15).

Hier deutet sich bereits einer der Hauptargumentationswege an: es ist ein spezielles Mehr-Haben-Wollen, das mit Lüge identifiziert wird. Diese Struktur waltet nach Baruzzi vor allem in der Umstellung/Revolution, die die neuzeitliche Philosophie spätestens seit Descartes und Hobbes vollzogen hat. In der Verschiebung nämlich des Wahrheits- hin zum Gewißheitsbegriff offenbart der Mensch sich sowohl als ein Welten-Macher als auch und vor allem als ein konstruierender Sucher, der über das, was er gefunden hat, immer wieder hinausdrängt, um immer mehr Gewißheit (certitudo) zu finden. Darin liege, so Baruzzi, jene Überzeugung, im endlosen Konstruieren schließlich eine Verfügungsmacht über Wahrheit als Gewißheit zu haben. Wahrheit werde nun wissenschaftlich verfügt, sichergestellt und gewiß besitzen. Genau „hier müssen wir das Problem der Lüge ansetzen“ (22). Im Gegenteil erscheint dann „Wahrheit (alätheia, alätheuein)“ als das, in dem „nicht alles zugänglich bzw. offen (ist). Wenn wir dies verkehren, dann können wir von Lüge ... sprechen. Für die Lüge ist alles offen“ (39). In dieser Bahnlinie wird natürlich sehr weitgehend aus der gesamten neuzeitlichen Philosophie und Kultur eine „Abkehr von der ursprünglichen Wahrheit“ (27), eine Lüge und letztlich auch eine Verkehrung von Philosophie überhaupt.

Im zweiten Teil wird diese Verkehrung deutlicher herausgearbeitet und zwar durch einen Vergleich zwischen Augustinus' quaestio magna, die er in „Die Lüge und Gegen die Lüge“ zu beantworten sucht, und Kants „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, wobei Ausführungen über Hobbes und de Sade Brücken- und Kontrastfunktion haben (45–100). Aus den

vielen Fäden, die zwischen Augustinus und Kant gezogen werden, seien zwei hervorgehoben, die gewissermaßen als Leitlinien fungieren. Lügafasse Augustinus als einen willentlichen Aufstand des Menschen gegen die Liebe Gottes und die Wahrheit. Darin werde eine Selbsterhebung des Menschen manifest, die nicht nur die Demut leugne, sondern vor allem das unhintergehbare Ausgesetztsein des Menschen auch in ein göttliches, unverfügbares Wahrheitsgeschehen negiere. In der Lüge stelle sich der Mensch auf seinen Willen und gegen Gott und Wahrheit, wolle mehr sein, als er ist, und verfallende Hybris. Speziell bei Hobbes und de Sade werde dann aus der so gefärbten Lüge die Verfassung des Menschen: „Gott ist Liebe, Gott ist Wahrheit. Dagegen stellt sich nun der Mensch, der von sich sagt: der Mensch ist Wille, der Mensch ist Gewißheit. Damit hat nun die Verdrehung und d.h. die Lüge zu tun.“ (65). Der Selbstsetzung aus und im Willen entspreche dann die Struktur, immer mehr zu wollen, den Willen zu wollen, der alles in sich hineinholte, um es zu besitzen und/oder seine Mitmenschen bekriegen muß (vgl. 72f.). Kant nun stehe dazu in einem ambivalenten Verhältnis, das ihn auch in ein solches zu Augustinus bringe. Denn einerseits unterwerfe Kant den Menschen dem Frieden-stiftenden Sittengesetz und der Wahrheit der Vernunft. Er rekapituliere damit den Kirchenvater und zwar gerade, indem er „nicht Recht und Wahrheit im Menschen“ gründet, sondern elaboriere, daß „umgekehrt in Recht und Wahrheit sich der Mensch fundieren (muß) bzw. von dort her sein Leben zu gestalten“ habe (85). Andererseits liege in der Autonomie und im „guten Willen“ aber durchaus auch jener Gedanke der Rechtssicherheit und des rechtmäßigen Anspruches auf Besitz, in dem „vom Sein zum Haben weitergegangen“ (97), also jene Bahn der Gewißheit und Verdrehung verfolgt werde.

Das dritte große Kapitel zerfällt in zwei Teile und trägt Übergangscharakter, der zugleich den vierten Textblock vorbereitet. Der erste Teil (101–129) rekonstruiert den Weg „Von der Seinsphilosophie zur Willensphilosophie“ an den Stationen Leibniz, Schelling und Hegel, mit Verweisen zur Systemtheorie. Seine Intention besteht in der Entfaltung der Momente, die in der Wendung hin zum Subjekt der Neuzeit gegeben sind. Zentral ist der Aufweis, daß der Satz vom Grund als Grundsatz der neuzeitlichen Philosophie eine Willenssetzung und Seinssetzung ausspricht. Aus der Bodenlosigkeit des Willens und dem Nichts seines Grundes wird gleichwohl Sein gesetzt: „Der Wille fällt nie in den Abgrund; nein, kein Abgrund ist

ihm tief genug und wird je zum Ungrund; nein, er steigt auf und macht aus dem Nichts das Sein" (126). Daß es sich hierbei zugleich und wesentlich um eine Verdrehung von Philosophie handelt, bleibt dem zweiten Teil überlassen (130–160), der das Eigentliche der Philosophie im Rekurs auf die Antike, speziell Platons Politeia, aufzeigt. Die Ausführungen hierzu sind sehr dicht, haben allerdings einen Kulminationspunkt in Platons philosophischem Kampf gegen eben jene Begierde der pleonexia, die in der Neuzeit triumphiert. Spätestens hier wird dem Leser deutlich, daß die *Philosophie der Lüge* im Grunde eine Erzählung über die Wahrheit oder das Wahrheiten ist, das vergessen und verstellt wurde.

So endet konsequent das Buch mit dem vierten Kapitel „Dimensionen der Wahrheit“ (161–197). In diesem verkoppelt Baruzzi Heideggers Übersetzung von alätheia als Unverborgenheit und Lichtung mit Platons Höhlengleichnis und vor allem mit Aristoteles' Auffassung, „daß die Seele in fünffacher Weise wahrheit (alätheuei hā psychē)“ (176). Neben den Weisen des Wahrheitsens, die in Technik, Wissenschaft, Weisheit und Vernunft geschehen, ist es vor allem die nicht zufällig als Mittelglied gesetzte phronāsis, in der sich Wahrheit ereignet. Damit ist der Bereich des Ethischen und Politischen, des Handelns mithin, angesprochen und aufgeblendet, der sich als gemeinsamer Aufenthalt (äthos) und gemeinsame Sitte (ethos) verstehen lasse, in welche wir immer schon eingelassen sind (vgl. 186). Menschliche Wahrheit, menschliches Wahrheiten als Vollzug äußert sich damit im ethischen und politischen Handeln im Raum des vorgängig Gemeinsamen. Entscheidend sei nun, daß phronāsis zwar durchaus nur Mittel sei, die Tugend als den „guten Zustand“ zu erreichen (185), in ihr aber entgegen einer Wissenschaft vom Allgemeinen die „Wahrheit von Fall zu Fall“, die „Wahrheit des Besonderen“ auf dem Spiele stehe (193). Sie tut das aber so, daß hier nichts definitiv besessen oder fixiert werden könne, sondern ein handelndes, entäußerndes Gelingen immer mit einem Mißlingen und Verschließen verbunden sei. Das Ineinander „von Verbergen und Entbergen“ nennt Baruzzi, durchaus frappierend, die „Irre der Wahrheit“ (169) und schließt an jene Verständnisweise an, von der er im ersten Kapitel bereits gesprochen hat. In der Wahrheit als Irre liege die Offenheit und Aufgabe im doppelten Wortsinne, die uns gemeinsam zugemutet wird und in die wir als Menschen gestellt sind, nämlich die „Wahrheit des menschlichen Lebens ... von Tag zu Tag in Ethik und Politik“ zu bewahren (194). In dieser Übung und Konzentra-

tion auf das Besondere, wie es einmal genannt sei, die um ihre Fragilität und Tragik weiß, steckt die Bewußtheit und Haltung (hexis) gegen das Zersplittern und das begehrlche Mehr-Haben-Wollen. Im durchaus gefährvollen Weg der *praxis* wird Philosophie, so ist Baruzzi überzeugt, wieder das, was sie war: menschlicher Weg und un-sichere Suche, die in der Lichtung der polis geschieht, auf sie verwiesen ist und deshalb nur in ihr irren kann, aber auch darf. Von diesem Ende, das eigentlich ein Anfangen sein will, wird nochmals deutlich, daß Baruzzis *Philosophie der Lüge* ein kritischer Abgesang auf die neuzeitliche, philosophisch-egologische Vermessenheit von Besitz, Sicherheit und Gewißheit ist, gegenüber der die Lebenspraxis als „Transzendenz Erfahrung“ und „ureigene politische Praxis“ erinnert und in Anspruch gebracht wird (170). Diese Erinnerung kann nicht hoch genug bewertet werden. Jedoch, trotz aller Brillanz und analytischen Kraft, bleibt die leise Frage, wie und ob angesichts einer dermaßen massiv „verkehrten“ Welt ein gutes Leben möglich sei. Adorno hat die Frage kategorisch und radikal verneint.

Alexander Thumfart (Erfurt)

Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind (Dimensions of Philosophy Series, hg. von N. Daniels und K. Lehrer), 258 S., kart., Westview Press, Boulder/Oxford 1996, ISBN 0-8133-0776-7.*

Jaegwon Kim, Professor an der Brown University in New York, zählt zu den bedeutendsten und einflußreichsten Philosophen des Geistes. Seine Aufsätze zum Supervenienzbegriff und zum Problem der mentalen Verursachung zählen zum Standardrepertoire der aktuellen Diskussion. Im vorliegenden Einführungsband in die Philosophie des Geistes hat Kim erstmals einen eigenen Gesamtüberblick vorgelegt, der sich zudem auch an interessierte Leser ohne Kenntnisse in formaler Logik wendet.

Von der Konzeption her versucht Kim das zentrale Thema der Philosophie des Geistes, das Leib-Seele-Problem (LSP) in miteinander verbundenen, aber zugleich auch einzeln lesbaren Abschnitten abzuhandeln. Dieser Versuch ist ihm voll und ganz geglückt. Zumindest der philosophisch bereits ein wenig eingearbeitete Leser kann dieses Buch aufschlagen, wo er will, er wird sich rasch orientieren und zurechtfinden können. Sinnvolle Wiederholungen erleichtern die Lektüre. Kim gehört nicht zu denjenigen, die meinen, daß jeder

Leser knappe Andeutungen zu entschlüsseln vermag. In klarer, gut verständlicher Sprache lädt er ein, sich selbst auf die spannende Denkreise durch das manchmal labyrinthartig wirkende LSP zu machen.

Die Einführung (1–24) behandelt zentrale Begriffe des LSP (mentale Substanzen, mentale Eigenschaften, Ereignisse und Prozesse, Supervenienz, Abhängigkeit, minimaler Physikalismus und unterschiedliche mentale Phänomene wie beispielsweise die Intentionalität) und erläutert, warum das Verhältnis von Leib und Seele überhaupt ein Problem und bis heute nicht gelöstes Rätsel (unsolved puzzle) darstellt.

Anschließend wendet sich Kim in den Kapiteln 2–5 (25–124) den heute hauptsächlich vertretenen Lösungsversionen des LSP in der akademischen Philosophie zu, allerdings mit zwei wichtigen Ausnahmen: Der Dualismus, wie ihn Descartes vertreten hat und der auch heute einige prominente Verteidiger kennt (Eccles ist vermutlich der bekannteste), wird nicht eigens behandelt, sondern immer wieder an einigen Stellen als unplausibel abgelehnt. Der aristotelische Hylemorphismus, der von nicht wenigen zeitgenössischen christlichen Philosophen vertreten wird, findet überhaupt keine Erwähnung.

Von dieser Einseitigkeit abgesehen stellt Kim die aktuelle Diskussion in einer Weise dar, wie ich sie klarer und verständlicher noch nirgends gefunden habe. Zuerst behandelt er den Behaviourismus, der das Mentale in Verhaltensterminologie zu explizieren versucht, und erläutert die Stärken und Schwächen dieses Ansatzes. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem logischen Behaviourismus, also der These, daß die Bedeutung jedes psychologischen Ausdrucks durch die Verwendung von Verhaltensbegriffen bzw. physikalischen Begriffen definiert werden kann. Anschließend untersucht er die Argumente, die für eine Identität von Leib und Seele (Geist) sprechen, und konfrontiert dann die Identitätstheorie in ihren Ausprägungen als Type- und als Tokenidentitätstheorie (jedem physikalischen Typ entspricht ein mentaler Typ, z.B. der C-Fasererregung Schmerzempfinden bzw. einem konkreten neuronalen Vorkommnis [token] entspricht ein konkretes mentales Ereignis) mit gewichtigen epistemischen und phänomenalen Gegenargumenten.

Könnte dann eine sinnvollere Lösung des LSP im Funktionalismus liegen? Kim wendet sich im vierten und fünften Abschnitt seinen beiden Hauptformen zu. Der Computerfunktionalismus vertritt die These, daß das Mentale, der Geist, der

Software, das Physikalische, das Gehirn, der Hardware eines Computers entspricht. Für diese Theorie ist der Begriff der multiplen Realisierbarkeit von großer Bedeutung. Kim erläutert diesen Begriff, erklärt den wichtigen Unterschied von Funktionalismus zu Behaviourismus und untersucht die entscheidenden Argumente, den Turingtest und Searles berühmtes Gegenargument mit dem chinesischen Zimmer. Danach kommt Kim auf den vielleicht wichtigsten zeitgenössischen Lösungsansatz, den theoretischen Funktionalismus zu sprechen. Dieser Ansatz versteht den Geist als eine kausale Struktur bzw. Rolle und kommt damit der Identitätstheorie in verfeinerter Form sehr nahe. Hauptvertreter dieser Position ist David Lewis, der sich ausdrücklich zu Smart und Armstrong, den Hauptvertretern der Identitätstheorie, bekennt. Dieses Kapitel mußte Kim recht technisch halten, da es nicht möglich ist, diesem Ansatz anders gerecht zu werden. Seine Kritik mündet in die Frage, ob dieser Ansatz nicht die Psychologie als Wissenschaft letztlich aufhebt.

In den eher systematisch gehaltenen Abschnitten 6–9 (125–240) behandelt Kim die wichtigen Themen mentale Verursachung, Bewußtsein, mentaler Inhalt und abschließend die dem Buch zugrundeliegende Frage, ob sich das Mentale auf das Physische reduzieren läßt oder nicht. Interessanterweise ist dieses letzte Kapitel mit „Reductive and Nonreductive Physicalism“ überschrieben. Kim schließt allein schon in der Titelgebung eine dualistische Alternative endgültig aus, auch wenn er dann doch im Fortgang der Diskussion auf das widerspenstige Problem der Abwärtsverursachung (Downward-Causation) zu sprechen kommt und bescheiden am Ende des Buches einräumt, daß auch er mit dem LSP vor einem Problem steht, das sich einer Lösung widersetzt, auch wenn es zu weiterem Forschen herausfordert. Besonders in diesem und im sechsten Kapitel zur mentalen Verursachung erläutert Kim zentrale Positionen und Begriffe, Davidsons anomalen Monismus, die Begriffe von schwacher, globaler und starker Supervenienz, von Reduktion, Emergenz und der kausalen Geschlossenheit des physikalischen Bereichs. Allein die Lektüre dieser beiden Kapitel lohnt die Anschaffung des gesamten Buchs.

Nicht nur deshalb halte ich Kims *Philosophy of Mind* für die beste derzeit verfügbare Einführung in das Leib-Seele-Problem. Sie zeigt dem philosophisch Interessierten Stärken und Schwächen der verschiedenen Lösungsansätze und behandelt danach einige zentrale systematische Fragen dieses Problems. Wer allerdings eine aktuelle und ausführlichere Diskussion des Dualismus sucht oder

mit einer englischsprachigen Einführung Schwierigkeiten hat, sei auf den ebenfalls 1996 erschienenen deutschsprachigen Einführungsband in das LSP von Godehard Brüntrup verwiesen.

Nikolaus Knoepffler (München)

Antoine Faivre, Esoterik, ins Deutsche übersetzt von Peter Schmidt, Aurum-Verlag, Braunschweig 1996, 153 S., ISBN 3-591-08367-4.

Die Geschichte der Geheimwissenschaften ist bis heute ungeschrieben. Eine Fülle von Mosaiksteinen liegt zwar inzwischen mit der zunehmenden historischen Erforschung der Alchemie, des Corpus Hermeticum, der Kabbala, der Renaissance-Philosophie, des Corpus Paracelsicum, des Rosenkreuzertums usw. aus der Optik unterschiedlicher Disziplinen vor, aber sie sind verstreut und ermangeln der Synopse, die einen Blick aus der Vogelperspektive über eine der mächtigsten Traditionenstränge der abendländischen Geistesgeschichte erlaubt. Ältere Gesamtdarstellungen, die den Überblick erleichtern, sind hoffnungslos überholt. Einen ersten Schritt hin auf eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Geheimwissenschaften wagt das Buch des ausgewiesenen Experten für „Esoterologie“ – wie dieses Forschungsgebiet von Faivre genannt wird und unter dieser Bezeichnung in Frankreich einen eigenen Platz an der Universität erhalten hat. Die französische Originalausgabe mit dem Titel *L'Ésotérisme* erschien 1992 und in erweiterter Form 1993, die hier ins Deutsche übertragen wurde. Das Buch geht die Hauptwerke und einige Kapitalbegriffe der Tradition vom alexandrinischen Hermetismus über die Gnosis, die Neupythagoräer, arabische Alchemie, mittelalterliche Mystik, den Gralskomplex, die Renaissance-Hermetik, christliche Kabbala, Rosenkreuzer-Bewegung u. a. m. bis zur Esoterik der Gegenwart schnörkellos durch. Dabei liegt das Interesse des Autors auf der sorgfältigen Auswahl der wichtigsten Primäritel und auf deren historischer Verortung; die Masse der Forschungsliteratur bleibt unberücksichtigt.

So lakonisch das Buch geschrieben ist, so anspruchsvoll ist es zugleich, wenn es unternimmt, den Begriff „Esoterik“ „empirisch“ zu definieren. Esoterik wird eine „Denkform“ genannt – ein Ausdruck, der von Hegel stammt und von Hans Leisegang im Rahmen einer Rationalitätstypologie geprägt wurde. Im Gegensatz zu Hegel und Leisegang bedeutet für Faivre „Denkform“ weniger einen typologischen Terminus für logische

Strukturen als vielmehr einen morphologischen für die vielfältige Erscheinungsweise einer bestimmten Geisteshaltung. Die esoterische Denkform ist an sechs Merkmalen erkennbar: 1. den Entsprechungen, in denen die Prinzipien der Widerspruchsfreiheit und des ausgeschlossenen Dritten von denen des eingeschlossenen Dritten und der Synchronizität überlagert werden; 2. der lebendigen, organologisch zu lesenden Natur, von Antipathien und Sympathien durchwoben, von einem göttlichen Licht beseelt; 3. der Imagination und Meditation (Einbildungskraft und Vermittlungen), d. h. des Vermögens, eine kognitive und visionäre Verbindung zu einer Zwischenwelt (mundus imaginalis) zu knüpfen; 4. die Erfahrung der Transmutation, die dem „Esoteriker“ eine innere Metamorphose verschafft; 5. die Praxis der Konkordanz, die Ende des 15. Jahrhunderts aufkommt und die weitverzweigten Äste aller esoterischen Strömungen wieder zu einem einzigen Stamm, zu einer philosophia perennis zusammenbinden will. Als letztes Merkmal nennt Faivre die Transmission oder Initiation, die nicht bloß die Übertragung der Geheimlehre vom Meister zum Schüler durch Einweihung meint, sondern ebenso die Legitimation der Lehre mit einer durchgängigen Traditionslinie, deren Authentizität nicht bezweifelt werden kann. Genannte Merkmale zeichnen die abendländische Esoterik aus, was nicht bedeutet, daß die hierdurch bestimmte Denkform nicht gemeinsame „Referenzen“ mit anderen Denkformen hat, allen voran mit der „mystischen“ (S. 31).

Ob diese morphologische Annäherung an die Geheimwissenschaften der Komplexität des Gegenstandes vollständig gerecht wird, kann dahingestellt bleiben. Aus der Sicht des Rezensenten ist sie auf jeden Fall als Arbeitshypothese fruchtbar, solange sie sich nicht anmaßt, damit die ganze geheimwissenschaftliche Erbmasse auf eine bestimmte kognitive Matrix reduzieren zu können. Die esoterische Denkform würde dann zur Fiktion, wenn man die Vielfalt der Disziplinen, Methodenbegriffe, Wissenschaftskonzepte, die die gefalteten Strömungen kennen, überblendete. Im übrigen findet Faivre überaus treffende Worte, wenn er sagt: „Es gilt also, das Wort ‚Esoterik‘ richtig zu benutzen. Darin nicht einen spirituellen oder semantischen Wert sehen, den es von sich aus nicht hat. Es nicht zum Aushängeschild eines Umfeldes machen, in welchem aufgrund irgendwelcher Absichten alle Katzen grau sind. Es so weit wie möglich den Nutznießern aus der Hand nehmen, egal, ob diese nun gelehrt sind oder auch nicht. Es als eine Denkhaltung ansehen, als eine Form des Imaginären, welcher eine Tinktur innewohnt, die ver-

schiedenen Materialien eine spezifische Farbe verleiht" (S. 39).

Die Augen verschließen muß der wohlwollende Leser indessen vor einer Fülle von Druckfehlern, auch bleibt bei manchen Formulierungen der Stil oder die Grammatik oder beides nicht über jeden Zweifel erhaben. Die Übersetzung von Peter Schmidt scheint unter Zeitdruck gelitten zu haben. Gleichwohl ist man zufrieden, ein so brauchbares Arbeitsbuch einer Koryphäe des Fachs nun auch auf Deutsch in Händen zu halten.

Manuel Bachmann (Luzern/Basel)

Gerhard Fasching, *Verlorene Wirklichkeiten. Über die ungewollte Erosion unseres Denkraumes durch Naturwissenschaft und Technik*, Springer, Wien/New York 1996, 108 S., ISBN 3-211-82897-4.

Im Rahmen der „Wiener Vorlesungen“ hat Gerhard Fasching am 11. Oktober 1995 in Wien zum Thema „Fortschritt der Naturwissenschaften. Wohltat oder Plage?“ referiert. Diesen Vortrag hat der Vorstand des Instituts für Werkstoffe der Elektrotechnik an der Technischen Universität Wien, der sich in zahlreichen Publikationen nicht nur mit Problemen seines Faches, sondern auch mit grundsätzlichen Fragen des Wirklichkeitsverständnisses von Naturwissenschaft und Technik befaßt, zu einem kleinen Buch erweitert. Dieses gibt eine konzise Zusammenfassung von Faschings wissenschaftstheoretischen Thesen wieder. Seine zum Teil technikkritischen Ansichten sind besonders deswegen interessant, weil Fasching nicht nur aus seiner Kenntnis des Binnenraums von Naturwissenschaft und Technik argumentiert, sondern sich als Naturwissenschaftler auch um die Außenperspektive bemüht, die Technik und Naturwissenschaft als gesellschaftliches und soziales Phänomen sichtbar werden läßt. Es geht Fasching darum zu zeigen, daß die Absolutsetzung der naturwissenschaftlich-technischen Wirklichkeitsauffassung zur Lösung gegenwärtiger ökologischer und sozialer Probleme oft wenig beiträgt, ja sogar kontraproduktiv ist. Deshalb bekennet er sich zu einem „Wirklichkeits-Pluralismus“ (6), der seiner Meinung nach Korrekturen gegen eine Verabsolutierung von Naturwissenschaft und Technik entwickeln kann.

Nach einem geistesgeschichtlichen Aufriß des Naturverständnisses, der kurz das ägyptische, altorientalische und griechische Naturbild nachzeichnet, zeigt Fasching den Paradigmenwechsel

auf, der sich durch die Geschichtskonzeption des Christentums und besonders die Natursicht Galileo Galileis ergeben hat. Die Beherrschung der Natur löst das griechische Staunen über die Natur ab, da nunmehr die Analyse der Natur, deren meßtechnische Erfassung und das Naturexperiment die bevorzugten Arten der Begegnung mit der Natur werden. Dadurch gelangen die Bestrebungen, Natur auszubeuten, in den Bereich des Möglichen. Wegen der Bedürfnisstruktur des Menschen und deren Ausnutzung in marktwirtschaftlich gelenkter Güterproduktion gewinnt technisches Herstellen eine Eigendynamik. Denn die technische Produktion befriedigt nicht nur bestehende Bedürfnisse, sondern weckt auch neue, die wiederum durch Technik befriedigt werden wollen. Technik stellt also die Mittel zur Verfügung, Bedürfnisse zu befriedigen, und schafft dabei neue Bedürfnisse. (27) In Verbindung mit globalisierendem Denken und medialer Verbreitung von Aussagen über die Vorzüge technischer Neuerungen werden Maschinerisierung, Automation und Datenvernetzung zur beherrschenden Struktur menschlichen Umgangs mit der Natur und der zwischenmenschlichen Kommunikation. Im gegenwärtigen Bewußtsein paaren sich die insinuierten Allmachtsphantasien technischer Machbarkeit aber immer mehr mit Angst, ja sogar mit Daseinsangst, und werden daher immer fraglicher.

Fasching versucht, einen Ausweg zu finden, indem er in einer Innen- und in einer Außensicht den naturwissenschaftlichen Naturbegriff reflektiert, um damit die Naturwissenschaft als Basis für „jede Form von Technik“ und mit ihrer spezifischen methodischen Struktur in das Bewußtsein zu heben. (37) Was die Innenansicht betrifft, so stellt Fasching fest, daß Naturwissenschaft zwar auf Erfahrung basiere, diese aber einschränke: Aussagen, „die sich *grundsätzlich* der experimentellen oder beobachtenden Erfahrbarkeit entziehen“, (38) werden aus den Naturwissenschaften eliminiert. Die nicht ausgeschiedenen Sätze werden ihrerseits auf ihre Widerspruchsfreiheit hin geprüft und als Hypothesen und Theorien bewertet. Das dadurch gewonnene Wissen ist kumulativ und überprüfbar, da die Experimente, die dazu geführt haben, reproduzierbar sein müssen und der Wirkursächlichkeit unterliegen. Methodisch gehen Naturwissenschaften so vor, daß sie vornehmlich quantitative Begriffe zu Theorien verbinden, die eine Erklärung für ein Naturphänomen bilden oder als Voraussage dienen, wenn Erklärungen in die Zukunft projiziert werden. Daraus ergibt sich die Binnenstruktur naturwissenschaftlicher Weltsicht: Tatsachen werden als

Elemente der Wirklichkeit angesehen, ohne daß dabei berücksichtigt wird, daß die mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methode gewonnenen Tatsachen in ihrem Gehalt von der Methode des naturwissenschaftlichen Zugriffs auf Wirklichkeit abhängen. Wirklichkeit gilt als Inbegriff der naturwissenschaftlich erhobenen Tatsachen. (53) Fasching hebt vom Wirklichkeitsbegriff noch den Begriff der Realität ab, die er als intersubjektiv verallgemeinerte Wirklichkeit versteht, die als objektiv gültig angesehen wird. (54) Hält man die naturwissenschaftliche Realität für die Wirklichkeit schlechthin, so ergibt sich ein Weltbild, das technischer Naturbeherrschung Tür und Tor öffnet. Baut darüber hinaus auch das Menschenbild auf diesem Realitätsbegriff auf, so wird der Mensch ein bloß materielles Wesen, dessen Geist und Psyche nicht mehr sind als chemisch-physikalische Veränderungen im Zentralnervensystem.

Der Auffassung, daß die naturwissenschaftliche Realität die Realität schlechthin sei, stellt Fasching die Behauptung entgegen, daß „*das naturwissenschaftlich-technische Gebäude bloß einen relativen Charakter*“ habe. (66) Um diese These zu untermauern, unterzieht Fasching die interne Struktur der Naturwissenschaften einer Kritik durch die Außenperspektive. Schon auf der Begriffsebene zeigt sich, daß Begriffe immer theoriebeladen sind. Für Theorien ihrerseits gilt darüber hinaus, daß es für die beobachteten Phänomene meist mehrere Theorien gibt, daß Theorien also nicht eindeutig sind. Die Begrenztheit von Erklärungen und Voraussagen zeigt Fasching mit dem Hinweis auf, daß Phänomene nur dann ernst genommen werden, wenn sie dem Ursache-Wirkung-Schema entsprechen und theoriekonform sind. Die naturwissenschaftliche Methode erlaubt also nur *spezielle* Phänomene aufzugreifen und als Wissen auszuweisen. Solches Wissen bedeutet aber nur, „mit Hilfe theoriendurchtränkter Begriffe jenes, was einem selbst in unstrukturierter Weise gegenübersteht, aufzugreifen, unter die Theorie zu subsumieren und als Bild zu deuten“. (75) Der naturwissenschaftlichen Methode sind also Ausgrenzungen von alternativen Erfahrungsweisen eigen. Und umgekehrt erweist sich Naturwissenschaft selbst als nicht notwendig so strukturiert, wie sie es in der gegenwärtigen Ausprägung ist. Daher kann nicht behauptet werden, daß Naturwissenschaft die allein gültige Form der Wirklichkeitserfassung ist. Daraus folgert Fasching, daß die naturwissenschaftliche Methode relativ sei und daß man in bezug auf die naturwissenschaftliche Wirklichkeit nicht mehr von *der* Wirklichkeit sprechen könne. Es gibt vielmehr mehrere

gleichberechtigte Wirklichkeitsauffassungen. (81) Selbst innerhalb des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit sind Tatsachen nicht einfach absolut zu nehmen, weil sie ihre Gestalt in Abhängigkeit von der gewählten Methode gewinnen. Für den Realitätsbegriff, wie ihn Fasching versteht, bedeutet dies, daß Realität „immer nur ein methodenrelatives Bild“ meint. (83) Behauptungen, die von absoluter Realität oder von absoluter Wirklichkeit sprechen, erweisen sich als bloße Konstrukte.

Fasching setzt solchen Vereinfachungen, die zu einer „Monokultur des Denkens“ (93) führen, die Meinung entgegen, daß ein einziges – in diesem Fall das naturwissenschaftliche – Weltbild durch eine Vielzahl anderer, gleichberechtigter Weltbilder zu ersetzen sei. Er tritt für den „fruchtbaren Pluralismus unterschiedlichster Wirklichkeiten“ ein. (90) Der geforderte „Wirklichkeits-Pluralismus“ solle ein „prioritätsfreies Nebeneinander grundsätzlich verschiedener Erlebnisweisen“ ergeben. (93) So würde der Ausschließlichkeitsanspruch gültiger Wirklichkeitserfassung getilgt und eine Kontrolle von Wissenschaft durch Personen, die nicht selbst wieder von der „scientific community“ abhängen, möglich gemacht werden. Denn Wissenschaft ist dann einer Außensicht unterworfen, und die wissenschaftliche Weltansicht ist nicht mehr die allein gültige.

Fasching stellt sehr überzeugend dar, daß der Anspruch, der naturwissenschaftlich-technische Zugang zu Natur und Wirklichkeit sei der einzig gültige und wahre, nicht aufrechterhalten werden kann. Mit seinen Analysen der Binnenstruktur von Naturwissenschaft und Technik kann er zeigen, daß der Wirklichkeits- und Realitätsbegriff wesentlich von der Methode dieser Wissenschaften mitgeprägt wird. Daß der Exklusivitätsanspruch von Naturwissenschaft und Technik nicht im gesamtgesellschaftlichen Interesse sein kann, machen die Schwierigkeiten im Bereich der Ökologie, der Waffenproduktion, der elektronischen Datenverarbeitung und der Globalisierung der Wirtschaft immer deutlicher. Das dort angewandte Krisenmanagement, das wiederum wissenschaftlich-technisch strukturiert ist, versagt leider allzuoft. So wird Faschings These einsichtig, daß gleichberechtigt neben den unaufgebaren Naturwissenschaften und deren technischer Umsetzung weitere Weltbildentwürfe ernst genommen werden müssen. Dies ist sicher ein wichtiger Weg, um den Absolutheitsanspruch nicht weniger Naturwissenschaftler bzw. Techniker zu relativieren, wonach es außerhalb ihrer Wissenschaften keinen adäquaten Weg der Naturerfas-

sung geben könne. Darauf hingewiesen zu haben, daß „Verlorene Wirklichkeiten“ wieder restituiert werden müssen, um die Vorherrschaft von Naturwissenschaft und Technik und deren negative Folgen zu brechen, ist das Verdienst Faschings. Er hat mit seinem Buch selbst ein Beispiel für das gegeben, was er fordert: Die Sprache, mit der er seine eigene Wissenschaft beschreibt, ist keine mathematische, sondern allgemein verständlich.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Chang Tsai, Rechtes Auflichten / Cheng-meng
Übers. aus dem Chines., mit Einl. u. Kommentar vers. u. hg. v. M. Friedrich, M. Lackner u. Fr. Reimann [Hamburg], Felix Meiner 1996 (= *Philosophische Bibliothek: Bd. 419*), CVI + 326 S., ISBN 3-7873-0935-7.

„Die Übersetzung liest sich schwer –
das Original auch“

Vorgelegt ist hier ein im deutschsprachigen Raum einmaliges Buch, das ausschließlich einem chinesischen Gelehrten gewidmet ist. Spätestens mit dem Erscheinen dieses Buches dürfte die von einem der Herausgeber provokativ gestellte Frage als beantwortet befunden werden, ob die Chinesen auch eine bzw. ihre Philosophie hätten. Die Gewohnheit, chinesische Philosophie immer noch als Altertum abzuhandeln, scheint nun endgültig überholt und die Exotierung Chinas vorbei: Es ist ein in jeder Hinsicht ambitioniertes, anspruchsvolles und provozierendes Buch, dem ein gewisser Revolutions- und Rebellionscharakter nicht abzusprechen ist.

Der Gegenstand ist eher bescheiden. Der behandelte Philosoph Chang Tsai lebte von 1020 bis 1078 und führte trotz Höhen und Tiefen ein eher normales, will sagen typisches Leben eines chinesisch-konfuzianischen Gelehrten. Sein Werk, das hier zum ersten Mal in der vollständigen Übersetzung in einer europäischen Sprache vorliegt, umfaßt nach der in die „Sämtlichen Bücher der kaiserlichen Bibliothek“ aufgenommene Ausgabe genau 50 Seiten, einschließlich der kleingedruckten Kommentare.

Jedoch war die Wahl der Herausgeber nicht ohne Grund. Unter den sogenannten Neo-Konfuzianern war Chang Tsai der erste und im strengen Sinne vermutlich auch der einzige, der angesichts der seit Jahrhunderten drohenden Herausforderung insbesondere seitens des Buddhismus bewußt auf die klassische konfuzianische Tradition

zurückgriff und diese nach seinem Wort *ausgestorbene* Lehre verbindlich und neu für die Nachwelt zu beleben versuchte. Wer sich ernsthaft mit der chinesischen Geistesgeschichte nach dem 11. Jahrhundert beschäftigt, wird an Chang Tsais Namen nicht vorbeikommen.

Belegung heißt Anknüpfung und Wiederbelegung. Dies fängt bei Chang Tsai schon mit Sprache und Schreibstil an. Dabei folgt er streng dem exegetisch-pedantischen Credo, daß es in einem Werk keinen Begriff geben sollte, der seine Herkunft nicht in irgendeinem Klassiker hätte. Diese bewußte stilistische Anknüpfung an die Tradition macht sein Werk zu schwerer Kost nicht allein für die Laien, sind doch für ein Verständnis der Philosophie von Chang Tsai fundierte Kenntnisse in den überlieferten Kanontexten unabdingbar. Da Chang Tsai diese Kenntnisse bei seinen Schülern noch voraussetzen konnte und daher Quellenangaben nicht für nötig hielt, muß der heutige Leser eben selber sehen, wie er zurechtkommt.

Der deutsche Leser hat es insofern leichter, da die Herausgeber ihm diese Mühe abgenommen haben. Die umfangreiche, detaillierte und allgemeinverständliche Einführung, unterteilt in *Das Leben des Chang Tsai*, *Sprachstil des Werkes*, *Überlieferung*, *Inhalt und Wirkung*, vermittelt einen Überblick über den Philosophen und dessen Werk und läßt sich als eine gelungene Anleitung zu einem Stück chinesischer Geistesgeschichte lesen und genießen; die sinologisch-philologisch fundierten Quellenhinweise, gekennzeichnet durch Siglen, sind leserfreundlich und ermöglichen eine bequeme vertiefende Erschließung des Textes in größeren Zusammenhängen. Interessierte Leser mögen den Hinweisen der Herausgeber folgen und auf eigene Faust Entdeckungen machen. Daß die in den Anmerkungen sorgfältig und kompetent ausgewählte Literatur zum großen Teil auf Chinesisch und Amerikanisch-Englisch verfaßt ist, mag manchem Leser Schwierigkeiten bereiten. Aber genau diese Tatsache macht das Informations- und Forschungsdefizit im deutschsprachigen Raum schmerzlich bewußt.

Das Herzstück des Buches bildet die deutsche Übersetzung des *Chengmeng* von Chang Tsai. Gemäß der Erkenntnis, daß Chang Tsai in seinem Werk konsequent einen konservativen, altertümlich-klassizistischen Sprachstil verfolgt habe, bemühten sich die Übersetzer ersichtlich, diesen Stil auch in die Übersetzung zu transportieren und möglichst getreu zu reproduzieren, indem sie sich für ein weitgehend hermeneutisch orientiertes und offensichtlich von Heidegger inspiriertes Deutsch entschieden haben. Insofern war es kein

Wunder, daß aus dem Original am Ende ein selbst für sinologisch gebildete Leser nicht leicht zu entschlüsselnder deutscher Text geworden ist. So wird dem Leser dringend empfohlen, „bei Lektüre der Übersetzung besonders die Kommentare heranzuziehen“ (S. XI), und die Herausgeber räumen freimütig ein: „Die Übersetzung liest sich schwer – das Original auch.“ (S. LX) Der Satz ist wahr, über den Zusatz (*das Original auch*) kann man freilich streiten. Chang Tsais Sprachstil ist wohl altertümlich, aber um so präziser, prägnanter und eindeutiger wirken dadurch die Begriffe und Redewendungen. Es ist den Übersetzern gelungen, durch Substantivierung und Verbalisierung diesem Stil Rechnung zu tragen, wodurch allerdings die begriffliche Präzision nicht voll berücksichtigt werden konnte. Die dadurch entstandenen Unklarheiten und Irritierungen in der deutschen Übersetzung wären jedoch kompensierbar gewesen, zumindest für den sinologisch ausgebildeten Leser, hätte man die chinesischen Schriftzeichen in Klammern der Übersetzung beigelegt, oder noch besser, eine zweisprachige Ausgabe herausgegeben.

Die Übersetzer haben sich die Sache nicht leicht gemacht. Die stilistisch-hermeneutische Selbstverpflichtung zwingt sie dazu, bei fast jeder Vokabel nach deren archaischer Bedeutung zu fragen, eine Reontologisierung der Sprache zu betreiben und dabei Ausdrücke der europäischen philosophischen Terminologie zu vermeiden. Daß dies nicht immer leicht ist und daß man sich auf einen unsicheren Boden gestellt hat, dafür sei nur folgendes Beispiel genannt. Es ist höchst löblich, daß die Übersetzer den Begriff „Kei“ (S. 3) nicht etwa mit „objektive Gestalten“ wiedergegeben haben. Was sind aber „Gastgestalten“? Wäre es nicht viel besser und nicht allein leserfreundlicher, noch tiefer zu gehen – wenn man schon dabei ist –, das Wort „Ke“ für Gast in seinem noch ursprünglicheren Sinn zu übersetzen: etwa *von irgendwoher gekommen*. Der ungebremsten Lust und Freude an der Begriffsschöpfung gegenüber wirkt es fast sträflich leichtsinnig, in anderen Zusammenhängen ohne weiteres und direkt von

„Sitten“ (li) und „Gottesopfer“ (di) zu sprechen (Kap. XVI). Welcher Gott ist nun damit gemeint?

Ganz nebenbei ist noch zu bemerken, daß fast alle Titel der chinesischen Klassiker hier eine neue Übersetzung erfahren haben. Spätestens seit Richard Wilhelm heißt das chinesische Orakelbuch „Das Buch der Wandlung“ mit dem Zusatz „I-Ging“. Die Herausgeber haben ihm nun den Titel „Das Buch des Einfachen“ verliehen. Sicherlich ist diese Übersetzung *auch* richtig, aber ebenso einseitig wie die Wilhelmsche, denn auch die Herausgeber müssen zugeben, daß das chinesische Wort „Yi“ mehrdeutig sei. Die Erkenntnis allein, daß bei Chang Tsai die Variante „einfach“ im Vordergrund gestanden habe (s. 146–147), rechtfertigt nicht, daß der Titel des Klassikers auch so gedeutet und übersetzt werden muß, vor allem nicht, wenn es sich dabei um einen allgemein bekannten, sozusagen eingebürgerten Titel handelt. Aber wie gesagt, die Übersetzung ist revolutionär und will provozieren. Revolutionäre sind sich häufig nicht bewußt, was sie ‚anrichten‘; gutgemeinte Provokationen beanspruchen kein endgültiges Urteil, ihr Ziel besteht vielmehr darin, überhaupt etwas anderes und unter Umständen auch Besseres nach sich zu ziehen.

Als Chang Tsai, wohl das Ende seines Lebens vorausahnend und nicht, um sich von neuem bei Hof zu empfehlen (S. XXXIV), den Schülern sein Werk ungeordnet übergab, verglich er das Büchlein mit einem „alten, vertrockneten Baumstamm“, der durch sorgfältige Pflege wieder grüne Blätter tragen werde, und mit einem „Teller“ (S. LXI), den man einem einjährigen Kind vorsetzt, um an dem Gegenstand, den das Kind als erstes aus dem Teller nimmt, seine spätere Entwicklung vorauszusagen. Durch ihre jahrelange Zusammenarbeit haben die Herausgeber diesem tief im chinesischen Boden verwurzelten alten Baumstamm zur ersten Blüte im deutschsprachigen Raum verholfen. Was die zweite Metapher betrifft, könnte man sagen: Die Übersetzer haben sich des Wandertellers nicht allein reichlich bedient, sondern es wurde sogar etwas Neues in den Teller hineingetan. *Wenchao Li (Berlin)*