

BUCHBESPRECHUNGEN

Christina Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon, (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Bd. 27), Basel: Schwabe & Co. 2001, XI+276 S., ISBN 3-7965-1561-4.*

Die in der renommierten Reihe „Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaften“ unter dem Titel *Platons unsagbare Erfahrung* erschienene Studie von Christina Schefer erhebt einen bemerkenswert ambitionierten Anspruch: Während der bescheiden klingende Untertitel des Bandes lediglich einen „anderen Zugang zu Platon“ verspricht, macht die Vf. bereits im Vorwort und schließlich unmissverständlich in den Schlussüberlegungen klar, dass es ihr um nichts weniger geht als um die Inaugurierung eines neuen Platon-Paradigmas, das die bisherigen Paradigmen der Platonforschung (insbes. dasjenige der Tübinger Schule) nicht nur ergänzen, sondern sogar „überhöhen“ (XI) soll.

Wer angesichts der intensiv betriebenen zeitgenössischen Platonforschung ein so mutiges Selbstverständnis proklamiert, scheint eine gewisse Vorliebe für Provokationen zu haben und wird vielleicht ein wenig davon enttäuscht sein, dass er – trotz aller Gewagtheit – bei seinen Rezensenten bislang bloß eines hervorgerufen hat: begeisterte Zustimmung.¹ Nur Albert von Schirnding artikuliert leichtes Unbehagen gegenüber der „von der Autorin geübten Interpretationskunst“, die auch ihn in Bann geschlagen und geneigt gemacht habe, das neue Platon-Paradigma zu akzeptieren.² Diese skeptische Bemerkung eines erfahrenen Rezensenten soll der vorliegenden Besprechung als Warnung dienen: Der Frage, ob es der Vf. gelingt, ihren hohen Anspruch in der Durchführung der Untersuchung einzulösen, ist mit aller gebotenen Nüchternheit nachzugehen. Betrachten wir zunächst, wie die Vf. den im Kontext der Platonforschung vorrangig von Vertretern der Tübinger Schule verwendeten und diskutierten Begriff des Paradigmas³ aufnimmt und wodurch sich das von ihr proklamierte neue Platon-Paradigma im Einzelnen auszeichnen und von den früheren Paradigmen unterscheiden soll.

Von der Tübinger Schule wird ‚Paradigma‘ nicht selten als Kampfbegriff gegen alternative Platonauslegungen eingesetzt. Ihre Vertreter sehen sich

einem neuen Platon-Paradigma zugehörig, das zentrale Grundannahmen des bisherigen, ganz auf Schleiermacher zurückbezogenen Paradigmas aufgibt und durch neue hermeneutisch-methodische Präferenzen und inhaltliche Schwerpunkte ersetzt. Demnach sind die wichtigsten Quellen für die Philosophie Platons nicht mehr seine *schriftlich* verfassten Dialoge, sondern die Testimonien, aus denen sich die Grundzüge einer *ungeschriebenen* Lehre gewinnen lassen: einer *Zwei-Prinzipien*-Theorie, welche die in den Dialogen greifbare *Ideen*-Theorie gewissermaßen fundiert. In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Kritikern dieses ‚neuen Platon-Paradigmas‘ präsentieren die Vertreter der Tübinger Schule zwar einerseits Argumente, die nachweisen sollen, dass ihr neues Paradigma „genau jene Anomalien ‚lösen kann‘, die zu lösen das vorherige Paradigma nicht mehr in der Lage war“⁴, so dass dessen Ablösung zu Recht erfolgt sei. Andererseits aber sind sie davon überzeugt, die Debatte gar nicht mehr mit Argumenten gewinnen zu müssen, da sich die Ablösung des alten Paradigmas ja bereits vollzogen habe. Damit aber werden alle möglichen Opponenten des neuen Platon-Paradigmas von dessen Proponenten sogleich als die Anhänger einer nicht nur alten, sondern einer veralteten Theorie stigmatisiert, die bloß noch nicht bemerkt haben, dass deren Zeit abgelaufen ist. Vielleicht lässt sich von daher auch die erstaunliche Schärfe besser verstehen, welche die Auseinandersetzung zwischen der Tübinger Schule und ihren Gegenspielern prägt: Man begegnet sich nicht als Exegeten, die in der Gleichzeitigkeit einer Forschungslandschaft unterschiedliche Platon-Lesarten präferieren. Vielmehr sehen sich die einen

¹ Vgl. Karl Alberts Rezension im *Philosophischen Literaturanzeiger*, Bd. 55 (2002), 107–110, sowie die Buchanzeige von Ursula Pia Jauch in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 9. 3. 2002, 65.

² Vgl. die Rezension von Albert von Schirnding „Im Geheimen. War Platon ein Mystiker?“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 23. 2. 2002, ROM5.

³ Vgl. insbes. den ersten Teil der Monographie von G. Reale (1993), *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der ‚ungeschriebenen Lehren‘*, übers. und hg. von J. Seifert, Paderborn u. a.

⁴ Reale (1993), 47.

diskriminiert als wissenschaftliche Dinosaurier, die nicht wahrhaben wollen, dass ihre Theorie zum Aussterben verurteilt ist, während die anderen nicht verstehen können, warum jemand so starkköpfig an überkommenen Lehren festhält.

Eben dieser argumentationstheoretisch problematische Kampfbegriff des Platon-Paradigmas ist es, den die Vf. aufgreift, um ihn ihrerseits nun gegen die Tübinger Schule anzuwenden. Denn auch deren Paradigma, so möchte sie nachweisen, sei „unzureichend“ und stelle eine „Sackgasse“ (118) dar, aus der nur ein weiteres Paradigma – und zwar „durch Tieferlegung des Fundaments“ (60) – den rettenden „Ausweg“ eröffnen könne. Nach dem ersten Paradigma (der „klassischen Ideenlehre im Sinne Schleiermachers“, 223) und dem zweiten Paradigma (der „Ungeschriebenen“ bzw. der „Prinzipienlehre der Tübinger Schule“, ebd.) brauche es ein „im Kern religiös zu verstehendes“ (XI) drittes Paradigma, das im „Andeuten der Erfahrung des Apollon“ bestehe. Dieses sei aber keineswegs nur eines neben (oder nach) anderen Paradigmen, vielmehr müsse es als „das Platon-Paradigma schlechthin“ (227) begriffen werden, zu dem sich die beiden früheren Platon-Paradigmen wie „Verkürzungen“ verhalten, welche „ergänzt bzw. komplettiert“, letztlich aber „ersetzt“ werden müssen (225).

Eine Auseinandersetzung mit dem Schleiermacher-Paradigma führt die Vf. nicht, da dieses bereits von der Tübinger Schule einer hinreichenden Kritik unterzogen worden sei. Entsprechend konzentriert sie ihre eigenen Angriffe auf die sog. „Aporien des Tübinger-Paradigmas“, die sie im ersten Hauptteil ihrer Studie detailliert aufzuzeigen unternimmt. In Anbetracht der Tatsache, dass sich die Tübinger Schule in ihrer Rekonstruktion der Ungeschriebenen Lehre auf die indirekte Überlieferung, d. i. die tradierten Testimonien, und in der Kontroverse mit ihren Gegnern insbesondere auf die im Dialog *Phaidros* zu findende Schriftkritik stützt, diagnostiziert die Vf. mit der „Geschriebenheit der Ungeschriebenen Lehre“ und der „Schriftlichkeit der Schriftkritik“ zwei zentrale „Paradoxa des Tübinger-Paradigmas“. Die beiden konzisen Formulierungen Schefers markieren auffällige Angriffspunkte, die auch der Tübinger Schule nicht verborgen geblieben sind. Daher ist es bedauerlich, dass es die Vf. dabei belässt, die beiden Paradoxa zu benennen, und nicht diskutiert, wie sich die Tübinger Schule selbst mit der angezeigten Problematik befasst.⁵

Eine andere „Aporie“ der Tübinger Schule liegt nach Schefer darin, dass diese zwar die Kritik Platons an der Schriftlichkeit rezipiere, dagegen seine

– auch die Ungeschriebene Lehre tangierende und relativierende – Kritik an der Mündlichkeit weitgehend ausblende. In diesem Zusammenhang bezieht sich die Vf. vor allem auf den (von ihr hinsichtlich seiner in Frage stehenden Authentizität übrigens nicht diskutierten) *7. Brief*, der eine Skepsis gegenüber jedweder Sprachlichkeit – sei sie nun medial mündlich oder medial schriftlich – zum Ausdruck bringt und sich in dieser Hinsicht markant vom *Phaidros* unterscheidet, in dem der medial schriftliche Logos am Ideal des medial mündlichen Logos bemessen und für minderwertig befunden wird. Neben der spezifischen Abbildhaftigkeit, die im *Phaidros* dem schriftlichen Logos gegenüber dem mündlichen zugeschrieben wird, findet sich bei Platon demnach auch eine medial nicht differenzierende Abbildhaftigkeit, die jedem Logos als Logos zukommt: Wie der schriftliche Logos bloßes Abbild des mündlichen ist, so sind alle Logoi, also auch die mündlichen, „Abbilder der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit selbst“ (22).

Diese generelle Abwertung schriftlicher wie mündlicher Logoi führe, so die Vf., nun zu einer weiteren „Aporie des Tübinger-Paradigmas“, nämlich der „Beschränktheit der dialektisch-diskursiven Erkenntnis“ (25), wie sie sich insbesondere im Bereich der Prinzipien zeige, die sich „nicht mehr eigentlich definieren und beweisen“ (27) lassen. Da die Prinzipien also keine Gegenstände diskursiver Erkenntnis darstellten und sich, so die Vf. weiter, jeder sprachlichen Mittelbarkeit entzögen, verwickle sich die Tübinger Schule in einen offensichtlichen Widerspruch, wenn sie mit der Ungeschriebenen Lehre das Sagbare ins Zentrum der platonischen Philosophie stelle: „Denn sie vergessen [...], dass alle Lehren, alle Worte und Sätze keine wahre Erkenntnis des Ersten und Letzten vermitteln“ (30). Demnach lassen sich die Prinzipien, so die Vf., zwar nicht *dianoetisch-diskursiv* erschließen und mitteilen. Wohl aber könnten sie mittels eines *noetisch-intuitiven* Vermögens geistig geschaut werden. Durch diese These grenzt sich die Vf. einerseits von der Tübinger Schule ab, die zu sehr auf die mündliche Sagbarkeit vertraue und eine diskursive Prinzipienkenntnis für möglich erachte, andererseits aber auch von der entgegengesetzten, von Rafael Ferber bezogenen Position, der im Sinne Platons ein Wissen von den Prinzipien für grundsätzlich ausgeschlossen hält und ihnen einen nur doxastischen (und keinen episte-

⁵ Vgl. etwa G. Reales Position zur „Geschriebenheit der Ungeschriebenen Lehre“, in: Reale (1993), 106–112.

mischen) Status zuschreibt. Schefers eigene Auffassung, wonach die Prinzipien Erkenntnisgegenstände von noetischem, nicht aber von dianoetischem Denken sind, erinnert auch bloß scheinbar an die einschlägigen Ausführungen Klaus Oehlers.⁶ Denn während Oehler weit davon entfernt ist, aus der diskursiven Nichtbeweisbarkeit der Prinzipien auf ihre gänzliche Unsagbarkeit zu schließen, ist nach Schefer die noetische Prinzipienkenntnis weder begründ- noch aussprechbar. Und ganz im Gegensatz zu Oehler, für den der *nous* das Prinzip der Wissenschaft ausmacht, deutet sie das noetische Wissen als eine „nicht-rationale Komponente“, die sich „dem Begrifflich-Diskursiven gerade entzieht“, zugleich aber „– im Gegensatz zur bloß provisorischen und mangelhaften begrifflich-definitiven Erkenntnis – endgültig und unfehlbar“ (47) ist. Vielleicht ist es ja ihre forcierte Frontstellung gegenüber dem abzulösenden Tübinger-Paradigma, die die Vf. dazu verleitet, das noetische Denken nicht – wie Oehler – im komplementären Zusammenspiel mit dem dianoetischen zu verstehen, sondern als dessen aufgrund der eigenen Nicht-Rationalität und Nicht-Sprachlichkeit merkwürdig überlegene Konkurrenz.

So richtig es ist, die Bedeutung des noetischen Denkens bei Platon zu betonen, so philologisch unzutreffend und philosophisch bedenklich scheint es mir, dieses Wissen wie Schefer – mit Anklang an Heidegger – als ein „Vernehmen“ bzw. als eine „unsagbare geistige Erfahrung“ aufzufassen, die „nur vom Religiös-Kultischen her verstanden werden kann“ (49). Denn nicht weniger als jedes Wissen, so lesen wir bei Platon ja immer wieder, muss sich im elenktischen Gespräch ausweisen lassen. Wer einen Wissensanspruch erhebt, ohne dass er für die behaupteten Sätze auch argumentativ einstehen könnte, sieht sich gezwungen, diesen aufgeben. Kurz: Die Rechenschaftsgabe, das *logon didonai*, ist eine notwendige Bedingung für Wissen, für *epistēmē*. Wie verhält es sich nun aber mit dem noetischen Wissen, von dem die Vf. annimmt, dass es weder sprachlich noch rational sei? Muss angesichts der Unmöglichkeit, ein derartiges Wissen im Prüfgespräch argumentativ auszuweisen, etwa jeder Anspruch, ein unsagbares und infallibles Wissen zu besitzen, allein schon wegen seiner Artikulation akzeptiert werden? Dies würde jedenfalls der sokratischen Gesprächshaltung, wie sie Platon in seinen Dialogen vorführt, eklatant widersprechen. Eine Lösung auf diese m.E. durchaus nahe liegende Problematik bietet die Vf. nicht, vielmehr zieht sie sich zurück auf die zweifelhafte Behauptung, dass eine solch „letzte und äußerste Erkenntnis“ keine „Fiktion“

sein könne, weil Platon von ihr schließlich „aus eigener Erfahrung“ berichte (33).

Die beiden letzten Probleme der Tübinger Schule auf die die Vf. hinweist, sind sehr unterschiedlich zu gewichten: Dass sich die ethischen Voraussetzungen und Folgen der Prinzipienkenntnis „nicht ohne weiteres aus dem Tübinger-Paradigma ableiten“ (49) lassen, dürfte dieses wohl kaum erschüttern. Ins Zentrum der Prinzipientheorie führt dagegen die von Schefer – unter Rückbezug auf C. F. von Weizsäcker und K. Gaiser – aufgeworfene Frage, ob die Annahme *zweier* Prinzipien nicht exakt *ein* weiteres Prinzip voraussetze, das diese Zweierheit erst erkläre. Aus dem „logisch unaufheb- baren Widerspruch“, in den ein Prinzipidualismus ihres Erachtens führt, folgert die Vf., dass Platon außer dem Gegensatz der Prinzipien auch eine „Einheit der Gegensätze“ kennen müsse: „ein höchstes Wesen, das alles Seiende umfasst und das dann wohl nicht ohne ein Moment der ‚Irrationalität‘ und ‚Freiheit‘ zu denken wäre“ (59). An dieser Stelle fällt es mir schwer, Schefers Ausführungen zu folgen: Sicherlich hat sie Recht mit ihrer Behauptung, dass die Annahme eines Prinzipien- *dualismus* gewisse Probleme aufwirft, die ein Prinzipien- *monismus* so nicht hat. Aber Welch ein gedanklicher Sprung ist vonnöten, um von dieser nüchternen Problemanzeige zu der mystischen Position zu gelangen, dass sich „ein Gott, und zwar ein Gott der lebendigen Religion“, der in der höchsten noetischen Schau erfahren werde, „als gemeinsamer Grund hinter den Prinzipien“ verberge (ebd.).

In Schefers Kritik am Tübinger Paradigma ist bereits deutlich geworden, in welcher Richtung sie den Ausweg aus der erwähnten Sackgasse sucht und im zweiten und im abschließenden dritten Hauptteil ihrer Untersuchung denn auch findet: Gegenüber dem Schleiermacher-Paradigma, das sich auf die platonischen Dialoge beschränkt, und dem Tübinger Paradigma, das ganz auf die Ungeschriebene Lehre fokussiert, zeichnet sich das neue Paradigma insofern aus, als es „Ursprung und Ziel“ der platonischen Philosophie nicht mehr in Schriftlichkeit oder Mündlichkeit, sondern in der Unsagbarkeit religiöser Erfahrung entdeckt. Schweigen ist dann allerdings doch nicht alles, was bleibt. Denn dass sich das Unsagbare nicht sagen lässt, bedeute nicht – wie die Vf. mit Hilfe einer m.E. klärungsbedürftigen Differenzierung

⁶ Vgl. Klaus Oehler (1962), *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburg, insbes. 165–169.

betont –, „dass wir nichts über es sagen könnten“ (ebd.). Um entsprechenden Hinweisen Platons auf das Unsagbare nachzugehen und dabei selbst an dies Unsagbare heranzuführen, wendet sich Schefer Studie, die sich selbst eine Rolle analog zum „Vortänzer im Labyrinthanz“ bzw. zum „Mystagogen in Eleusis“ zuschreibt (XII), zunächst den „Mysterienanspielungen“ im 7. Brief und im *Phaidros* zu. Vor dem Hintergrund ihrer These, dass für Platon die höchste philosophische Erkenntnis „eine Art Mysterienerfahrung ist“ (65), erklärt die Vf. die Verwendung von Mysterienterminologie in den Dialogen durch eine „gemeinsame Basis“ von Philosophie und Mysterium, die gar „in gewissem Sinne identisch“ (215) seien. Durch diese Zuspitzung unterscheidet sich ihr Vorgehen gravierend von anderen Forschungen zur Mysterienterminologie bei Platon, die sich dieser Thematik – wie etwa die Untersuchungen von Christoph Riedweg⁷ – in philologisch sorgsamer Manier annehmen und mir daher deutlich leichter anschlussfähig zu sein scheinen als Schefers „mystische“ Lesart, die einem mitunter doch sehr privat, um nicht zu sagen hermetisch anmutet. Dies nicht nur wegen ihrer religiösen Grundtendenz, sondern vor allem auch aufgrund ihrer eher assoziativen Arbeitsweise. Irritierend wirkt jedenfalls, wie oft und wie rasch die Vf. im Rahmen ihrer Platonauslegung auf Belege mit angeblich „erdrückender Beweiskraft“ (92) für ihre Zentralthese stößt. Dazu hier nur zwei Beispiele: (i) Aus dem bereits erwähnten Vergleich zwischen mündlichem und schriftlichem Logos im *Phaidros* und der Zusatzthese, dass „Schriftlichkeit und Mündlichkeit nicht einfach Gegensätze sind, sondern letztlich dasselbe Ziel verfolgen“, sei auf „eine gemeinsame Basis“ zu schließen, die „eindeutig (*sic!*) im Mysterienbereich“ (75) liege. (ii) Die „ständige Präsenz“ des delphischen Spruchs *gnōthi seauton* in den platonischen Dialogen „beweist“ nach Schefer bereits, dass Platon bewusst von der „religiösen Erfahrung des Gottes“ bzw. der „Uroffenbarung Apollons“ ausgegangen sei (177).

Von der Tübinger Schule übernimmt die Vf. die Rede von „Aussparungsstellen“ in den platonischen Dialogen und präzisiert, dass Platon mittels dieser Abbruch- bzw. Aufschubformeln einerseits auf die Ungeschriebene Lehre, andererseits aber auch auf das „Unsagbare selbst“ (80) verweise. Als Beispiele für solche „Aussparungsstellen zweiten Grades“ führt Schefer sog. „Grundkonstellationen“ platonischer Dialoge an: religiöse Anlässe, Hilfeleistungen oder Handlungsweisen. All diese „religiösen Aussparungsstellen“ zeigten die „Epiphanie eines lebendigen Gottes“ an, die als eine

„nicht-diskursive religiöse Erfahrung [...] Grundlage und Ziel“ jedes Dialogs ausmache. So hilfreich die vorgenommene terminologische Differenzierung ist, so problematisch scheint mir die Anwendung, die nur allzu rasch den Schluss zieht von den literarisch inszenierten und ja oftmals ironisch gebrochenen Dialogkonstellationen auf eine eigene „religiöse Offenbarung“ (77) Platons.

Um den Nachweis für die Behauptung zu erbringen, dass diese Offenbarung genauer in einer Epiphanie des „Apollon als *alētheia*“ bestehe, die philosophisch als „Epiphanie der ewigen Gegenwart“ gedeutet werden müsse (221), weitet die Vf. ihren Untersuchungsrahmen aus: Sie wendet sich nicht nur weiteren Dialogpassagen (insbes. dem Apollon-Anruf im Sonnengleichnis der *Politeia* und der „Seefahrt“ im *Phaidon*), sondern auch der Prinzipienlehre (mit ihrer „apollinischen Grundkonzeption“) und historischen Quellen für die Apollonverehrung bei den Pythagoreern und in der platonischen Akademie zu. So kenntnisreich und im Einzelnen erhellend Schefers Darlegungen auch sein mögen (hier macht sich ihre Ausbildung bei Walter Burkert auf erfreuliche Weise bemerkbar), sie leiden m.E. doch sehr unter dem oben exemplifizierten Schnellschlussverfahren und einem eklatanten Mangel an hermeneutischer Vorsicht. So scheinen mir insbesondere die Dialogauslegungen der Vf. aufgrund der von ihr nicht nur praktizierten, sondern auch offen deklarierten Interpretationsmethode problematisch zu sein, der aus literaturtheoretischer Perspektive eine klassische *documentary fallacy* vorzuwerfen ist: Von der fiktionalen Existenz der von Platon in den Dialogen literarisch gestalteten Gesprächshandlungen schließt die Vf. auf eine außerfiktionale Realität, welche die als literarische Nachahmungen historischer Realität begriffenen Texte nur mehr wiedergäben: „Denn da jeder Dialog als ‚Abbild‘ (*eidōlon*) des Lehrverfahrens in der Akademie zu verstehen ist, muss auch die dort dargestellte Handlung in der Wirklichkeit eine Entsprechung haben“ (82; vgl. auch 112; 155 ff.) Noch problematischer aber scheint mir, dass Schefer die *documentary fallacy* in gewisser Weise iteriert: Denn wie die Dialoge die „realen mündlichen Gespräche“ in der Akademie abbildeten, so verwiesen diese wiederum auf eine „religiöse Offenbarung“, die einerseits als Grundlage solcher Gespräche, andererseits aber auch als deren Zielpunkt fungiere (77). Nur durch

⁷ Vgl. insbes. Christoph Riedweg (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York.

Schlussfolgerungen solcher Art gelingt es Schefer, Platon eine Apollon-Offenbarung zuzurechnen, über die dieser nicht bloß geschrieben habe, sondern die er vielmehr selbst erlebt haben müsse.

Angesichts dieser doppelten *documentary fallacy* erstaunt es dann doch, wenn die Vf. ihrerseits den Vertretern der Tübinger Schule an anderer Stelle „hermeneutische Naivität“ (12) ankreidet: Wer als moderner Exeget der platonischen Prinzipienlehre die Auffassung vertrete, er müsse und wolle, um Platon zu verstehen, gar nicht selbst zum Platoniker werden, der sei mit einem Religionswissenschaftler zu vergleichen, der eine Prozession zwar „von außen“ betrachten und beschreiben könne, dem damit aber „das Wichtigste selbst“, nämlich die Erfahrung der Prozessionsteilnehmer, grundsätzlich verschlossen bleibe. Damit präferiert die Vf. offensichtlich in produktionswie in rezeptionsästhetischer Hinsicht eine empathische Einstellung: Die unsagbare „Erfahrung des Apollon“, die der Autor Platon selbst gemacht und auf die er in den Dialogen hingewiesen habe, soll auch vom Platon-Exegeten, wie die Vf. ihn sich wünscht, nachvollzogen werden – im Sinne der „abschliessenden Mysterienerfahrung“, auf die auch ihr eigenes Buch hinführen soll. Die von der Vf. intendierte Entsprechung von Thema, Methode und Rezeption wird bereits im Vorwort ihres Buches deutlich: Dessen Dreiteilung nämlich solle der „Grundstruktur der Mysterien“ entsprechen, und der Leser werde wie „beim Labyrinthtanz in den ältesten kretischen Mysterien [...] zunächst in die Sackgasse geführt, dann im Zentrum um 180 Grad umgewendet und schliesslich ins Freie geleitet. Er wird eingeweiht in die platonischen Mysterien des Apollon“ (XII).

Leser, die sich – anders als der Vf. der vorliegenden Rezension – dieser Einweihung nicht sperren und selbst zu Anhängern des von Schefer proklamierten „neuen Platon-Paradigmas“ konvertieren, brauchen die eigene Ablösung durch ein weiteres Platon-Paradigma nicht zu fürchten. Denn mit dem von ihr neu eröffneten sind wir, wie uns Schefer versichert, endlich beim „Ur-Paradigma“ (226) angekommen: bei der Epiphanie Apollons als der „ewigen Gegenwart“. Im Unterschied nämlich zu den früheren Paradigmen, die geschichtlich und zeitlich bedingt gewesen seien, thematisiere es „das Wesen der Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit selbst“ und sei aus diesem Grunde „nicht selbst historisch“: „Da es [scil. das neue Paradigma] das Wesen der Geschichte zum Vorschein bringt, steht es jenseits des Historischen und geht allem Historischen voraus“ (ebd.). Erneut ist es mir nicht möglich, Schefers Argumentation beizupflichten: Wa-

rum eine Thematisierung von Geschichtlichkeit zur Aufhebung eigener Geschichtlichkeit führen sollte, bleibt mir schlicht unerfindlich.

Doch eines kann man der Vf. sicherlich nicht vorwerfen: Dass sie provokante Zuspitzungen scheuen würde. So hält sie als Fazit ihrer Studie unmissverständlich fest: „Platonische Philosophie ist Religion, [...] und zwar nicht philosophische Religion im Sinnes Hegels [...], sondern lebendige Religion, bestehend aus Kult und Mythos“ (222). Mit dem Verdacht, dass ihr neues und genuin religiöses Paradigma vielleicht selbst eine entscheidende Verkürzung der Platon-Exegese darstellen und zur ‚Sackgasse‘ geraten könnte, setzt sich die Vf. nicht auseinander. Grundlos scheint mir ein solcher Verdacht jedoch nicht zu sein, ist doch – trotz der großen Strukturähnlichkeit – eine wichtige Differenz zu beachten, welche den von der Vf. proklamierten Paradigmenwechsel von dem früheren unterscheidet: Während sich die Tübinger Schule, was wohl auch ihre entschiedensten Gegner zugeben werden, um eine intensive Thematisierung der Prinzipientheorie und insofern um eine inhaltliche Bereicherung der Platonforschung verdient gemacht hat, droht mit dem von der Vf. in Angriff genommenen Paradigmenwechsel eine inhaltliche Entleerung: Denn was nun ins „Zentrum des platonischen Denkens“ rücken soll, ist „nicht länger Platons ‚ungeschriebene Lehre‘, sondern überhaupt keine Lehre mehr, vielmehr die religiöse Erfahrung des Apollon, die als solche unbeschreibbar und d. h. unsagbar ist“ (225).

Die Sprache der Vf. ist, wie die obigen Zitate schon belegt haben, durch dem ‚Jargon der Eigentlichkeit‘ entstammende Emphatika sowie durch unnötig und mitunter auch unmöglich erscheinende Superlativbildungen charakterisiert. Schefer kennt beispielsweise die „grundlegendste, zentralste Aporie des Tübinger-Paradigmas“ (57) oder die „Fundamentalunterscheidung Platons schlechthin“ (179). Von einer „Uroffenbarung“ (177) weiß sie ebenso wie von einer „Ur-philosophie“ (172). Und das „Wichtigste selbst“ (12) konkurriert mit dem „Unsagbare(n) selbst“ (80), das „echte“ mit dem „eigentlichen“ Gebet (91; 135), die „echt religiöse Erfahrung“ (118) mit der „eigentlichen Licht-Epiphanie“ (183) und dem, was „in Wahrheit“ die „Offenbarung des Apollon selbst“ ist (213). Der Duktus der Ausführungen wirkt dozierend und würde durch gelegentliche Selbsteinwände sicherlich gewinnen. Vielerorts wünscht man sich mehr Argumentation statt Assoziation. Der Studie beigefügt sind eine umfangreiche Bibliographie sowie Sach-, Stellen- und ein leider nicht mit letzter Sorgfalt ausgearbeitetes Personenregister, in dem

man etwa nach dem häufig zitierten Referenzautor Christoph Riedweg vergeblich sucht.

Schefers Buch wirkt wegen seines ambitionierten Anspruchs und seiner eher unorthodoxen Hermeneutik und Argumentationsweise nicht nur provokant, sondern – wie ein rascher Vergleich der vorliegenden Rezension mit den bisherigen durchweg positiven Besprechungen zeigen kann⁸ – auch polarisierend, und es muss polarisierend wirken. Denn wem es versagt ist, die von der Vf. in Aussicht gestellte „unsagbare Erfahrung Apollons“ selbst zu erleben, der wird wohl auch mit ihren Zentralthesen und ihrer Arbeitsweise nur wenig anfangen können. Lesenswert ist ihr Buch trotzdem. Auch für ‚Nicht-Eingeweihte‘ – und zwar nicht nur wegen der reichen Kenntnisse, die es eher nebenbei über antike Mysterienkulte vermittelt, sondern mehr noch wegen der Not, in die es für ‚Apollon-Epiphanien‘ eher unbegabte Leser versetzt, sich einmal mehr der methodischen Voraussetzungen ihrer eigenen Platon-Lektüre zu vergewissern.

Hartmut Westermann (Luzern)

Dirk Cürsgen, Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus (= Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 55), Berlin-New York: Walter de Gruyter 2002, 441 S., ISBN 3-11-017337-9.

Der weitgefaste Titel des Buchs *Die Rationalität des Mythischen* überschreibt eine außergewöhnlich detaillierte Vergleichsstudie zwischen dem Er-Mythos Platons und seiner Auslegung bei Proklos. Thema *probandum* des vom Vf. strikt diachron durchgeführten Vergleichs soll der Wandel von der Platonischen zur platonischen Auffassung und (um das dubiose Wort zu gebrauchen) ‚Funktionalität‘ des Mythischen dem jeweiligen philosophischen Grundanliegen gegenüber sein. Aus diesem thematischen Vorhaben und der Methodenwahl ergibt sich ein – übrigens markant ungleichgewichtiger – Aufbau des Buchs in drei Teile:

Deren erster (13–163) interpretiert Platons Mythos, Platons Mythenerzählen überhaupt, als „Produkt eines philosophischen Wissens“, das aber noch innerlich angenommen werden muss (4). Die Einbindung des Mythos ins Dialogganze und dessen Erklärwert für jenen (31 u. ö.) werden dabei ganz auf der Höhe des derzeitigen Forschungsstands (soweit ich ihn überblicke) als Versuch gedeutet, beim Leser zusätzlich ein Ergriffensein vom im Argument Begriffenen hervorzurufen – was ja zugleich die Überzeugungsstärke wie die vielfältige

Problematizität des Narrativen bei Platon begründet. Die zahlreichen Verweisungszusammenhänge, die der hier vor allem ins Auge gefasste Er-Mythos aus Buch 10 der *Politeia* mit dem Dialogganzen (sowie traditionellen, vorplatonischen Mythenmotiven) hat (58–68), werden danach im Hinblick darauf verrechnet, wie der Mythos die Ergebnisse der ethischen Diskussion des Gesamtwerks in eins bringt (97–103). Die stringente Ausarbeitung, in der hier die verschiedenen Elemente der Erzählung zugleich auf das Grundanliegen des Dialogs, die Gerechtigkeitslehre, und auf die gestuften Bildungsmaßstäbe für ‚Wächter‘ und ‚Philosophen‘ bezogen werden, gehört zu den dichtesten und stärksten Partien des Buchs insgesamt. Entsprechend bemerkenswert ist – auch in bezug auf den späteren Vergleich mit Proklos‘ Kommentar – das Fazit, das den Mythos von Er zum einen als Ausdruck für ein „jenseitig“ oder „von Göttern“ mitgeteiltes letztes Scheidekriterium und eine Vermittlungsinstanz für die *paideia* und Auswahl von Wächtern und Philosophen glaubhaft machen kann (87f.). Zum anderen gelingt nach weiterer Sichtung das doppelte Vorhaben, dem Schlussmythos der *Politeia* auch „die besondere Funktion zukommen [zu lassen], alle im Dialog gegebenen Definitionen abschließend zusammenzuführen und ihre Einheit sinnfällig zu machen“ (103), sowie überhaupt den ethischen Großentwurf der *Politeia* insgesamt in der Erzählung von der Jenseitsfahrt des Er bildreich widergespiegelt zu sehen (110–114, in sieben Punkten zusammengefasst). Gegen den Tenor der Deutungen weist der Vf. dementsprechend dem Wahlfreiheitsmotiv in der mythischen Schicksalserlösung eine untergeordnete Rolle für die (zumindest wissenschaftliche) Interpretation der Er-Geschichte zu, da es „sinnvoller [ist], den Schlussmythos vom Dialog aus, in dem er steht, zu analysieren und nicht umgekehrt etwas Neues und Geheimnisvolles zu suchen und den Dialog außen vor zu lassen“ (120f.). Dabei ist es offenbar nicht so, dass das Platon-Kapitel dem Problemfeld von Lebenswahl und Freiheitsfrage bei Platon die philosophische Bedeutung absprechen wollte; doch zeigt die zitierte Stelle, dass genau

⁸ Schefers Studie hat insbesondere auch in anthroposophischen Kreisen eine geradezu enthusiastische Aufnahme gefunden. Vgl. die Besprechungen von Frank Teichmann in: *Die Drei. Zeitschrift für Anthroposophie in Wissenschaft, Kunst und sozialem Leben* (Januar 2003), 69, und Günter Röschert in: *Das Goetheanum. Wochenzeitung für Anthroposophie*, Heft 26 (2002), 495.

die Frage nach ‚kreativer Lektüre‘ und freihändiger Konstruktionsfreude in der Auslegung bei Proklos gegenüber des Vf. eigener strikter Einbindung des Er-Mythos in den Kontext bei Platon für den weiteren Buchverlauf das Hauptargument in der vergleichenden Behandlung der „Rationalität des Mythischen“ liefern wird.

Die Diskussion des Proklos-Kommentars, der sich nun gerade vorrangig auf die Frage nach der Freiheit der Lebenswahl konzentriert, wird im zweiten Buchteil durch einen längeren Vorlauf zur Auslegungstradition des in Frage stehenden Mythos in der Zeit nach Platon und bis auf Proklos eingeleitet (122–163).

Eine Darstellung der Fragwürdigkeit (aus heutiger Sicht) in Proklos' Bemühen, Platons Mythen im Sinne einer „henologischen Exegese“ dem eigenen philosophischen Systementwurf ein-, oder gar unterzuordnen (141), bildet den Auftakt zu einer außergewöhnlich umfangreichen Interpretation (164–364) der 16. und ausschließlich der Auslegung des Er-Mythos als des „zentralen Stücks der *Politeia*“ (165) gewidmeten Abhandlung des Proklischen *Politeia*-Kommentars. Dieser dritte Hauptteil des Buchs führt in sehr detaillierter Weise die spätplatonische Auffassung vor, dass der Mythos (nicht nur bei Platon) wie alle Dinge dieser Welt auf ein höheres Sein und Wissen bezogen ist, ohne jedoch beides von Doppeldeutigkeiten gereinigt adäquat darstellen zu können: Das Mythische „demonstriert das bildhaft, was der Logos auch sagt. [...] Da der Mythos aber [z. B. durch betäubenden Bilderreichtum, C. S.] verbirgt, muß er rational gedeutet [...] werden, um seinen das Denken aufsteigen lassenden Sinn freizulegen“ (181). Wie sich dieser Aufstieg der Seele zwischen anfänglichem Schwelgen im Bildhaften und Erlösung durch den erkennenden Logos an der *aurea catena* des neuplatonischen Weltentwurfs hinauf vollzieht, ist die zentrale Frage der Analyse des Er-Mythos bei Proklos. Der implikationsfreudige Facettenreichtum dieser kommentierenden Darlegung wird vom Vf. eng am Primärtext nachvollzogen: Vom Symbol- und Allegoresebegriff über die Frage der „Herstellung einer konkordanten Einheit und Wahrheit aller Autoritäten“ als exegetischer Aufgabe (306 f.) bis zum Nachweis einer seminalen Urform dieser Wahrheit, die dem Mythos zum Wachstum im menschlichen Geiste eingepflanzt sein will. Zentrum und Ziel der Proklischen Beschäftigung mit dem mythischen Schluss der *Politeia* ist die Behandlung der Frage nach der freien Lebenswahl, die sich für die Seele aus der ihr eigentümlichen Mittelstellung im Gesamtaufbau des Weltentwurfs ergibt. Cürsgens Deutung dieses schulmäßigen

Problemdurchgangs im Schnittfeld von *heimarmenē*, freiem Willen und Auslegungs-*skopos* der Gerechtigkeit (d. h. vor allem: des Tuns des Eigenen und des Wissens darum im Hinblick auf das Gesamt der ontologisch weit verzweigten Dynamik der Wirklichkeit) ist nachhaltig überzeugend. Sie bildet auch ein schönes Fundament für die rückblickenden Schlussfolgerungen des Buchs.

Bevor dessen preiswerte Qualitäten nähere Beschreibung verdienen, sollen allerdings noch einige wenige Kritikpunkte kurz zusammengefasst werden: Obwohl die Verästelungen der Proklischen *Politeia*-Kommentierung durchaus interessante Einsichten zur neuplatonischen Philosophie und Mythenaufnahme erbringen, ist der Teil zu Proklos mit 200 Druckseiten vielleicht etwas zu lang geraten. Besser gesagt: Einerseits sind z. B. Passagen wie die Auseinandersetzung mit Colotes bis auf wenig verschmerzbar, andererseits löst sich des Vf. Kommentierung des Proklos-Kommentars teilweise nicht genug vom Text des Neuplatonikers. Die ein oder andere Raffung, das ein oder andere subsumierende Zwischenfazit (wie noch im Platonkapitel zielsicher eingestreut) oder ein Methodenausblick für die einzelnen Hauptstücke hätten der inneren Strukturierung des Buchs genauso zusätzlich gut getan wie das Zitieren einiger ausschlaggebender Passagen der behandelten Primärtexte im Wortlaut (was dann auch erlaubt hätte, sich auf dieser sichergestellten Grundlage in der Auslegung weiter vom Proklos-Text zu entfernen).

Alles in allem lässt sich aber jedenfalls für *Die Rationalität des Mythischen* sagen, was der Vf. selbst für Proklos in Rechnung stellt: „daß bereits fortgeschrittene Leser der alleinige Adressat“ seines Werkes sein sollen (272). – Womit bereits zu den großen und ganz unbezweifelbaren Stärken des Buchs übergeleitet ist: Es handelt sich nämlich um eine in Belesenheit und Informationsreichtum fast schon enzyklopädisch zu nennende Veröffentlichung, deren Themenausarbeitung weit über das hinausgeht, was man von einer Qualifikationsarbeit (vgl. Danksagung) erwarten würde. Auch der „fortgeschrittene Leser“ erfährt hier noch immer gewinnbringend Neues, die verschiedenen Kapitel strotzen vor zweckdienlichen terminologischen Einführungen, explizierende Bezugnahmen von einem Buchteil zum andern, nicht selten in Form von Prolepsen oder *situ meliore* nachgereichten Erklärungen (wie S. 327 auf S. 296 zu *nous/logos* und *phantasia/aisthēsis* oder S. 94 auf S. 40 zu den Ausübungsmerkmalen der *technē*), bereichern das ohnehin hohe Diskussionsniveau. Zwei Appendices (zu Simplicius und zu Proklos' Henaden), eine umfassende Bibliographie und ein Register der (zu-

mindest: Haupt-)Vorkommnisse zentraler Begriffen das Ganze ab.

Das beschließende Resümee (365–377) ist folgerichtig, einleuchtend, und krankt m.E. nur an dem einen Punkt, dem (Neu-)Platonismus allzu nachdrücklich die platonische „Authentizität“ absprechen zu wollen (so auch schon in der Einleitung, 4) und unsere heutigen Mittel und Vorentscheide der Erfassung von Platonischem Geist gegenüber denen des Proklos (und anderer Platoniker) mit doch überraschendem Selbstbewusstsein als adäquater und tragfähiger zu veranschlagen (vgl. etwa 368). Die Richtigkeit der Schlussfolgerung, was die Verschiedenartigkeit in der nachlesbaren Auffassung von Rationalität des Mythischen bei Platon und Proklos anbelangt, bleibt davon allerdings unberührt: Die Unterschiede zwischen Platons und Proklos' Mythenbestimmung hinsichtlich ‚Systemdienlichkeit‘, existentieller Bedeutung, Verhältnismäßigkeit zum Logos und Zutrauen zur ‚eschatologischen Tauglichkeit‘ in der Geschichte des Er sind in der Tat augenöffnend und durch Cürsgens Kommentar auf beeindruckende Weise herausgestellt.

Christian Schäfer (Regensburg)

Markus Janka/Christian Schäfer (Hgg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, VII + 326 S., ISBN 3-534-15979-9.

Der vorliegende Sammelband, der insgesamt 16 Beiträge umfasst, widmet sich dem schwierigen und in der Platonforschung bis heute eher randständigen Problem, welche Bedeutungen und Funktionen dem vielschichtigen Komplex der platonischen Mythen zuzuordnen sind. Dabei zeichnet der Band sich dadurch aus, dass er nicht allein darum bemüht ist, die Bandbreite des Phänomens des Mythischen bei Platon zu erschließen und abzudecken, sondern auch den Mythos als integralen und konstitutiven Teil des platonischen Denkens überhaupt ernst nimmt; denn nichts bei Platon ist zufällig. Zwar fehlen eigene Beiträge zur Palinode des *Phaidros*, zum Schlussmythos der *Politeia* und zum *Kritias*, aber das Buch erreicht dennoch sein Ziel, einen interdisziplinären – philosophischen, philologischen und kulturgeschichtlichen – Zugang zum Thema zu gewinnen. Der Band bietet einen guten Überblick über den Stand der Mythenforschung und ihrer fundamentalen Vorgehensweisen sowie ein Panorama fast aller Interpretationslinien und –topoi (2), wobei einerseits allgemeine und grundsätzliche, andererseits spezielle Fragen und

Punkte berücksichtigt und behandelt werden. So finden sich insgesamt viele wertvolle Detaileinsichten und –beobachtungen sprachlich-terminologischer, stilistischer, dialogtechnischer, formaler oder sachlicher Art neben Gesamtentwürfen zur Exegese des Mythos. Hervorzuheben ist zudem die sorgfältige und nahezu fehlerfreie Einrichtung der Texte.

Zu den immer wiederkehrenden Auslegungshinweisen zählen die Untersuchung des (griechischen oder orientalischen) Traditionsbezugs der platonischen Mythen (13–19, 176–193, 271), der Versuch ihrer isolierten Deutung als geschlossener Texte gegenüber dem Ansatz einer wechselseitigen Erhellung der Mythen untereinander (10–13, 119, 214–230, 271) sowie die Verhältnisbestimmung von Mythos und Logos bzw. Dialektik, wobei verschiedene Grundpositionen vertreten werden: die Unprüfbarkeit des Mythos, aber seine Vereinbarkeit mit dialektischen Ergebnissen (12, 50, 65 f., 77), die wechselseitige Ergänzung beider als zirkulär-komplementäre Wahrheitszugänge (18 f., 50, 100, 134, 233), der Mythos als Dialektikersatz (77, 170 f., 270), das Übersteigen der Möglichkeiten des Rationalen (65, 140 f., 194, 225, 246, 270). Weiterhin werden eine psychagogische, ethische und protreptische Funktion des Mythos (12, 72, 109, 123, 142, 196, 225 f., 246), seine bekräftigende, veranschaulichend-illustrierende und suggestiv überredende Bedeutung (13, 47–49, 101, 140–142, 170, 196, 198, 222, 239–240, 266) oder sein bildhaftes und auf die Phantasie rekurrerendes Wesen namhaft gemacht (50 f., 73, 101, 109, 119–121, 134, 140, 170, 198); ebenso werden die Zuordnung des Mythos zum Bereich des Werdens und der Wahrscheinlichkeit (65–67, 113, 194) oder seine Nähe zum Gleichnis (77, 100, 171) vertreten. Schließlich findet man die Weiterführung des alten Modells einer Differenzierung zwischen dem (wissenschaftlich-sachlichen) Kern der Mythen und ihren äußerlich einkleidenden Details (60–61, 74–76, 113, 270).

G. Most liefert einen Beitrag zur Frage der grenzziehenden Verhältnisbestimmung zwischen Logos und Mythos insgesamt; aus vierzehn ausgewählten Stellen extrahiert er dafür acht Kriterien (10 f.), wobei er unter Berücksichtigung der kommunikativen Situationen bzw. spezifischer Adressatenkreise zwischen esoterischen und exoterischen Texten unterscheidet (14): Letztere – zu denen Dialog und Mythos zählen – richten sich weniger anspruchsvoll und werbend an ein breiteres Publikum und den literarischen Markt (15–17). Eine Schwierigkeit dieser Deutung besteht jedoch darin, dass gerade die paränetischen Frühdialoge

keine Mythen aufweisen. – *M. Janka* konstatiert anhand einer Untersuchung der Terminologie die Kontext- und Sprecherabhängigkeit der Verwendung von ‚Mythos‘ oder ‚Logos‘ für einen Textabschnitt; zentral sind dabei der dialogimmanente oder fremdreferentielle Verweisungscharakter eines Abschnitts sowie seine Bewertung durch den Sprecher (22). Hier ist ebenfalls die Abgrenzungstendenz leitend (32), was teilweise zu Unklarheiten führt: So können die möglichen Mängel von Mythen (32) ebenso für Dialoge gelten, und letztlich entzieht sich jeder Mythos als Unikat, dem etwas Inkommensurables eignet, einer vollständigen Schematisierung. – *T. Kobusch* will im Ausgang von einer Funktionsbestimmung des Mythos im platonischen Denken (44–52) ein Modell für die Einordnung, den Rang und die Bedeutung des Mythos im vernünftigen, philosophischen Denken überhaupt gewinnen, das im Gegensatz zur modernen, romantischen oder von Nietzsche inspirierten (Blumenberg, Marquard) Aufwertung und Verselbständigung des Mythos neben oder über der Vernunft steht (52–57); dabei lehnt er sich an die neuplatonische und Hegelsche Deutung des Mythos an. – *B. Manuwald* geht gleichfalls von den mannigfachen zu berücksichtigenden pragmatischen Kontexten der erzählten Mythen bei Platon aus, um sie vergleichend zu klassifizieren. Er differenziert zwischen (fiktiv) historisch belegten, erdichteten, von Sokrates oder von anderen erzählten Mythen (58 f., 68), welche Kriterien in Beziehung zu Inhalt und Funktion stehen (78). Wie die Mythen haben jedoch auch die Logoi plurale Funktionen, Absichten und Bestimmungen, die sich sogar überschneiden können, so dass eine Trennung bereits vorausgesetzt wird, die eigentlich erst noch zu erweisen und zu begründen wäre, um Gebrauch von ihr zu machen. – *M. Erler* analysiert den Zeitbegriff des Mythos, in dem sich die heilige Zeit der Götter und die irreversible, profane Zeit der Menschen durchdringen (82 f.). Am Beispiel der Probleme, wie das ‚Geborenwerden‘ ewiger Götter oder die Wertschöpfung des *Timaios* zu verstehen sind, und anhand der Beobachtung, dass sich in vielen griechischen – nicht nur platonischen – Mythen Tempusmischungen (zwischen Gegenwart und Vergangenheit) aufweisen lassen (83 f., 92), plädiert er für die Einführung eines *praesens divinum*, welches der unzeitlichen Existenzweise mythischer Sachverhalte sprachlichen Ausdruck verleihe (88–94). Diese mythische Zeit, die Einmaligkeit und Immer-Währen, Singuläres und Allgemeines eint, könne das Verständnis des *Timaios* und sogar der Ideenlehre fördern (94–98). – *C. Pietsch* sieht zwischen Logos und Mythos eine bloß „methodische

Differenz“, weil sie für ein identisches Beweisziel Unterschiedliches leisten können. Dem Logos ermangele nämlich in den Fällen, wo seine Ergebnisse nicht mit den sinnlichen Phänomenen übereinstimmen, die Überzeugungskraft, weshalb der (doxische) Mythos ihm hier mit empirischer Evidenz beispringe (103 f.). Wenn die Phänomene aufgrund einer subjektiv-einseitigen Perspektive verzerrt erscheinen, korrigiert der Mythos dies durch den Entwurf einer universalen, dem Logos konvergenten und ihn sinnlich konkretisierenden Sichtweise (105–112); der Mythos ist die „zum Logos passende sinnliche Evidenz“, eine „idealisierte Empirie“ (112), was an einer Passage der *Nomoi* (903b–905d) schlüssig nachgewiesen wird. – *C. Schäfer* befasst sich mit der Funktion des Mythos im *Politikos* (115–119), der hier als „intuitiv welterklärendes Ganzes“ fungiert (121). Der Mythos besitzt ein eigenes Recht neben dem Logos und entwickelt eigene Einsichten (124, 134); im Gegensatz zur mangelhaften und im Einzelnen befangenen Dihairesis rekurriert der Mythos auf das Ganze (125), wodurch er der adäquaten Bestimmung des Staatsmanns den Boden bereitet. Mit diesem wird der Mensch überhaupt nicht nur in seiner Teilhabe am Göttlichen, sondern auch (durch seinen Logos) in seiner Differenz zum Tier offenbar (126–131). – Auch die Beiträge von *C. Horn* und *C. Rowe* gehen auf den *Politikos*-Mythos ein, jedoch unter der besonderen Fragestellung, ob darin zwei oder drei Phasen der Menschengeschichte zu unterscheiden sind. Während Horn, der diesen Mythos als „doktrinal“ (144) und „theoriebezogen“ (146) versteht, unter Zuhilfenahme einer Passage der *Nomoi* (713e–714a) von einer einfachen Antithese zweier Epochen ausgeht (147–156), die verschiedene Lebensformen – begierdenfreies Herdenleben im optimalen Kronosäon und individuell-offenes Leben im Zeusäon, das den Verlust des Optimums durch Traditionsbewusstsein zu kompensieren sucht (157–159) – entwickelt, plädiert Rowe für ein Dreiphasenmodell (160–167), das den Status des Körperlichen als Grund der Veränderungen im All besser herausarbeiten soll (173). Zwar ist Horns positive Wertung des Kronoszeitalters fraglich, aber insgesamt steht seine Deutung auf einem besseren (Text-)Fundament. – *D. O'Brien* weist am Exempel der Aristophanes-Rede des *Symposiums* klar die Bedeutung der Tradition für die platonischen Mythen nach: Nicht nur ist diese eine Parodie auf die Zoogonie des Empedokles, die auch die Folie für die Diotima-Rede abgibt (176 f.), sondern es wird auch gezeigt, dass der Rekurs auf den Vorsokratiker hier die Funktion eines Verweises auf – unterschiedliche Konzepte –

einer „andere[n] Welt“ hat (187 f.). – *W. Mesch* demonstriert die Sonderstellung des *Timaios* im Vergleich zu Platons anderen Mythen. Sind diese gegenüber der Dialektik nur vorläufig und als Bilder soweit wie möglich in Begriffe zu übersetzen, so ist die Kosmologie unaufhebbar bildlich, bloß wahrscheinlich und Gegenstand der wahren Rhetorik (199–203), wobei ein struktureller (abbildhafter) und kausaler (Hergestelltsein) Aspekt des Bildes unterschieden werden (195–197); wenn die Kosmologie als *eikos logos* und *eikos mythos* bezeichnet wird, so entspricht dies beiden Aspekten (199). Darüber hinaus wird aufgewiesen, wie der *Aion* die Form des Denkens der Ideen und ihrer Lebendigkeit ist, wohingegen die Zeit das Medium der Abbildung darstellt, das durch die *Chora* vom *Aion* getrennt wird (205–208). Als Folge daraus lässt sich die Kosmogonie hier nicht als zeitliches Entstehungsverhältnis auffassen, sondern als im Mythos erzähltes zeitloses Entstehen (208–211); der Mythos ist also eine temporale Metaphorik für ein außerzeitliches Ins-Sein-Treten des Alls (212 f.). – *J. Dalfen* weist – wie es häufig in diesem Band geschieht – auf die Bedeutung der Einstellung von Erzähler und Hörer hin, die etwas als Logos oder Mythos qualifiziere (216, 222). Der Mythos bringe eine Glaubenswahrheit oder Überzeugung zum Ausdruck, die Zweifel am Logos beseitigen sollen (218–220); er sei eine Art magischer (Selbst-)Suggestion (222, 226). Überdies solle er als neue Rhetorik zum guten Leben hinleiten und doxisch den Wert bestimmter Lebensweisen verdeutlichen (225–227). In dieser Stellung sei er als epimelisch-protreptischer Appell in existentiellen Fragen auf die Zukunft gerichtet, weshalb von einer Minderwertigkeit des Mythos keine Rede sein könne (227 f.). – *G. Rechenauer* betont ebenfalls den rhetorischen Status des Mythos anhand des *Gorgias*. Er leistet – v. a. in bezug auf die Seele – nicht nur eine „Veranschaulichung des Unanschaulichen“, sondern vermittelt zwischen Theorie und Realität, worin er dem Logos überlegen ist (233–235, 250). Im *Gorgias* speziell transponiert er die im Logos herrschende bloß irdische Sichtweise hin zur universalen, das Jenseits mit einbeziehenden und operiert dabei mit seiner in der „unmittelbaren Anschauung liegenden Logizität“, die alle wesentlichen Relationen bildhaft zu veranschaulichen vermag (246, 250). – *T. Ebert* befasst sich mit den Fragen der Quellen und der Pragmatik des *Phaidon*-Mythos. Unter Berufung auf Herodot führt er die Antithese von Logos und Mythos auf die ältere von Historie und Mythos zurück, die letzteren als unüberprüfbar und bloß zu glauben bestimmt (254–257). Die neue Geographie in diesem Mythos

– deren pythagoreischer Ursprung eingehend verfolgt wird (259–264) – ist von der mythischen Rede abzuheben (257–259), obwohl sie die Basis der Konzeption eines bewohnbaren Jenseits bildet (265). Die Anknüpfung des Schlussmythos an 61d-e stellt eine pythagoreische Klammer des Dialogs her, mittels derer Sokrates in eine Nähe zu diesem Denken gestellt wird, die Platon stilisiert, um den Pythagoreern seine Dialektik nahe bringen zu können (266–269). – *K. Alt* erläutert die von den platonischen Mythen aufgeworfenen Spezialprobleme hinsichtlich ihrer Nachwirkungen und Lösungen im Platonismus; dazu zählen die Inkarnationszyklen (272–276), der Status des Geistigen in den menschlichen Seelen (276–279), menschliche Verantwortung und Freiheit (279–284), sowie die Seelenvorstellungen in den Mythen, einschließlich der Tierseelen (284–289). – *A. Schmitt* schließlich erforscht die (widerspruchsfreie) Vielschichtigkeit des Mythos bei Platon im Kontext der Kunstkritik und Kulturdebatte seiner Zeit, samt deren sich daraus ergebenden philosophischen Konsequenzen (290–309).

Ein Problem der Forschung zu Platons Mythen besteht in der Neigung, Teilfunktionen des Mythos oder Besonderheiten einzelner Mythen zu generalisieren. Je ausgeprägter und detaillierter Klassifikationen werden – nach Form, Zweck, Inhalt, Dialogkontext, Sprecher, Bewertung, Bezug usw. –, desto weniger bleibt an Allgemeinem und Gemeinsamem, an echter sachlicher Einheit übrig. Nimmt man alle möglichen Funktionen, Kontexte, Gebrauchsweisen oder Typen von Mythen zusammen, sind es zudem dieselben, die auch den Logos kennzeichnen. Merkwürdigerweise wird für den Mythos allerdings oft eine größere Homogenität als für den Logos verlangt (257). Man kann zwar faktisch gegebene Mythen legitimieren, erklären, vergleichen, beschreiben, ordnen oder deuten, aber letztlich fast nie als notwendig *begründen*. Logoi, Mythen und ihre Verhältnisse und Verschränkungen sind so vielfältig, dass sie sich kaum in einer Weise klassifizieren und gleichsam kartographisch exakt in einen Gesamtrahmen einzeichnen lassen, der allen Feinheiten gerecht würde. Die Berücksichtigung der pragmatischen Ebene – worauf auch im vorliegenden Band häufig insistiert wird – ist so zwar sehr wichtig, aber doch keine Letztklassifikations-ebene für das Mythische bei Platon insgesamt. Und dies schon deshalb nicht, weil dazu alle Mythen (wie die Dialoge) aus der Perspektive *aller* Dialogteilnehmer und ihres Verständnisses *vollständig* durchzugehen wären, was ein hermeneutisches Ideal bleiben muss. Die Dialogteilnehmer verkörpern nämlich die ‚empirischen‘ Deutungsebenen

des Dialogs und seines Gegenstandes, der nur als eine Einheit ‚transzendental‘ ist; in dieser Hinsicht ist jedes Gespräch über eine Sache, einschließlich möglicher Mythen, wie Platon es stilisiert, erst ein transzendentaler Universalzusammenhang.

Dirk Cürsgen (Bochum)

Christoph Jedan, *Willensfreiheit bei Aristoteles?* (= *Neue Studien zur Philosophie*, Bd. 15) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000, 203 S., ISBN 3-525-30515-X.

Es ist eine der Gretchenfragen, die der philosophische Diskurs zu stellen weiß, wenn die Rede auf die Disjunktion ‚Freiheit oder Determination‘ zu sprechen kommt: Ist der Mensch in dem, was er will und tut, frei oder immer schon festgelegt? Ist also der Wille als Ursache des Handelns selbst akausal und frei oder seinerseits kausal und notwendig durch anderes bestimmt? Die Antworten, die gegeben werden, sind entscheidend für das jeweilige Selbstverständnis und haben weit reichende Konsequenzen für die Theorie und Praxis des sittlich zurechenbaren Handelns.

Christoph Jedan hat sich dieser Frage für die Philosophie des Aristoteles angenommen. Er beantwortet sie ganz im Sinne des antiken Denkers, indem er den Mittelweg wählt: Aristoteles sei weder ein radikaler Determinist noch ein Indeterminist; er sei ein Determinist, der sehr wohl bestimmte Bedingungen der Willensfreiheit in seine Überlegungen einbeziehe. Allerdings komme es darauf an, was unter ‚Wille‘ und ‚Freiheit‘ zu verstehen sei. Bei Aristoteles könne von einem „weichen Determinismus (*soft determinism*)“ gesprochen werden; eine Position, die der Vf. unter dem Begriff des „Kompatibilismus (*compatibilism*)“ in der gegenwärtigen angelsächsischen Philosophie wieder findet (12). Unter *Kompatibilismus* ist die Auffassung zu verstehen, dass Freiheit mit einem nach Kausalgesetzen bestimmten Geschehen und Handeln vereinbar ist. Die Dissertation intendiert eine Rekonstruktion der Theorie des Aristoteles, die ganz im Sinne dieser modernen Position verstanden werden soll. Dabei grenzt sich die Interpretation zu Anfang insbesondere von der indeterministischen Position Richard Sorabjis ab, deren Widerlegung ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Der Vf. entwickelt seine Argumentation in drei Abschnitten: Während im ersten Teil der Determinismus des Aristoteles behandelt wird, wobei es gerade um eine angemessene Berücksichtigung des Möglichkeitsbegriffs und des Zufallskonzeptes geht, konzentriert er sich im zweiten Teil auf die

Problematik der Willensfreiheit selbst, indem die Wirkungsweisen der handlungsleitenden Vermögen (Wahrnehmung, Streben, Intellekt, rationales Streben und Entscheidung) analysiert werden, die keine Grundlage für eine akasale Freiheit bieten. Im dritten Teil wird dann die Aristotelische Ethik in Bezug auf die moderne Position des Kompatibilismus dargestellt.

Die Krux jeder deterministischen Lesart ist die Bestimmung des Verhältnisses von kausaler Nezesitation und Möglichkeitsbegriff. Während im Rahmen eines ‚harten‘ Determinismus die Bedeutung der Möglichkeit zu Gunsten des Kausalprinzips aufgegeben wird, womit aber auch die Beweislast für die Notwendigkeit aller Ereignisse und Handlungen zu bewältigen ist, muss ein ‚weicher‘ Determinismus beide Ansätze so miteinander verbinden, dass kausale Geschehnisse nicht notwendig so sind, wie sie sind oder sein werden. Aristoteles vertritt – so Jedan – gerade diese Position. Für ihn habe das Kausalprinzip gemäß der Nezesitation der (Wirk-)Ursache Gültigkeit, dennoch seien nicht alle Ereignisse in gleicher Weise notwendig bestimmt. Aristoteles könne diese Verbindung einlösen, weil er weder das Konzept einer monolinearen Kausalität noch das einer Maximalitätsforderung von Weltzuständen verrete. Der Vf. liefert zwei Interpretationen, die den Aristotelischen Überlegungen in diesen Punkten gerecht zu werden versuchen, ohne dass dies die Aufgabe des Kausalprinzips zur Folge hat: das „Akzidentalitätskonzept“ (27) und die „Abstraktionsthese“ (43). Mit beiden Interpretationen folgt die Darstellung Ansätzen, die in der Forschung bekannt sind, erreicht aber im Ergebnis durchaus neue Aspekte.

Die erste Interpretation richtet sich nach dem besonderen Typ der akzidentellen Verursachung. Sie erlaubt es, den Zufall (und die Fügung) in die kausal bestimmte Ordnung aufzunehmen, ohne ihm seine Sonderstellung abzusprechen. „Die Akzidentalität der Verursachung ist die Erklärung der Exzeptionalität des Zufälligen“ (23). Zu Recht weist der Vf. auf das besondere Merkmal der Unbestimmtheit, das der akzidentellen Ursache eigen ist, und auf den exzeptionellen Charakter des Ereignisses hin, durch den es seine Zufälligkeit gewinnt. Derartige Ereignisse könnten epistemisch nicht vollständig eingeholt werden, da sie aufgrund ihrer Merkmale einer wissenschaftlichen Regularität entbehrten und somit *per definitionem* nicht vollständig bestimmbar seien. Dass der Zufall dennoch nicht außerhalb der deterministischen Ordnung steht, gewährleistet für den Vf. das Akzidentalitätskonzept, wodurch entsprechende Geschehnisse auf die „*Intersektion* zweier Kausalketten“ rückgeführt

werden können (27). Die Leistung dieses Konzeptes ist in Abgrenzung von dem Regressionsmodell (Ross, Reale) und dem Intersektionsmodell (Sorabji, Weidemann) die Analyse von Situationen als „Überschneidung“ oder „Zusammenlaufen von undurchbrochenen Kausalsträngen, die zuvor als getrennt aufgefaßt waren“ (33). Dadurch sei sowohl das Kausalprinzip als auch die Irregularität des Zusammentreffens von Handlungs- oder Ereignisverläufen gewährleistet. Welche Verursachungsstränge letztlich relevant seien, müsse jeweils neu entschieden werden; diesen Entscheidungsspielraum und die Trennung der Stränge nennt der Vf. „ontologische Toleranz“ (34). In einem zweiten Schritt sichert er mit seiner Abstraktionsthese den Möglichkeitsspielraum innerhalb des Aristotelischen Determinismus. Ziel dieser Interpretation ist es, eine völlige Nezesitation von Ereignissen und Handlungen zu vermeiden, indem der Bereich „von unverwirklichten Möglichkeiten“ (37) gerechtfertigt und der „ontologische Gehalt“ der Modalbegriffe aufgewiesen werden (40). Wie schon zuvor positioniert der Vf. seine These in Auseinandersetzung mit bestehenden Ansätzen. So nimmt er für Aristoteles in Anspruch, dass dieser weder die Maximalitätseigenschaft möglicher Welten der kombinierten Zeit- und Modallogik noch die vollständig konsistente Situationsbeschreibung behaupte – die ihrerseits eine „Fiktion“ des radikalen Determinismus sei (48) –, sondern von diesen Forderungen zu Gunsten der Abstraktion von der Situation ablasse. Als weichem Deterministen gehe es ihm nicht um mögliche Welten oder um restlos bestimmte Wirklichkeitsidentitäten, sondern um nicht-realisierte Möglichkeiten, die einer Situation zugeschrieben werden könnten, insofern nicht das „Prinzip vom Nichtwiderspruch“ verletzt und sie folglich unmöglich werde (47). Der Grad der Abstraktion bemisst sich auch hier wiederum an der „ontologischen Toleranz“ (44) und an dem „Vorstellbarkeitskriterium“ (48); beide erlauben es, bestimmte kausale Zusammenhänge zu analysieren und andere Umstände zu denken, wodurch andere Situationen als die gegebene möglich wären.

Zweifellos bietet der Vf. mit seinen beiden Interpretationen im ersten Teil seiner Darstellung plausible Ansätze, die insbesondere der Exzeptionalität der Situation Rechnung tragen. Allerdings bleibt die Reichweite der ontologischen Toleranz und des Vorstellbarkeitskriteriums weitgehend unbestimmt, so dass fraglich ist, aufgrund welcher Kriterien über die Begrenzung der Kausalverläufe und den Grad der Abstraktion entschieden wird; letzteres konstatiert der Vf. selbst und nennt es ein „Abwägungsproblem“ (51), das auch Aristoteles

bewusst war. Gerade dies aber ist – bildlich gesprochen – die Schwelle, über die der Determinist und der Indeterminist stolpern. Denn mit dem Begriff der ontologischen Toleranz können auch sie trefflich argumentieren und jeweils weit- oder engräumig die Grenzen ihrer Akzeptanzen für Kausalzusammenhänge ziehen.

Unter der „Ambiguität des Möglichkeitsbegriffs“ (51) hebt der Vf. hervor, dass aufgrund der doppelten Bedeutung von *δύναμις* in *Metaphysik* IX 5 auch die „Bedingungen für die Realisierung“ von Vermögen unterschieden werden muss (53). So gebe es ein allgemeines und ein spezifisches Können. Beim ersten werde gemäß der Abstraktionstheorie von der Bestimmung aller notwendigen Bedingungen abgesehen, beim zweiten seien hingegen alle erfüllt, und das Können werde notwendig aktualisiert. Gerade dieser Bedingungskontext sei in der Forschung nicht angemessen beachtet worden, obwohl sich damit der „Streit“ um die Beantwortung der Frage, ob Aristoteles eine „Partialmöglichkeit“ oder eine „Totalmöglichkeit“ behaupte, befriedigend beantworten lasse (55). Nach Jedans Lösung vertritt Aristoteles beide Positionen. Dieser Schlussfolgerung ist zuzustimmen, insofern sie – wie vom Vf. zu Recht angemerkt wird – unter der Prämisse der deterministischen Interpretation steht, bei der die Erfüllung aller notwendigen Bedingungen mit der einer hinreichenden Bedingung zusammenfällt. Die indeterministische Position lässt diese Voraussetzung hingegen nicht gelten. Vor dem Hintergrund des bisher Erreichten wird herausgestellt, dass Aussagen über zukünftige Ereignisse für Aristoteles nicht von jeher auf einen Wahrheitswert festgelegt seien. Denn eine derartige Nezesitation könne nur unter Absehung von jeder spezifischen Bestimmtheit der künftigen Situation behauptet werden, verliere dadurch aber ihren Bezug zu dem menschlichen Handlungsbereich. Umgekehrt eröffne aber gerade eine allgemein bestimmte Situation den Möglichkeitsraum des Handelns. Insofern sieht der Vf. bei Aristoteles Kontingenz und Handlungsoptionen gegen den Fatalismus sowohl epistemisch als auch ontologisch verteidigt (69).

Im zweiten Teil wird das im Titel der Abhandlung angekündigte Thema behandelt. Jedans zentrales Anliegen ist es, zu klären, „ob in der Aristotelischen Philosophie das Spontaneitätskriterium erfüllt wird“ (73). Dabei ist anerkennend hervorzuheben, dass der Vf. im Vorfeld seiner Analyse eine klare Unterscheidung von Willen und *freiem* Willen trifft, um eine Verengung des interpretativen Zugangs durch die Anwendung historisch unzutreffender Theoreme zu vermeiden. Das Sponta-

neitätskriterium wird negativ bestimmt; es liege dann vor, „wenn angenommen wird, daß Entscheidungen für oder gegen Handlungsoptionen nicht in jedem Fall determiniert sind“ (72). Damit ist eine Bestimmung angegeben, die es in bezug auf die „handlungsbedingenden Vermögen“ zu prüfen gilt (88). Bevor der Vf. dies im Einzelnen ausführt, wählt er mit der Bewegungstheorie, genauer gesagt, mit der Stellung des unbewegten Bewegers ein Konzept, welches ihm erlaubt, die gesuchte Willensfreiheit angemessen zu beschreiben. Insofern der unbewegte Beweger als einziger eine Bewegung von sich aus anzufangen vermag, entspreche er der Idee einer akasalen Handlungsverursachung. Von Willensfreiheit könne bei Aristoteles nur dann gesprochen werden, wenn sich ein Vermögen oder der Mensch als ganzer wie ein „ἀκίνητον κινουόν“ zu seinen Handlungen verhielte“. Der Vf. nennt diese „Rolle der kausalen Spontaneität „ἀκίνητον κινουόν-Struktur“ (kurz: AK-Struktur)“, die systematisch gesehen „hinter allen Willensfreiheitskonzeptionen stehen dürfte“ (82). Diese Struktur müsse in der weiteren Untersuchung über die Vermögen verifiziert werden, wenn man bei Aristoteles von der Freiheit des Willens sprechen wolle.

Der Autor vermeidet in überzeugender Weise mit seiner Verwendung des „kinesis-Modells“ die bei bestimmten Interpreten ausgeführte Reduktion des Leib-Seele-Verhältnisses auf eine dualistische, materialistische oder funktionalistische Lesart. Bewegung ist für Aristoteles die grundlegende Eigenschaft des Lebendig-Seins, die auf Physis und Psyche gleichermaßen zutrifft. Indem der Vf. die Gefahr eines reduktionistischen Zugriffs ausschließt, hat er mit seiner AK-Struktur ein aufschlussreiches Konzept für die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung des Spontaneitätskriteriums an der Hand. Allerdings ist fraglich, ob der unbewegte Beweger der *Metaphysik* für diese Strukturbestimmung die richtige Wahl ist. So plausibel das Modell zunächst scheint, insofern bei Willensfreiheit von einer nicht-verursachten Ursache die Rede ist, die Verwendung des unbewegten Bewegers als Ursache für Handlungen ist unzutreffend. Aristoteles hat den ἀκίνητον κινουόν nicht mit dem Handlungsbegriff in Verbindung gebracht. Er ist *per definitionem* die absolut selbstbezügliche *Tätigkeit* des Denkens, die nicht nach außen gerichtet ist und sich folglich nicht zu etwas anderem als Handlungsursache verhält. Die Übertragung auf den Bereich der Praxis kann daher nicht die Freiheit des Willens ermöglichen.

Im weiteren Verlauf werden die sogenannten handlungsbedingenden Vermögen analysiert. Zu

ihnen gehören Sinneswahrnehmung, Streben, Intellekt, rationales Streben und Entscheidung. In Einzeluntersuchungen wird geprüft, ob ihnen die Möglichkeit der akasalen Willensfreiheit bzw. der AK-Struktur immanent ist. Die textgenaue Analyse kommt ohne Ausnahme zu dem Ergebnis, dass „Aristoteles bei den handlungsbedingenden Vermögen keine akasale Willensfreiheit annimmt“ (128). Der Vf. geht noch einen Schritt weiter, wenn „auch bei der Beschreibung der Rolle des ganzen handelnden Menschen keine Willensfreiheit“ voraussetzen ist (134). Das Urteil begründet er einerseits maßgeblich mit der von Aristoteles selbst erwähnten Analogie zwischen αἰσθησις und νοῦς und einer „Emergenztheorie“ (101) – deren begriffliche Bestimmung allerdings ungenau bleibt –, die Streben (ὄρεξις) und Wahrnehmung, diskursiven und intuitiven Intellekt sowie rationales Streben (βούλησις) und ὄρεξις miteinander verbinden sollen. Ohne die Ergebnisse im Einzelnen an dieser Stelle besprechen zu können, lässt sich festhalten, dass vor allem auch die Funktionsweisen des Intellekts determiniert sind. Gemäß ihrer Ähnlichkeit mit der Wahrnehmung seien sie ebenfalls passivleidend, umweltabhängig und entsprächen ansonsten in ihrer internen Differenzierung (diskursiv-intuitiv) dem Emergenzverhältnis; einzig der aktive Intellekt (νοῦς ποιητικός) sei als „Ermöglichungsgrund“ des passiven von der körperlichen Konstitution frei. Doch auch er biete keine Anhaltspunkte für eine AK-Struktur, da er „keine Inhalte oder Verläufe von Denkvorgängen“ vorgebe (120). Jedans Intellektinterpretation benennt in zutreffender Weise die Problematik, die mit der Frage nach der Freiheit des Aristotelischen νοῦς aufkommt, und er weist zu Recht die Idee eines spontanen, tätigen Subjekts ab. Gerade weil der tätige Intellekt dem ‚göttlichen‘ sehr nahe kommt – der Vf. votiert überzeugend für die Identität beider –, kann er nicht die Funktion eines gegenstandskonstituierenden Denkens haben. Der Autor bietet eine insgesamt schlüssige Beurteilung der Vermögen. Auf der Grundlage der Analogie und der AK-Struktur kann die Behauptung von der Willensfreiheit nicht aufrechterhalten werden.

Im letzten Teil bietet der Vf. unter Rekurs auf das Konzept des Kompatibilismus eine Antwort auf die Frage nach einer Ethik *ohne* Willensfreiheit, wie sie sich bei Aristoteles stellt. Gegen die problematische Annahme einer akasalen Willensfreiheit setze der Kompatibilismus den Begriff der Handlungsfreiheit, die „immer dann gegeben ist, wenn ein Akteur seinem Willen gemäß handelt“ (137). Mit dieser Bestimmung könne im Rahmen deterministischer Vorgaben durchaus das moralische Prinzip der

Verantwortung aufrechterhalten werden. In seinen weiteren Ausführungen zeichnet der Vf. den gegenwärtigen Stand der kompatibilistischen Diskussion nach und kommt im Wesentlichen zu folgenden Ergebnissen. 1. „Unterdeterminationstheorie“: Der Kompatibilismus teile grundsätzlich die Annahme von der Offenheit der Zukunft, halte aber für die Zuschreibung von Verantwortung die konditionale Analyse des „Anders-handeln-Könnens“ für überflüssig (143). Vielmehr gehe es um die Selbstkontrolle des Handelnden und um die „Kontextrelativität von Modalbegriffen“ als Bedingung von Verantwortung (146). 2. „Eigentumstheorie“: Bei rationaler Handlungswahl müsse „Personalität“ vorausgesetzt werden, die hinsichtlich der Handlung über eine „Präferenzstruktur“ zwischen Charakter, Werten und Willen verfüge (148). 3. Die „Verantwortlichkeitstheorie“ bestimme die Bedeutung von Verantwortung als die positive oder negative Sanktionierung der Handlungsakteure, sofern die Handlungen zurechenbar im Sinne der Eigentumstheorie seien (150).

Auf der Grundlage dieser drei Theorien weist der Vf. im letzten Kapitel die Aristotelische Ethik als eine kompatibilistische aus, die gar bestehende Theorieschwächen zu korrigieren vermag. So stimme Aristoteles mit der Unterdeterminationstheorie darin überein, dass das Anders-handeln-Können nicht in einem akasalen Sinne zu verstehen sei. Der Handelnde sei kein „monadischer Urheber seiner Grundhaltungen“ (160), sondern immer von determinierenden Bedingungen wie Erbfaktoren und Erziehung bestimmt, die er allerdings als „Mitverursacher“ in ihrer Genese beeinflussen könne. Verantwortung zu tragen bedeutet daher einerseits – so der Vf. –, die kausale Vergangenheit des Akteurs auf handlungsrelevante Vor- oder Nachteile des Wissens zu analysieren. Andererseits lasse seine Abstraktionstheorie genügend Spielraum für ein Anders-handeln-Können im Sinne der unrealisierten, weil unterdeterminierten Handlungssituation. Der Eigentumstheorie entspreche Aristoteles mit seinem Begriff der Entscheidung ($\pi\rho\omicron\sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) und der „Willentlichkeit“ (169). Gerade mit diesem Begriff sei ein Äquivalent für die Funktion der neuzeitlichen „Handlungsfreiheit“ gegeben. Entscheidend sei, dass Aristoteles damit ein Charakterkonzept biete, das die „biographischen und sozialen Voraussetzungen“ von Verantwortlichkeit berücksichtige (170). Auch die Verantwortlichkeitstheorie lasse sich explizit aufweisen. Für den Vf. zeichnet sich Aristoteles' Perspektive durch zwei Vorteile aus: Zum einen werde Verantwortung grundsätzlich unterstellt und nicht erst gerechtfertigt; zum anderen seien Sanktionen sowohl für das handeln-

de Individuum als auch für die Polis-Gemeinschaft relevant, indem sie „gleichsam ‚utilitaristische Züge‘“ aufwiesen, die an dem „Maßstab des Gerechten“ ausgerichtet seien (174).

Am Ende der Studie wäre eine kritische Einschätzung dieser Ergebnisse und ihrer Reichweite für die Gegenwart sinnvoll gewesen, zumal der Geltungsbereich der zuletzt genannten Sanktionen fraglich bleibt. Auch bei der Eigentumstheorie bleibt offen, in welchem Maße der „Mitverursacher“ seine präfigurierenden Charaktermuster bestimmen kann, um tatsächlich anders handeln zu können. Dadurch zeigt sich, dass für den Kompatibilismus die Prädominanz der Determination letztlich die Antwort auf die Gretchenfrage bleibt. Allerdings so, dass die rationale Selbstbestimmung und die Unbestimmtheit der Kausalverhältnisse beachtet werden. Vor diesem Hintergrund kommt der Vf. hinsichtlich der Freiheitsproblematik zu einem überzeugenden Ergebnis: Im Verlauf der Analyse wird auf die Frage nach der Willensfreiheit mit der Handlungsfreiheit geantwortet, die weniger idealistisch daherkommt. Für diese in der Sache der Aristotelischen Ethik angelegte Bestimmung wäre es gut gewesen, wenn der Vf. zusätzlich zu den Begriffen der ‚Freiwilligkeit‘ und ‚Unfreiwilligkeit‘ (EN III 1–3) auch den der ‚Willensschwäche‘ (EN VII 1–11) berücksichtigt hätte. Um die problematische Applikation der Willensfreiheit auf die Ethik des Aristoteles zu klären, wäre eine historische Verortung dieses Ansatzes im Kontext einer christlichen Philosophie aufschlussreich gewesen, um gerade so die Andersartigkeit des Aristotelischen Denkens zu erhellen. Zwar hat der Vf. auf die Differenz zu Augustin und Thomas sporadisch hingewiesen, aber die inhaltlichen Unterschiede nicht zum Thema gemacht. Das aber wäre der Sache durchaus zuträglich gewesen.

Jedan liefert mit seiner Arbeit einen klar aufgebauten und gut lesbaren Beitrag. Diskussionswürdig ist die Monographie allein schon durch ihren Versuch, Aristoteles in Anknüpfung an den Stand der gegenwärtigen Diskussion zu verstehen. Damit bietet er eine sehr gelungene Synthese aus antiker Philosophie und modernen Ansätzen für die Sache des Kompatibilismus.

Jens Maaßen (Berlin)

Markus Riedenauer, *Orexis und Eupraxia (= Epistemata, Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie Bd. 265 – 2000), Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, 374 S., ISBN 3-8260-1693-9.*

I.

Die moderne und postmoderne Kritik des neuzeitlich dualistischen, vernunftzentrierten Denkens, seine Abtrennung des Bereichs der menschlichen Sittlichkeit von dem der Natur und der ihr eigenen Bewegtheit ist hinreichend bekannt. Umso interessanter ist es, wenn diese Kritik in der philosophischen Tradition nach alternativen Modellen der philosophischen Orientierung sucht.

Eine solche Alternative für die Fundierung einer Ethik stellt für den Vf. die in einen naturphilosophischen, ontologischen, politischen, psychologischen und handlungstheoretischen Kontext eingebettete aristotelische Ethik dar: Diese geht nicht von einer Spaltung von vor-rationaler Natürlichkeit und Vernunft aus, sondern setzt bei der Struktur des Lebens an, das sich auch für das *zōon logon echōn* aus der *physis* heraus versteht und erst aus ihr die Möglichkeit zum guten und vernünftigen Handeln erhält. Die natürlichen Grundlagen des Menschseins versucht der Vf. mit Aristoteles wieder in die Ethik einzubringen. Dieser wirft er eine – durch einen einseitigen Intellektualismus und der Orientierung an dem Cartesischen Dualismus bedingte – Trennung von Natur und Vernunft vor, insofern ihre Konzeption des Menschen von einem Selbst der Freiheit und Autonomie ausgeht, die sich auch von der Natürlichkeit emanzipiert und, sich immer noch eher an Normen als an den antiken Tugenden orientierend, selbst in einem kommunitaristischen Ansatz die spezifische Seinsweise von lebendigem Seienden ignoriert. Auch die Lebens- und Existenzphilosophie hat es nicht vermocht, ihre Aufwertung des Affektiven eigens in eine Ethik einzubringen. Der Vf. kann sich mit seinen Untersuchungen jedoch an die Emotionentheorie vor allem von M. Nussbaum halten, die das Affektive wieder in die Ethik eingebracht hat und mit einer funktionalistischen Lesart der aristotelischen Seelenlehre sich gegen einen Intellektualismus wendet. Allerdings kritisiert der Vf. das Reduktionistische am Funktionalismus, den er um transzendentalphilosophische Elemente erweitern möchte. Man könnte noch eine ganze Reihe anderer Arbeiten nennen, die die Bedeutung der Strebenethik und den aristotelischen Tugendbegriff wieder aufgewertet haben, so Krämer, dessen integrativer Ethik sich

Riedenauer auch anschließt, Höffe, MacIntyre, Geach oder Annas.

Die *orexis* als die Bewegungsursache in einer teleologisch bestimmten Natur als der Vernunft gleichgestellte Größe für die Motivation vernünftigen Handelns im natürlichen Streben nach dem Guten hat jedoch bis jetzt, mit wenigen Ausnahmen, wie Gadamer, noch wenig Beachtung gefunden, wie der Vf. in einem ausführlichen Überblick über den Forschungsstand in der Aristoteles-Literatur darstellt. Den Naturbegriff *orexis* als Grundkategorie der Praxis und der ihr eigenen Vernünftigkeit zu erweisen, stellt sich damit immer noch als Aufgabe.

Ein solches Vorhaben, das Ethik in naturphilosophische Zusammenhänge einbetten will, muß jedoch seinen Rahmen weiter stecken. Strebendes Seiendes steht immer in einem Verhältnis zu anderem, und diese Bezüglichkeit setzt ein „dialogisches Verständnis des Seins“ (344), einen Begriff der dem Sein im Ganzen eigenen Relationalität, eine Theorie der zielgerichteten Bewegung der *physis*, wie dies bereits von Martin Heidegger und Wolfgang Wieland bei Aristoteles gewürdigt wurde, voraus. Erst so erscheint die Intentionalität der *orexis*, ihre Erschließungsfunktion des Guten nicht nur als rein subjektives Phänomen.

Wird die *orexis*-Bewegung aller natürlichen Wesen beim Menschen zum Handeln, also selbstbestimmten, verantwortlichen Tätigsein, müssen jedoch neben den natürlichen Vermögen eines Lebewesens noch andere Voraussetzungen gegeben sein: Die *orexis* muß gemäß der *aretē*, und das heißt dem *logos* gemäß sein, eine ihr immanente Vernünftigkeit haben.

Zwischen vernünftigen und unvernünftigen Anlagen und Funktionen der Seele besteht kein absoluter Gegensatz, sondern vielmehr versucht die aristotelische Seelenlehre die Einheit dieser verschiedenen Dispositionen zu erweisen. Das an der *eudaimonia* orientierte tugendhafte Handeln vermag gerade, *orexis* und *nous* in ein vernünftiges Leben zu integrieren; in der *eupraxia* bilden sie die gemeinschaftliche Natur des Menschen.

II.

Im ersten Teil des Buches unternimmt der Verfasser eine systematische Untersuchung des Strebens als Phänomen des selbstbewegten Natürlichen. Bereits die *orexis* kann das höchste Ziel des Guten in dem vor-intellektualistischen Bereich der Affekte und Emotionen erschließen, was sich vor allem an den biologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles (*De Motu Animalium* und *De Anima*) zeigen lässt.

Der zweite Teil konzentriert sich dann auf die spezifisch menschliche Ausprägung des Strebens als selbstbestimmtes Handeln der *eupraxia* – gelingendes Leben durch gutes Handeln – mit dem Ziel *eudaimonia*. Dass sich Handeln von der Selbstbewegung alles Natürlichen unterscheidet, liegt im ‚Mitsein‘, der gemeinschaftlichen Verfassung des Handelns begründet, das zum einen nur möglich wird durch die Ausbildung der natürlichen Vermögen zu *hexeis* mit Hilfe von Erziehung und Lernen, und zwar in der Interaktion mit anderen Menschen, zum anderen durch den Bezug der *praxis* zur *theoria*, dem Transzendieren der unmittelbaren Ziele und dem individuellen Guten hin zu einem allgemein zu verantwortenden Maßstab. Der Vf. erläutert diesen Heideggerschen Begriff in einem der Aristotelischen *Rhetorik* gewidmeten Kapitel, wofür leider noch nicht die erst letztthin veröffentlichte Vorlesung Heideggers über diese Aristotelische Schrift berücksichtigt werden konnte.

Die Bedeutung der Leiblichkeit – die in Anfängen bei Nietzsche, ausgearbeitet aber erst in der Phänomenologie, die moderne Philosophie mit bestimmt hat – für eine Ethik des Lebendigen, ist eines der Schlüsselthemen des Buches. Gerade Aristoteles' *De Anima* mit der Theorie einer leiblichen, nicht im Intellekt, sondern im pathischen Leib gegründeten Wahrnehmung bietet hier viele Ansatzpunkte, die erst wieder in ähnlicher Tragweite von Merleau-Ponty aufgenommen werden, weswegen man sich bezüglich der ästhetischen Seele noch eine größere Ausführlichkeit von Riedener wünschen würde.

III.

Durch die Berücksichtigung von *De Anima* und der welterschließenden Funktion der Seele kann dann auch der *Logos*-Begriff in einer weiteren Bedeutung als derjenigen der Vernünftigkeit gelesen werden, nämlich als Voraussetzung für die grundsätzliche Relationalität und Intentionalität des Lebendigseins: Die *psyche* und ihre einzelnen Vermögen haben für Aristoteles *logos*, insofern sie angesprochen werden können, aufgeschlossen sind für das sie Bewegende. Ihr a-logischer Teil ist nicht anti-logisch, sondern nur eine andere Form dieser Aufgeschlossenheit im Gegensatz zu der theoretischen Einstellung des *nous*. Gerade in dieser Abhandlung zeigt Aristoteles eine Alternative zu der Bestimmung des Menschen über eine vergleichende Betrachtung der Seinsweise von Pflanze, Tier und Mensch aus einer Außenperspektive, indem er die Seele als eine solche Einheit und als ein allen Lebewesen Gemeinsames beschreibt, die unter-

schiedliche Möglichkeiten der Bewegung – angefangen mit den Vitalfunktionen bis hin zum bewussten Handeln aus Entscheidung, der *praxis* – umfasst. Die *orexis* hat dabei Integrationsfunktion, insofern sie in allen von Aristoteles unterschiedenen Seelenteilen wirksam ist (vgl. DA 432 b4 ff.): Eine bestimmte Einteilung der Seele, sei es eine Dreiteilung wie in *De Anima* (threptisch, ästhetisch und noetisch) oder eine Zweiteilung in *logonechon* und *aneu logou*, erhält durch die *orexis* wieder eine sie umfassende Einheit. Die *orexis* selbst als die die Bewegungen des Lebendigen strukturierende Ursache kann die Funktion des *logos* haben; auf ihr beruht die grundlegende Intentionalität eines Lebewesens, die der Vf. ‚Psychologik‘ nennt, und der er eine transzendente Funktion zuschreibt (133), wobei man sich hier eine ausführlichere Diskussion dieses modernen Begriffs wünschen würde. Auf Heideggers Bedeutung für eine solche Deutung der kognitiv-evaluativen Funktion der *orexis* als transzendentales Erkenntnisprinzip, sein Konzept des In-der-Welt-Seins und der Erschlossenheit des menschlichen Daseins wird zwar immer wieder verwiesen, aber der von Heidegger in seinen Arbeiten der 20er Jahre nicht zuletzt an Aristoteles-Interpretationen ganz eigen entwickelte Intentionalitätsbegriff wird dann doch nicht näher erläutert.

Trotzdem ist die Einbettung des menschlichen Strebens in das natürliche Streben, aber auch die nicht weniger wichtige Differenzierung der menschlichen von der tierischen *orexis*, durch die Einführung von *De Anima* mit der *Nikomachischen Ethik* sehr überzeugend: So wird z. B. die *prohairesis* als reflektierte *orexis* gedeutet, denn auch die in der *prohairesis* getroffene Entscheidung, die Letztursache der Handlungsbewegung ist, lässt sich nicht mehr auf andere Seelenvermögen zurückführen

Auch die Aufwertung der Praxis für ein gelingendes Leben als einen „im Bewußtsein gesteigerte[n], je ausdrücklichere[n] Vollzug dessen, was den Menschen von der *physis* her immer schon trägt und bestimmt“ (310), in *De Anima* mit der hier postulierten Gleichrangigkeit von *orexis* und *nous* als Bewegungsursache des Lebendigen (DA III/9 und 10) gegenüber dem letzten Buch der *Nikomachischen Ethik* zeigt, dass das Infragestellen moderner Paradigmata durch Konfrontation mit historischen Positionen sehr fruchtbar ist.

Annette Hilt (Freiburg)

Jörn Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 59), Münster: Aschendorff Verlag 2001, 455 S., ISBN 3-402-04012-3.*

Die Relevanz der mittelalterlichen Theorien sowohl für die Geschichte als auch für die systematische Gestalt der philosophischen Ethik ist in den letzten Jahrzehnten durch eine Reihe von Studien aufgewiesen worden.¹ Dabei ist auch deutlich geworden, dass Albertus Magnus in mindestens zwei wichtigen Hinsichten eine Schlüsselgestalt für das ethische Denken im Mittelalter ist: Zum einen ist er als Lehrer des Thomas von Aquin die eigentliche Gründergestalt der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption, und andererseits leitet Alberts neuplatonisch inspirierte Intellektlehre und die mit ihr verbundene Annahme eines innerweltlich erreichbaren Glücks die Sondertradition der deutschen Dominikaner um Meister Eckhart ebenso ein wie die der radikalen Pariser Aristoteliker um Siger von Brabant. Damit erscheint Albert als Wegbereiter sehr verschiedener ethischer Ansätze, so dass sich die Frage nach dem systematischen Zusammenhang seiner eigenen Ethik gleichsam aus seiner Wirkungsgeschichte ergibt: War Albert ein im Wesentlichen eklektisch vorgehender Sammler verschiedenartigen Materials, oder ist es ihm gelungen, dieses Material zu einer eigenständigen philosophischen Synthese ganz eigener Art zusammenzufügen?

Die Beantwortung dieser Frage, die in der Einleitung zu Müllers Buch vorbildlich herausgearbeitet wird, ist das Ziel dieser Bonner philosophischen Dissertation. Sie möchte ein Forschungsdefizit überwinden, das einerseits dadurch entstanden ist, dass die Albert-Forscher in der Regel entweder thomasisch-aristotelisch oder neuplatonisch inspiriert waren und sich vorwiegend mit den aus diesem Blickwinkel interessanten Themenkomplexen in Alberts Ethik beschäftigten, aber die integrative Verbindung der verschiedenen Elemente, die Alberts eigene Leistung darstellen könnte, nicht untersuchten.

Bedingung für eine Gesamtwürdigung von Alberts Ethik ist eine systematische Untersuchung auf einer breiten Textbasis, wie sie der Vf. vornimmt. Er beschränkt sich dabei, wie im Titel angekündigt, auf die „natürliche Moral“, behandelt also die spezifisch theologischen Fragestellungen nach übernatürlicher Glückseligkeit und eingegossenen Tugenden nur am Rande. Dieses Vorgehen wird mit einer hinreichend scharfen Trennung beider Bereiche bei Albert selbst begründet. Der Vf. liest Al-

berts Texte vor dem Hintergrund der jeweils kurz referierten zeitgenössischen Diskussion und richtet auch seine systematische Würdigung an dieser Perspektive aus.

Als Textbasis wählt er in erster Linie Alberts Frühschriften *De bono* und *De natura boni* sowie die beiden Kommentare zur *Nikomachischen Ethik*, *Super Ethica* (1250–1252) und *Ethica* (1262). Die letzte Schrift wird erstmals in größerem Maße für eine systematische Untersuchung herangezogen, wobei der Vf. die noch unbefriedigend edierte Textgrundlage durch Kontrolle anhand ausgewählter Handschriften ausgleicht. Innerhalb der Arbeit gibt er den wissenschaftstheoretisch bedeutsamen Prolog des Werkes erstmals kritisch heraus.

Beim Glücksbegriff zeigt Albert ein Bewusstsein des Unterschieds vom substantiellen und vom moralischen Gutsein und greift damit ein zentrales Anliegen des Aristoteles auf; allerdings bezieht er auch das moralische Gutsein, dessen Mannigfaltigkeit er anerkennt, stets auf das nur eine höchste Gut zurück und behält so ein platonisches Element in der Glückskonzeption bei. Ebenso nimmt er an, obwohl er die Möglichkeit eines rein natürlichen, durch Tugenden erworbenen irdischen Glücks ausdrücklich betont, dass dieses doch immer von Gott als einer *causa remota* mit verursacht wird. Die Glücksmöglichkeiten des Menschen bestimmt Albert wie Aristoteles als mannigfaltig, verbindet sie aber mit der praktischen und theoretischen Vernunft als den höchsten Aktivitäten der menschlichen Seele; entsprechend kommt er zu einem dualistischen Glücksverständnis, in dem aber letztlich der *vita contemplativa* der Vorrang zukommt, was Alberts besonderer Akzentuierung der Intellektlehre entspricht. Aufs Ganze gesehen gewinnt Alberts durchaus gelungene Rezeption der *Nikomachischen Ethik* damit einen neuplatonischen Zug. Müllers Bemerkung, Alberts Behandlung der Glücksfrage spiegele „genau die Spannung der aristotelischen Ausführungen zum Leben des Menschen“ (102) setzt zu Recht voraus, dass die Ausführungen in NE X 6–8 zumindest eine gewisse Offenheit für neuplatonische Anknüpfungen aufweisen.

Anthropologisch ist dieser Zug in Alberts An-

¹ Bahnbrechend W. Kluxen (³1998), *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Darmstadt; vgl. auch L. Honnefelder (1983), „Conscientia sive ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs“, in: J. Szövényfi (Hg.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewusstseins*, Berlin, 8–19.

sicht begründet, den Menschen durch seinen Intellekt definiert zu sehen, der noch einmal von der *ratio* verschieden ist, deren Wissensstreben er aber in seiner Vervollkommnung zu Ende bringt. *Intellectus totus homo est* (*Ethica*, I. 10 tr. 2 c. 3, 628A, zitiert S. 117). Dessen Vollendung in der intellektuellen Betrachtung Gottes ist die *felicitas contemplativa* des Menschen. In *Ethica* wird dieser Zug weiter konkretisiert, indem der bereits in diesem Leben glückliche Mensch durch einen erworbenen Intellekt, *intellectus adeptus*, gekennzeichnet ist, der die habituelle Überformung des *intellectus possibilis* durch den *intellectus agens* bezeichnet. Diese neuplatonische Intellektlehre bei Albert führt zumindest sachlich zur Aufgabe des aristotelischen Hylemorphismus. Auf ethischem Gebiet wird das rational-tugendhafte Leben des Menschen als eine reine Vorbereitungsstufe der intellektuellen Vollendung angesehen. Angesichts dieser Beschreibung scheint Müllers Formulierung, dass „Alberts Seelenlehre in letzter Konsequenz doch eher (neu)platonische bzw. dualistische als aristotelische Züge trägt“ (118), fast zu schwach, da die von ihm vorgestellte Konzeption von der der neuplatonischen Aristoteles-Kommentatoren sachlich kaum unterschieden ist. Insgesamt würdigt der Vf. Alberts Ansatz als Schaffung eines eigenen Bereiches philosophisch-ethischer Forschung auf der Grundlage philosophischer Metaphysik und Intellektlehre; ob diese Autonomie gegenüber der Theologie bei Albert aber mehr als nur methodisch-partiell zu denken ist, bezweifelt er mit guten Gründen.²

In der Tugendlehre lehnt Albert sich früh an den aristotelischen Tugendbegriff an, wie besonders durch das Verständnis der Tugend als Mitte zweier extremer *passiones* deutlich wird. Andererseits greift er auch noch in den NE-Kommentaren auf nicht-aristotelische Elemente der Tugendlehre zurück. Dabei beschreibt er die dianoetischen Tugenden insofern als moralisch relevant, als sie auch gewollt sind. Mit dem nicht-aristotelischen Begriff des Willens kann Albert so die Einheit des aristotelischen Tugendschemas sichern. Den Unterschied zwischen Aristoteles' Tugendlehre und dem Schema der Kardinaltugenden erkennt er dagegen nicht. Erst nach der NE-Rezeption stellt er die Klugheit als Vermittlungsinstanz zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden dar. Indem sie die ethischen Tugenden anleitet und verbindet, stellt sie den Inbegriff der *felicitas civilis* dar. Sie entstammt einem praktischen Intellekt, der den Menschen von vornherein zu Tugend und sittlicher Lebensführung geneigt macht; einen von der Vernunft autonomen Willen, wie er bei den Franziskanern ab Scotus anzutreffen ist, nimmt Albert nicht

an. Für die innerweltliche Glückseligkeit gewinnen besonders in *Ethica* die plotinisch-macrobianischen purgativen Tugenden an Bedeutung, die Albert in die NE VII 1, 1145a19f. erwähnte heroische Tugend hineininterpretiert. Er arbeitet wie Aristoteles das singular-praktische Gutsein der Einzelhandlung heraus, verzichtet aber nicht darauf, dieses als Ausdruck einer ontologischen Ordnung zu sehen, in der jedes Gutsein auf analoge Weise vom Gutsein Gottes her verstanden wird. Trotzdem bleibt die Selbständigkeit einer natürlich praktischen Sphäre erhalten. Bei dieser Behandlung bleibt Alberts Intention vor und nach der Rezeption der vollständig übersetzten NE vergleichbar, obwohl man annehmen kann, dass sein Bewusstsein für einen innerweltlichen Glücksbegriff durch NE X geschärft wurde.

Der Vf. betont, dass Albert das Naturrecht als dem Menschen eigentümliches Vernunftrecht nicht in Bezug auf dessen Wesensnatur, sondern hinsichtlich seiner Funktion als Prinzip menschlicher Handlungen versteht. Als solches ist es Inhalt des habituellen Vermögens des Urgewissens (*synderesis*), aus dem der einzelne Mensch durch Erfahrung gewonnene Bewertungsmaßstäbe für seine Handlungen gewinnt. Diese werden durch ein singuläres, nicht wiederholbares Urteil der Klugheit in die moralische Bewertung der jeweiligen Einzelsituation transformiert. Damit nimmt Albert wesentliche Momente des thomasischen Naturrechtsverständnisses vorweg, nicht jedoch die Einführung der Kernaussage „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen“ als oberstes Prinzip praktischen Handelns.

Der Vf. bringt eine neue systematische Deutung der Gründe, aus denen Albert die Ethik für wissenschaftsfähig hält: Die allgemeinen Konzepte, mit denen das je individuelle Handeln behandelt wird (Tugenden, *passiones*, *forma*, *materia* etc.), sind ihm zufolge zugleich wissenschaftsfähige Realitäten. Voraussetzung dafür ist, dass sie als anthropologische Konstanten gedeutet werden: Die Tugenden als solche, unabhängig von konkreten Realisierungsformen, sind bei allen Menschen dieselben. Problematisch bleibt allerdings die Einheit der Ethik angesichts von Alberts Trennung von *ethica docens* und *ethica utens*, die ihrerseits darauf abzielt, sowohl den wissenschaftlichen Charakter als auch die praktische Relevanz der Ethik zu si-

² Gegen die weitergehenden Annahmen von G. Wieland (1999), „Albertus Magnus und die Frage nach dem menschlichen Glück – zur ersten Kölner Ethikvorlesung“, in: J. A. Aertsen (Hg.), *Albert der Große in Köln*, Köln, 26.

chern. In *Ethica* bezieht Albert die *ethica docens* auf die allgemeinen Ziele des Handelns, die *ethica utens* auf die dazu nötigen Mittel, d.h. die Tugenden, die aber wiederum von der wissenschaftlich nicht behandelbaren, sondern notwendig dem Handelnden überlassenen ethischen Einzelhandlung verschieden sind (womit ausgeschlossen ist, dass Albert einem praktizistischen Missverständnis der Ethik unterliegt³). Andererseits bleibt auch die *ethica docens* wiederum auf die moralische Erfahrung jedes Einzelnen zurückbezogen. Trotz ihrer Bedeutung für die menschliche Lebensführung bestimmt Albert damit die Ethik als eine Wissenschaft eigener Art, ohne aber, wie der Vf. betont, das Verhältnis von theoretischem und praktischem Intellekt wirklich zu klären.

In diesen differenzierten und sachorientierten Aussagen sieht der Vf. einen „zweiten Anfang“ der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert⁴ (306). Es versteht sich von selbst, dass diese Aussage für die Ethik als theoretisch hinreichend abgegrenzte, spezifisch philosophische Disziplin gilt, nicht aber dahingehend zu verstehen ist, die beträchtlichen Leistungen und Fortschritte ethischen Denkens bis Albert zu negieren – erinnert sei hier nur an die augustinische Willenslehre und die rationalistische Gewissensethik Abaelards. Beide Beispiele illustrieren aber die These des Vf., denn diese Entwürfe sind Beispiele für eine philosophische Argumentation, die nicht unabhängig von theologischen Fragestellungen erfolgte.⁴

In einer diachronen Sichtweise sieht der Vf. in Alberts ethischem Werk eine im Ganzen kontinuierliche Fortentwicklung. *Super Ethica* lässt im Verhältnis zu den Frühwerken eine Kontinuität in der Tugendlehre und dem Interesse an einer spezifisch philosophischen Ethik erkennen. Der zweite *Ethik*-Kommentar ist keine Revision des ersten, sondern behandelt dort noch offene Fragen, insbesondere nach der metaphysischen Fundierung der Ethik. Der Vf. wendet sich daher für die *Ethik* gegen die verbreitete Auffassung, die Aristoteles-Rezeption markiere eine Wende weg von einer stärker theologischen hin zu einer primär philosophisch begründeten Perspektive von Alberts Denken.⁵

Trotz der großen historischen Bedeutung und systematischen Kohärenz von Alberts Ethik betrachtet der Vf. die Möglichkeiten einer modernen Aktualisierung skeptisch: Zum einen ist die intellektualistische Fassung des irdischen Glücksverständnisses als *felicitas contemplativa* kaum geeignet, die Probleme zu lösen, die eine aristotelische Ethikbegründung mit dem kontemplativen Ideal des Stagiriten hat, sondern verstärkt sie eher. Andererseits ist Alberts Konzept der Tugenden als an-

thropologischer Konstanten nicht klar genug ausgeführt, um Anknüpfungspunkte für die moderne Debatte zu bieten. Bemerkenswert an diesem Befund scheint mir zu sein, dass es dagegen gerade der Verzicht auf eine philosophisch-systematische Vollendbarkeit ist, die Thomas' Ethik heute interessant machen kann: Die von Wolfgang Kluxen⁶ konstatierte „Offenheit“ von Thomas' Ethik für einen theologischen Überbau wird bei Albert durch einen metaphysisch fundierten philosophischen Abschluss ersetzt, der zumindest in der heutigen Problemlage Anknüpfungspunkte eher verdeckt. Vom Vf. nicht ausdrücklich thematisiert wird allerdings die Aktualität von Alberts Naturrechtslehre, die ebenso wie die ihr eng verwandte Lehre des Thomas für systematische Fragestellungen interessant sein könnte.

Diese Kritik ändert nichts an Alberts philosophischer Leistung: Der Vf. legt überzeugend dar, dass durch den *Doctor universalis* eine philosophische Ethik als eigenständige Disziplin erst wieder begründet wurde. Damit verweist er auf eine Linie ethischen Reflektierens, die die heutige Diskussion mit Albert verbindet, und zeigt einmal mehr, dass wichtige Fragestellungen des modernen Denkens der mittelalterlichen Diskussion entstammen.

Müllers Untersuchung zeichnet sich durch die souverän durchgehaltene Doppelperspektive historischer und systematischer Forschung aus. Diese ermöglicht erst die hier erstmals geleistete systematische Gesamtdarstellung von Alberts Ethik. Die Eigenständigkeit von Müllers Arbeit zeigt sich nicht zuletzt daran, dass gegenüber dem aktuellen Forschungsstand immer neue Perspektiven gewonnen werden. Gerade diese inhaltliche Weite macht allerdings das Fehlen ausführlicher Register bedauerlich. Das wird aber nicht verhindern können, Müllers Buch zu einem Standardwerk der Albert-Forschung zu machen.

Matthias Perkams (Jena)

³ Gegen G. Wieland (1981), *Ethica – Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert.* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, NF 21), Münster, 123.

⁴ So unterscheidet Abaelard, *Coll.* 2 (88,1265–89,1269, ed. Thomas) Ethik und Theologie nur von ihrem Blickwinkel, nicht von ihrem Objekt, dem Glück des Menschen, her.

⁵ Besonders wichtig: L. Sturlese (1993), *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, München, 332 f., 337–342.

⁶ Vgl. W. Kluxen (1998).

Hans Gerhard Senger, Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 78), Leiden – Boston – Köln: Brill 2002, VIII+411 S., ISBN 90-04-12081-5.

„Wer in diesen Spekulationen zu wenig versiert ist, hält das für äußerst schwierig, aber mir scheint nichts leichter und erfreulicher zu sein.“ – Kaum eine Aussage eignet sich besser als diese Selbstreferenz des Cusanus (*Idiota de sapientia* II, nr. 39), um die im vorliegenden Band gesammelten Cusanus-Beiträge von Hans Gerhard Senger zu charakterisieren. In der Spätschrift *Über das Globusspiel* (1462/3), die Senger unlängst in einer kritischen Edition vorgelegt hat (1998), stellt Cusanus sein Denken symbolisch-enigmatisch in einem Spiel dar. Es besteht darin, eine eingedellte und darum spiralförmig rollende Kugel in einem aus konzentrischen Kreisen bestehenden Spielfeld dem unsichtbaren Mittelpunkt möglichst nahe zu bringen. Weil dieser Mittelpunkt nicht vollkommen erreicht wird, kann das Spiel unaufhörlich mit anderen Kugelwürfen neu beginnen, die immer virtuoser, leichter und freudvoller werden, je mehr Übung der Spieler darin gewinnt. In diesen im Ziel stets übereinstimmenden, im Weg aber immer variierenden Kugelwürfen hat Cusanus seine eigenen philosophischen Spekulationen ins Bild gebracht, wie er sie in seinen zahlreichen Schriften immer wieder neu versucht. Als solche Kugelwürfe im „Spiel der Weisheit“ könnte man auch die hier gesammelten Cusanus-Studien beschreiben. In verschiedenen Studien zu Leben, Werk, Quellen und Wirkungsgeschichte des Cusanus nähert sich der Autor von verschiedenen Ausgangspunkten seinem Gegenstand und eröffnet so eine Vielfalt von Perspektiven auf Cusanus im Kontext immer neuer Betrachtungsfelder. Wie der versierte Globusspieler erweist sich darin auch Senger als ein Virtuose seiner Kunst, einer Virtuosität freilich, deren Leichtigkeit durch lebenslange konsequente Übung in ihrem Bereich entstanden ist. Seit seiner Dissertation über *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahr 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440)* (1979) hat sich Senger als Mitarbeiter und dann als Leiter der Kölner Arbeitsstelle der Cusanus-Kommission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften durch zahlreiche Editionen, kommentierte Übersetzungen (in Meiners Philosophischer Bibliothek), Aufsätze und Forschungsberichte zum derzeit wohl besten Kenner des Cusanus im Kontext von dessen Quellen, Wirkungsgeschichte

und Sekundärliteratur profiliert. Der nun zu seinem 65. Geburtstag vorgelegte Sammelband dokumentiert, zu welchen Ergebnissen eine stets auf die Sache konzentrierte, aber zugleich in einen weiten Interessenhorizont integrierte, lebenslange Auseinandersetzung mit einem faszinierenden Denker führen kann.

„Statt einer Einführung“ stellt Senger seinen Studien eine Skizze zu „Nikolaus von Kues in seiner Zeit“ (3–15) voran. Dabei greift er drei Zeitmomente heraus, mit denen er den geschichtlichen Ort und die Zukunftsorientiertheit des Cusanus zugleich deutlich machen kann: Die Begegnungen des jungen Cusanus mit dem einflussreichen römischen Kardinal und Konzilsdiplomaten Giuliano Cesarini, das Interesse des späten Cusanus für die Erfindung der Druckkunst und schließlich die Verbindungen des langjährigen Cusanus-Freundes Paolo dal Pozzo Toscanelli zu den Entdeckungseisen des Kolumbus.

Die beiden folgenden Beiträge sind den Grundideen der zwei ersten Hauptschriften des Cusanus gewidmet, der „Allumfassenden Eintracht“ (19–42) nach *De concordantia catholica* und der „Provokation“ (43–62) von *De docta ignorantia*. In seiner Interpretation der letzteren Schrift hebt Senger jene Grundzüge hervor, die trotz der starken Verwurzelung in der Tradition unerhört und anstößig wirken sollten, wie vor allem die Übersteigerung des Nicht-Widerspruchsprinzips im Koinzidenzgedanken und die Kosmologie eines mittelpunktlosen, weil privativ unendlichen Universums. Die weiteren Studien zur cusanischen Sprachphilosophie (63–87) und Ethik (88–116 und 141–161) bringen die diesbezüglichen, in verschiedenen Schriften zerstreuten Ansätze jeweils in einen systematischen Gesamtzusammenhang. Als den eigenen Beitrag des Cusanus zur Sprachtheorie identifiziert Senger die Entwicklung von Sprachebenen (Intellektualsprache, Divinalsprache), auf welchen alle Gegensätzlichkeiten verneinend überstiegen werden. Als Versuch, mit den Mitteln der Sprache deren eigene Grenzen zu übersteigen, deutet Senger die zahlreichen von Cusanus erfundenen sprachlichen Zeichen und Symbole für den Gottesbegriff. Was die (implizite) Ethik des Cusanus betrifft, so macht Senger auf zwei begriffliche Fundierungsmomente aufmerksam, im Hinblick auf die Cusanus auch in ethischen Fragen Originalität beanspruchen kann: Der Aufbau der Ethik auf dem metaphysischen Prinzip der ‚Gleichheit‘ und die Grundlegung und Entfaltung einer Ethik der ‚Werthe‘, die Cusanus in *De ludo globi* im Bild vom Menschen als Schätzer des Wertes von Münzen versinnbildlicht. Ein anderes originelles Theorie-

element aus der Globusspielschrift stellt Senger in den Mittelpunkt eines weiteren Beitrages, nämlich den „metaphysischen Atomismus“ (117–140). Ausgehend von mathematischen Reflexionen auf Punkt, Kugel und Rundheit entfaltet Cusanus in dieser Spätschrift eine Theorie des Atoms, die ihm zu einem neuen philosophischen Weltbegriff verhilft. Kenntnissreich zeigt Senger auf, dass diese Atomtheorie in philosophiegeschichtlicher Perspektive die antiken Auffassungen hinter sich lässt und auf Giordano Brunos diesbezügliche Konzepte vorverweist. Die von Senger konstatierten Schwierigkeiten bei seiner Darlegung des „Zeit- und Ewigkeitsverständnis[es] bei Nikolaus von Kues“ (162–180) führt er schließlich darauf zurück, dass das „was Nikolaus von Kues über den Tod, über das Ende der Welt und der Zeit, über Auferstehung und Ewigkeit sagen kann, wenig ist, gerade nur soviel, wie die geoffenbarte Wahrheit preisgibt“. Immerhin findet sich bei Cusanus eine ontologische Begründung der Zeit als „Abbild der Ewigkeit“ und eine Unterscheidung von zeitfreier Ewigkeit und einer „zeitüberdauernd mit Anfang, ohne Ende“ begriffenen *perpetuitas*. Die im Kapitel über die Himmelfahrt Christi (*De docta ignorantia* III 8) entfaltete Vorstellung, dass mit dem Menschen auch das gesamte Universum in der allgemeinen Totenaufstehung seine eschatologische Vollendung findet, hält Senger zu Recht „für das überraschendste, auffälligste und somit interessanteste Moment cusanischer Auferstehungsspekulation“. Wie die Koinzidenzmethode und der Konkordanzgedanke in der eigenen kirchenpolitischen Tätigkeit des Cusanus wirksam wurden, zeigt Senger im folgenden Beitrag über den „Umgang eines ‚Häretikers‘ mit Irrtumslisten und Häresien“ (181–194). Cusanus entfaltet diesbezüglich eine „bisher unbekannt Kunst“, nämlich die „resolutive Methode“: „Dissonante Theorien sollen sich in ihrer Relativierung, d. h. also in einer speziellen Inbezugsetzung, oder – und vielleicht zutreffender – in einer besonderen Inblicknahme, d. h. durch ihre Aspektivierung, als prinzipiell harmonisierbar erweisen.“

Die beiden abschließenden Teile des Bandes sind den Quellen und der Rezeptionsgeschichte des Cusanus gewidmet. In einem Beitrag über die „Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus von Kues und seinem italienischen Umfeld“ (228–254) zeigt Senger, wie sich Cusanus gerade in seinen Traditionsbezügen in die große Erneuerungsbewegung des italienischen 15. Jahrhunderts einfügt. In seinen „Überlegungen zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues“ (257–290) gelingt es Senger durch akribische Quellenarbeit, die diesbezüglichen gegensätzlichen Klischees entweder von einer ‚Ver-

gessenheit‘ des Cusanus oder von seiner ‚Vorläuferschaft‘ für die gesamte Neuzeit zu relativieren. In weiteren Einzelbeiträgen wirft Senger sodann konkrete Schlaglichter auf Spuren und Momente dieser ebenso reichen wie punktuell verstreuten Wirkungsgeschichte. Damit kann er schließlich den Horizont seiner Cusanus-Kugelwürfe fast bis in die Gegenwart hin und weit über den geographischen Lebensraum des Cusanus hinaus ausweiten: Der Band endet mit einem faszinierenden Beitrag über ein „De docta ignorantia“ überschriebenes Gedicht des portugiesischen Dichters Jorge de Sena (1958), in welchem der cusanische Gedanke in eine moderne poetische Stimmung verwandelt ist.

Martin Thurner (München)

Johann Amos Comenius, Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen / Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo. Übersetzt von Otto Schönberger, mit einem Kommentar und einer Einführung in die antisozinianische Kontroverse des Comenius hg. von Erwin Schadel, (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 22) Frankfurt am Main: Peter Lang 2002, 550 S., ISBN 3-631-39031-9.

„Ich habe gesprochen. Erwarte keine weiteren Äußerungen mehr!“ So schließt der mährische Universalgelehrte Johann Amos Comenius 1662 eine unerfreuliche Episode seines von 1592 bis 1670 währenden Lebens ab: Seit drei Jahren hat er über 1200 Seiten in Druck gegeben, um in einem publizistischen Duell mit dem seinerseits äußerst produktiven Daniel Zwicker mitzuhaltten. Vor den religiösen Verfolgungen ihrer Zeit hatten sich sowohl Comenius als auch Zwicker nach Amsterdam geflüchtet; beide strebten, oberflächlich betrachtet, das gleiche Ziel an: die Versöhnung nicht nur aller christlichen Konfessionen, sondern auch aller Religionen. (Ein von Comenius zu diesem Zweck geplantes Werk *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* – „Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“ – blieb Fragment und wurde erst 1966 in Prag veröffentlicht.)

Das zunächst freundschaftliche Verhältnis zwischen Zwicker und Comenius wurde nachhaltig zerrüttet, als sich Zwicker als Angehöriger der Sozinianer zu erkennen gab. Diese Bewegung betonte die absolute Einheit Gottes und war davon überzeugt, zugunsten dieser Einheit die Trinitätslehre und auch die vollwertige Göttlichkeit Christi ablehnen zu müssen. Indem er den Anschein erweckte, Comenius für die Sozinianer zu vereinnahmen, geriet Zwicker entschieden an den Falschen: Der

Glaube an einen drei-einen Gott und die Mittlerschaft des Gott-Menschen Christus bedeutete für Comenius den unaufgebbaren Kernbestand des Christentums. In der sich entspannenden Auseinandersetzung ging es auch um die philosophisch relevante Frage, ob der Trinitätsglaube mit neuzeitlicher Rationalität vereinbar ist oder diese sogar auf eine rational vermittelbare Weise übersteigt.

340 Jahre später wird diese Debatte in einer Veröffentlichung erneut aufgerollt, deren Titel nicht irreführen sollte: Zwar enthält sie tatsächlich einen kurzen offenen Brief, in dem Comenius von seinem Standpunkt aus die Vorgeschichte seines antisozinianischen Engagements erzählt. Doch machen der reproduzierte lateinische Text dieses Schreibens und seine größtenteils zuverlässige deutsche Übersetzung nur knapp neun Prozent von 550 Seiten aus. Wenig mehr Raum nehmen Schadels „Notizen“ zum Brief ein. Wie bereits dieser Kommentar bietet auch der Rest nicht nur eine „Einführung in die antisozinianische Kontroverse des Comenius“, sondern zudem eine *Weiterführung* dieser Diskussion.

Die historische Information, durch differenzierte Indices und ausführliches Literaturverzeichnis erschlossen, kommt dabei nicht zu kurz. Schadel, Leiter der Bamberger „Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung“ sowie seit 2001 Ehrendoktor der František-Palačký-Universität in Olmütz (Tschechien) aufgrund seiner einschlägigen Verdienste, berichtet äußerst materialreich über das Entstehen des Sozinianismus, dessen Charakteristik im 16. und 17. Jahrhundert, über die Position des Comenius und dessen Beziehungen zu jener Bewegung. Dabei wertet er auch polnische und tschechische Sekundärliteratur aus.

Auch für die Geistesgeschichte der frühen Neuzeit sowie für die in Tschechien schon länger betriebene, in Deutschland erst in Gang kommende philosophische Rezeption des Comenius¹ wird ein wichtiger Beitrag geleistet, zumal dessen antisozinianischen Schriften bislang kaum erforscht sind. Auf diesem Gebiet kündigt Schadel weitere Arbeiten an – der vorliegende Band dient als Einleitung zu einer geplanten Übersetzung aller antisozinianischen Veröffentlichungen des Comenius: *De Christianorum uno Deo* (1659), *De quaestione* (1659), *De irenico irenicorum* (1660), *Oculus fidei* (eine Bearbeitung der *Theologia naturalis* des Raymond von Sabunde, 1661), *De iterato sociniano irenico iterata ad Christianos admonitio* (1661), *Socinismi speculum* (1661), *Admonitio tertia* (1662), ein Brief an die Utrechter Theologische Fakultät (1662) sowie die nur mittelbar in diesen Zusam-

menhang gehörende Schrift *A dextris et sinistris* (1662). All diese Werke werden schon im vorliegenden Band auszugsweise übersetzt bzw. paraphrasiert und durchgängig interpretiert.

Mit einer rein historischen Darstellung gibt sich Schadel nicht zufrieden. Er verfolgt vielmehr ein primär systematisches Anliegen: Er will ein ihm zufolge weitgehend „verdrängtes“ Wirklichkeitsverständnis bekräftigen und gegen Kritik verteidigen. Dabei handelt es sich um die Überzeugung, „im trinitarisch strukturierten Seinsakt den ‚Schlüssel‘ zu integrativ-ganzheitlicher Wahrnehmung von Seiendem überhaupt“ gefunden zu haben (15 f.) und diesen Schlüssel durch den Blick auf verschiedene Bereiche (237–241: Musik, Sprache) bestätigen sowie auf Problemfeldern wie der Völkerverständigung anwenden zu können (13–32). Ein zeit- und raumfreier Prozess des In-sich-Stehens, Aus-sich-Heraustretens und In-sich-Zurückkehrens – identisch mit dem drei-einen Gott der christlichen Überlieferung – soll demnach allen raum-zeitlichen Gegebenheiten als diese prägende Ursache zugrunde liegen und sich insbesondere in der menschlichen „Geistinnerlichkeit“ analogisch ausdrücken.

Diese Position nennt Schadel „onto-trinitarisch“; sie ist für ihn *die* Metaphysik und Ontologie schlechthin (221–237, 282–300) und hat nach seiner Darstellung eine lange Geschichte, die von den Vorsokratikern (insbesondere Pythagoras) über Platon und Aristoteles bis hin zum ersten Höhepunkt Augustinus reicht, und in der er neben dem häufig erwähnten Bonaventura unter anderem auch Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues stehen sieht.

Zwar hat Comenius keine volle Kenntnis dieser von ihrer Hauptachse her platonisch-neuplatonischen Tradition. Doch er reaktualisiert sie Schadel zufolge dank „seines außergewöhnlichen Ge-

¹ Als Beiträge zu dieser Rezeption sind mehrere Veröffentlichungen Schadels intendiert, u.a.: E. Schadel, „Comenius“, in: W. Totok (Hg.), *Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. IV: 17. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1981, 384–419; Johann Amos Comenius, *Antisozinianische Schriften* hg. u. eingel. v. E. Schadel (= Comenius, *Ausgewählte Werke*, Bd. IV 1/2), Hildesheim etc. 1983; Johann Amos Comenius, *Pforte der Dinge / Januärerum*, eingel., übers. u. m. Anmm. vers. v. E. Schadel (= *Philosoph. Bibliothek*, Bd. 402), Hamburg 1989. Insbesondere die Einleitung zu den Antisozinianischen Schriften stellt gleichsam die Keimzelle des vorliegenden Bandes dar.

spürs für allwirksame Integralität“ (14) in der Neuzeit, als gegenläufige Tendenzen erstarken: ein laut Schadel im spätscholastischen Nominalismus angebahntes reines Verstandesdenken, das sich gegenüber der skizzierten Wirklichkeitsauffassung abkapselt und sich daher dagegen sträubt, die Rationalität eines drei-einen Seinsgrundes anzuerkennen.

Dieses Denken wird Schadel zufolge exemplarisch von den Sozinianern vertreten und verbreitet. Schadel sieht darin eine Vorstufe der Aufklärung; auch in späteren Strömungen wie Rationalismus, Empirismus und Transzendentalphilosophie, ja sogar in der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel (166) sind ihm zufolge „sozinianisierende“ Tendenzen am Werk, unterbinden eine unbefangene Wahrnehmung der Wirklichkeit und zeitigen unkommunikative, gewaltsame Lebensverhältnisse (43–60).

Jene Entwicklung soll nach Schadel zugunsten des geschilderten Wirklichkeitsverständnisses überwunden werden. Comenius erscheint ihm dabei als ein Verbündeter, der den skizzierten Ansatz im Prinzip geteilt, wenn auch nicht bis zur letzten Vollendung geführt hat (39 f.) und daher gelegentlich zu korrigieren ist (z. B. 234, Anm. 60; 337, Anm. 36). Nun, da das Blatt sich wenden soll, lässt Schadel Comenius, von alten Schwächen befreit, als hilfreichen Kombattanten zurückkehren. Warum sich Comenius anfänglich vom Sozinianismus angezogen fühlte, wie er selbst im Schreiben an Wolzogen eingesteht (84/85), bleibt dabei ungeklärt.

Schadels „Hinführung“ wird demnach von einer systematischen Auseinandersetzung bestimmt. Was Schadel über das Verhältnis von Comenius und dem von diesem bearbeiteten Raymund von Sabunde sagt, gilt dabei *mutatis mutandis* auch für die Beziehung zwischen Comenius und Schadel: „Die Freude darüber, in Sabundus einen kongenialen Denker entdeckt zu haben“ (346), motiviert Comenius dazu, „in seine Paraphrase des Raymundus-Textes *eigene* Formulierungen einfließen zu lassen; diese sind bisweilen präziser als die vorgegebenen Erörterungen“ (347 f., Hervorhebung im Originaltext).

Dementsprechend wird es bei Schadel gelegentlich nicht ganz deutlich, ob Comenius ein bestimmtes Konzept ausdrücklich verwendet, ob er implizit darauf Bezug nimmt oder ob er es hätte anwenden sollen. Wenn beispielsweise der sich gerne biblischer Wendungen bedienende Comenius in seinen Brief an Wolzogen ein Zitat aus dem *Hohenlied* einfließen lässt (72/73), deutet Schadel dies in seinem Kommentar unter Berufung auf Origenes

und Ambrosius so: „Comenius sieht das ‚logische‘ Denken und Handeln, das der Mensch im Hier und Jetzt anfänglich und begrenzt vollzieht, angelegt auf eine unbegrenzte Teilhabe an der unbegrenzten Schöpferkraft des (innertrinitarischen) Logos“ (120 f.). Eine derartige Tiefenschicht hinter den Äußerungen des Comenius zu vermuten, kann bisweilen als ertragreiche Forschungshypothese fungieren und auch unabhängig vom Ausgangstext interessante Zusammenhänge erschließen; es stellt sich jedoch die Frage, ob dabei Comenius gelegentlich nicht doch überinterpretiert wird.

Diese Frage lässt sich anhand der von Schadel edierten Originaltexte sowie der angekündigten Übersetzungen von Fall zu Fall beantworten. Auf die Werke Zwickers trifft dies nicht zu. Auch sie werden exzerpiert und analysiert, allerdings aus einer dekonstruierenden Perspektive – für Schadel lässt sich der Sozinianismus lediglich als ein lästiges Symptom erklären und kurieren. Insofern Schadel dieses Anliegen verfolgt, ist er selbst in die Kontroverse involviert und betrachtet daher gelegentlich die Gegner des Comenius als aktuelle Gesprächspartner.

Dies hat manchmal amüsante Konsequenzen. Auf S. 168 in Anm. 24 rügt Schadel beispielsweise Zwicker, dieser habe das logische Widerspruchsprinzip nicht ontologisch relativiert, und hält dem ein Zitat aus einer erstmals 1965 erschienenen Veröffentlichung entgegen. Schadel fährt danach fort: „Dieser letzte Satz bleibt bei Zwicker unberücksichtigt [...]“. Ähnlich anachronistisch droht es zu wirken, wenn Zwickers Argumentation Schadel zufolge „im Sinne der Kantischen Verstandes-Analytik“ verläuft (194).

Ob sich die Aufklärung und die auf sie folgenden Epochen in all ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit tatsächlich als Spätfolgen des Sozinianismus hinreichend verstehen lassen, sei dahingestellt. Im Zuge der sich hier andeutenden philosophiegeschichtlichen Engführung wird auch das in der analytischen Philosophie wieder auflebende Interesse an Ontologie, Metaphysik und philosophischer Theologie nicht berücksichtigt. Entsprechende Anschlussmöglichkeiten bleiben ungenutzt.

Schadels Geschichte zweier Positionen – der onto-trinitarischen und der anti-trinitarischen – erinnert von ihrer Form her an eine manichäische Erzählung vom weltgeschichtlichen Kampf zwischen Gut und Böse. Doch auch wer davon nicht überzeugt ist, kann über das dargebotene historische Material hinaus noch etwas für unsere Gegenwart lernen: Wenn Schadel von nach wie vor wirksamen „Problemausblendungen und Frageverboten“

spricht (49), die für neuzeitliche Tendenzen charakteristisch wären und unter denen auch schon Comenius zu leiden gehabt hätte (28 f.), so wird hier Comenius zum nicht allzu fernen Spiegel, in dem sich jemand wiedererkennt, der unter heutigen Bedingungen bestimmte ontologische Thesen vehement vertritt.

Als offene Frage bleibt: Wird diese Vehemenz nicht an bestimmten Punkten auch von den als blind und gewaltsam erlebten Widerständen geschürt, gegen die sie sich nach allen Richtungen wenden zu müssen glaubt? In vorgängigen Schriften² berichtet Schadel von entsprechenden Erfahrungen³, wobei er sich auch hier schon auf die antiozinianischen Publikationen des Comenius als Dokumente verdrängter Gegenentwürfe beruft⁴. So gesehen, lässt sich der hier besprochene Band als Probe auf die Toleranzfähigkeit einer „post-modernen Moderne“ verstehen – steht er doch in ihrer geistigen Landschaft als ein Monolith, der denjenigen, die sich an ihm stoßen, bei näherem Hinsehen auf seiner Oberfläche auch beunruhigende Züge widerspiegelt.

Die besprochene Publikation bietet also nicht nur eine *cum grano salis* aufzufassende historische Darstellung, die kein an Comenius und dem 17. Jahrhundert Interessierter übergehen darf, sondern stellt auch eine Anfrage an die Geduldigen unter den Verächtern der Ontologie dar.

Uwe Voigt (Bamberg)

Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2002:

Bd. 1: Sandra Pott, Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. Jahrhundert bis zum frühen 19. Jahrhundert; XI + 284 S., ISBN 3-11-017266-6;

Bd. 2: Lutz Danneberg / Sandra Pott / Jörg Schönert / Friedrich Vollhardt (Hgg.), Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus, VIII + 370 S., ISBN 3-11-017510-X.

I.

Säkularisierung ist in der philosophisch angeleiteten Geistesgeschichtsschreibung kein Begriff mehr, der sich unbefangen so operationalisieren lässt, als stünde mit Sicherheit fest, was er zu bedeuten habe und auf welche Art von Vorgängen man ihn sinnvollerweise anwenden könne. Zu sehr wirkt einerseits die von Hans Blumenberg in der *Legitimität der Neuzeit* formulierte Fundamentalkritik am Säkularisierungsverständnis von Carl

Schmitt bis Karl Löwith nach, und zu sehr hat sich andererseits ein an Niklas Luhmann orientiertes Modell der Ausdifferenzierung verschiedener sozialer Systeme etabliert, als dass die alte These, derzufolge prägnante Erscheinungen neuzeitlicher Theoriebildung (von den politischen Begriffen bis hin zur Geschichtsphilosophie) *nur* als Säkularisate theologischer Erscheinungen deutbar seien, noch viel Kredit genösse (vgl. auch Bd. 1, 41). Dennoch bedarf die Erklärung des Übergangs von einer wesentlich durch offenbarungstheologische Überzeugungen strukturierten Gesellschaft zu einer, in der solche Überzeugungen weitgehend privatisiert sind – also der abendländischen Entwicklung vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart – der Beschreibungskategorien, die der Komplexität der Vorgänge gerecht werden, überdies jedoch die Vorgänge selbst anschaulich und verstehbar machen. Das hier anzuzeigende, auf drei Bände angelegte Sammelwerk (der dritte, *Die Anatomie des Text-Körpers und des Naturkörpers* betitelt Band, verfasst von Lutz Danneberg, soll 2003 erscheinen), möchte nun die Kategorie der Säkularisierung für das Verständnis der makrohistorischen Vorgänge wie zur Analyse mikrohistorischer Verhältnisse rehabilitieren. Die Autoren der beiden ersten Bände tun dies auf unterschiedliche Weise, aber fast durchweg auf hohem methodologisch-historiographischem Reflexionsniveau. So dokumentiert das Werk die Tiefe und die Breite der Grundsatzdiskussionen über das Konzept der Säkularisierung. Zugleich stellen die versammelten Studien vielfältige Anwendungsfälle vor. Auch konzeptkritische Autoren kommen ausreichend zu Wort.

Bei der Lektüre von Sandra Potts gewichtiger Monographie *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur*, die das Sammelwerk als erster Band einleitet, wird unversehens klar, wie sehr es Zeit für eine derartige Untersuchung geistlich-weltlicher Transformationen jenseits aller ideenpolitischen Säkularisierungsdebatten ist. Pott nimmt die historischen Konstellationen als solche in den Blick und versagt es sich, ein vorgefertigtes Schema für

² Vgl. seine jeweils in Frankfurt/M. etc. in der Reihe „Schriften zur Triadik und Ontodynamik“ erschienenen Monographien: *Musik als Trinitätssymbol* (= Bd. 8, 1995); *Kants „Tantalischer Schmerz“*. Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive (= Bd. 13, 1998).

³ Vgl. E. Schadel, *Musik als Trinitätssymbol*, 19 f.; *Kants „Tantalischer Schmerz“*, 15 f.

⁴ Vgl. E. Schadel, *Musik als Trinitätssymbol*, 118, 214; *Kants „Tantalischer Schmerz“*, 35, 68, 108, 224, 249, 287 f., 397, 409, 414, 417, 440.

die Verlaufsrichtung und die Verlaufsformen neuzeitlicher Geistesgeschichte dem Quellenmaterial überzustülpen. Hilfreich ist die methodische Hinführung, die in einer zusammen mit Jörg Schönert verfassten Einleitung (diese wird überflüssigerweise im zweiten Band fast wortgetreu noch einmal abgedruckt) sowie in einer ausführlicheren Erörterung von „Säkularisierung“ als Interpretations- und Prozesskategorie“ (11–45) besteht. Vier Grundtypen von Säkularisierung, nämlich der „additive“ (an A wird B angeschlossen), der „transformative“ (aus A wird A1), der „evolutionäre“ (aus A wird B) und der „revolutionäre“ Typus (an die Stelle von A tritt B), können nach Pott und Schönert (zumindest theoretisch) weiter jeweils in sieben Hinsichten (z. B. Problemstellungen/Fragen, Begründungstheorien, Denkmuster) differenziert werden, so dass es immerhin 7⁴ (= 2401) Typen von Säkularisierungsprozessen gäbe, die an einem nicht kanonisch feststehenden Materialkorporus zu exemplifizieren wären. Einer solchen Exemplifizierung widmet sich das Sammelwerk, und zwar zur Hauptsache im Bereich der frühneuzeitlichen europäischen Wissenschaftsgeschichte. Wie weit die Differenzierung in vier Grundtypen gegenüber der Nicht-Kanonizität des Materialkorporus als kanonisch zu gelten habe, wird freilich nicht klar: Systematisch sind sich nicht nur der evolutionäre und der revolutionäre Typus ähnlich, sondern ebenso der revolutionäre und der additive (auch im Falle revolutionärer Paradigmen-Umgestaltungen schließt sich B an A zumindest zeitlich an). Dem Rezensenten scheint, den vier Typen ließe sich im Schema beispielsweise ein ‚subtraktiver‘ hinzufügen, wo aus dem nicht-säkularisierten Tatbestand A gerade kein säkularisierter Tatbestand B folgt, vielmehr A einfach verschwindet, so dass nur noch der Tatbestand Nicht-A ‚gegeben‘ wäre. Angesichts des Verschwindens religiöser Praktiken in der Neuzeit dürfte gerade dies ein empirisch häufiger Fall sein. Und es wäre zu fragen, wie sich methodisch zwischen dem *propter hoc* und dem *post hoc* unterscheiden ließe, also ob B aus A folgt oder B auf A folgt.

Dass es bei einem gehaltvollen historiographischen Säkularisierungsbegriff in erster Linie um die Rekonstruktion kausaler Verhältnisse, also um das *propter hoc* gehen dürfte, macht Pott in ihrem begriffsgeschichtlich einsetzenden ersten Kapitel freilich klar – ebenso, dass es ihr zur Hauptsache um den transformativen Säkularisierungstyp zu tun ist. Der Begriff der Säkularisierung „soll zum einen als Prozesskategorie für eine dominante Entwicklung des Denkens, zum andern als Interpretationskategorie bestimmt werden“ (17). Als Interpretationskategorie dient der Begriff zur Analyse

mikrohistorischer Verhältnisse, deren Subsumierbarkeit unter einen langfristigen Säkularisierungsprozess nicht von vornherein feststeht. Gleichwohl unterstreicht Pott, dass Säkularisierung auch als Prozesskategorie „unverzichtbar für eine Historiographie“ sei, „die den Anspruch von Entwicklungsbeschreibungen trotz aller Konzentration auf das geschichtliche Detail [...] nicht aufgeben will“ (45). Die eingehende Diskussion des literaturwissenschaftlichen Umgangs mit säkularisierungstheoretischen Ansätzen veranschaulicht, dass die Verfasserin ein ehrgeiziges Programm verfolgt, nämlich die Literaturwissenschaft als historische Textwissenschaft auf neue, methodisch abgesicherte Fundamente zu stellen. Die Exemplifizierung dieses impliziten Programms zur Säkularisierung der Medizin, der Medizinethik und ihrer Widerspiegelungen in der zeitgenössischen Belletristik lassen hoffen, dass die Verfasserin ihr Programm gelegentlich ausführlich darlegt.

In ihren Fallstudien setzt Pott ein mit der Vorbildfunktion, die die Medizin für die Theologie als geistliche Seelenheilkunde nach dem Hallenser ‚Iatromechaniker‘ Friedrich Hoffmann hatte – polemisch gewendet gegen eine als sophistisch betrachtete Schultheologie. Freilich bezieht nach Pott auch bei Hoffmann die vermeintlich weltliche Wissenschaft ihre Legitimation noch immer aus christlichen Überzeugungen (ohnehin ist, wie zu ergänzen wäre, die Analogie zwischen Soteriologie und Medizin bereits in der Antike verbreitet). In Hoffmanns Gefolge zeichnet sich das Ideal eines einfachen Christentums ab, das dogmatische Bindungen in Richtung einer vernünftig-natürlichen Religion hin lockert und so mittelbar und unfreiwillig großflächige Säkularisierungsprozesse befördert. Ein zweiter Teil von Potts Studien ist auf ebenso breiter Textbasis Albrecht von Haller gewidmet, der auf festem rationaltheologischem Boden zu stehen glaubt, nicht ohne das alte, pessimistische Menschenbild reformierter Erbsünden-theologie weiter zu tradieren (man hätte sich in diesem Zusammenhang auch eine Analyse von Hallers Gedicht *Über den Ursprung des Übels* gewünscht), zugleich aber in den Naturwissenschaften und der Medizin einen methodologischen Atheismus nach der Vorgabe von Hugo Grotius’ *etiamsi daremus*-Hypothese verfehlt. Nebenbei sei bemerkt, dass es eine theologisch schwerlich angemessene Sprechweise ist, wenn Pott schreibt, nach Auffassung der Reformierten reiche „die bloße ‚Werkgerechtigkeit‘ [...] nicht aus“, um sich „für die Gnadenwahl zu qualifizieren“, sei „aber Voraussetzung, um überhaupt erwählt werden zu können“ (127): Gottes Gnadenratschluss steht nach

reformiertem Verständnis vielmehr schon fest, bevor jemand überhaupt irgendwie handeln kann; ein sittlicher Lebenswandel, ‚Werke‘, sind bestenfalls Indiz für den Gnadestand, keineswegs aber dessen Beweis oder gar dessen Kausalursache. Ähnliche Bedenken erheben sich übrigens auch gegen Potts Abriss der lutherischen Gnadenlehre: Manche orthodoxen Lutheraner behaupteten bekanntlich sogar die Schädlichkeit der guten Werke für die Seligkeit. Viel wichtiger sind aber die Erkenntnisse, die die Verfasserin im Blick auf Hallers methodische Trennung von Weltlichem und Religiösem erarbeitet: Durch diese Trennung wird die von Haller durchaus aufrechterhaltene Idee einer Medizin als Gottesdienst nach und nach desavouiert. Abschließend untersucht Pott, welche Reflexe auf die Säkularisierungsprozesse in der Medizin des 18. Jahrhunderts sich in der ‚schönen Literatur‘ des frühen 19. Jahrhunderts, nämlich bei Jean Paul und Goethe finden. So sehr sich das Bild des Mediziners bei beiden Autoren unterscheidet, so enig sind sie sich doch in der Abkoppelung der Medizin von christlichen Herkunftswelten: Bei Jean Paul werde die Erbsündenlehre durch Psychologie ersetzt; bei Goethe herrsche ein pantheistisch gefärbtes Nützlichkeitsdenken vor, das einer weltlichen Religion ebenso wie einer weltlichen Medizin Vor-schub leiste.

II.

An die Studien zu den Säkularisierungsvorgängen in Medizin und Medizinethik schließt Potts Aufsatz im zweiten Band lose an. Er beschäftigt sich mit dem Plausibilitätsverlust, den der kosmologische Gottesbeweis in den wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Periodika des 18. Jahrhunderts allmählich erlitten habe, während die Theologen sich seiner noch immer bedienen zu können glauben. Dieser zweite Band versammelt überarbeitete Vorträge, die 2001 an einem Rundgespräch in Gießen zum Säkularisierungsproblem gehalten wurden. Zwei Beiträge stehen unter dem Obertitel „Theologie und Textkritik“, drei unter „Naturforschung“, einer unter „Jurisprudenz“ und zwei unter „Die ‚schönen Wissenschaften‘“. Schmerzlich vermisst der Rezensent Beiträge zur Säkularisierung des Geschichtsbildes, wenn sich denn mit dem Begriff der Säkularisierung die Herausbildung profaner Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft fassen lässt. Aus dem Rahmen des Bandes fällt nur ein „Systematisch-normativer Schluss(punkt)“, in dem der systematische Theologe *Ernstpeter Maurer* (trotz der Rezeption von Winfried Schröders herausragendem Werk *Ursprünge des Atheismus*, vgl. *Philosophisches Jahr-*

buch, 107 [2000], 524–528) einen von der historischen Forschung (und den historischen Realitäten) weit abliegenden Idealtypus des Atheismus aus Sensualismus und Konstruktivismus entwirft, den er anschließend mit einer vorgeblich „nicht-apologetischen Argumentation“ aus dem Weg zu räumen hofft. Der Leser fragt sich dabei leise, ob die Herausgeber den Beitrag wohl aufgenommen haben, um einen bestimmten parasitären Duktus gegenwärtigen Theologisierens als Säkularisationsphänomen *in actu* vorzuführen. Thematisch am stärksten an das Werk von Pott schließen sich die Aufsätze von *Simone De Angelis* zum Problem der Seelengenese um 1600 und von *Martin Mulsow* zur (vermeintlichen) Säkularisierung der Seelenlehre bei Urban Gottfried Bucher an. In seiner mikrohistorischen Studie kontextualisiert Mulsow die von Bucher in Deutschland zum ersten Mal 1713 publik gemachte These von der Sterblichkeit der menschlichen Seele im Argumentationshorizont der Zeit, insbesondere im Diskursmilieu der Wittenberger und (im Unterschied dazu) der Hallenser Universität. Dabei hebt er das (häretisch-)theologische (weil sozinianische) Interesse hervor, das Bucher noch sehr wohl mit seiner These verbunden habe, und wehrt undifferenziertes Reden von Säkularisierung ab. De Angelis zeichnet minutios die an Julius Caesar Scaliger anschließenden Theorien zur Seelenentstehung bei Rudolph Goclenius und bei Fortunio Liceti nach und fragt, welche nicht-intendierten, säkularisierenden Folgen die dort vorgenommene Trennung von *natura* und *anima* gezeitigt habe. Interessant wäre im Anschluss daran die Frage, wie weit diese Trennung eine Renaissance platonischer Vorstellungen indiziert. Im selben Themenspektrum steht der Artikel von *Gideon Stiening*, der anhand von Otto Casmann und Johannes Magirus auf der einen, von René Descartes und Thomas Hobbes auf der andern Seite den epochalen Umbruch in der Anthropologie des 17. Jahrhunderts untersucht, die erst bei den beiden letztgenannten Autoren die begründungslogische Eliminierung der Gottesinstanz gestatte. Von allen Autoren am ausführlichsten rezipiert Stiening Blumenbergs Kritik am landläufigen Säkularisierungsverständnis und will, statt einen Generalverdacht der Säkularisierung gegen die Neuzeit zu erheben, nur in spezifischen Fällen davon sprechen, dass die neuzeitliche Wissenschaft Funktionen der Theologie und Religion übernommen habe, aber durch eine autonome Rationalität doch ganz anders begründet und legitimiert sei. Einen ähnlichen Umbruch macht *Dieter Hüning* geltend, der sich mit der rechtlichen Tolerierbarkeit von Atheisten im Rahmen des neuzeitlichen Naturrechts be-

schäftigt. Obwohl bei Hobbes Gott als notwendige Instanz für die Staatsbegründung ausfällt, bleibe der englische Philosoph zumindest in seinen Veröffentlichungen bei der Strafwürdigkeit des Atheismus, die bei Samuel Pufendorf demgegenüber aus der moral- und rechtsbegründenden Annahme in Gott gegründeter Verpflichtung und göttlicher Strafgerichtsbarkeit folge. Christian Wolff verabschiede zwar entschieden die theologische Begründung moralischer Verpflichtung und sehe sie in der Natur des Menschen selbst begründet, wolle aber aus Gründen der Staatsräson den Atheismus nach wie vor strafrechtlich geahndet wissen.

Vorurteile beseitigt auch *Lutz Danneberg* in seinen Überlegungen zu den frühneuzeitlichen erkenntnisgenetischen Theorien, wobei ihn die Frage leitet, wie Wissensansprüche begründet werden, und dabei den scheinbar so typischen vormodernen Rekurs auf Autorität (versus Autopsie in den ‚neuen‘ Wissenschaften) als Beweismittel genauerer Analyse unterzieht, um dabei festzustellen, dass mit (der allerdings gewichtigen) Ausnahme des Schriftbeweises das Testimonium stets als schwächste Quelle von Wissensansprüchen gegolten habe. Ein nahezu unerforschtes Feld betritt *Friedrich Vollhardt* mit der Untersuchung apologetischer Literatur, die als *mainstream* den „Gedankenhaushalt“ einer Epoche besser dokumentiere als radikale Positionen. Vollhardt interessiert, ob die Apologetik „der *new science* einen Beitrag zur Verweltlichung der Wissenschaft(en) zugeschrieben“ habe (80), und zeichnet als Ansatz zu einer vorläufigen Antwort ein durchwegs ambivalentes Bild. *Joachim Jacob* schließlich befasst sich mit dem Problem, inwiefern das Verständnis poetischer Inspiration im 18. Jahrhundert, insbesondere bei Klopstock, sich als Säkularisation der für die Bibel reklamierten Inspiration begreifen lässt, und kommt dabei zum Schluss, dass die „Idee der Säkularisierung [...] als Literatur- und Religionsgeschichte überblendendes Strukturmodell in bisher geübter Form wenig geeignet [sei], die diffizilen Wechselbeziehungen zwischen Religion und Literatur im 18. Jahrhundert und darüber hinaus zu erhellen“ (324).

So breit die einzelnen Einsichten sind, die Band 2 gewährt, so sehr unterbleibt aus einer an der Polymorphie des historischen Materials geschulten Vorsicht (noch?) der Versuch, eine umfassende Säkularisierungstheorie der Neuzeit zu entwerfen, die etwa auf die sich bei der Lektüre einstellende Intuition bauen könnte, dass durch die maßlosen Sinnfragen und -antworten des Christentums eine Entwertung der Welt stattgefunden habe, die eine profane, anthropozentrische und ‚mundozentri-

sche‘ Gegenbewegung herausgefordert habe. Zweifellos gelingt es den Autoren und Herausgebern vorbildlich, auch Leser von der Brauchbarkeit des Säkularisierungsbegriffes zu überzeugen, die ihm bislang mit Vorbehalten gegenüberstanden. Was die paratextuelle Ausstattung des Werkes anlangt, so fehlt zwar – neben Angaben zu den Autoren des zweiten Bandes – eine Bibliographie der wesentlichen Literatur zum Säkularisierungsproblem. Die ist aber im Internet abrufbar (www.uni-giessen.de/~g91022/saekul_start.htm).

Andreas Urs Sommer (Greifswald)

Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg (Hgg.), Architektonik und System in der Philosophie Kants (= System der Vernunft. Kant und der deutsche Idealismus, hg. von Wilhelm G. Jacobs, Hans-Dieter Klein, Jürgen Stolzenberg, Bd. 1), Hamburg 2001: Felix Meiner, X + 417 S., ISBN 3-7873-1586-1.

Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg stellen in der Einleitung zu ihrem Buch heraus, dass die Philosophie, die auf Kant folgte, ihre Entstehung und Ausbildung „einem engen Kontakt und argumentativen Austausch unter ihren Protagonisten [...]“ (IX) verdanke. Die Bedeutung Friedrich Hölderlins für den jungen Hegel, die Debatten zwischen Fichte und Schelling wie auch die Debatten zwischen Schelling und Hegel seien längst bekannt. Eine gründliche Darstellung der in diesen Debatten vorgetragenen Argumente „in ihren kontextuellen Verflechtungen und in Distanz zu ihren Autoren“ (ebd.) sei aber immer noch ein Desiderat der Forschung. Auch eine umfassende Beurteilung der Grundoptionen der reifen Systementwürfe Fichtes, Schellings und Hegels stehe noch aus.

Als fruchtbar hat sich nach der Ansicht der beiden Herausgeber der Gedanke erwiesen, die wissenschaftlichen Gesellschaften, die sich der Erforschung der Werke der Autoren der Epoche des deutschen Idealismus widmen, möchten gemeinsam in den philosophischen Diskurs jener Zeit eintreten. 1995 einigten sich die Präsidenten der Internationalen Hegel-Vereinigung, der Internationalen Fichte-Gesellschaft, der Internationalen Schelling-Gesellschaft, der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – *Societas Hegeliana* –, der Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Gesellschaft „System der Philosophie“ zum ersten Mal auf die gemeinsame Planung einer Tagungsreihe unter dem Titel „System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus“.

Die erste Tagung dieser auf sechs Treffen angelegten Tagungsreihe fand unter Beteiligung der North American Kant-Society und der Internationalen Kant-Gesellschaft vom 7.–11. Oktober 1997 in Wien statt. Die Teilnehmer befassten sich mit einem bisher wenig beachteten Thema der Kant- und Idealismusforschung. Im Mittelpunkt des Interesses standen die Probleme von *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Der vorliegende Band versammelt die 21 Beiträge, deren mündliche Versionen zum Gelingen dieser Tagung beitrugen.

Fulda und Stolzenberg stellen die Beiträge von drei Sektionen vor. Zwei Gesichtspunkte sind für die Vortragsfolge der ersten Sektion („Die Kantische Systematik im Umriss“) maßgebend. Zunächst soll Kants Begriff eines Systems der kritischen Philosophie erläutert, die in ihm mitgedachte Systematik beschrieben und deutlich abgehoben werden vom System- und Methodenverständnis der Wolffschen Schulphilosophie. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, wie es sich rechtfertigen lässt, dass Kant die Systematizitätsforderungen der vorkritischen Schulphilosophie verschärft. Sodann ist der Frage nach dem Ausmaß des Umbaus der Architektur der Kantischen Philosophie nach 1781 nachzugehen.

Die erste Vortragsfolge eröffnet *Manfred Baum* mit einem Beitrag, für den er die Überschrift „Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant“ gewählt hat. Der Autor richtet sein Augenmerk besonders auf Kants Kategorientafel und prüft deren Zusammenhang mit der Idee des Systems. Er legt u. a. dar, dass die Rede von der Selbsterkenntnis der Vernunft „zu ihrer Fundierung und Konkretisierung des Selbstbewusstseins des Verstandes“ bedürfe, „welches sich [...] als die synthetische Einheit der Apperzeption erweist“ (40).

Peter König betont in seinem Beitrag „Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant“, dass die Systemidee für Kant ein Vernunftbegriff sei. König geht der Frage nach, „worin die Erkenntnis der systematischen Struktur der Vernunft begründet ist“ (41), und zeigt, wie das System der Philosophie auszusehen habe, in dem die innere Architektur der Vernunft ihren adäquaten Ausdruck findet.

Günter Zöllner bietet in seinem Vortrag „Die Seele des Systems: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie“ zunächst einen Überblick über den Gebrauch des Terminus ‚System‘ bei Wolff, Baumgarten und Meier. Dann weist Zöllner auf Kants Kritik am schulphilosophischen Systembegriff hin. Der Autor erklärt Kants generativen Systembegriff, den man vom architektonischen Systembegriff noch unterscheiden muss,

und führt aus, Kant brauche die Idee des generativen Systems, um das Kategoriensystem als ‚Seele des Systems‘ denken zu können.

Karl Ameriks vertritt in seinem Beitrag „Kant's Notion of Systematic Philosophy: Changes in the Second ‚Critique‘ and After“ die Auffassung, dass sich die Entstehung der philosophischen Systeme einer Problemlage verdanke, die mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der Heraufkunft des modernen Skeptizismus entstanden sei. Kant habe im Ausgang vom *Faktum der Erfahrung* lediglich grundlegende Strukturen als Bedingungen der wissenschaftlichen und der Alltagserfahrung ausgewiesen. Der Königsberger Philosoph bediene sich eines Verfahrens, das fundamentale Systematizität aufweise, aber auch die Merkmale einer „bemerkenswerten Bescheidenheit“ erkennen lasse.

Bernhard Thöles Korreferat „Kants Systemidee. Bemerkungen zu Karl Ameriks' Kant's ‚Notion of Systematical Philosophy‘“ stellt klar, dass Kants kritische Philosophie durch die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik motiviert war. Thöle widerlegt auch die von seinem Vorredner aufgestellte These, wonach Kant sich „mit der Verfolgung eines schwachen Beweisprogramms begnügt [...]“ (95) habe. Gegen Ameriks' Rede von Kants verspäteter praktischer Bescheidenheit trägt Thöle überzeugende Argumente vor.

Mit dem Vortrag „Das All der Wesen“ lenkt *Eckart Förster* die Aufmerksamkeit auf den Gottesbegriff und dessen Beziehung zum kategorischen Imperativ. Der Autor legt dar, dass Kant hinsichtlich der Gotteslehre zeitweise fast alle Deutungsmöglichkeiten vertreten habe. Nach 1781 lasse sich in der Gottesvorstellung der *praktischen* Vernunft eine ähnliche Entwicklung beobachten, wie sie für die *theoretische* Vernunft in den Schriften vor 1781 nachgewiesen werden könne. Förster verdeutlicht einzelne Phasen der Entwicklung von Kants Eithkotheologie und stellt heraus, dass Kants Gottesbegriff in der Religionsschrift (1793) analytisch mit dem kategorischen Imperativ verbunden sei. Im *Opus postumum* habe Kant die Postulatenlehre in ihrer klassischen Form endgültig verabschiedet.

Burkhard Tuschling prüft in seinem Beitrag „Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants ‚Opus postumum‘“, wie tief die Veränderungen in das Gefüge des vorherigen Kantischen Philosophierens hinabreichen.

In der zweiten Sektion („Das System der Transzendentalphilosophie und sein Konzept“) setzen sich die Autoren mit Fragen zum System der Transzendentalphilosophie auseinander. In diesem Zu-

sammenhang darf der Leser keinesfalls ausführliche Interpretationen einzelner Abschnitte oder Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* erwarten. Die Autoren geben sich große Mühe, paradigmatisch Gedanken zu explizieren, die Kant mit seiner *Kritik* im Sinn hatte, aber nicht selbst ausdrücklich vorgetragen hat. Die Beiträge erschließen dem Leser nicht nur, was Kant selbst zur Idee der Transzendentalphilosophie und zur Ausführung dieser Disziplin gesagt hat, sie erhellen in einigen Hinsichten auch den Kontext des Systems, das die Transzendentalphilosophie darstellen soll.

Die ersten vier Beiträge dieser Sektion werfen Licht auf Kants Ausführungen über eine reine allgemeine Logik und das Verhältnis der transzendentalen Logik zu dieser formalen Disziplin. *Béatrice Longueness* untersucht in ihrem Vortrag „Logical Functions and the World-Whole“ Kants Beweis der dritten Analogie und die von Kant behauptete Korrespondenz zwischen logischen Urteilsformen und Kategorien. Die Autorin vertritt die These, disjunktives Urteilen *involviere* Kant zufolge andere Urteilsfunktionen.

In einem Korreferat hierzu bietet *Michael Wolff* („Über Kants System der Urteilsfunktionen. Bemerkungen zu Béatrice Longueness“) eine andere Erklärung zu der von Kant behaupteten Korrespondenz zwischen Urteilsformen und Kategorien. Wolff schlägt auch in seinen Ausführungen zum Inhalt des Beweises der dritten Analogie eine andere Lösung vor. Seine Antwort auf die Frage nach der Einheit in Kants Systematik beschränkt sich auf die Erläuterung von drei Vorbedingungen für „eine strengere Prüfung von Kants fundamentalsten Ansprüchen [...]“ (199).

Thomas M. Seebohm bemerkt in seinem Vortrag „Die reine Logik, die systematische Konstruktion des Prinzips der Vernunft und das System der Ideen“, dass die Erklärung des Zusammenhangs zwischen dem bei Kant strikt disjunktiven Urteil und der Kategorie der Wechselwirkung größere Schwierigkeiten bereite, als das Kant zufolge der Fall sein soll. Seebohm prüft die terminologischen Voraussetzungen der Konstruktion des Prinzips der Vernunft. Er bietet eine gründliche Untersuchung der logischen Konstruktionen des Prinzips der Vernunft und der Vernunftideen im Einzelnen.

In dem Korreferat „Das System der Vernunftschlüsse“ richtet *Wilhelm Vossenkuhl* sein Augenmerk auf den transzendentalen Gebrauch der reinen Logik. Der Beitrag wirft Licht auf die drei Typen der relationalen Schlüsse. Vossenkuhl stellt heraus, dass die hypothetischen und die disjunktiven Vernunftschlüsse für die Architektonik des Systems wesentlich seien.

Volker Gerhardt weist in seinem Beitrag „Selbstüberschreitung und Selbstdisziplin. Zur Aktualität des Systembegriffs nach Kant“ auf Schwierigkeiten im Umgang mit dem Begriff ‚System‘ hin. Der Autor betont, das systematische Denken suche „nach einem – möglichst kohärenten – Zusammenhang“ (246). Dabei handele es sich aber um mehr als nur um eine „Ordnung, die wir brauchen“. Das System müsse auch als Ausdruck humaner Selbstbeschränkung gewertet werden. Der im Vernunftbegriff gelegenen Tendenz zur Selbstüberschreitung entspreche eine zur Selbstdisziplinierung.

Georg Siegmann erklärt in seinem Korreferat „Zur systematischen Selbsttäuschung der reinen Vernunft“, dass unter der Selbstdisziplinierung nach Kant die Selbstkritik zu verstehen sei, die entdecke, wie die Selbsttäuschungen der Vernunft entstehen. Nur der transzendentale Selbstkritik der reinen Vernunft erschließe sich der Sinn der transzendentalen Selbsttäuschung der reinen Vernunft. Selbstkritisch müsse sich die Vernunft fragen, wie sie dazu komme, Vorstellungen vom Übersinnlichen zu bilden.

Konrad Cramers überzeugende Ausführungen über „Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ und *Allen W. Woods* bemerkenswerter Beitrag „The Moral Law as a System of Formulas“ beschließen die Vortragsfolge der zweiten Sektion.

Nach der Behandlung des allgemeinen Teils der Kantischen Metaphysik kommen in der dritten Sektion („Zur Systematik besonderer Teile der eigentlichen Metaphysik“) die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten in den Blickpunkt. *Brigitte Falkenburgs* Vortrag „Kants Forderungen an eine wissenschaftliche Metaphysik der Natur“ eröffnet die dritte Sektion. Falkenburg verdeutlicht den Zusammenhang, der bei Kant zwischen der wissenschaftlichen Methode und dem systematischen Vorgehen in der Metaphysik besteht. Sie stellt auch die logischen und die semantischen Prinzipien heraus, auf die der Aufbau von Kants Metaphysik der Natur gegründet ist. Überdies skizziert die Autorin das Begründungsprogramm der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* im Verhältnis zur Transzendentalphilosophie.

Michael Friedman befasst sich in seinem Beitrag „Matter and Motion in the ‚Metaphysical Foundations‘ and the First ‚Critique‘: The Empirical Concept of Matter and the Categories“ mit Fragen zur Systematik einer Metaphysik der Natur. Dabei richtet er sein Augenmerk besonders auf den Übergang von der *Transzendentalen Analytik* zu den *Meta-*

physischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Der Autor erklärt die wichtigsten Begriffe des Kantischen Konzepts einer metaphysischen Naturerkenntnis.

Die beiden folgenden Texte lenken die Aufmerksamkeit auf die Metaphysik der Sitten. Hans Friedrich Fuldas Beitrag „Deduktion der Einteilung eines Systems“ erörtert am Beispiel ‚Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre‘ schlägt für die Einteilung von Rechtspflichten und Rechtstiteln eine Interpretation vor, die die wesentlichen Gesichtspunkte einer möglichen Deduktion enthält.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich konfrontiert in ihrem Korreferat „System‘ oder ‚Annäherung zum System‘? Anmerkungen zu Hans Friedrich Fulda“ die Darlegungen ihres Vorredners mit Fragen, die in einer weiteren Untersuchung zu klären wären.

In dem Beitrag „From Nature to Morality: Kant's New Argument in the ‚Critique of Teleological Judgment‘“ erläutert Paul Guyer den Argumentationsgang von Kants *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Dabei stellt er heraus, dass der erste Schritt dieses Argumentationsgangs den weiteren Untersuchungsgang dominiere. Guyer hat diesen ersten Schritt mit der These Kants identifiziert, wonach der Begriff eines organisierten Wesens, das als Naturzweck betrachtet wird, ein regulativer Begriff sei, der nur die Funktion habe, der reflektierenden Urteilskraft eine Regel bereitzustellen, „unter der sie die Verfassung eines organisierten Wesens [...] als Produkt eines durch Absichten geleiteten Handelns aufzufassen vermag“ (405).

Jürgen Stolzenberg stellt in seinem Korreferat „Organismus und Urteilskraft. Überlegungen im Anschluss an Paul Guyer“ in den Mittelpunkt seiner Ausführungen eine spätere Argumentation, die Kant unter dem Titel *Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird* (AAV, 405) anbietet.

Die in diesem Band versammelten Beiträge präsentieren Facettierungen des Themas in großer Vielfalt. Die einundzwanzig Vorträge dieser Tagung können nicht wie ‚aus einem Guss‘ sein. Dieses Buch kann auch nicht die Stelle einer Monographie einnehmen. Diese Ansicht vertreten schon Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg in ihrer Einleitung zu dem Band. Den Autoren der Texte gebührt Dank dafür, dass sie sich einem bisher vernachlässigten Thema der Kant- und der Idealismusforschung widmeten. Die beiden Herausgeber haben mit ihrer tiefgehenden Einleitung *System der Vernunft* wie auch mit ihren Tagungsbeiträgen eine verdienstvolle Arbeit geleistet.

Mit diesem Buch machen die beiden Herausgeber einem größeren Leserkreis Vorträge zugänglich, deren Kenntnis für die Kant- und Idealismusforschung von großer Wichtigkeit ist. Der Band enthält dank der Kooperation mehrerer Autoren fruchtbare Kontroversen in Referaten und Korreferaten und bietet eine gediegene Grundlage für die Darstellung des neuen Systemgedankens im zweiten Band der Reihe *System der Vernunft – Kant und der deutsche Idealismus*. Die besonderen Chancen einer Kooperation mehrerer Autoren sollten auch bei den folgenden Tagungen zu diesem Problem-bereich wahrgenommen werden.

Wolfgang Farr (Maintal)

Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 442 S., ISBN 0-521-78314-3.

Den Leitfaden für Ferrarins Untersuchung bildet der Aristotelische Begriff der ἐνέργεια, der Wirklichkeit und Aktualität. Hegel habe sich den Begriff der ἐνέργεια zur Bestimmung seines Begriffs des „Geistes“ angeeignet und seinem eigenen Denken anverwandelt; denn in ihrem konkreten Verständnis ist ihm die ἐνέργεια die „Subjektivität“ (8). Ferrarin erinnert daran, dass Descartes' strenge Unterscheidung zwischen *cogito* und *res extensa*, zwischen Subjekt und Objekt, von Hegel zurückgenommen wird.

Die Auflösung des bloßen Bewusstseinsverhältnisses von Subjekt und Objekt ist eine Hürde, welche zu überwinden dem mit Hegel nicht vertrauten Leser in der Regel zunächst einige Mühe bereitet. Hegel selbst hatte, ehe er sich mit Aristoteles auseinander zu setzen begann, diese Hürde durch seine Zusammenarbeit mit Schelling längst genommen. Nun gehört es nicht unbedingt zu Ferrarins Aufgabe, die Vorgeschichte von Hegels Begriff der „Subjektivität“ zu erläutern. Doch bleibt das Bild unvollständig, solange nicht gezeigt wird, dass Hegel mit logischer Konsequenz gleichsam ein Spiel zu Ende spielt, dessen Entwicklung durch die eröffnenden Züge seiner unmittelbaren Vorgänger entscheidend bestimmt ist. Die Frage verdoppelt sich also: Inwieweit hat einerseits Aristoteles die Entwicklung von Hegels Begrifflichkeit mitbestimmt, und inwieweit erkennt Hegel andererseits lediglich im Rückblick in Aristoteles einen Geistesverwandten, der diese Begrifflichkeit nur bestätigt und dem er dann einen entsprechenden Ort in der Geschichte der Philosophie zuweist? In diesem Punkte jedoch mangelt es dem Buch an Eindeutigkeit, ob-

gleich eine seiner Thesen darin besteht, dass Hegels Interpretation von Aristoteles sehr viel mehr durch Kantische, Spinozistische und neuplatonische Annahmen vermittelt sei, als Hegel selbst zugeben würde (39).

Etwa seit 1805 habe Hegel damit begonnen, die griechische Philosophie *in ihrem eigenen Recht* zu untersuchen; denn vorher habe sie ihm gegenüber der Zerrissenheit der eigenen Zeit bloß als Gegenbild der Einheit gedient (3). Doch sei Hegels Auseinandersetzung mit Aristotelischen Themen und Gedanken trotz seiner, wie Ferrarin einfließen lässt, „nie bewiesenen“ Annahme eines Parallelismus zwischen geschichtlicher Entwicklung und der Entwicklung der „Idee“ im großen und ganzen ahistorisch und „purely speculative“ (44). Indessen habe Hegel auch später an der Erkenntnis festgehalten, dass der entscheidende Unterschied zwischen der griechischen und der neueren Philosophie darin besteht, dass die griechische Philosophie mit der Identität von Denken und Sein begann, während Descartes dagegen von deren Entgegensetzung, nämlich von der Trennung von Subjekt und Objekt, von *res cogitans* und *res extensa* ausging. Und während sich die Griechen zum Allgemeinen erst emporarbeiten mussten, stellte sich den Modernen umgekehrt die Aufgabe, das Allgemeine im Individuellen zu verwirklichen.

Für Hegel sei die Identifikation von „Form“ (εἶδος) und ἐνέργεια Aristoteles' einzig wirklicher Fortschritt über Platon hinaus; denn anders als Platons Idee, welche als ein sich selbst gleiches, bloß affirmatives Prinzip eingeführt werde, sei Aristoteles' ἐνέργεια eine sich auf sich selbst beziehende Negativität, eine Bestimmung, die Selbstbestimmung und so ein sich selbst verwirklichender allgemeiner Zweck ist. Genau dies aber ist das Kennzeichen der Hegelschen Subjektivität, während die Objektivität als bloße Möglichkeit/Vermögen zu fassen ist (107). Indem Ferrarin Hegels Bestimmungen und Erläuterungen oft nur paraphrasiert und ihnen Aristoteles' eigene Intentionen kontrastierend gegenüberstellt, scheint er sich an Leser zu wenden, die mit beiden Denkern schon lange vertraut sind und von seiner Untersuchung vor allem den Nachweis darüber erwarten, ob ihre Gedanken wirklich über die Jahrtausende hinweg jenen harmonischen Zusammenklang ergeben, den Hegel selbst vernommen zu haben meinte.

Was aber *berechtigt* Hegel dazu, die ἐνέργεια als Subjektivität auszulegen? Unabhängig von Ferrarins Ausführungen sei einmal der zentrale Ort betrachtet, an dem Aristoteles das Wesen und die Form als ἐνέργεια bestimmt, nämlich Met. Θ 8. Der entscheidende Satz lautet hier: ὥστε φανερόν

ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν (1050 b2). Die Konjunktion ὥστε beschließt hier, einem für Aristoteles charakteristischen Sprachgebrauch entsprechend, eine Folge von Sätzen, an deren Spitze ein ἐπεὶ steht (1050a23). Der ganze Argumentationsgang beginnt damit, dass Aristoteles – übrigens in Anknüpfung an eine grundlegende Platonische Unterteilung – die Vermögen daraufhin unterscheidet, ob sie auf einen *Gebrauch* oder auf ein *Herstellen* zielen. Die Erkenntnisvermögen zielen auf ihren Gebrauch, während etwa das Vermögen des Baumeisters auf die Herstellung eines vom Herstellenden verschiedenen „Werkes“, nämlich eines Bauwerkes, zielt und an diesem Werk (ἔργον) seinen von ihm getrennten „Zweck“ hat. Betrachtet man nun die Verwirklichung des herstellenden Vermögens, so findet sie sich nicht im aktiven Herstellenden, sondern immer im passiven Hergestellten. Wo es aber kein Herstellen, sondern allein den Gebrauch des Vermögens gibt, da findet sich die Wirklichkeit und der Zweck dieser Verwirklichung im Vermögen selbst. (Die Verwirklichung eines solchen Vermögens wäre also aktivisch und passivisch zugleich.) Das Herstellen vollzieht sich stets im Sinne einer „physischen“ κίνησις, also im Sinne einer kontinuierlichen Bewegung, während der bloße „Gebrauch“ eines Vermögens eine Wirklichkeit oder Verwirklichung (ἐνέργεια) darstellt, die daraufhin betrachtet wird, dass sie sich im Vermögen selbst vollzieht. Das Vermögen „zielt“ also nicht mehr auf etwas von ihm Verschiedenes (als sein τέλος). Weil sich also das Sehen im Sehenden und die wissenschaftliche Kontemplation oder Betrachtung im Betrachtenden und überhaupt das Leben *in der Seele* vollziehen, *deshalb*, so schließt Aristoteles, ist offenkundig, dass das Wesen und die Form als Gegenstände der wissenschaftlichen Betrachtung (oder der Wahrnehmung) als ἐνέργεια zu bestimmen sind. Wie rechtfertigt sich dieser Schluss?

Wenn die Betrachtung das Wesen und die Form zum Gegenstand und Ziel hat, und die Betrachtung die Verwirklichung des betrachtenden Vermögens ist, dann seien, so Aristoteles, Wesen und Form identisch mit dieser Verwirklichung. Wichtig ist hier, dass die Verwirklichung des seelischen Vermögens, etwa des theoretischen Vermögens, sich zwar unter der Bestimmung eines der Wirklichkeit nach Seienden und sich so *längst schon* in der Wirklichkeit Befindenden vollzieht, dass aber ihr Ziel, ihr τέλος, sich nicht außerhalb des Vermögenden, sondern *in* ihm als einem solchen befindet. Wenn das Wesen nicht erkannt ist (wäre), ist (wäre) es nur dem Vermögen nach eine Form; der Wirklichkeit nach ist es eine Form immer *im* Erkennen-

den als die Verwirklichung des erkennenden Vermögens. Der Schluss wird somit durch das „in“ (ἐν), durch die besondere Weise des „In-seins“ der ἐνέοργεια vermittelt.

An dieser zentralen Stelle der Entfaltung seiner Grundbegriffe ist Aristoteles also *offen* für eine gleichsam „idealistische“ Weiterbestimmung seiner Gedanken. Hier ist der Ort, an dem sich Aristoteles und Hegel aufs engste berühren: Ihre volle Wirklichkeit erlangen die Gegenstände erst *im* „Geist“; das dem Vermögen nach (δυνάμει) Seiende ist das „An-sich-Seiende“, seine „Wirklichkeit“ erlangt dieses erst im „Für-sich-sein“, und dieser Prozess der Verwirklichung ist die „Subjektivität“. Oder anders: Wie bereits Schelling zu zeigen versucht hatte, tendiert die ganze Natur dahin, sich zur Intelligenz zu formieren, aber da sie dies, wie Hegel mit Aristoteles erkennt, nur unter der Bestimmung der Wirklichkeit des Geistes vollbringt, ist es in Wahrheit die „Idee“, die durch ihre Entäußerung in die Natur hindurch zu sich selbst zurückkehrt. Diese Rückkehr fällt dann aber mit der Verwirklichung eines in der Natur angelegten Vermögens zusammen. Da das Vermögen von vornherein auf die Wirklichkeit hingeeordnet ist, die als Wesen allein in der Tätigkeit des Geistes und durch sie offenkundig wird, kann hier von einem „Zurück“, einer „Rückkehr“ der Natur in den Geist gesprochen werden. Nun lässt sich Ferrarin diese Gelegenheit leider entgehen, aus Met. Θ 8 für seinen Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel Funken zu schlagen.

Nach Ferrarin findet Hegel in Aristoteles das „idealistische“ Prinzip, welches darin bestehe, dass wir durch äußere Ursachen nur insofern affiziert werden, als wir für ihre Einwirkung prädisponiert sind. So werde etwa bei der Nahrungsaufnahme und bei der Wahrnehmung das Ungleiche etwas dem Rezipierenden Gleiches (221): „According to Hegel, Aristotle sees quite clearly that in assimilation the identification between subject and object, or (as in sensation) between perceiver and perceived, points to the same activity-within-passivity. The object is assimilated by an active subject predisposed to mediate it“ (222). Während Hegel aber die Äußerlichkeit zu einem Moment in der Rückkehr des Geistes zu sich selbst herabsetze, werde von Aristoteles das Gegeben-sein der Natur als etwas Äußeres nie in Frage gestellt. Dennoch könne man im Blick auf Hegels Naturphilosophie von einem „Aristotelismus“ sprechen. Beleg dafür sei Hegels Charakterisierung der Aristotelischen Naturphilosophie als „totaler Empirie“ (Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* [= VGPh]¹, Bd. 19, 172), wonach Aristoteles nicht

wie die verständige Reflexion eine Bestimmung im Übergang zur nächsten vergesse, sondern das Empirische in synthetischer Einheit auffasse (cf. 219): „[...] das Empirische in seiner Synthesis aufgefasst, ist der spekulative Begriff“. So ist Aristoteles nach Hegel „im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint“ (VGPh, Bd. 19, 172).

Im Aristotelischen Gott habe Hegel den absoluten, selbstbewussten Geist gesehen. Wie Aristoteles habe auch Platon den Gott als die Identität von Subjekt und Objekt definiert. Doch sei Aristoteles nach Hegel weiter und tiefer als Platon gegangen, indem er Gott als „pure intelligibility“ nicht nur in Bezug auf jene Wesen, die nach ihm streben, sondern auch und in erster Linie in Bezug auf sich selbst verstanden habe. Im Blick hierauf kommt Hegels Ausdeutung von Met. Α 7 eine zentrale Bedeutung zu.

Nachdem er gezeigt hat, dass der Gegenstand des Geistes und der Geist (Intellekt) im tätigen Einsehen identisch sind, fährt Aristoteles 1072b22 fort: „Denn dasjenige, was den einsehbaren Gegenstand und das Wesen aufzunehmen vermag, ist der Intellekt; er ist aber tätig, wenn er das Einsehbare hat, so dass es mehr als jenes dieses ist, was der Intellekt als Göttliches zu haben scheint.“ τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. Aus Pseudo-Alexanders Kommentar zur *Metaphysik* haben David Ross und, ihm folgend, Werner Jaeger die heute weitgehend akzeptierte Lesart ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο übernommen; in den Handschriften sowie in der Erasmus-Ausgabe, die Hegel vorgelegen hatte, findet sich dagegen: ὥστ' ἐκείνο μᾶλλον τοῦτου. Worauf sind nun ἐκείνου bzw. ἐκείνο einerseits und τοῦτο bzw. τοῦτου andererseits zu beziehen? Welches von beiden ist das Göttlichere? Nach Ross und Jaeger bezieht sich τοῦτο, wie sie es lesen, auf ἐνεργεῖ, auf die Tatsache des geistigen Tätig-seins, während ἐκείνου auf das δεκτικὸν εἶναι zu beziehen ist – schon Hermann Bonitz schien Pseudo-Alexanders Lesart den Vorzug zu verdienen. Hegel dagegen hält sich zwar an den überlieferten Text, bezieht aber das τοῦτου auf das ἔχων, so dass bei ihm ἐκείνο auf das ἐνεργεῖ bezogen ist. Hegels Erklärung dieser Stelle lautet: „Vom Denken sagt Aristoteles: ‚Es wirkt, insofern es hat‘ (oder: sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit), ‚so dass jenes‘ (das Wirken, die Tätigkeit) ‚mehr göttlich ist

¹ (= Theorie Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel), Frankfurt/M. 1971, Bde. 18 u. 19.

als dasjenige, was die denkende Vernunft (νοῦς) Göttliches zu *haben* meint' (das νοητόν). Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens“ (VGPh, Bd. 19, 163). Dagegen stellt Ferrarin seine eigene Übertragung dieser Stelle: „On the basis of Jaeger's edition we read instead: ‚the possession of the intelligible is more divine than the capacity of thinking.“ Gegen Hegel wendet Ferrarin ein, der Aristotelische Intellekt werde gerade durch den Inhalt bestimmt, den er denke. Das göttliche Element im Denken sei natürlich nicht die Potentialität des Denkens, sondern die ἐνέργεια des göttlichen einsehbaren Inhalts („the *energeia* of the divine intelligible content“). Hegel dagegen verstehe das Denken als das Vortrefflichste: „This is a subtle nuance, for intelligibility and intelligence are eventually the same; but it is a very important one, because it is the source of all the misguided consequences drawn by Hegel.“ Folgt man Ferrarin und anderen neueren Interpreten, so ist es der Besitz des Einsehbaren, des Objekts des Denkens, welcher der bloßen (subjektiven) Denkfähigkeit gegenübergestellt würde. Folgt man dagegen Hegel, so stellt Aristoteles das bloße „Haben“ dem „Tätig-sein“ gegenüber, um das Tätig-sein als das Göttlichere zu bestimmen.

Ferrarin übersieht, dass Hegels Auffassung immerhin durch einen Abschnitt aus dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* (8. Kapitel) gestützt wird. Dort geht es Aristoteles um eine erste Bestimmung dessen, was er unter „Glückseligkeit“ oder Eudämonie verstehen möchte. „Es macht aber doch wohl auch keinen kleinen Unterschied, ob man annimmt, das Beste (τὸ ἄριστον, also die Eudämonie) beruhe im Besitz (ἐν κτήσει) oder im Gebrauch oder anders im Haben (ἐν ἔξει) oder im Tätig-sein“ (1098 b32–34). Die εὐδαιμονία ist nun eine Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele im Sinne einer besonderen Weise des Lebens (ζωή, Eth. Nic. A 7, 1098a7–20). Im neunten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* unterstreicht Aristoteles nochmals, was er bereits zu Anfang gesagt hatte, „daß die Glückseligkeit eine bestimmte Art von Tätigkeit ist“, es sei aber offenkundig, „daß die Tätigkeit *wird* (entsteht, γίνετα) und nicht wie irgendein Besitz (κτῆμα) vorliegt“ (1169b28–31). Die Glückseligkeit besteht also nicht im bloßen Besitz bestimmter Vermögen, sondern in deren Gebrauch, sie ist nicht etwas Statisches, sondern, da sie doch *Leben* ist, etwas „Dynamisches“. Man könnte nun fragen, ob der Aristotelische Gott überhaupt ein Vermögen habe, ob nicht alles an ihm ἐνέργεια sei. Aber gibt es überhaupt ein Tätig-sein – das ja, wie Aristoteles betont, immer mit einem *Werden* verbunden ist – ganz ohne ein Vermögen? Oder ist nicht vielmehr

jede Tätigkeit ein aktualisiertes Vermögen? Hegel würde dies bejahen: „νοῦς ist auch δύναμις, aber nicht Möglichkeit[,] das Allgemeinere – darum Höhere –, sondern Einzelheit, Tätigkeit“ (VGPh, Bd. 19, 164). Zugleich würde er die Bestimmungen, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* vor allem im Blick auf die menschliche Seele von der Eudämonie und dem εὖ ζῆν gibt, auch für den göttlichen Geist und seine Eudämonie gelten lassen.

Auf Met. A 7 kommt Hegel im weiteren Verlauf seiner Vorlesung nochmals zurück. Hier sei nur ein einzelner Satz des betreffenden Abschnitts zitiert: „Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenständlichen Inhalt für göttlich halten, so ist dies eine unrichtige Stellung; sondern das Ganze des Wirkens ist das Göttliche“ (VGPh, Bd. 19, 218). Zwar streift Ferrarin an späterer Stelle auch diesen Abschnitt (312), aber bei seiner Erörterung der Hegelschen Auslegung von Met. A 7 bleibt er unberücksichtigt.

Welches sind nun die „misguided consequences“, die Hegel aus seiner „Fehlinterpretation“ von Met. 1072b22f. gezogen habe? Hegel habe zwar sehr genau gewusst, dass die Aristotelische κίνησις eine durch ihre Potentialität gekennzeichnete „unvollkommene Bewegung“ (*sic!*, gemeint ist wohl eine „unvollkommene Wirklichkeit“) sei. Dennoch habe er darauf beharrt, die ἐνέργεια als eine *Bewegung* aufzufassen, um den Zusammenhang mit seiner *Logik* zu wahren, in der das Absolute als das sich selbst Bestimmende gefasst werde. Es komme aber darauf an, zu sehen, ob für Hegel die Bewegung bloß im Heraklitischen Sinne als ein Wechsel von einer Bestimmung zur nächsten zu verstehen oder ob sie einem zugrunde liegenden Allgemeinen innerlich sei, das sich zwar in der Bewegung und durch sie artikuliere, aber mit sich selbst identisch bleibe (119). Nun ist hier zunächst einzuwenden, dass Heraklit die Bewegung und den Wechsel gerade als die Manifestation eines Selben aufgefasst und die Natur, wie Hegel zu Recht unterstreicht, „begriffen“ hatte, insofern dies für ihn hieß, „sie als Prozeß darstellen“ (VGPh, Bd. 18, 330). Sodann aber ist zu bemerken, dass Ferrarin selbst davon ausgeht, Hegel habe die göttliche ἐνέργεια als eine nicht-physische Bewegung, eine im Selben bleibende, nicht zu anderen Zuständen übergehende Bewegung verstanden. Kommt Hegel damit Aristoteles nicht näher, als wenn man, wie Ferrarin und andere, die Tätigkeit des göttlichen Einsehens als bloßes „Haben“ eines Gegenstandes, also als einen Ruhezustand auffasst, obwohl doch die „Ruhe“ als ein Grenzfall der Bewegung in den Bereich der physischen Bewegungen gehört? Und spricht

Aristoteles nicht selbst davon, dass der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ vom Einsehbaren „bewegt werde“ oder „sich“ unter dessen Bestimmung „bewege“ (cf. Met. Λ 7, 1072a30)?

Auch sei es Hegels Fehler gewesen, Aristoteles' Grundsatz, der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sei dem Vermögen nach alle Gegenstände, „holistisch“ uminterpretiert zu haben (313). In dieselbe Kerbe versucht Ferrarin 382 zu schlagen: „[...] it seems to me that Hegel does not see that Aristotle cannot be integrated in a holistic perspective because his ‚ontology‘ is different from Hegel's. Being is a plurality of independent genera and of determinate essences; within such realms the identity of thinking and things is discrete and limited to our touching/saying of multiple forms. But it never forms the principle of a conceptual dialectic, for being is plural and separate from thought, and not the active substrate underlying its development.“ Stand Hegel der Abstand seines Denkens zu Aristoteles wirklich nicht vor Augen? Halten wir Hegels Worte daneben: „Das Denken ist dem Aristoteles ein Gegenstand wie die anderen, eine Art von Zustand. Er sagt nicht, es sei allein die Wahrheit, alles sei Gedanke; sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, sei, die Wahrheit sei, sagen wir. Ferner sagen wir, daß der Gedanke *alle* Wahrheit sei; nicht so Aristoteles“ (VGPh, Bd. 19, 164).

Ferrarins Anliegen ist es, die Übereinstimmungen und die Unterschiede zwischen Aristoteles' und Hegels Gedanken aufzuzeigen. Hegels Anliegen in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* ist es, die Entwicklung des philosophischen Denkens ans Licht treten zu lassen: Inwiefern ist im Samen bereits der fertige Baum, in der Blüte des griechischen Geistes gleichsam die Frucht des Hegelschen absoluten Geistes zu erkennen? Hier stößt Ferrarins lesenswerte Untersuchung an ihre Grenzen. Hegels Verfahren, Aristoteles im Lichte seines eigenen Denkens zu lesen und ihn zuweilen sogar „zurechtzulesen“, ist nicht nur völlig legitim, sondern ebenso gibt es genügend Anhaltspunkte dafür, dass Hegel sich dessen bewusst war, Aristoteles in manchen Punkten anders zu verstehen, als dieser sich selbst verstand: So hindert Hegel nichts, von einem an-sich-seienden göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zu sprechen, der zugleich $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ sei, und ihn als „die absolute Idee an sich betrachtet“, als den „Vater“ auszulegen (VGPh, Bd. 19, 164). Ein wenig später zitiert er freilich ein Aristotelisches Argument dafür, dass der göttliche $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht *nur* als $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ verstanden werden dürfe: „Wenn der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht Gedanke ($\nu\omicron\eta\mu\iota\varsigma$), sondern nur Vermögen ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll sein“; Kraft

nutzt sich ab“ (VGPh, Bd. 19, 166; cf. Met. Λ 9, 1074 b28 f.). Vom Gott als dem „sich nicht anders verhalten Könnenden“ wird in Hegels Augen offensichtlich aber nicht die $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ überhaupt, sondern nur die auf den Gegensatz gehenden Vermögen ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ τῆς ἀντιφάσεως) und mit ihnen das *bloße* Vermögen ausgeschlossen (cf. Met. Θ 8, 1050b6–1051a2).

Alfredo Ferrarin hat mit seiner gründlichen Untersuchung ein lange vernachlässigtes Thema aufgegriffen und durch eine gewissenhafte Aufarbeitung des reichhaltigen Materials die Grundlage für eine weitere Diskussion geschaffen. Es ist zu hoffen, dass es nicht nur in der Forschung zu Hegel, sondern auch zu Aristoteles seinen Platz behauptet.

Stephan Eberle (Halle-Wittenberg)

Moritz Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hg. und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Klaus Christian Köhnke (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 551), Hamburg: Felix Meiner 2003, 290 S., ISBN 3-7873-1632-9.

Der vorliegende Band vereint vier grundlegende Texte des Begründers der Völkerpsychologie, editionstechnisch einwandfrei erstellt sowie im Anhang übersichtlich und kenntnisreich kommentiert.

Moritz Lazarus (1824–1903) war der wirkmächtigste jüdisch-deutsche Popularphilosoph in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Seine akademische Laufbahn führte ihn u. a. an die Universität Bern, wo er von 1862 bis 1866 Psychologie und Völkerpsychologie lehrte und im Jahr 1864 das Rektorenamt bekleidete. Für einen jüdischen Dozenten exzeptionell war seine Berufung 1868 an die preußische Kriegsakademie in Berlin als Nachfolger von Jürgen Bona Meyer. Seine Lehrfolge waren außerordentlich. Trotzdem wurde er 1872 entlassen und blieb lediglich Honorarprofessor an der Berliner Universität. Starken Anteil hatte Lazarus an der Gründung der Berliner „Hochschule [bzw. Lehranstalt] für die Wissenschaft des Judentums“. Sein Engagement in allen das Judentum betreffenden Fragen religiöser, philosophischer und politischer Art war untrennbar mit der Völkerpsychologie verbunden. Er begründete sie geradezu aus seinen Lebenserfahrungen als Jude zwischen den Kulturen. „Ich bin“, so fasste er zusammen, „Völkerpsychologe, weil ich ein Jude bin, und ich bin es geworden, weil ich einer bin“. Zur philosophischen Plattform wurde ihm die wissenschaftliche Psychologie Herbarts. Wilhelm Wundt, Wil-

helm Dilthey und Georg Simmel sind nur drei der Persönlichkeiten, für die Lazarus' philosophische Kulturwissenschaft von zentraler Bedeutung wurde.

Die Reihe der im vorliegenden Band publizierten Texte wird eröffnet durch den programmatischen Aufsatz „Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie“ von 1851. Grundlegende theoretische Entscheidungen werden hier getroffen: Die Rückbindung des Begriffs vom „Volksgeist“ an die Sprachwissenschaft Wilhelms von Humboldt und eine ebenso pointierte Abwendung von Hegel; sodann die Hinwendung zur Alltagswelt und zur „Beobachtung, Ordnung und Vergleichung“ ihrer Erscheinungen; vor allem aber der Entwurf einer doppelseitigen Kulturpsychologie – des kollektiven „Völkerlebens“ einerseits, des einzelnen Individuums andererseits. Die „Abhängigkeit des Einzelnen von seinem Volksgeiste“ wird zur Grundlage auch der individuellen „Freiheit“, denn diese, so Lazarus, „beginnt mit der subjectiven Thätigkeit der *Aneignung des im Volksgeiste Gegebenen*“.

1856/57 erschien die erste Auflage von Lazarus' kulturpsychologischem Hauptwerk: *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*. Hier entwarf er u. a. die Geschichtsphilosophie, die im zweiten Text der neuen Ausgabe zusammengefasst wird: „Verdichtung des Denkens in der Geschichte“ (1862). In der kulturellen Entwicklung, so die These bereits 1857, verdichten sich ehemals komplex zusammengesetzte und konstruierte Vorstellungen, „und es wird für die Nachgeborenen zum Einfachen, was den Urahnen verwickelt, es wird ursprünglich, was ehemals abgeleitet war“.

Zu Grundlagentexten nicht nur der gleichzeitig entstehenden Soziologie, sondern ebenso der modernen Kulturwissenschaft wurden insbesondere die beiden folgenden Abhandlungen: „Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit“ (ursprünglich 1862, hier abgedruckt nach der Fassung von 1883) und „Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie“ (1865). In diesen Arbeiten kommt Lazarus' Lehre des „objectiven Geistes“ zum Abschluss. Dieser Begriff bezeichnet keinen spekulativen Entwurf im Sinn Hegels, sondern die kulturphilosophische Einheit aller Erscheinungen des Menschlichen, von der individuellen Leiblichkeit bis zur Organisationsstruktur nationaler und internationaler Wechselverhältnisse. Zu den „Manifestationen“ dieses „objectiven Geistes“ gehören, um drei Beispiele zu nennen: „Der in des Menschen psycho-physischem Organismus erscheinende und wirkende Gedanke“; „Der unter Anknüpfung an

materielle Verhältnisse organisirte – oder auch das Verhalten der Geister zueinander organisirende Gedanke“; „Der in dem geistigen Leben (der Einzelnen wie der Gesamtheit) als wesentlicher Inhalt und leitende Form lebende und dasselbe constituirende Gedanke“.

Damit aufs engste verflochten ist eine auf Cicero zurückgehende Philosophie der „zweiten Natur“ (*natura altera*). Sie umfasse – so Köhnkes Einleitung – sowohl den selbstgeschaffenen ‚inneren Menschen‘ als auch die äußere Welt der „erst von Lazarus und seinen Nachfolgern so bezeichneten ‚materiellen Kulturerrungenschaften““. Keiner dieser Nachfolger habe jedoch auf Moritz Lazarus hingewiesen; und dazu zählt Köhnkes in diesem Punkt verblüffende Darstellung immerhin fast alle Gründerfiguren der heutigen Kulturwissenschaft (auch etwa Ernst Cassirer und Walter Benjamin). Und doch stehe sein völkerpsychologischer Begriff des „objectiven Geistes“ an ihrer aller Wiege.

Nun ist Köhnke allerdings der Meinung, daß der Begriff „Völkerpsychologie“ ein „irreführender und unglücklich gewählter Name“ für die neue Disziplin gewesen sei. Lazarus selbst habe sich 1865 „vorsichtig“ davon distanziert. Als Beleg dient eine knappe Fußnote von Lazarus, deren Formulierung allerdings – auf *diese* Behauptung hin gelesen – nicht die zu wünschende Eindeutigkeit hat. Angemessener, so Köhnke, sei Emile Durkheims Begriff einer „Sozialpsychologie“. – Das scheint mir nicht ganz einleuchtend: Der Begriff „Volk“ ist für Lazarus eine Kategorie mit systematischem Eigengewicht, das im Begriff „Völkerpsychologie“ durchaus korrekt zum Ausdruck kommt. Auch in dem mit H. Steinthal gemeinsam verfaßten großen Aufsatz, der die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* einleitet, ist es trotz Steinthals Einfluß genauso Lazarus, der den Volksgeist eine „wahrhafte Monas“ nennt, in der sich „fast alle Momente des geistigen Lebens, der inneren Thätigkeit, trotz ihrer Differenz und Zersplitterung in den Individuen, durch ihren inneren Zusammenhang unter einander“ vereinen („Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie“, in *ZfVS* 1 [1860], 28, 30).

Köhnke nimmt an, daß die Völkerpsychologie in Lazarus' Leben eine „bloße Episode“ der „Jahre zwischen 1851 und 1865“ gewesen sei. – Aber war sie das denn? Wie verhält es sich dann mit dem, vorliegend in der Fassung von 1883 abgedruckten Aufsatz „Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit“, der unzweifelhaft an zentralen Schnittpunkten mit den Begriffen des „Volkes“ und des „Volksgeistes“ operiert? Überdies hat Lazarus gerade in diese Fassung mehrere neue Reflexionen eingefügt, die sich ausdrücklich der „nationa-

len Gemeinschaft“ und dem „Volksgeist“ widmen (was die vorliegende Edition im übrigen vorbildlich dokumentiert). Vor allem aber spricht gegen die These von der lebensgeschichtlichen „Episode“ Lazarus' *Ethik des Judenthums* (2 Bände 1898 und 1911), die umfassendste kollektiv-psychologische Materialstudie, die er erstellt hat und mit der er sein Lebenswerk abschloß. Ausdrücklich knüpft er hier methodisch an den Begriff „des Gesamtgeistes in einem Volke und seine Entwicklung“ an (Bd. 1, 6, Anm.). Speziell das Judentum zeige eine „erstaunliche Einheit im Gehalt des nationalen Geistes“: „die sittliche Substanz des Volksgeistes wird [...] in der Einheit ihres Bestandes und in der Freiheit ihrer Fortentwicklung erhalten“ (6). Gerade in diesem Buch ist Lazarus in ausgesprochener Weise der Psychologe eines Volkes, genauer gesagt: *seines* Volkes.

Daß wir so etwas heute mit anderen Augen lesen als im 19. Jahrhundert, steht außer Zweifel. Der Volksbegriff führt, wo er in philosophische Grundlagen eingehen soll, in Gewässer voller Untiefen. Daher ist die Neigung groß, sie mit Hilfe der unverfänglicheren Kategorie ‚Kultur‘ zu umschiffen. Was jedoch zurückbleibt, wenn man es bei einem Ausweichmanöver belässt, ist ein unreflektierter Bereich, der dann, wenn ihn nationalpolitische Affektionen anstacheln, auch in der Gegenwart eine inakzeptable Eigendynamik entfaltet. Die kulturphilosophische Völkerpsychologie von Lazarus ist eines der Werkzeuge, die – u. a. dank des vorliegenden Bandes – zur Verfügung stehen, um gleichermaßen Berechtigung wie Gefahr dieser mit dem Volksbegriff verbundenen Affekte abschätzen zu lernen.

Hartwig Wiedebach (Göppingen)

Ernst Troeltsch, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (= Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hgg. von Friedrich Wilhelm Graf und Volker Drehsen/Gangolf Hübinger/Trutz Rendtorff, Bd. 8), Berlin-New York: Walter de Gruyter 2002, XVI+474 S., ISBN 3-11-017156-2.

Mit den *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt* liegt nun ein weiterer Band der insgesamt auf zwanzig Bände konzipierten *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch vor (vgl. auch meine Besprechung im *Philosophischen Jahrbuch* 108 [2001], 204–206). Er bietet einen Teil von Troeltschs Analysen des

Verhältnisses von Protestantismus und moderner Gegenwartskultur aus dem Zeitraum von 1906 bis 1913. Die in dem Band versammelten Texte stehen im Zusammenhang mit Troeltschs großer Studie *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* von 1906 sowie seinem Hauptwerk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* von 1912. Sie sind insgesamt während Troeltschs Heidelberger Zeit (1894–1915) entstanden und in ihren Fragestellungen angeregt durch den engen Austausch mit Max Weber, Georg Jellinek u. a. im 1904 gegründeten interdisziplinären Heidelberger „Eranus-Kreis“. Durchgehendes Thema dieser Arbeiten Troeltschs ist die geschichtliche Selbstvergewisserung des Protestantismus im Spannungsfeld von Reformation und Neuzeit. Im Kern geht es hierbei um die Frage der Kontinuität zwischen Reformation und moderner Kultur, welche von Troeltsch im Medium des historischen Bewusstseins problematisiert wird. So wenig die moderne Kultur umstandslos mit der Reformation zusammenfällt, so wenig ist die Bedeutung der Reformation für die Herausbildung der Moderne zu unterschlagen. Troeltsch plädiert daher für ein differenziertes historisches Kontinuitätsbewusstsein zwischen Reformation und moderner Kultur.

Die von Trutz Rendtorff und Stefan Pautler besorgte Ausgabe macht nun Aufsätze und Vorträge Troeltschs in einer historisch-kritischen Edition wieder zugänglich, die im Zusammenhang mit dessen Vortrag auf dem Deutschen Historikertag von 1906 in Stuttgart über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ (183–316) entstanden sind. Sie führen die in diesem Vortrag von Troeltsch ausgearbeitete Deutung der geschichtlichen Kontinuität zwischen Reformation und Neuzeit weiter, nehmen gegenüber Einwänden aus der zeitgenössischen Diskussion Stellung, beziehen weitere historische Kontexte ein und modifizieren zum Teil Thesen des Vortrags von 1906. In chronologischer Reihenfolge sind in den Band aufgenommen der Vortrag „Luther und die moderne Welt“ (53–97), kleinere Aufsätze, die im Zusammenhang mit der Genfer Calvinfeier von 1909 entstanden sind, „Calvinismus und Luthertum“ (99–107), „Die Genfer Kalvinfeier“ (109–117) und „Calvin and Calvinism“ (119–141). Weiterhin enthält der Band Troeltschs 1910 mit dem Historiker Felix Rachfahl geführte Auseinandersetzung über „Die Kulturbedeutung des Calvinismus“ (143–181) sowie die interessante Einleitung zur englischen Ausgabe von „Die Bedeutung des Protestantismus“ (317–321). Troeltschs einziger Heidelberger Akademievortrag von 1912, „Renaissance und Reformation“ (323–373), beschließt den

Band. Im Anhang teilen die Herausgeber einen Auszug aus einem Bericht über Troeltschs Vortrag vor dem Stuttgarter Historikertag von 1906 mit (375–377). Die ausführliche und hervorragende Einleitung zu dem Band (1–52) gibt ein differenziertes Bild von dem historischen und theologischen Kontext der abgedruckten Aufsätze Troeltschs, insbesondere von den fächerübergreifenden Diskussionszusammenhängen, in denen diese Texte entstanden sind. Ausführlich wird die von Troeltsch und Max Weber mit Felix Rachfahl geführte Auseinandersetzung über die religiösen Wurzeln der Neuzeit dokumentiert (31–46). Editorische Berichte zu den Texten Troeltschs geben genaue Auskunft über deren Entstehungskontexte. Biogramme (379–398) informieren den Leser über im Text genannte Personen, und ein umfangreiches Literaturverzeichnis (399–428) bietet sowohl die von Troeltsch als auch die von den Herausgebern genannte Literatur. Personen- (429–433) und Sachregister (435–467) sowie eine Seitenkonkordanz zu den verschiedenen Auflagen von „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ (469–472) ermöglichen dem Benutzer der Ausgabe ein vorzügliches Arbeiten. Den edierten Texten ist jeweils die letzte von Troeltsch besorgte Fassung zugrunde gelegt worden. Textvarianten und handschriftliche Zusätze Troeltschs werden im Apparat mitgeteilt. Die Kommentierung der Texte hat einen breiteren Leserkreis im Auge. So wird nicht nur der damalige Diskussionskontext durch die Angabe der einschlägigen Literatur erhellt, sondern es werden auch theologische Termini erläutert, und lateinischen Zitaten Luthers wird eine deutsche Übersetzung beigegeben.

Troeltschs Arbeiten zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt bilden einen Aspekt seines theologischen Gesamtprogramms. Dieses zielt auf eine konstruktive Umformung der Theologie. Ein konstitutiver Bestandteil dieses Gesamtprogramms von Theologie bildet die Analyse der Genese der modernen Welt sowie eine geschichtsmethodologischen Einsichten verpflichtete Standortbestimmung der eigenen Zeit. Die historische Rekonstruktion der Genese der modernen Welt geschieht in praktischer Absicht. Sie dient dem „Verständnis der Gegenwart“ als dem „letzte[n] Ziel aller Historie“ (205). Das Bewusstsein um die Differenz zwischen der Reformation Luthers und der modernen Welt macht die Frage unumgänglich, inwieweit „der Protestantismus dem religiösen Leben der Gegenwart als Grundlage und Nährboden für die weitere Zukunft dienen könne“ (65). Eben diese Frage lässt sich nur durch eine im

Medium der historischen Reflexion durchgeführte geschichtliche Selbstvergewisserung des Protestantismus beantworten.

Die Stärke von Troeltschs Analyse der modernen Welt und deren religiöser Wurzeln liegt in den von ihm vorgenommenen Differenzierungen. Die moderne Kultur ist keine unmittelbare Schöpfung der Reformation, sondern durch einen „Bruch“ (304) von der Reformation getrennt. Das Augenmerk auf diese Differenz führt Troeltsch nicht nur zu seiner zentralen Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprottestantismus (vgl. 226 ff.), sondern rückt auch die Lutherische Reformation in ein neues Blickfeld (vgl. 53–97). Sie ist nicht wie für Hegel oder Ranke der Beginn der Moderne, sondern selbst noch ein Bestandteil der kirchlichen Einheitskultur des Mittelalters. Das ‚Neue‘ bei Luther liegt nach Troeltsch darin, dass er auf die ‚alte‘ Frage nach der Heilsgewissheit eine neue Antwort gab. Erst für die innerprotestantischen Selbstverständigungsdebatten der Aufklärung verschmilzt die Reformation mit dem Beginn der Neuzeit, indem sie das von Luther mit der mittelalterlichen Kultur gemeinsame Ziel durch dessen neuen Weg ersetzt (306 ff.). Zwar bedeutete die Reformation einen Bruch mit der ‚Alleinherrschaft der katholischen Kirche‘ (247) und der kirchlichen Einheitskultur des Mittelalters, aber einen solchen, der diese nicht einfach hinter sich ließ. Troeltschs Sicht des Abstands zwischen Reformation und moderner Welt macht es erst möglich, die im Zusammenhang mit der Reformation freigesetzten religiösen Potentiale wahrzunehmen, welche die moderne Welt hervorbrachten. Luthers Verlagerung der Religion ins Innere des Subjekts und der hiermit verbundene religiöse Individualismus, von dem konfessionellen Luthertum noch im Zaum gehalten, bricht sich in dem Täuferium, den spiritualistischen Sekten und den englischen Independisten freie Bahn. So ist es nicht die Reformation, die den Bruch mit der kirchlichen Einheitskultur des Mittelalters vollzogen hat, sondern die von dem konfessionellen Luthertum „gehaßte[n] und in die Neue Welt vertriebene[n]“ (267) Stiefkinder der Reformation (268). deren Rückwirkungen auf die Kernländer der Reformation bewirkten in der Aufklärung eine Umformung des Protestantismus und seiner Theologie. Die Neuzeit ist damit „eine Wirkung wider Willen“ (4) der Reformation.

Troeltschs Deutung des Verhältnisses von Reformation und moderner Kultur ist ebenso Ausdruck einer im Medium des historischen Bewusstseins geführten Selbstverständigungsdebatte über die Rolle des Protestantismus in der modernen Kultur wie über den Gestaltwandel der Religion unter den Be-

dingungen der Moderne. Sie führt nicht nur zu einer neuen Bewertung des Protestantismus und seiner Kulturbedeutung, sondern ebenso zu einer Bestimmung des Wesens der Moderne. Nach Troeltschs Einschätzung ist der Protestantismus in „erster Linie eine religiöse Potenz und erst in zweiter und dritter eine Kulturpotenz im engeren Sinne des Worts“ (299). Der von der Reformation angebahnte und in der Aufklärung umgeformte Persönlichkeitsgedanke bildet die Wurzel der modernen Ideen von individueller Freiheit, Menschenrechten und Demokratie. Die in diesen Ideen wirksamen religiösen Wurzeln vermag die Theologie jedoch nur dann wahrzunehmen, wenn sie ihren Theologiebegriff einer kritischen Umformung unterzieht und sich für kulturwissenschaftliche Fragestellungen öffnet. So liegt die Kulturbedeutung des Protestantismus in dem mit seiner Neubestimmung des Gottesverhältnisses verbundenen Persönlichkeitsgedanken und seiner religiösen Konstitution. Diesen gilt es angesichts der Ambivalenzen der modernen Welt zu stärken. Die protestantische Religion vermag nach Ernst Troeltsch, im Gegensatz zu dem anders lautenden Urteil seines Heidelberger Kollegen und Freundes Max Weber, auch unter den veränderten Bedingungen der modernen Kultur hierzu keinen geringen Beitrag zu leisten. Die bekannten und oft zitierten Schlussworte des Vortrags von 1906 unterstreichen dies auf ihre Weise: „Bewahren wir uns das religiös-metaphysische Prinzip der Freiheit, sonst möchte es um Freiheit und Persönlichkeit in dem Augenblick geschehen sein, wo wir uns ihrer und des Fortschritts zu ihr am lautesten rühmen“ (316).

Mit dem vorliegenden Band der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch werden der Forschung wichtige Texte Troeltschs in einer historisch-kritischen Ansprüchen genügenden Fassung wieder zugänglich gemacht. Das ambitionierte Unternehmen dieser Ausgabe, so bleibt zu hoffen, wird nicht nur der Troeltsch-Forschung einen Anstoß geben, sondern auch der Weiterentwicklung der Fragestellungen, die Troeltsch der Theologie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ins Stammbuch geschrieben hat.

Christian Danz (Wien)

Volker Gerhardt / Hans-Christoph Rauh (Hgg.), Anfänge der DDR-Philosophie. Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern, Berlin: Ch. Links 2001, 567 S., ISBN 3-86153-225-5.

In der bisher umfangreichsten Monographie zur Philosophie der DDR berichten 19 Beiträge über Ansprüche, Ohnmacht und Scheitern der Philosophie im untergegangenen Staatssozialismus. Die Auswertung zahlreicher, zum Teil erst seit Neuestem wiederentdeckter Materialien, lässt die – aus verschiedenen Perspektiven vorgenommene – historische Verortung zu einer fesselnden Zeitreise werden. Dabei gelingt es, die philosophischen Inhalte des universitären Lehrfaches in ihrer Verschränkung zum administrativen Apparat des ostdeutschen Universitätsbetriebes zu präsentieren. Die meisten der hier versammelten Autoren haben ihre philosophische Sozialisation selbst in der ehemaligen DDR erfahren. Der 1992 von Köln an die Berliner Humboldt-Universität berufene Herausgeber Volker Gerhardt wirkte maßgeblich bei der Neuordnung der von der DDR hinterlassenen akademischen Institutionen mit. Der zweite Herausgeber, Hans-Christoph Rauh, lehrte in den 80er Jahren am Institut für marxistisch-leninistische Philosophie der Moritz-Arndt-Universität zu Greifswald. An dem Band hat sich jedoch auch Friedrich Tomberg beteiligt, der in den späten siebziger Jahren von West-Berlin nach Jena wechselte, um dort Philosophie zu lehren und später sogar in das Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften berufen wurde.

Unter dem Titel „Wie alles begann“ schildert Hans-Joachim Lieber, der sich in der Bundesrepublik mit zahlreichen Studien über den Marxismus einen Namen gemacht hat, die Lage am Philosophischen Seminar der Berliner Universität unter sowjetischer Militärverwaltung in den ersten Nachkriegsjahren. Als junger Assistent wurde er Zeuge, wie das Seminar nacheinander namhafte Professoren wie Nikolai Hartmann, Eduard Spranger und Arthur Liebert verlor und allmählich ausblutete. Er ging schließlich mit dem ebenfalls aus Jena vertriebenen Hans Leisegang nach West-Berlin und wurde hier zum Gründungsmitglied der Freien Universität. Hans-Christoph Rauh hat das Schicksal von Hans Leisegang, der in der NS-Zeit zwangsemeritiert wurde und nach dem Ende des Krieges wegen des Konfliktes mit der zuständigen Behörde der SBZ seinen Lehrstuhl aufgab, in einer minutiösen Zusammenfassung der Akten zum Vorgang dargestellt: Hier stand ein traditionell orientierter Professor der Philosophie gegen die neue politische Macht, die die Neustrukturierung des

Bildungswesens entsprechend der kommunistischen Ideologie durchsetzte.

Auf vakante Lehrstühle wurden damals Philosophen mit Sympathien für den Kommunismus oder Kommunisten mit philosophischen Kenntnissen geholt, allerdings auch solche, die nie zuvor Philosophie studiert hatten. Zu den ersteren gehörte Ernst Bloch. Da die universitäre Autonomie zunächst noch Bestand hatte, musste das Ministerium der Sächsischen Landesregierung die Berufung Blochs gegen den Willen mehrerer Kommissionsmitglieder der Leipziger Universität mit verschiedenen Tricks durchsetzen. Hans-Georg Gadammers Beitrag zur Entnazifizierung und Wiedereröffnung der Leipziger Universität, deren Rektor er damals war, nicht zuletzt seine Versuche, sich dem Einfluss der Besatzungsmacht und der Politik der SED zu entziehen, schildert Volker Caysa. Aus dem Kreis der Kommunisten im englischen Exil wurde Walter Hollitscher, der dort Kontakt zu dem späteren Politbüromitglied Kurt Hager hatte, für die Aufgabe rekrutiert, in Berlin Vorlesungen über Naturdialektik zu halten. Hollitscher, der in Prag Physik und Psychoanalyse studiert hatte, verkehrte seit diesen Tagen in dem Kreis um seinen Mentor Moritz Schlick, wo er auch mit Otto Neurath bekannt wurde. Seine Lehrtätigkeit an der Humboldt-Universität sollte jedoch nicht lange dauern. Nach dem Scheitern eines Buchprojektes, mit dem er „auf dem Gebiete der Philosophie und Wissenschaftstheorie zum Gesamtbau des wissenschaftlichen Weltbildes beizutragen“ versuchte, gab er im März 1953 – trotz seiner Mitwirkung in verschiedenen staatlichen Kommissionen – seinen Lehrstuhl plötzlich auf und ging nach Österreich. Hubert Laitko interpretiert dies als faktische Ausweisung Hollitschers. Seine Darstellung des Konfliktes zwischen dem Marxisten Hollitscher und der Parteiführung beleuchtet allerdings die tieferen Motive von dessen ‚Abweichung‘ nicht ausreichend. Auch Hollitschers Definition des Marxismus, die für die Auseinandersetzung unter den Austromarxisten sehr wichtig wurde, bleibt hier außen vor.

Vor Hollitscher war Leo Kofler, der in der Bundesrepublik als unorthodoxer Marxist bekannt ist, einen ähnlichen Weg gegangen. Aus dem Schweizer Exil kam er nach Halle, promovierte 1947, habilitierte ein Jahr später und erhielt im Anschluss eine Professur für Geschichtsphilosophie. Hans-Martin Gerlach schildert, wie er bald wegen seines Konzeptes des Theorie-Praxis-Verhältnisses mit Rugar Otto Gropp, der als Parteiphilosoph eine Materie-Bewusstsein-Relation nach dem Muster des sowjetischen dialektischen Materialismus vertrat, in Konflikt geriet. Als er, statt die geforderte

‚Selbstkritik‘ zu leisten, demonstrativ aus der Partei austrat, wurde er der Professur enthoben.

Die Karriere von Georg Klaus dagegen weist die entgegengesetzte Möglichkeit auf. Er hatte sich in der NS-Zeit als antifaschistischer Kommunist bewährt und nach dem Krieg in einem ähnlichen Schnellverfahren promoviert und habilitiert. Klaus war im Westen als Autor von *Jesuiten – Gott – Materie* – einer Polemik gegen Gustav Andreas Weters Studien über die sowjetische Philosophie – bekannt. In den Augen seines Schülers Heinz Liebscher ist diese Streitschrift „ein wichtiges historisches Zeugnis der intellektuellen Leistungsfähigkeit marxistischen philosophischen Denkens“. Klaus, der eigentlich Logiker war, versuchte in den 60er Jahren, die Tür für neue Theorien wie Kybernetik und Semiotik zu öffnen. Dies gelang ihm, so Liebscher, auch durch eine „Praxis der ideologischen Absicherung“, die darin bestand „eine Unmenge eigentlich überflüssigen, ‚linientreuen‘ Textes“ in seine Publikationen einzufügen. Klaus hat nicht nur stets seine Treue gegen die Partei formuliert, er durfte auch in leitender Position an dem durch das Ministerium angeordneten Lehrplan zum Philosophiestudium mitwirken. Dieser Plan ist in dem ausführlichen Dokumenten-Anhang des Bandes wiedergegeben. Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, dass Klaus weder mit der Partei in Konflikt geriet, noch gar seine philosophische Karriere bedroht sehen musste.

Von den Artikeln, welche sich hauptsächlich mit der inhaltlichen Seite der DDR-Philosophie auseinandersetzen, sollen hier zunächst zwei hervorgehoben werden, die sich jeweils mit der Rezeptionsgeschichte Lenins und Hegels beschäftigen. Lenin hatte *Materialismus und Empiriokritizismus* ursprünglich zum Zwecke der Auseinandersetzung mit Ernst Mach und seinen Anhängern verfasst. In der DDR wurde diese im Grunde dogmatische Streitschrift als „allgemeinverbindliches Vorbild des Umgangs mit konkurrierenden philosophischen Positionen“ angesehen. Dieter Wittich bemerkt resümierend „die zahlreichen semantischen Unkorrektheiten“ begünstigten „ein gesellschaftswissenschaftstheoretisches Denken, das sich um seinen semantischen, wissenschaftssprachlichen oder logischen Aspekt nicht allzu viel Sorgen machte und angesichts des dogmatischen Buches auch nicht zu machen brauchte“.

Hegel galt in der sowjetischen Philosophie unter dem Kommando Stalins, Shadanows und ihrer Vertreter in der DDR lediglich als Philosoph der aristokratischen Reaktion auf die französische Revolution. Nach dem Ableben Stalins versuchte Wolfgang Harich, den Lukács' Werk *Der junge Hegel* stark be-

eindrückt hatte, zusammen mit Auguste Cornu, Ernst Bloch und anderen, Hegel als fortschrittlichen Philosophen umzubewerten. Für Camilla Warnke repräsentiert diese Kontroverse den Kampf um den spezifisch deutschen Weg zum Sozialismus gegen das Machtmonopol der UdSSR. Der Streit endete jedoch plötzlich mit der Verhaftung Harichs, was vor allem mit dem ungarischen Aufstand und Lukács' Engagement im Nagy-Regime zusammenhing. Es ist jedoch schade, dass die Autorin sich in ihrem Beitrag bezüglich möglicher Hegel-Interpretationen lediglich auf den Streit zwischen dem linientreuen Gropp und dem opponierenden Harich beschränkt. Denn die Hegel-Interpretation Lukács', der hier besonders den Vergesellschaftungsprozess durch Arbeit unterstrichen hat, trägt doch selbst schon radikal einseitige Züge, wie beispielsweise eine Gegenüberstellung mit Alexandre Kojévés Interpretation deutlich zeigt. Dass auch die opponierenden ostdeutschen Philosophen philosophische Ideen im politischen Richtungsstreit einzusetzen gedachten – ein Verfahren, das offensichtlich im engen Zusammenhang mit der originär Marxschen Weltanschauung steht – wird hier überhaupt nicht kritisch in Frage gestellt.

Peter Ruben untersucht in seinem Beitrag die Vorgeschichte der DDR-Philosophie. Er stellt die These auf, dass die Ursprünge der Subordination der Philosophie unter politische Bewegungen in *Das Evangelium des armen Sünders* von Wilhelm Weitling aus dem Jahre 1845 zu finden seien. Weitling wandte sich hier gegen die abstrakte und spekulative Denkweise der damaligen Philosophen: Diese seien überflüssig, da zur Lösung gesellschaftlicher Probleme ungeeignet. Hier wird eine Parallele zur Polemik des jungen Marx gegen den Hegelschen Idealismus sichtbar. Ruben zufolge besteht trotz der Umkehrung, mit der Marx den Fehler Hegels zu beheben versuchte, in seinem Denken die platonische Vergötterung der philosophischen Idee, nach der die Wirklichkeit umzugestalten sei, fort. Schließlich betrachtet er die „Aufhebung der Philosophie nach ihrer Form“, von der Engels im Jahre 1877 im *Anti-Dühring* sprach, als Keimzelle des späten Dogmatismus der DDR-Philosophie. Auffällig ist an Rubens Erörterung, dass sich seine These – getreu dem Schema des dialektischen Materialismus – auf die Annahme einer engen, ja sogar kausalen Verbindung zwischen den Institutionen als Produktionsstätten der geistigen Waffen der Partei und den Gedanken der einzelnen Philosophen stützt. Außerdem denkt er den Kommunismus ausschließlich als Prinzip des ökonomischen Problems. Vergebens wird man deshalb in seinem Beitrag beispielsweise auch nur den Wider-

hall der Konzeption gegenseitiger Anerkennung freier Subjekte suchen, mit der der französische Existenzialismus einen neuen Humanismus begründete.

Der unbestrittene philosophische Stern in der DDR der 50er Jahre, dessen Vorlesungen in Leipzig viele zukünftige Prominente der DDR-Intelligenzija, wie z. B. Manfred Buhr, Gerd Irrlitz, Rainer Kunze, Erich Loest u. a., besuchten, war Ernst Bloch. Und nach 1956 hat auch Georg Lukács' ideologiekritisches Konzept, das er in der *Zerstörung der Vernunft* dargelegt hatte, besonders die philosophiegeschichtliche Perspektive dominiert. Norbert Kapferer, der bekannteste westdeutsche Spezialist für die DDR-Philosophie, schildert in seinem Beitrag den Wandel, den Bloch und Lukács seit der Oktoberrevolution bis in die 50er Jahre vollzogen haben. Er sieht hier eine Parallele zum NS-Engagement Heideggers. Beide hatten bereits in den 20er Jahren ein wahrhaft satanisches Szenarium entworfen, in dem die proletarische Diktatur der Sowjetunion samt ihrer terroristischen Praxis gerechtfertigt und alle moralischen Bedenken dem Erfolg der Revolution geopfert worden waren. Kapferer findet in Blochs und Lukács' damaligen Schriften die Apologie der Politik und des philosophischen Führungsanspruches der KPdSU. Laut Kapferer gibt es keine wesentlichen Unterschiede zwischen dem offiziellen sowjetischen Marxismus-Leninismus und ihren Thesen. Auch sie schreckten schließlich nicht davor zurück, ihre Ideen in den Dienst der Politik zu stellen, indem sie sich in der radikalen Kritik an faschistischem und bürgerlichem Denken übten. Beide fügten sich im Grunde der totalitären Ideologie ihres Regimes und fungierten damit als Vorzeigestück seiner kulturellen Kreativität und geistigen Freiheit. Davon ließen sich tatsächlich viele Intellektuelle im Westen täuschen, wie Kapferer resümiert. Etwas ratlos fragt sich der Leser nach der Lektüre, wie sich Lukács und Bloch, diese beiden originellen und selbständigen Philosophen, zu dieser denkerischen Destruktion haben hinreißen lassen können.

Offensichtlich wollen und können die Befunde dieser Studien die DDR-Philosophie keineswegs rehabilitieren. Denn trotz detaillierter Darstellungen der diversen Denkansätze der Frühphase, fällt ihre Geschichte mit dem Prozess der systematischen Beseitigung jeglicher Abweichung zusammen. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der verödeten geistigen Landschaft der DDR, ein Umstand, der freilich in dem vorliegenden Sammelband selbst nicht zum Gegenstand werden konnte. Obwohl einige Autoren auf theorieimmanente Elemente der Destruktion des Denkens im Fundament der DDR-Philoso-

phie hinweisen, ergeben sich hier dennoch insgesamt keine nennenswerten neuen philosophischen Einsichten: Keine der hier angestellten Reflexionen reicht z.B. auch nur bis an das Marxsche Menschenbild als Wurzel der zerstörerischen Faszination des Marxismus. Ein Umstand, der trotz der vielen anschaulichen und vornehmlich historisch aufklärenden Beiträge die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen schmerzlich fühlen lässt.

Toshiyasu Suetsugu (Berlin)

Thomas Blume, Wittgensteins Schmerzen. Ein halbes Jahrhundert im Rückblick, Paderborn: Mentis 2002, ISBN 3-89785-284-5.

Ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der *Philosophischen Untersuchungen* (PU) sieht Blume den Zeitpunkt gekommen zurückzuschauen. Es gelte eine Geschichte zu erzählen, die ihren Ausgangspunkt in der Behauptung habe, Schmerzen seien überhaupt nicht privat.

Einleitend schildert er den philosophiehistorischen Kontext, aus dem heraus Wittgensteins Privatsprachenargument seine Wirkung entfalten konnte. Anschließend erzählt er kapitelweise die philosophische Wirkungsgeschichte, die sich in vier Epochen einteile: Dem „stürmischen Auftakt“ in den fünfziger Jahren (Kap. 1) folge eine „Konsolidierungsphase“ in den sechziger und siebziger Jahren (Kap. 2), und dem (Kripke-) ‚Hype‘ in den Achtzigern (Kap. 3) schließlich die „Nachhutgefechte“ bis in die Gegenwart (Kap. 4). Innerhalb dieser Epochen – für deren Charakterisierung anscheinend die Geschichte des Neuen Marktes das Vorbild war – lässt Blume Gegner und Befürworter einer privaten Sprache, Individualisten und Anti-Individualisten einen offenen Schlagabtausch zelebrieren, der schließlich in das Resümee mündet, dass „man bei der Erklärung der Faktoren, die Regelfolgen bestimmen, ein gutes Stück vorangekommen ist“ (116).

Zieht man in Betracht, dass „wir als Interpreten einem Text nie ohne die Brille unserer Vorurteile begegnen“ (107), so bietet dieses Buch eine Lesehilfe. Wer beispielsweise erstmals sich Crispin Wrights *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics* vornimmt, weiß fortan, auf welchem Stand der Diskussion dieses Werk entstanden ist, in welche Epoche es sich einordnet, und welchem ‚Lager‘ Wright angehört. Das kommentierte Literaturverzeichnis ist hierzu eine hilfreiche Ergänzung. Darüber hinaus aber ist der Informationsgehalt von Blumes Rückblick recht gering: Es erscheint mir äußerst fraglich, ob es angesichts der Fülle unterschiedlicher Argumente in dieser Kürze möglich ist (das

Buch umfasst im Ganzen gerade einmal 145 Seiten), jemandem beispielsweise die Diskussion um Kripkes Wittgenstein-Deutung nahe zu bringen, der sie nicht schon kennt. Das Buch kann also eine grobe Orientierung bieten, mehr aber auch nicht.

Es erscheint vielleicht fehl am Platze, eine philosophiehistorische Arbeit einer systematischen Kritik zu unterziehen. Doch ist die Entscheidung, unter dem Titel *Wittgensteins Schmerzen* die Wirkungsgeschichte des Privatsprachenarguments darzustellen, eindeutig eine systematische. Wittgensteins Ausführungen zu Schmerzen und Schmerzäußerungen allein im Kontext seines Privatsprachenarguments zu betrachten, ist nämlich ein systematisches Missverständnis. Unterstellt man einmal die logische Unmöglichkeit einer privaten Sprache, so könnte die Verbindung etwa die folgende sein: Wären Schmerzen innere Objekte, auf die man sich durch innere Wahrnehmung richten kann, so wäre nur eine private Sprache über Schmerzen denkbar. Da eine private Sprache – über was auch immer – aber logisch unmöglich ist, könnte über solche Schmerzen nicht gesprochen werden. Daraus kann man folgern, dass Schmerzen keine inneren Objekte sein können. Das Privatsprachenargument wäre, so verstanden, ein Argument gegen die Auffassung von Schmerzen und anderen Empfindungen als innere Objekte. Da es aber – wie die Geschichte der Selbstbewusstseinsproblematik im Anschluss an Kant zur Genüge zeigt – längst gute Argumente gegen die ‚Theorie‘ der inneren Objekte und der inneren Wahrnehmung gibt, ist ein weiteres durchaus überflüssig. Und tatsächlich ist Wittgensteins Pointe eine ganz andere: In Frage steht nicht (mehr), ob eine *private* Sprache über Privates denkbar ist oder nicht – das ist für ihn längst entschieden –, sondern, ob eine *öffentliche* Sprache über Privates denkbar ist oder nicht.

Denn plausibel ist eine Wittgenstein-Deutung, wonach mit (öffentlicher) Sprache nicht *über* Privates gesprochen werden kann – nämlich nicht beschreibend bzw. behauptend, wie Bewusstseinsphilosophen mit ihrer *Selbsterkenntnis* vermeinen. Mit (öffentlicher) Sprache könne Privates nur *geäußert* und also *zum Ausdruck* gebracht werden. Ebenso wenig wie Schmerzen ‚hinter‘ einem Stöhnen liegen, sondern ‚in‘ dem Stöhnen sich offenbaren (vgl. hierzu Severin Schroeder, zitiert bei Blume, 48), lägen Schmerzen ‚hinter‘ einem „Ich habe Schmerzen“ – durch welches sie beschrieben würden bzw. durch welches über sie geurteilt würde –, sondern ‚in‘ ihm. Das Stöhnen wie das „Ich habe Schmerzen“ wären geäußertes Inneres, verkörpertes Privates – und somit wäre Privates öffentlich zugänglich, wie von Wittgenstein gefor-

dert. Ein *geheucheltes* Stöhnen ist demnach ein Stöhnen, ‚in‘ dem keine Schmerzen sich offenbaren, d. h. das geheuchelte Stöhnen ist kein verkörpertes Privates.

An dieser Stelle ist nun eine systematische Kritik an Wittgenstein denkbar, wenn man fragt, wie es sich beim geheuchelten „Ich habe Schmerzen“ verhalte. Wittgensteins Interpreten behaupten einheitlich (zitiert bei Blume, 44/45), dass das „Ich habe Schmerzen“ das Stöhnen ersetze, obwohl Wittgenstein an der einschlägigen Stelle (PU, § 244) zwar siebenmal schreibt, dass das „Wort“ oder der „Name“ ‚Schmerz‘ das Stöhnen ersetze, aber m. E. nirgendwo eindeutig die Auffassung vertritt, der Satz „Ich habe Schmerzen“ ersetze das Stöhnen. Und dies hätte er auch nicht vertreten können, da ein geheucheltes „Ich habe Schmerzen“ eine *Lüge* ist (vgl. PU, § 249) und nicht etwa unaufrichtig. Zieht man nämlich Austin heran (was Blume in anderem Zusammenhang tut), so sieht man, dass ein unaufrichtiges Versprechen noch immer ein Versprechen ist, ‚aufrichtig‘ und ‚unaufrichtig‘ also am Status der Sprechhandlung nichts ändern. Ein geheucheltes „Ich habe Schmerzen“ ist aber *keine* Schmerzäußerung – auch wenn der Ausdruck ‚Schmerz‘ verwendet wird –, da es hier keinen Schmerz gibt, der geäußert bzw. zum Ausdruck gebracht werden könnte. Es ist also nicht unaufrichtig, sondern eine Lüge. Eine Lüge aber impliziert die gleichzeitig gefällte *Behauptung* des Gegenteils, in diesem Falle die *Behauptung* „Ich habe keine Schmerzen“ und im umgekehrten Fall die Behauptung „Ich habe Schmerzen“. Im Gegensatz zum Stöhnen ist „Ich habe Schmerzen“ also grundsätzlich wahrheitsdifferenz und somit öffentliche Sprache auch Sprache über Privates.

Der Ertrag von Wittgensteins Schmerzen ist somit ein (vielleicht) unintendierter: Wir sind in der Analyse der öffentlichen Sprache über Privates ein gutes Stück vorangekommen. Das Problem der Wahrheitsdifferenz so spezieller Behauptungen über Privates wie „Ich habe Schmerzen“ bleibt freilich virulent.

Cord Friebe (Freiburg/ Br.)

Rafael Hüntelmann, *Existenz und Modalität: eine Studie zur analytischen Modalontologie (= Deutsche Bibliothek der Wissenschaften, Bd. 8)*, Frankfurt a. M. – München – Miami – New York: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2002, 189 S., ISBN 3-8267-0027-9.

Arbeiten im Bereich der Ontologie sind heute wieder höchst aktuell. Dies bestätigen nicht nur

zahlreiche Veröffentlichungen, sondern auch das vielfältige Spektrum der vertretenen ontologischen Positionen. Hüntelmanns Arbeit ist eine Studie zur analytischen Modalontologie und beschäftigt sich vorwiegend mit der Frage, welchen ontologischen Status ‚Möglichkeiten‘ haben. Die Studie ist in zwei Teile gegliedert.

Der erste Teil setzt sich mit den Begriffen ‚Existenz/Sein‘, die synonym verwendet werden, auseinander. Als die drei ontologisch bedeutsamen Verwendungsweisen des Wortes ‚ist‘ werden das Prädikations-‚Ist‘, das Identitäts-‚Ist‘ und das Existenz-‚Ist‘ herausgestellt. Nach Hüntelmann zeigen die Analyse des Prädikations-‚Ist‘ als Kopula bei Aristoteles und des Identitäts-‚Ist‘ bei Platon, dass die verschiedenen Verwendungsweisen des Wortes ‚ist‘ in Aussagesätzen bzw. Identitätsbehauptungen zum Schluss verleiten können, unterschiedliche Weisen der Existenz anzunehmen: Wenn Substanzen die grundlegende Kategorie bei Aristoteles sind und ihnen Existenz in einem stärkeren Sinne als den anderen Kategorien zugesprochen wird, so beruht für Hüntelmann diese analoge Verwendung des Seinsbegriffes darauf, dass äußere Bestimmungen des Seienden wie Beständigkeit oder Identität durch die Zeit an den Existenzbegriff herangetragen werden. Diese Verwendungsweisen beziehen sich aber im Gegensatz zum Existenz-‚Ist‘ nicht auf Existenz, sondern sie sagen etwas über Seiendes aus: das Prädikations-‚Ist‘, welche Eigenschaften ihm zukommen, und das Identitäts-‚Ist‘, dass es mit sich selbst identisch ist. In beiden Fällen wird die Existenz der Seienden, über die etwas ausgesagt wird, aber schon vorausgesetzt. Prädikations- und Identitäts-‚Ist‘ haben gar nichts mit Existenz zu tun, und ihre unterschiedlichen Verwendungsweisen drücken folglich auch nicht Modifizierungen der Existenz aus. Sachverhalte existieren daher nicht anders als Individuen oder Universalien. Kategoriale Unterschiede betreffen nicht unterschiedliche Existenzweisen, sondern unterschiedliche Bestimmungen von Existierendem. Aus der Tatsache, dass zwei Entitäten sich kategorial unterscheiden, folgt nicht, dass sie in ihrer Existenz verschieden sein müssen.

Nur das Existenz-‚Ist‘ hat etwas mit Existenz zu tun und ist allein für die Ontologie bedeutsam. Eine analoge Verwendungsweise ist abzulehnen, und ‚ist‘ soll strikt univok verwendet werden. Für eine univoke Verwendung spricht auch, dass es keine Entität ‚Existenz‘ gibt, die dem Existenzbegriff entspricht. Was es gibt, ist nur das Existierende und nicht eine eigene Entität ‚Existenz‘, die dem Existierenden erst Existenz verleiht. Wir müssen also nicht zwischen einem eigentlichen und übertrage-

nen Sprachgebrauch des Begriffes ‚Existenz‘ unterscheiden. Hüntelmann folgert daraus, dass es nichts gibt, über das wir reden können und das nicht existieren würde, ja mehr noch, „es gibt nichts, das nicht existiert“ (53).

Die Unterscheidung zwischen Existierendem und Nicht-Existierendem drängt sich dennoch verschärft durch unsere Alltagsüberzeugungen auf, in denen wir klar zwischen Existenz und Nicht-Existenz unterscheiden. Unsere Intuition wehrt sich gegen die Vorstellung, dass die im Alltag geläufige Unterscheidung zwischen ‚existieren‘ und ‚nicht existieren‘ verschwindet. Um diesem Einwand vorzubeugen und Verständnisschwierigkeiten zu klären, die sein Gebrauch von ‚existieren‘ hervorruft, führt der Autor Aktualität und Potentialität als die Modi des Seins ein. Ein Sachverhalt ist aktuell, wenn er besteht, und potentiell, wenn er nicht besteht. Die Angabe des Modus sagt somit aus, ob ein Sachverhalt besteht oder nicht. Neben den Modi haben Sachverhalte bestimmte Formen, d. h. bestimmte Weisen des Zusammenseins ihrer Bestandteile. Eine solche Form ist u. a. die der Negation (‚nicht‘). Indem man bestreitet, dass es bestimmte Entitäten gibt, verweist man auf einen bestimmten Sachverhalt. Man bezieht sich mit ‚nicht existieren‘ auf einen Sachverhalt, von dem man bestreitet, dass er die angenommenen Bestandteile hat. Folglich bestreitet man mit so genannten negativen Existenzaussagen nicht die Existenz eines bestimmten Sachverhaltes, sondern man nimmt auf einen bestimmten existierenden Sachverhalt Bezug, der die Form der Negation der Einquantifikation besitzt: es gibt nicht einen einzigen Sachverhalt, der auf diese Weise vorkommt. Mit der Quantifikation bezieht man sich auf eine Anzahl von Entitäten, während man sich mit dem Begriff der Existenz auf nichts, auf keine Entität, bezieht (56). Hüntelmann zieht aus seiner Analyse den Schluss, dass der Begriff der Existenz für die Ontologie keine besondere Bedeutung hat. Auch das Existenz-‚Ist‘ erweist sich somit für die Ontologie nicht von Relevanz.

Indem sich der Autor mit den Existenzbegriffen von Parmenides, Platon, Aristoteles, Thomas, Brentano, Frege und Hartmann auseinandersetzt, versucht er aufzuweisen, dass diese Philosophen Existenz häufig mit ‚Seinskennzeichen‘ wie Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Selbstidentität, Einfachheit, Vollkommenheit, Gegenwärtigkeit oder Kausalität in Verbindung brachten oder gar vermischten. Diese Unklarheiten in der Analyse des Existenzbegriffs und der Manifestation des Existierenden führten in der Folge zu Annahmen, dass wirkliche Seiende in stärkerer Form existieren als

mögliche oder dass möglichen Entitäten nur ein Status der Halbexistenz oder ein Status in der Nähe des ‚Nicht-Existierens‘ zugeordnet werden könne. Solche Verbindungen seien aber irreführend und müssten zugunsten einer klaren Unterscheidung der Existenz einerseits und verschiedener Seinskennzeichen andererseits aufgegeben werden.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit der Analyse der verschiedenen Bedeutungen von Möglichkeit in der Ontologie. Der Autor führt die Unterscheidung von ‚notwendig‘ und ‚möglich‘ auf Relationen zurück: Das, was es gibt und ontologisch relevant ist, sind nicht Modalitäten, sondern Relationen. Diese Relationen werden durch Gesetze beschrieben, denn Gesetze sagen etwas darüber aus, wie Entitäten dieser Welt miteinander verbunden sind. Modalbegriffe sind nicht sinnlos, aber sie beziehen sich nicht auf unterschiedliche Existenzweisen einer Entität. Sie sind vielmehr Abkürzungen für bestimmte Relationen zwischen Sachverhalten, wobei ein partikulärer Sachverhalt mit einem generellen Sachverhalt (Gesetz) in Beziehung gesetzt wird. Es gibt somit keine modalen Entitäten, sondern die Modalprädikate ‚möglich‘ und ‚notwendig‘ lassen sich ontologisch auf zwei logische Relationen zurückführen. Es sind dies die Relationen ‚folgt logisch aus‘ für das Modalprädikat ‚notwendig‘ und ‚ist logisch konsistent mit‘ für das Modalprädikat ‚möglich‘ (133). Modalprädikate sind folglich keine genuinen Bestandteile unserer Welt, sondern ontologisch relevant sind die Relationen zwischen den Sachverhalten.

Dieser Standpunkt hat weitreichende Konsequenzen für die Analyse von ‚Gesetzmäßigkeit‘. Normalerweise verweist man auf Gesetzmäßigkeiten durch Notwendigkeit, da Notwendigkeit aber nicht Bestandteil der Welt ist – im Gegensatz zu Gesetzmäßigkeiten –, muss der Vorgang der Analyse umgekehrt werden: es muss Notwendigkeit durch Gesetzmäßigkeit analysiert werden. Hüntelmann unterscheidet in seiner weiteren Untersuchung zwischen verschiedenen Arten von Gesetzen, die sich hinsichtlich ihres Umfangs und der Allgemeinheit ihres Gegenstandsgebietes unterscheiden und sich deshalb hierarchisch ordnen lassen. ‚Möglichkeit‘ ist als relationaler Begriff aufzufassen, der als ein Relatum Gesetze aufweist. Es folgt, dass auch ‚Möglichkeiten‘ hierarchisch geordnet werden können. Dabei verhält sich der ‚Kreis der Möglichkeiten‘ proportional zum Umfang eines wissenschaftlichen Gegenstandsgebietes: je weniger allgemein die Gesetze einer Wissenschaft sind, desto enger wird der Kreis.

Entscheidend für das Verständnis dieser Analyse ist die Unterscheidung von Modi und Modalitäten.

Modalitäten werden relativ zu Gesetzen ausgesagt, indem sie das Verhältnis eines zumeist partikulären Sachverhalts zu einem generellen Sachverhalt besagen, Modi hingegen sind unselbstständige Entitäten, die sehr eng mit einem Sachverhalt verbunden sind. Sie werden univok ausgesagt, d. h. ein Sachverhalt, der potentiell ist, kann niemals aktual werden oder umgekehrt. Jeder Sachverhalt hat einen Modus und eine Form, aber nicht jeder Sachverhalt hat eine Modalität. Dies hängt davon ab, ob er in Beziehung zu einem bekannten Gesetz steht. Wenn andere Philosophen Modi und Modalitäten miteinander identifizieren, so hat dies gemäß Hüntelmann seinen Grund darin, dass Potentialität als noch nicht verwirklichte Möglichkeit bzw. Aktualität als verwirklichte Möglichkeit verstanden wird. In jeder Substanz (außer Gott) sind insofern beide Modi in einem unterschiedlichen Verhältnis vorhanden und deshalb gibt es verschiedene Weisen der Existenz. Hüntelmann versteht jedoch Potenz im aristotelischen Sinn als Aktualität, denn das Vermögen ist ein bestehender Sachverhalt, auch wenn er noch nicht gegenwärtig realisiert ist. Der Zusammenhang zwischen Modi und Modalitäten wird nun deutlich: Eine Schlussfolgerung von der ‚Möglichkeit‘ auf den Modus eines Sachverhalts ist nicht möglich, aber aus der Negation der Möglichkeit lässt sich folgern, dass der Sachverhalt potentiell ist. Umgekehrt lässt sich von ‚Notwendigkeit‘ auf Aktualität schließen. Insofern sind alle aktuellen Sachverhalte möglich, da sie keinem Gesetz widersprechen, während ein potentieller Sachverhalt mindestens mit einem bekannten Gesetz inkonsistent ist. Wie im ersten Teil schließt Hüntelmann seine Analyse, indem er auf Probleme der philosophischen Untersuchung der Modalprädikate bei Aristoteles, Leibniz, Hartmann, G. Bergmann, A. Plantinga, D. Lewis und D. Armstrong eingeht.

Georg Gasser (Innsbruck)

Christian Kanzian, Ereignisse und andere Partikularien. Vorbemerkungen zu einer mehrkategorialen Ontologie, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2001, 269 S., ISBN 3-506-74260-4.

Ereignisse spielen in zentralen Bereichen der Philosophie eine bedeutende Rolle, etwa in der Handlungstheorie, der Theorie der Kausalität und in der Philosophie des Geistes: Ereignisse fungieren als kausale Relata, Handlungen sind Ereignisse, und mit Bezug auf geistige Ereignisse kann eine prominente Version der Identitätstheorie des Geistes formuliert werden. Was für eine Art von Entität

ist dabei jeweils im Spiel? Ist je nach Thema und Theoretiker ein unterschiedlicher Ereignisbegriff am Werk?

Christian Kanzian geht dieser Frage nach. Mit seiner Studie beansprucht er nicht, eine Theorie über Ereignisse vorzulegen, sondern verfolgt zwei bescheidenere Ziele. Erstens möchte er in die hoch differenzierte Debatte über Ereignisse einführen und zeigen, dass die einzelnen Theorien jeweils relativ sind auf weitergespannte philosophische Interessen (12–15, 127). Zweitens versucht er die These zu begründen, dass Ereignisse und „Dinge“, wie Kanzian konkrete Substanzen nennt, verschiedenen Kategorien angehören. Das Bemühen um eine „mehrkategoriale Ontologie“ ist durch die Überzeugung motiviert, dass der Physikalismus falsch ist und sich die Ontologie zur „Deutung der Welt und der Stellung des Menschen in ihr“ nicht an den Naturwissenschaften, sondern an unserer „Lebenswelt“ zu orientieren hat (11 f.).

Dem ersten Ziel ist Kap. I gewidmet, das eine Hälfte des Buches ausmacht. Kanzian stellt eine Reihe von Theorien oder Theorieansätzen vor, nämlich die von D. Davidson, W. V. O. Quine, J. Kim, L. Lombard und J. Bennett. Die Auswahl der Autoren ist repräsentativ und gut begründet. Kanzian gibt jeweils die wichtigsten Aussagen der einzelnen Autoren wieder und beschreibt ihre übergeordneten Motive, um dann Einwände aus der Forschungsdebatte zu erörtern. Man wird zuverlässig über den Stand der Diskussion informiert. Auffallend ist allerdings, wie häufig es Kanzian vermeidet, selbst Stellung zu beziehen. Typisch ist der folgende Kommentar in bezug auf den Vorwurf, Davidson messe der „Umgangssprache ‚ontologische Autorität‘“ zu (23/Fn. 2): „Derartigen Einwänden nachzugehen, überschreitet allerdings den Rahmen dieser Arbeit“ (23). Tatsächlich müsste Kanzian gerade den zitierten Vorwurf angesichts seines eigenen deskriptiven Ansatzes strikt zurückweisen (vgl. 223–232). Man hätte ihm etwas mehr Mut gewünscht; auch da, wo es um eine rein terminologische Festlegung geht, versichert er, nicht einen anderen Autor kritisieren zu wollen (170 f.).

In der zweiten Hälfte des Buchs findet Kanzian stärker zu eigener Thesenbildung. Da er Wert darauf legt, dass sein Ereignisbegriff „im mainstream“ der Forschung diskutierbar ist (131, 165), geht er von dem gemeinsamen Nenner der zuvor dargestellten Theorien aus. Der gemeinsame Nenner besteht aus den zwei Thesen, dass es Ereignisse gibt und dass Ereignisse Partikularien sind (130); unter Partikularien versteht Kanzian Individuen, die in Raum und Zeit vorkommen (155). Beide Thesen werden von Kanzian übernommen und in Kap.

II verteidigt. Anschließend erörtert er, was für eine Art von Partikularen Ereignisse sind, indem er ihr Verhältnis zu anderen Partikularen beleuchtet, nämlich zu Zuständen (Kap. III) und Dingen (Kap. IV).

Zustände sind bei Kanzian etwas anderes als Eigenschaften: „Zustände sind also das Zukommen von Eigenschaften an Trägern *über eine bestimmte Zeit hinweg*“ (169). Anders gesagt: Zustände sind eine Art von Sachverhalten, nämlich partikulare und damit konkrete Sachverhalte im Unterschied zu abstrakten Sachverhalten (177–190). Kanzian entwickelt ein eigenständiges Argument dafür, dass Zustände eine zeitliche Ausdehnung besitzen: Manche Zustände, wie z.B. das Kranksein einer Person, sind komplex, d.h. sie bestehen darin, dass einem Ding mehrere zusammenhängende Eigenschaften zukommen, und außerdem dynamisch, d.h. die Eigenschaften wechseln sich ab. Solche Zustände müssen zeitliche Ausdehnung haben. Wenn aber manche Zustände zeitliche Ausdehnung haben, dann alle (197 f.).

Wie unterscheiden sich nun Ereignisse und Zustände? Kanzian steuert auf die von Lombard vertretene Auffassung zu, Ereignisse seien *Veränderungen*. Die Eigenart von Ereignissen beruht darauf, dass ihre zeitlichen Teile, von Kanzian „Phasen“ genannt, Bedingungen erfüllen, denen Zustände nicht gerecht werden: Eine Phase ist ein echter Teil von einem Ereignis; jede Phase ist qualitativ unterscheidbar von ihrem Vorgänger und ihrem Nachfolger; und jede Phase hat einen echten zeitlichen Teil, der sich qualitativ von seinem Vorgänger und Nachfolger unterscheidet (200). Außerdem macht Kanzian im Anschluss an T. Parsons geltend, dass Ereignisse im Unterschied zu Zuständen „kulminieren“: Ein Ereignis, z.B. das Überqueren einer Straße, hat „von sich aus“ ein bestimmtes Ziel, mit dessen Erreichen es vollendet ist (203). Das gilt für einen Zustand wie das Geöffnetsein einer Tür nicht. All das läuft darauf hinaus, Ereignisse mit kontinuierlichen Veränderungen gleichzusetzen. Unglücklicherweise vertritt Kanzian diese These nicht ausdrücklich. Hypothetisch heißt es an einer Stelle: „Wenn man davon ausgeht, daß Ereignisse mit Änderungen, um es vorsichtig zu formulieren, zu tun haben [...]“ (218). An einer anderen Stelle impliziert die Argumentation stillschweigende Zustimmung zu der Gleichsetzung von Ereignissen mit Veränderungen (235). Über das Motiv für diese Zurückhaltung lässt sich nur spekulieren; möglicherweise ist es die (verzichtbare) Annahme, dass es auch instantane Ereignisse gibt (211 f., 232).

Insofern Ereignisse und Zustände einander ge-

genseitig begrenzen können, sind sie voneinander wechselseitig abhängig (212–214). Das ontologisch relevante Fazit ist, dass ihre Unterschiede zwar „ontologisch signifikant“ seien, es aber nicht rechtefertigten, Ereignisse und Zustände unterschiedlichen ontologischen Kategorien zuzuordnen (215 f.). Das ist ein plausibles Ergebnis, da es, wie Kanzian betont, offenbar Grenzfälle zwischen Zuständen und Ereignissen gibt (182, 201 f., 236).

Grundsätzlich anders ist das Verhältnis von Ereignissen zu Dingen. Wenn Ereignisse Änderungen von Dingen sind, dann müssen Dinge als „Träger“ von Ereignissen durch Änderungen hindurch beharren (218). Daher verteidigt Kanzian die traditionelle Auffassung, wonach Dinge dreidimensional sind und zu verschiedenen Zeitpunkten existieren, gegen die Position Quines, dass Dinge nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ausgedehnt sind.

Viele der gängigen Argumente gegen Quine, die Kanzian anführt, sind Variationen desselben Themas: Unsere im Sprachgebrauch manifesten Intuitionen sprechen gegen Quine (223–232). Zu den interessanteren Einwänden zählen folgende: Die wissenschaftliche Theorie, an der sich Quine orientiert, nimmt selbst Bezug auf dreidimensionale, zu verschiedenen Zeitpunkten identische Dinge (224). Man sollte nicht, wie Quine es tut, Raum und Zeit analog auffassen, weil man sich im Raum anders bewegen kann als in der Zeit (224). Die Quinesche Auffassung legt eine vollständige Ersetzbarkeit der alltäglichen Rede über Dinge und Ereignisse nahe, und es ist nicht abzusehen, wie das möglich sein soll (229, 231 f.).

Indem Kanzian für die traditionelle Auffassung plädiert, gewinnt er sein stärkstes Argument für die kategoriale Unterscheidung von Dingen und Ereignissen (235 f.): Dinge besitzen im Unterschied zu Ereignissen keine zeitliche Ausdehnung, während Ereignisse eine „unmittelbare“ Beziehung zur Zeit haben, weil Zeit „das Ablaufen von Ereignissen voraussetzt“ (234). Mit der kategorialen Unterscheidung von Dingen und Ereignissen ist das argumentative Hauptziel des Buchs erreicht (251). Schließlich gibt Kanzian in Kap. V ein Identitätskriterium für Ereignisse an.

Die folgenden kritischen Bemerkungen konzentrieren sich a) auf Kanzians Zielsetzung, b) auf seine Position in Bezug auf Identitätskriterien und c) auf seine Auseinandersetzung mit Argumenten für und gegen die Existenz von Ereignissen.

a) Es ist ein Manko von Kanzians Arbeit, dass zentrale Begriffe nicht hinreichend genau definiert werden. Obwohl die Kritik am Physikalismus Kanzians erklärtes Motiv ist, bleibt unklar, was man darunter zu verstehen hat: Die These, dass alles,

was es gibt, räumlich und zeitlich lokalisiert und insofern physikalisch ist, oder die stärkere These, dass alles, was es gibt, naturwissenschaftlichen Gesetzen unterworfen ist. Aber was auch gemeint ist, es ist nicht zu sehen, was Kanzians Hauptthese von dem kategorialen Unterschied zwischen Dingen und Ereignissen gegen den Physikalismus ausrichtet. Denn man kann, wie auch Kanzian implizit einräumt (167), ohne weiteres Physikalist in beiden Sinnen sein und zugleich kategorial zwischen Dingen und Ereignissen unterscheiden.

Ferner ist nicht recht deutlich, was der Reduktionismus ist, dem Kanzian ebenfalls ablehnend gegenüber tritt. Wenn man sich, wie Kanzian empfiehlt (139/Fn. 3), an der Terminologie in der Philosophie des Geistes orientiert, dann sollte man Reduktionismus und Elimination in bezug auf Ereignisse strikt unterscheiden. Der Reduktionist behauptet, dass es zwar Ereignisse gibt, sich sämtliche Aussagen über sie aber ohne inhaltlichen Verlust durch Aussagen ersetzen lassen, die nicht auf Ereignisse Bezug nehmen. Dagegen behauptet der Vertreter einer eliminativen Position, dass es gar keine Ereignisse gibt und Aussagen über Ereignisse deshalb falsch sind. Reduktionismus und Elimination schließen einander also aus. Es ist daher irreführend, wenn Kanzian den Reduktionismus als eine „weniger radikale“ Version der Behauptung darstellt, dass es keine Ereignisse gibt (138). Wenig hilfreich ist Kanzians Versuch, die Position des Reduktionisten durch die These zu erläutern, Ereignisse seien „nichts anderes als“ z. B. Sachverhalte, und diese Behauptung wiederum durch die These, Ereignisse seien „(Epi-)Phänomene“ [sic!] (139). Statt von dem etablierten Begriffsgebrauch in der Philosophie des Geistes auszugehen, wonach der Epiphänomenalist behauptet, dass geistige Ereignisse kausal nicht wirksam sind, bietet Kanzian Assoziationen zu dem Ausdruck „(Epi-)Phänomen“.

b) Identitätskriterien für Ereignisse spezifizieren Relationen, in der zwei verschiedene Ereignisse nicht stehen können. Sie spielen in der Debatte eine so zentrale Rolle, weil in dem jeweiligen Identitätskriterium wenigstens partiell zum Ausdruck kommt, was ein Autor unter Ereignissen versteht.

Zunächst einige methodische Bemerkungen. Es trifft nicht zu, dass die Adäquatheit eines Identitätskriteriums von den Zwecken der Theorie abhängt, in der das Kriterium angegeben wird. Das lässt sich am Beispiel von Davidson verdeutlichen. Nach Davidson ist Ereignis *e* mit Ereignis *e'* genau dann identisch, wenn *e* und *e'* dieselben Ursachen und Wirkungen haben (28). Da Davidson zugleich behauptet, dass Ereignisse und nur Ereignisse Ursachen und Wirkungen sind, hat er sich u. a. von

Seiten Quines den berechtigten Vorwurf der Zirkularität eingehandelt. Denn damit läuft Davidsons Vorschlag darauf hinaus, dass *e* mit *e'* genau dann identisch ist, wenn dieselben Ereignisse *e* und *e'* verursachen und durch sie verursacht werden. Kanzian zitiert Quines Kritik scheinbar zustimmend (54 f.), behauptet aber später, Davidsons Vorschlag sei „durchaus adäquat, jedenfalls relativ zu den Zwecken, die Ereignisse im Kontext von Davidsons Theorien [...] zu erfüllen haben“ (128). Hier liegt ein Missverständnis vor. Ein zirkuläres Identitätskriterium ist zirkulär und nicht adäquat, gleichgültig, mit welchen Zielsetzungen es angegeben wird.

Die Bedeutung und Form von Identitätskriterien hat unter den von Kanzian vorgestellten Autoren am ausführlichsten Lombard diskutiert. Nach Lombard hat ein Identitätskriterium die folgende Form:

$$\Box (x) (y) (\varphi x \wedge \varphi y \rightarrow (x = y \leftrightarrow R(x,y)))$$

Kanzian gibt Lombards Auffassungen wieder, lässt zentrale Fragen jedoch unerörtert (89–91). Zunächst ist eine kleine Korrektur erforderlich: φ ist hier nicht „eine Variable“, wie Kanzian behauptet (89), sondern ein schematischer Buchstabe, ein Platzhalter für kategoriale Ausdrücke wie ‚Menge‘, ‚Ereignis‘ oder ‚Substanz‘. Lombard stellt sehr starke Anforderungen an Identitätskriterien, wenn er behauptet, dass ein befriedigendes Identitätskriterium erstens notwendig wahr und zweitens in dem Sinn artspezifisch ist, dass jede „metaphysisch interessante“ Kategorie von Objekten genau ein Identitätskriterium hat. Kanzian vernachlässigt stillschweigend die erste Bedingung, akzeptiert aber anscheinend die zweite (248/Fn. 1, 250/Fn. 1). Die zweite Forderung ist jedoch kaum erfüllbar, weil die Einteilung von Objekten nach Identitätskriterien feiner ist als die nach Kategorien wie Mengen, Ereignissen und Substanzen. Z. B. haben Fahrräder und Finken verschiedene Identitätskriterien, gehören aber der Kategorie der Substanz an.

Nun zu Kanzians eigenem Versuch, ein Identitätskriterium für Ereignisse zu formulieren. Ereignisse sind nach Kanzian genau dann identisch, „wenn sie (1.) exakt dieselben Träger haben; sowie (2.) durch dieselben Zustände (mittelbar und unmittelbar) begrenzt sind, bzw. genau dieselbe Episode der Geschichte ihrer Träger ausmachen“ (250). Zunächst sollte das, was auf das „bzw.“ folgt, ignoriert werden, weil es offensichtlich zirkulär ist: Die Geschichte eines Dings besteht aus Ereignissen und Zuständen (233). Um auf das Vorige zurückzukommen: Wenn, wie der gerade in diesem Kontext zustimmend zitierte Lombard behauptet, Identitätskriterien artspezifisch sind, und wenn, wie Kanzian behauptet, Ereignisse und Zustände der-

selben Kategorie angehören, dann müsste Kanzi-ans Identitätskriterium auch für Zustände gelten. Dann wäre es aber zirkulär. Wenn Identitätskriterien dagegen nicht artspezifisch sind, dann muss, weil Kanzi-ans Identitätskriterium auf Zustände rekurriert, ein weiteres Kriterium für deren Identität zur Verfügung gestellt werden. Kanzian macht diesbezüglich keinen Vorschlag, aber da seiner Ansicht nach Zustände Exemplifikationen von Eigenschaften über eine Zeit hinweg und damit zeitlich ausgedehnte Kim'sche Ereignisse sind, sollte ein Identitätskriterium für Zustände mit dem von Kim für Ereignisse übereinstimmen. (Man hätte lediglich Kims „zu einer Zeit“ durch „über eine Zeit hinweg“ zu ersetzen.) Dann würden die Vorwürfe, die man nach Kanzian gegen Kim erheben könnte (73), auf ihn selbst zurückfallen. Außerdem ist Kanzi-ans Vorschlag sachlich nicht adäquat: Das Bewegtwerden einer Türangel und ihr Quietschen, oder das Fliegen einer Kugel und ihr Rotieren um die eigene Achse haben jeweils denselben Träger, und sie werden (auch unmittelbar) durch dieselben Zustände begrenzt, ohne dass sie identisch wären. Schließlich bringt Kanzi-ans Identitätskriterium überhaupt nicht zum Ausdruck, dass Ereignisse Veränderungen sind. Statt seinen eigenen, doch recht offensichtlich fehlgeleiteten Ansatz zu verfolgen, wäre Kanzian besser beraten gewesen, an das Identitätskriterium von Lombard anzuknüpfen, der ja ebenfalls Ereignisse als Veränderungen versteht.

c) Neben der Rolle von Identitätskriterien betrifft eine weitere methodische Frage von zentraler Bedeutung das Problem, in welcher Weise die Annahme der Existenz von Ereignissen begründet werden kann. Auch dieser Frage ist Lombard ausführlich nachgegangen, und Kanzian bemüht sich, ohne recht mit Lombard Schritt halten zu können, seine Darstellung wiederzugeben (91–93). Zunächst reflektiert Lombard nicht, wie Kanzian meint, darüber, „was es bedeutet, daß Ereignisse *existieren*“ (93, vgl. 88), sondern darüber, welche Form ein Beweis für die Behauptung hat, dass Ereignisse existieren. Ein Existenzbeweis für ψ s besteht nach Lombard aus zwei deduktiven Argumenten, erstens aus einem „Existenz-Argument“ der Form $\cdot p$; also gibt es ψ s' und zweitens aus einem „Signifikanz-Argument“ der Form „alle ψ s sind ϕ s; es gibt ψ s; also gibt es ϕ s“. Anders gesagt, das Signifikanzargument ordnet die Art der ψ s der Gattung der ϕ s unter. Ein Beispiel für einen Existenzbeweis ist das Folgende:

- (1) Der Vesuv bricht aus.
- (2) Also gibt es einen Vulkanausbruch.
- (3) Vulkanausbrüche sind Ereignisse.
- (4) Also gibt es Ereignisse.

Der entscheidende Punkt ist nun, dass sich die Folgerung von (1) auf (2), also das Existenzargument, auf eine Theorie der Bedeutung von (1) stützt. Es wird unterstellt, dass gemäß der besten semantischen Theorie (1) so zu analysieren ist, dass (2) folgt. Die wesentliche Prämisse für das Existenzargument ist demnach ein induktives Argument, das einen Schluss auf die beste Erklärung darstellt. Davidsons Begründungen für die Existenz von Ereignissen haben genau diese Form. Es ist eine fatale Lücke in Kanzi-ans Darstellung von Lombard, dass er mit keinem Wort das induktive Argument erwähnt. Wer einen Existenzbeweis für Ereignisse herausfordern will, wird eben bei dem induktiven Argument ansetzen und etwa gegen Davidson geltend machen, dass es eine wenigstens gleich gute Erklärung der Semantik von Sätzen (1) gibt, die nicht die Folgerung (2) legitimiert; oder, um ein weiteres Motiv von Davidson zu nennen, dass eine wenigstens gleich gute Formulierung der Identitätstheorie verfügbar ist, die nicht impliziert, dass es Ereignisse gibt.

In dieser Weise argumentiert T. Horgan, mit dem sich Kanzian ausführlich auseinandersetzt (133–138). An den Antworten, die Kanzian auf Horgan gibt, lässt sich ablesen, dass ihm die Natur der Debatte nicht ganz klar ist. Zunächst beruft Kanzian sich darauf, dass andere Autoren die Annahme von Ereignissen in gewissen Kontexten für unverzichtbar halten (137). Das ist jedoch nicht relevant, denn was in Frage steht, ist nicht die Existenz konkurrierender Ansichten, sondern welche Ansicht die überlegene ist. Der zweite Einwand von Kanzian ist, dass Horgans Position impliziere, „daß *alle* stichhaltigen Theorien in [...] Wissenschaftstheorie, Philosophie des Geistes und Handlungstheorie *ohne* Verweis auf *Ereignisse* auskommen; sowie daß *alle* Theorien in Wissenschaftstheorie, Philosophie des Geistes und Handlungstheorie, die auf Ereignisse Bezug nehmen, nicht stichhaltig sind“ (137). Das ist falsch. Horgan kann ohne weiteres zugeben, dass verschiedene Theorien die Existenz von Ereignissen voraussetzen und zugleich in dem Sinn stichhaltig sind, dass sie kohärente Erklärungen geben; was er in Abrede stellen muss, ist, dass die jeweils besten Theorien die Existenz von Ereignissen implizieren. Dabei wird sich die Güte einer Theorie u. a. an der ontologischen Sparsamkeit bemessen.

Schließlich wendet sich Kanzian gegen das Horgans Argumentation zugrunde liegende Konzept von Ontologie und sagt, es sei fragwürdig „auf diese Weise Ontologie betreiben zu wollen: Nur deshalb, weil Phänomene der Art F aus theoretischen Gründen unverzichtbar sind, gibt es F's! [...] Wie

vermeidet man da offensichtlich bizarre Folgerungen wie z.B.: Nur deshalb, weil Menschen oder Goldfische oder Berge aus theoretischen Gründen unverzichtbar sind, gibt es Menschen oder Goldfische oder Berge?“ (138). Hier liegt ein Missverständnis vor. In der Metaphysik ist die Existenz mancher Arten von Dingen mehr und die von anderen weniger umstritten. Während z.B. die Existenz von Propositionen eher als zweifelhaft gilt, ist die Existenz von physikalischen Dingen wie Goldfischen vergleichsweise unstrittig. Ereignisse zählen zu den eher umstrittenen Kategorien. Wer ihre Existenz rechtfertigen will, wird nicht um induktive Argumente herum kommen. Z.B. ist die Berufung darauf, dass wir doch mit unseren alltäglichen Aussagen behaupten, dass es Ereignisse gibt, für sich genommen nicht hinreichend, sondern verlangt, da alltägliche Aussagen ihre logische Form nicht an der Oberfläche tragen, nach einer unterstützenden semantischen Theorie. Damit gelangt man wieder zu einem induktiven Argument der Art, dass wir uns mit unseren alltäglichen Aussagen gemäß der besten semantischen Theorie auf die Annahme von Ereignissen verpflichten.

Die Stärken des Buchs liegen wohl nicht in den systematisch orientierten Ansätzen von Kanzian, sondern eher in dem fundierten Überblick, der über eine weit verzweigte Diskussion gegeben wird. Als Einführung in die Thematik ist es sicher zu empfehlen.

Johannes Hübner (München)

Thorsten Sander, Redesequenzen. Untersuchungen zur Grammatik von Diskursen und Texten, Paderborn: Mentis 2002, 323 S., ISBN 3-89785-062-1.

Auch wenn die These nicht neu ist, dass die Sprache in erster Linie als ein soziales Phänomen zu begreifen ist, und nicht primär als ein Mittel zur Abbildung der Realität, werden genaue Antworten auf die Frage, was dies im Einzelnen heißt, vergleichsweise selten formuliert. Das Buch Sanders gehört zu den Arbeiten, welche eine detaillierte Antwort bezogen auf das Gebiet der vom Vf. sogenannten Redesequenzen geben. Als Redesequenz wird die Kombination von einzelnen Redehandlungen zu einem größeren sprachlichen Gebilde bezeichnet. Das Ziel der Arbeit besteht in der Rekonstruktion der Regeln, die der Erstellung von kohärenten Texten bzw. Diskursen zugrunde liegen könnten. Damit erschließt Sander nicht nur einen bisher von der philosophischen Sprachpragmatik vernachlässigten Bereich, sofern sich diese vorrangig mit der Analyse einzelner Äußerungen be-

schäftigt hat, sondern er formuliert ebenfalls die Grundzüge zu einer in groben Zügen an die Sprechakttheorie Austins angelehnten handlungstheoretischen Semantik und damit eine Alternative zu vergleichbaren Theorieprojekten in der Tradition des Intentionalismus. Die ersten beiden Kapitel des Buches haben vorbereitenden Charakter: Kapitel 1 entwickelt die Unterscheidung zwischen *Redehandlungen* und *Redesequenzen* auf dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit Searle. Das methodisch überaus reflektierte Kapitel 2 erläutert die für die Arbeit maßgeblichen Begriffe der *Rekonstruktion* und der *Regel*. Die Kapitel 3 und 4 erörtern Grundprobleme einer Theorie der Redehandlungen und vertiefen diese durch eine Diskussion von Ansätzen zu einer solchen Theorie in Logik, Dialektik, Argumentationstheorie, Textlinguistik und Diskursanalyse. Die Leistungsfähigkeit des von Sander entwickelten handlungstheoretischen Vokabulars zur Analyse von Redesequenzen schließlich wird in den Kapiteln 5 und 6 getestet, die sich der ausführlichen Auseinandersetzung mit zwei Typen von Redesequenzen widmen: *Texten*, die als Sequenz sprachlicher Handlungen verstanden werden, an denen „lediglich eine Partei beteiligt ist“ (vgl. 190) und *Diskursen*, die als Sequenzen verstanden werden, „an der mehrere Parteien beteiligt sind“ (ebd.).

Kaum ein Begriff hat in der jüngeren sprachphilosophischen Diskussion mehr Aufmerksamkeit auf sich gezogen und mehr Kontroversen entfacht als der Begriff der Regel. Sanders Überlegungen zum Begriff der Regel und zur Frage, was es heißt, die einer Praxis impliziten Regeln zu rekonstruieren, lassen sich mit Gewinn lesen. Der Vf. wendet sich zunächst gegen gelegentlich als „intellektualistisch“ oder „platonistisch“ – im Anschluss an die inferentielle Semantik von Brandom hat sich nunmehr auch der Terminus „regulistisch“ eingebürgert – bezeichnete Verständnisse des Regelbegriffs, denen zufolge Normen des richtigen und falschen Gebrauchs von Ausdrücken in Form von expliziten Regeln unserer Praxis vorgeordnet sind, die uns dann in unserem Verhalten binden. Ein Problem derartiger Positionen besteht darin, wie nicht zuletzt Kripkes Wittgenstein-Deutung akzentuiert hat, dass auch explizite Regeln deutungsfähig bleiben und keine Handlungsweise eindeutig festlegen. Auch deshalb macht sich Sander für eine implizite Regelauffassung (im Anschluss an Brandom ist inzwischen auch der Terminus „regularistisch“ im Gebrauch) stark, und er geht davon aus, dass es „in bezug auf die sprachliche Praxis der Normalfall [ist], daß ein Agent die seinem Handeln „zugrundeliegenden“ Regeln nicht kennt“ (48). Mit einem Be-

wusstsein für die Schwächen der Rede von impliziten Regeln stellt sich der Vf. allerdings auch die Frage, ob und inwieweit es überhaupt sinnvoll sein kann, von einem Akteur zu sagen, er verhalte sich gemäß einer (impliziten) Regel, wenn gar keine (explizite) Regel befolgt wird. Und an dieser Stelle kommen seine Überlegungen zum Begriff der Rekonstruktion zum Tragen. Er entwickelt – wenn man so will – ein antirealistisches Verständnis von Rekonstruktionen, welches nicht den Anspruch erhebt, die impliziten Regeln, die einer Praxis wirklich zugrunde liegen, zu rekonstruieren, sondern lediglich Regeln explizieren möchte, die der betreffenden Praxis zugrunde liegen könnten. „Es sind also grundsätzlich mehrere Rekonstruktionen *einer* Praxis denkbar [...]. Das Rekonstruieren gleicht dem nachträglichen Erstellen eines Bauplans für ein bereits vorhandenes Gebäude. Mit dem rekonstruierten Plan wird nicht der Anspruch erhoben [...], daß [...] der rekonstruierte Plan mit demjenigen identisch ist, der bei der Erstellung des Rekonstruendums eingesetzt wurde, wohl aber, daß man unter Verwendung des Plans das gleiche [...] Gebäude noch einmal errichten könnte“ (40 f.). Mit diesem Begriff der Rekonstruktion kann der Vf. auch Konzeptionen zurückweisen, denen zufolge Verhaltensregelmäßigkeiten in einer Praxis, die keinen expliziten Regeln folgt, eher als durch Naturgesetze bestimmt angesehen werden sollten. Die Überlegungen Sanders, die sich durch differenzierte Ausführungen zur unterschiedlichen Funktion von Regeln und Naturgesetzen auszeichnen, machen deutlich, inwiefern sich derartige Einschätzungen der Lage häufig von einem „hyperrealistischen Begriff des Naturgesetzes“ (55) leiten lassen, zumal dann, wenn menschliches Handeln bzw. Redehandeln als kausal determiniert angesehen wird, ohne dass die jeweils zugrunde liegenden Naturgesetze auch nur im Entferntesten bekannt sind.

Von den verschiedenen Grundproblemen einer Redehandlungstheorie, die der Vf. eingehend diskutiert, sei lediglich das Problem des mit der Wendung von einer Doppelstruktur der Rede häufig verbundenen Vorrangs der Aussage herausgegriffen. Die – in erster Linie von Searle, in Deutschland auch von Habermas diskutierte – These von der Doppelstruktur sprachlicher Äußerungen besagt, dass sprachliche Äußerungen im Kern zwei Aspekte aufweisen: einen propositionalen Gehalt und eine illokutionäre Kraft. Sander meldet Zweifel an dieser Analyse an, indem er fragt, „ob eine Theorie sprachlichen Handelns notwendig“ mit dieser These verbunden sein muss, und „ob man die These nicht vertreten kann, ohne sich dadurch [...] auf eine Theorie der Redehandlungen zu verpflichten“

(68). Die erste Frage wird verneint, insofern sich einerseits alternative Analysen sprachlicher Handlungen denken lassen, der Vf. denkt u. a. an Austins Unterscheidung verschiedener Dimensionen einer sprachlichen Handlung, andererseits kann man aber auch (wie etwa Wittgenstein) die These zurückweisen, dass es so etwas wie „eine allgemeine Satz- oder Handlungsform“ überhaupt gibt (vgl. 71). Die Doppelstrukturthese sei also nicht notwendig mit einer Theorie des Redehandelns verbunden. Außerdem, so macht Sander geltend, werde die These häufig auch in theoretischen Kontexten vertreten, in denen es gerade nicht um eine Theorie der Redehandlungen geht, und er verweist auf die Unterscheidung zwischen dem *Sinn* und der *Kraft* einer Äußerung bei Frege. Dem Vf. ist wohl v. a. deshalb an einer Zurückweisung bzw. Relativierung der Doppelstrukturthese gelegen, da er wittert, dass sich ihre Dominanz dem „Primat des assertiven Sprachgebrauchs (oder der kognitiven Vermögen)“ verdankt (vgl. 74). Sander macht sich für die Auffassung stark, „daß alle sprachlichen Handlungen grundsätzlich gleichberechtigt“ sind (vgl. 77), und es ist genau diese Einsicht, welcher die Analysen seines Buches insgesamt verpflichtet sind. Sowohl formale bzw. syntaktische Bestimmungen des Sprachbegriffs, aber auch ‚kognitivistische‘ oder realistische Auffassungen, die den Darstellungsaspekt der Sprache in den Vordergrund rücken, werden immer wieder relativiert (vgl. z. B. auch 285). Anders als viele Autoren, welche diese Einsicht teilen – man mag an sprachphilosophische Überlegungen in der Nachfolge Wittgensteins denken oder auch an vereinzelt innerhalb der philosophischen Hermeneutik, etwa bei H. Lipps oder H.-G. Gadamer, artikulierte Relativierungen des Primats der behauptenden Rede – lässt sich Sander allerdings nicht zu theoretischer Abstinenz verführen, sondern er entwickelt mit beharrlicher Konsequenz eine systematische Theorie des Redehandelns und entfaltet eine für diesen Zusammenhang einschlägige Begrifflichkeit in anspruchsvoller Form.

Bestandteile dieser Theorie sind Überlegungen zur „Pluralität von Tiefenstrukturen“ (83), zu kollektiven Sprechakten (90 ff.), zur Klassifikation sprachlicher Handlungstypen (101 ff.), welche sich dem Problem der Beliebigkeit vieler philosophischer und auch linguistischer Taxonomien auf offene Weise stellen. Von besonderem Interesse sind auch Sanders Versuche, Ansätze zu einer Theorie der Redesequenzen aus dem Kalkül des natürlichen Schließens (118 ff.), der im Rahmen des Erlanger Konstruktivismus entwickelten Protologik und Protoethik (126 ff.) sowie der im Wesentli-

chen mit R. Hegselmann verbundenen formalen Dialektik (140 ff.) herauszupräparieren. Zentral im Rahmen des Ansatzes jedoch sind die Analysen zu Texten (190 ff.) und Diskursen (253 ff.) als den beiden Grundtypen von Redesequenzen. Ohne die Fülle der hier vorgeschlagenen Unterscheidungen und explizierten Regeln zum Ausführen und Verstehen von Texten und Diskursen sowie deren Bezüge zur Handlungstheorie im Einzelnen nachzuzeichnen, sei lediglich auf die grundsätzliche Stoßrichtung dieser Analysen verwiesen. Texte werden als „eine Abfolge sprachlicher Handlungen, durch die ein Redehandelnder [...] einen Zweck, den er sich gesetzt hat, realisieren kann“ (207) verstanden. Diskurse hingegen, an denen mehrere Redehandelnde beteiligt sind, müssen nicht unbedingt zweckrational organisiert sein, weshalb als Grundkategorien der Diskursanalyse nicht die Begriffe des Zwecks und des Mittels verwendet werden, sondern von den Begriffen der Rederechte und Redepflichten Gebrauch gemacht wird (vgl. 192). Der Vf. ist bemüht, die Vielfalt sprachlicher Phänomene in den Blick zu nehmen, indem er nicht etwa nur argumentative Redesequenzen zum Gegenstand seiner Analysen macht, sondern auch beispielsweise narrative Texte (vgl. 239 ff.) und phatische ‚Diskurse‘ wie das Grüßen oder den ‚small talk‘ in die Betrachtung mit einbezieht.

So theoretisch wie möglich, so nahe an den sprachlichen Phänomenen wie nötig – mit dieser Formel könnte man Sanders Bemühungen um eine Theorie der Redesequenzen charakterisieren. Man kann allerdings die Frage stellen, ob der überaus komplexe theoretische Apparat, der erzeugt werden muss, um der Vielfalt menschlichen Redehandelns gerecht zu werden, nicht am Ende zu einer Überformung des in Frage stehenden Gegenstandsbereichs führt? M. a. W.: Ob sich die Kritik, die der Vf. etwa an Searle übt, wenn er die Rede von einer Doppelstruktur der Rede mit dem theoretischen Vorurteil einer Auszeichnung des Aussagesatzes in Verbindung bringt, oder das rhapsodische Element der üblicherweise in der Sprechakttheorie klassischen Zuschnitts vorgenommenen Klassifizierungen bemängelt, nicht auch in ähnlicher Form auf dessen eigenes Theorieangebot ausdehnen lässt? Nicht alle der im Einzelnen durchgeführten „Rekonstruktionen“, die häufig genug auch als *Konstruktionen* angesehen werden könnten, muss man in der vorgeschlagenen Form nachvollziehen. Auf Einwände dieser Art könnte der Autor mit dem Hinweis reagieren, der Anspruch der Arbeit sei ein bescheidener, und die Analyse operiere nicht mit einem realistischen Verständnis der explizierten

Regeln. Dann allerdings ließe sich argwöhnen, hinter dem bescheidenen Anspruch des Vf. stecke letztlich der Versuch einer Selbstimmunisierung. Trotz der Kritik, die sich im Einzelnen an diesem oder jenem konkreten Vorschlag üben lässt, und auch wenn das theoretische Instrumentarium gelegentlich ein wenig überanstrengt wirkt, handelt es sich um einen im Großen und Ganzen gelungenen Gegenentwurf zur Verschränkung von Handlungstheorie und Sprachphilosophie, wie sie verschiedentlich im Anschluss an Grice und den Intentionalismus durchgeführt wurde. (Die Kritik an Grice ist zwar häufig sehr deutlich, z. B. am Begriff der Konversationspostulate [175 ff.], aber die in diesem Zusammenhang einschlägigen Argumente sind überzeugend.) Der wesentliche und auch wichtige Ertrag der Arbeit besteht darin, die Sprache nicht als ein Mittel zur Darstellung von sei es objektiven, sei es subjektiven Sachverhalten zu begreifen, sondern am Ende jenseits von Realismus und Mentalismus und in theoretisch anspruchsvoller Form die Bedeutung von Äußerungen auf der Basis von Regeln zu rekonstruieren, welche die Frage betreffen „wie Sätze als angemessene Züge“ (vgl. 310) in Diskursen eingesetzt werden können. Das Buch eröffnet viele Anschlussmöglichkeiten z. B. für Theorien logischen Argumentierens, für die Diskussion um den Holismus, für das Projekt einer inferentiellen Semantik und nicht zuletzt für alle Ansätze, denen an einer Explikation der von Wittgenstein vorgeschlagenen Verbindung von Bedeutung und Gebrauch gelegen ist. Und es enthält mindestens eine kuriose Fußnote, die auch den Forschungsdrang von Biografen und Historikern in Gang setzen und in die Irre führen wird.

Christoph Demmerling (Dresden)

Karen Gloy, Vernunft und das Andere der Vernunft (= Alber-Reihe Philosophie), Freiburg-München: Karl Alber 2001, 351 S., ISBN 3-495-47890-6.

Dieses Buch behandelt ein Grundthema der philosophischen Diskussion der Gegenwart, nämlich die Theorie der Vernunft und der Vernunftkritik oder den Streit um die Legitimität der Ansprüche der Vernunft beim Erkennen, Handeln und Werten. Deutliches Ziel der Vf. ist es, Recht und Unrecht der gegensätzlichen Ansichten zu prüfen, letztlich aber ein begründetes Plädoyer für die Vernunft aufzustellen, welches die berechtigten Thesen der Kritik seitens des sog. „Anderen der Vernunft“ berücksichtigt, um ihnen Geltung zu verschaffen.

In der Einleitung (10–42) gibt die Vf. eine gedrängte Übersicht über die Problemlage und die

Entwicklung der Theorie der Vernunft bzw. der Rationalität sowie der Kritik daran. Sie unterscheidet die Vernunftkritik in interne (so etwa die Kants und der Frankfurter Schule) und externe, d. h. von Seiten eines „Anderen der Vernunft“ (etwa der Leiblichkeit, der Sinnlichkeit usw.). Sie verfolgt den Begriffswandel von der Vernunft zur Rationalität, sowie von der Einheit zur Pluralität derselben. Sie analysiert den traditionellen Sinn der Rationalität als Begründung und legt ihren eigenen Vorschlag einer Begriffsbestimmung der Vernunft als „Vermögens der Strukturierung“ dar.

Im ersten Hauptteil analysiert sie fünf „Rationalitätstypen“, nämlich die Listenmethode, den diahaisretischen, den dialektischen, den metaparadoxalen und den analogischen Rationalitätstypus. Als „Listenmethode“ (44–66) präsentiert sie hauptsächlich die Auflistung von den verschiedenartigsten Gegenständen auf Tafeln bei den Völkern Vorderasiens (etwa den Sumerern und Akkadern), aber auch bei F. Bacon. Sie exponiert die „Strukturierungsprinzipien“ dieser Listenmethode und kommt zum Schluss, dass dabei als Ordnungsprinzip kein „verstandesmäßiger Oberbegriff“ angenommen wird, unter den eine Vielzahl subordinierter Begriffe fällt, sondern eine „anschauliche Gestalt“ (51). Die Vf. meint, die Listenmethode könne zu Recht Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben (57). Dabei handelt es sich jedoch bloß um Anführung (Auflistung) von besonderen, einzelnen Daten, die in der Tat gewisse Ordnungsmerkmale erkennen lassen, aus welchen aber nichts weiteres – nämlich keine Erkenntnis – *gefolgert* wird. Insofern kann die Listenmethode zwar als rational, aber – dies stellt natürlich kein Werturteil dar! – als zur primitiven, prälogischen und präwissenschaftlichen Denkform gehörig bezeichnet werden.¹ Zwar meint die Vf., was als wissenschaftlich und rational zu gelten hat, werde stets eine Definitionsangelegenheit bleiben (57). Hingegen wäre einzuwenden, dass ein hinlänglicher Konsens über die Hauptmerkmale der Rationalität und der Wissenschaftlichkeit – etwa allgemeine Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit (120, 327) – schon besteht, und dass diese jedenfalls hier fehlen. Im Zusammenhang der Listenmethode analysiert die Vf. auch F. Bacons *tabulae*. Wie sie aber selbst hervorhebt, handelt es sich dabei – im Gegensatz zu den altorientalischen Tafeln – um „induktive Schlüsse“ bzw. „Schlussverfahren“ (61, 64), also um einen „integrativen Bestandteil des europäischen Wissenschaftsdenkens“ (61).

Im 2. Kapitel exponiert sie den „dihaisretischen Rationalitätstypus“ (67–114). Nach einer Abgrenzung der philosophischen von der mathematischen Rationalität anhand einer Darstellung des plato-

nischen Liniengleichnisses (*Rep.* 509–511), unternimmt die Vf. eine Charakterisierung des philosophisch-dihaisretischen Rationalitätstypus aufgrund der Definitionsversuche des Begriffs des Sophisten nach dem gleichnamigen platonischen Dialog (dabei sind die beigefügten tabellarischen Darstellungen besonders hilfreich, 70–73). Es werden sowohl die „Gesetze und Eigentümlichkeiten“ (76) als auch diesbezügliche Komplikationen erörtert. Mit Recht hebt die Vf. das Grundproblem des Verhältnisses von der unendlichen Mannigfaltigkeit einer durch das Werden charakterisierten Welt und den unvermeidlicherweise abstrakten Formen und Typen eines jeden logischen Systems hervor. Als Versuche der weiteren Tradition und der modernen Wissenschaftstheorie, die Probleme Platons zu behandeln, exponiert die Vf. den Duhem-Quineschen Holismus als Lösung des Problems der Relativität der Realität, die Vielfalt der Einteilungsmodelle angesichts des Perspektivenwechsels sowie den ontologischen Gottesbeweis im Kontext der Frage nach der „Systemtranszendenz oder Systemimmanenz des Systemgrundes“ (102).

An der mit Klarheit und großer Sachkenntnis (und zwar auf so verschiedenen Gebieten) durchgeführten Exposition des diahaisretischen Rationalitätstypus lässt sich aber ein Punkt kritisieren. Was die Vf. als „dihaisretischen Rationalitätstypus“ bezeichnet, macht in Wahrheit die – für die Wissenschaft in der Tat unentbehrlichen – *Methode* der Einteilung und der Klassifikation aus. Warum sollen sie aber das einzige oder jedenfalls das grundlegende Paradigma der abendländischen Rationalität ausmachen? Warum sind es nicht auch weitere Methoden, wie etwa die Begriffsbildung und Begriffsbestimmung, die axiomatischen und die induktiven Methoden usw.?

Im 3. Kapitel wird der „dialektische Rationalitätstypus“ analysiert. Als dessen Grundstruktur wird das „Eine“ festgestellt, „das in sich geteilt ist [...] und trotz aller Zweierheit Eines bleibt“ (116). Dabei werden sowohl verschiedene „Kreisläufe“ als auch die Dialektiktypen von Platon, Hegel und Fichte eingehend dargestellt. Bei der Analyse des Unterschiedes zwischen diahaisretischer und dialektischer Logik wird die erstere mit Recht als ein „artifizielles System“ kritisiert, welches aufgrund der eindeutigen Identifikation von wahr und falsch – also letztlich aufgrund der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs – die eigentlich unerschöpfliche Fülle der Realität restlos erfassen will.

Im 4. Kapitel wird der sog. „metaparadoxe Ra-

¹ In Anlehnung an L. Levy-Bruhl, E. Cassirer u. a., worauf auch die Vf. hinweist (32, 278 f., 281).

tionalitätstypus“ analysiert, d. h. derjenige, der sich in Paradoxien äußert, aber auch sie theoretisch zu überwinden sucht. Dabei werden die epistemologischen und semantischen Paradoxien umfassend exponiert. Die Paradoxie wird als Grundstruktur der Dialektik erklärt und damit als fundamentaler Denktypus aufgewiesen. Darüber hinaus werden die negative Dialektik als Metaparadoxie und Fichtes Spätphilosophie als Beispiele analysiert.

Im 5. Kapitel wird der „analogische Rationalitätstypus“ sehr umfassend dargestellt. Auch nicht andeutungsweise kann hier auf die Fülle der Einzelanalysen zum Thema des Analogiedenkens eingegangen werden. Es seien daher lediglich einige Titel von Themen erwähnt, welche behandelt werden: das „morphologische Raster“ des Analogiedenkens anhand einer tief sinnigen Interpretation der „Jahreszeiten“-Tetralogie des Renaissance-Malers G. Arcimboldo; verschiedene Analogieformen (etwa räumlich-zeitliche Identität bzw. Kontiguität der Analoga usw.); die Logik des Analogiedenkens; die Tropen, d. h. die rhetorischen Figuren, als linguistische bzw. Verkehrung und Verschiebung als psychologische Analogien usw.

Im Anschluss daran diskutiert die Vf. Fragen bezüglich des Zusammenhangs der Rationalitätstypen. Dabei werden Kriterien für ihren paradigmatischen Status (etwa intersubjektive Kommunikabilität und Überprüfbarkeit) aufgesucht, auf die noch unten einzugehen ist.

Im zweiten Teil widmet sie sich dem „Anderen der Vernunft“ – und zwar drei Hauptarten bzw. Aspekten desselben, nämlich: dem „Subrationalen“ (hauptsächlich Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Gefühl usw.), dem „Hyperrationalen“ (intelligible Strukturen) und dem „Transrationalen“, das beide Bereiche umgreifen soll. Es werden drei Erfassungsarten dargestellt, nämlich: der „negative Zugang“ anhand der Negativen Theologie und Derridas Konzeption der ‚différence‘; der „positive Zugang“ anhand von Nietzsches lebensphilosophischem Ansatz; schließlich der metaphorische bzw. analogische Zugang, der das Paradigma eines adäquaten Denktypus zu werden verspricht.

Das Buch stellt einen bedeutenden Beitrag zur aktuellen Diskussion über ein Hauptthema – wenn nicht *das Grundthema* – der gegenwärtigen philosophischen Forschung dar. Im Besonderen wären folgende Punkte als die wichtigsten Leistungen hervorzuheben. Es ist das deutliche Ziel der Vf., durch eine ausgewogene und gerechte Prüfung der Ansprüche der Vernunft und des sog. „Anderen der Vernunft“ beide Vermögen bzw. Bereiche, aber auch ihr Verhältnis zueinander genauer zu bestimmen. So wird die Vernunft, entgegen ihrer überlie-

fernten Grundkonzeption als Begründen und Argumentieren, als das „Vermögen zur Strukturierung der Welt“ (36–42) erklärt.

Ausgehend von und in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der neueren ‚postmodernen‘ Vernunftkritik, wird der sog. ‚Logozenismus‘ oder übermäßige Rationalismus in seinen verschiedenen Spielarten kritisiert. Gegen den einseitigen Kognitivismus, nach dem die diskursive oder begriffliche Erkenntnis die einzige Art der Erkenntnis sein soll, plädiert die Vf. auch für andere Zugangs- und Erfassungsweisen der Realität neben der ersteren, so vor allem für die Intuition, das Erleben, das Fühlen usw. Gegen einen extremen Logozenismus bzw. Intellektualismus, also gegen die Vorherrschaft der Vernunft in allen Bereichen der Lebenswelt, wird wiederum für eine adäquate Berücksichtigung der Gefühle, der Stimmung, der Phantasie, des Erlebens usw. argumentiert (vgl. 16–20, 286 f., 297 f.). An die Stelle der einen, einheitlichen Vernunft (als deren Grundbedeutung die Vf. allerdings das „Vermögen zur Strukturierung der Welt“ ansieht) stellt und analysiert sie fünf verschiedene Typen der Rationalität, welche je einer anderen Form des Denkens und der Weltauffassung entsprechen sollen. So soll der diahaisretische Typus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen, der analogische Typus dagegen einem ganzheitlichen, holistischen Denken entsprechen.²

Zu den eindeutigen Vorzügen des Buches muss man unbedingt die klaren Belege der klassisch-humanistischen Bildung rechnen. Angesichts der gegenwärtigen Lage der philosophischen Forschung, die geradezu an den gravierenden Folgen des Mangels an dieser Bildung leidet, ist die Tatsache zu würdigen, dass die Autorin mehrere griechische und lateinische Texte berücksichtigt und häufig auch selbst übersetzt hat.

Andererseits müssen aber einige offene Fragen erörtert werden. Ausgehend von einem „nicht-reduktionistischen Rationalitätsbegriff“ (327) plädiert die Vf. gegen den Begriff einer einheitlichen Vernunft und für eine Pluralität von Rationalitätstypen, die gleichermaßen rational und legitim sein sollen. Trotz der Annahme einer Vielfalt von Rationalitätstypen wird jedoch eine Grundbedeutung der Vernunft als „Vermögen zur Strukturierung der Welt“ angenommen (36–42). Neben dieser ersten Bedeutung wird allerdings durchwegs noch mit einer weiteren operiert, nach welcher Vernunft das

² Hierzu vgl. ferner: K. Gloy (1999) (Hg.), *Rationalitätstypen*, Freiburg – München; dies. (1995 + 1996) *Das Verständnis der Natur I-II*, München.

meint, was M. Horkheimer treffend „objektive Vernunft“ bzw. „Logos“ nannte: nämlich den „Inbegriff intelligibler Strukturen der Welt“ (23), „ideelle Strukturen“ (295), die „eine absolute Vernunft“ (297) usw.³ Abgesehen davon bleibt jedoch zu fragen, warum denn jene erste die Grundbedeutung der Vernunft sein soll. Vielmehr wären andere Erklärungen adäquater, etwa diejenigen Kants: als „Vermögen zu erkennen“ bzw. „zu denken“ (*KrV* B 74–75) oder als das Vermögen der Ordnung der Zwecke sowohl im Erkennen als auch im Handeln (vgl. *KrV* B 671–732, 832–847), die einen breiten Konsens für sich beanspruchen dürften.

Die Vf. spricht von verschiedenen Rationalitäts- bzw. Vernunfttypen (41). Eigentlich handelt es sich jedoch dabei teils um verschiedene Denkmethoden (so der dialektische und der analogische „Rationalitätstypus“), teils um spezifische philosophische Theorien bzw. Methoden (so die dialektischen Theorien bzw. Methoden von Platon, Fichte und Hegel), teils um besondere Probleme oder um Methoden zu deren Behandlung (wie im Falle der Paradoxien) und schließlich – im Fall der „Listenmethode“ – eben um eine Methode, die vielleicht als „rational“ oder aber als „prälogisch“ verstanden werden kann, jedenfalls aber den etablierten Anforderungen der Wissenschaft nicht genügt und insofern in der Tat eine „primitive Stufe“ von ihr ausmacht (hierin stimmt sie mit den Arbeiten von etwa L. Levy-Bruhl und E. Cassirer überein).⁴

Eine Hauptthese der Vf. stellt die Vielfalt der verschiedenen, nach ihr gleichrangigen „Rationalitätstypen“ (eigentlich Denkmethoden) dar. Sie selbst stellt die Frage nach deren Zusammenhang ebenso wie danach, ob sie nicht alle auf eine einheitliche Vernunft zurückzuführen sind, also die Frage nach der Pluralität oder aber nach der Einheit der Vernunft. Ein grundlegendes Argument gegen die Einheit der Vernunft ist die Berufung auf die historische Tatsache der Vielfalt der Lebens- bzw. Denkformen: Da alle Kulturphänomene der Geschichtlichkeit, Wandelbarkeit und Vergänglichkeit unterworfen seien, könne auch die Vernunft davon nicht ausgenommen werden. Dabei sollte man aber unterscheiden zwischen der empirisch-genetischen Frage nach der Entstehung der Denkformen und der transzendentalen Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit dessen, was als Wirklichkeit der Vernunft aufgefasst werden darf“.⁵ Wenn man wenigstens einige Bedingungen, Prinzipien, Regeln oder Merkmale feststellen kann, die man immer schon beim sinnvollen Denken, Kommunizieren, Handeln voraussetzt und in diesem Sinne als allgemein, universell und transzendental(-pragmatisch) anerkennt, dann genügt es, um

auch die Rationalität als universell und einheitlich anzuerkennen.

Die Vf. meint: Wenn der Vernunftmonismus zu vertreten ist, so ist die Vermittlung nur auf zweierlei Weise möglich: entweder in der Weise von Hegels Dialektik oder genetisch im Sinne des Nativismus von K. Lorenz oder G. Vollmers evolutionärer Erkenntnistheorie (281). Dennoch erwägt sie noch eine andere Möglichkeit, nämlich das „transzendente Argument“ der sprachanalytischen Kant-Diskussion. Hierzu wären aber weitere Alternativen zu berücksichtigen, nämlich etwa die einer Theorie der Rationalität in der Richtung der ‚Transzendentalpragmatik‘ oder ‚Universalpragmatik‘ (etwa anhand der Arbeiten von K.-O. Apel, J. Habermas, H. Schnädelbach und R. Alexy).⁶ Ohne zu behaupten, dass letztere die einzig mögliche Option einer Theorie der Vernunft oder der Rationalität sei, möchte ich die These vertreten, dass sie geeignet ist, die Grundzüge einer tragfähigen Theorie der Rationalität zu liefern. Dazu ist auch Folgendes zu bedenken: Wenn es mehrere Rationalitätstypen gibt, so erkennt man damit an, dass es sich dabei um verschiedene ‚Typen‘ bzw. Arten einer einheitlichen Rationalität handelt.

Die Vf. selbst erkennt mehrere Grundzüge oder Merkmale der Rationalität (bzw. der „philosophischen Reflexion“: 29) an, etwa: „begriffliche Bestimmung und Herstellung formaler Verknüpfun-

³ M. Horkheimer (1985), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M.; ders. (1962), „Zum Begriff der Vernunft“, in: M. Horkheimer/Th. W. Adorno: *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Frankfurt a. M.

⁴ Vgl. L. Levy-Bruhl, (°1928) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris; ders. (°1925), *La mentalité primitive*, Paris; ders. (°1927), *L'âme primitive*, Paris. – E. Cassirer, (°1977) *Philosophie der symbolischen Formen, II. Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt; ders. (1944), *An Essay on Man*, New Haven.

⁵ H. Schnädelbach (1991), „Theorie der Rationalität“, in: P. Koslowski (Hg.), *Orientierung durch Philosophie*, Tübingen, 276–294: 284.

⁶ Vgl. K.-O. Apel (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.; J. Habermas (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.; H. Schnädelbach (1987), *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a. M.; ders. (1992), *Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt a. M.; R. Alexy (°1996), *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a. M. – Vgl. ferner bes. H. Putnam (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge.

gen (Methode), Folgerichtigkeit, semantische Klarheit und Deutlichkeit, intersubjektive Kommunikabilität und Überprüfbarkeit“ (285) bzw. „allgemeine Verständlichkeit, Nachvollziehbarkeit“ (120, 327), „Bedürfnis nach Systematisierung und Orientierung, Begriffliche Fixierung, Präzisierung und Exaktheit, Leitende zusammenfassende Hinsichten und Distinktionen innerhalb einer Systematik“ (29). Sind aber diese Merkmale in der Tat nicht allgemein als die Merkmale der Rationalität – nicht etwa bloß der klassifikatorischen oder der abendländischen – anerkannt? Und ist ihre Anerkennung nicht eins der stärksten Argumente für die Einheit der Vernunft?

Der (besonders von H. und G. Böhme eingeführte) Begriff des „Anderen der Vernunft“ ist teils unklar, teils ungenau, und insofern ist die einschlägige Theorie nicht sachgemäß.⁷ Da Vernunft im eigentlichen Sinn ein menschliches und transzendentes Vermögen (Fähigkeit) bedeutet, jedenfalls aber allein dem Menschen (und den „endlichen vernünftigen Wesen überhaupt“) zugesprochen werden kann, kann das sog. „Andere der Vernunft“ in Absetzung davon eigentlich nur die nicht rationalen Aspekte, Vermögen, Schichten usw. des Menschen bedeuten, nämlich: Leiblichkeit, Phantasie, Gefühle, Triebe, das Unbewusste (sog. „innere Natur“ des Menschen), nicht aber: Natur überhaupt, das Sein, den unvordenklichen Grund usw. Dies alles ist der Vernunft gänzlich unvergleichlich oder heterogen. Diese Regionen der Realität (oder des Seins) können zugegebenermaßen nicht als vernünftig, sondern müssen vielmehr als vernunftlos angenommen werden (vgl. Kants „vernunftloses Reich“, „vernunftlose Natur außer ihm“ [dem Menschen]⁸). Warum sollen sie aber als das „Andere der Vernunft“ verstanden werden?

In einer weiteren Bedeutung kann das sog. „Andere der Vernunft“ (genauer aber das „Irrationale“) das bedeuten, was jenseits der Grenze der Erkennbarkeit liegt (nach N. Hartmann: das „Transintelligible“, „gnoseologisch Irrationale“). In diesem Sinne meint Hartmann treffend: „Irrationalität ist kein Seinscharakter, sondern nur ein Verhältnis zur möglichen Erkenntnis.“⁹ Ob nun das Sein letztlich „rational“ ist, „ob es einen ‚Weltgrund‘ gibt, ob er die Form einer Intelligenz hat oder nicht, ob der Aufbau der Welt ein sinnvoller, ihr Prozess ein zielgerichteter ist“¹⁰ – dies sind einige der letzten Grundfragen, um die es in den spekulativen metaphysischen Systemen, nicht aber in einer Theorie der Vernunft oder der Rationalität gehen kann.

Darüber hinaus ist folgendes anzumerken. Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil sind sowohl das sog. „Andere der Vernunft“ als auch die

verschiedenen Zugänge zu ihm in der bisherigen Geschichte der Philosophie – auch und gerade von den ‚Rationalisten‘ aller Art, auf deren Schuld es in der Regel geschoben wird – nicht übersehen oder vernachlässigt worden. Als Beispiel kann man sich auf Kant berufen, von dem ja oft gerade das Gegenteil behauptet wird. Sowohl in der Kantischen Anthropologie (Begehungsvermögen, Gefühl) als auch in der Ethik spielt die ‚innere Natur‘ eine klar und deutlich umrissene, große Rolle. Gerade deswegen – nämlich wegen der Neigungen, Triebe usw. – soll ja die Ethik nach Kantischer Grundauffassung nötig sein, weil der Mensch nicht notwendig so handelt, wie er handeln soll. Wie schon erwähnt, analysiert die Vf. drei Zugangsweisen oder Erfassungsarten zum sog. „Anderen der Vernunft“: 1) den „negativen“ Weg, der von der negativen Metaphysik und Theologie, aber auch vom „Anti-grunddenken“ der Postmoderne (z.B. J. Derrida) vertreten wird; 2) den „positiven“ Weg, hauptsächlich von Nietzsche und der Lebensphilosophie, und 3) den metaphorischen Zugang, der in der Erfassung des ‚Anderen‘ durch Metaphern, Bildern, Mythen usw. besteht. In diesem Zusammenhang hebt die Vf. mit Recht hervor, dass es eigentlich „nicht bloß um ein Verhältnis zwischen Rationalität und Irrationalität“, sondern um ein Verhältnis zwischen einem „reduktionistischen und einem nicht reduktionistischen Rationalitätsbegriff“ geht. Ersterer sei dem klassifikatorischen, letzterer aber dem metaphorischen oder dem Analogiedenken zuzurechnen (327). Denkt man diesen im Grunde richtigen Gedanken zu Ende, so sollte man genauer unterscheiden zwischen der empirisch-wissenschaftlichen, der metaempirischen oder transzendentalphilosophischen und der poetischen, künstlerischen oder symbolischen Rationalität, der das metaphorische Denken entspricht.¹¹

Will man das Bedeutendste dieser Arbeit hervorheben, so handelt es sich hauptsächlich um einen groß angelegten Versuch der Revision und Widerlegung der Irrtümer eines übermäßigen und einsei-

⁷ Vgl. H. Böhme/G. Böhme (1985), *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M.

⁸ I. Kant, *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ak. VIII, 30); *Kritik der Urteilskraft*, §83 (Ak. V, 431).

⁹ N. Hartmann (*1965), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 74; vgl. ferner ders. (*1949), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin.

¹⁰ N. Hartmann (*1965), 36.

¹¹ Vgl. P. Ricoeur (1975), *La métaphore vive*, Paris.

tigen Logozentrismus und der Rehabilitierung der Erkenntnistheorie und Anthropologie der Lebensphilosophie (im Sinne etwa W. Diltheys und H. Bergsons). Bei aller Kritik unter dem Gesichtspunkt des Festhaltens an der Einheit der Vernunft, sollte man anerkennen, dass mit diesem Werk ein wesentlicher Beitrag zu einer umfassenden und vertieften Theorie der Vernunft und der Rationalität vorliegt.

Konstantin Androulidakis (Heraklion)

Volker Gerhardt, *Individualität. Das Element der Welt*, München: C. H. Beck 2000, 242 S., ISBN 3-406-45921-8.

Es ist müßig zu betonen, dass ein ebenso eigenständiger wie eigenwilliger Denker wie Volker Gerhardt in einem Buch über *Individualität* keinen Ehrgeiz entwickelt, dem Leser die Trivialität, „dass alles individuell ist“, langwierig auseinander zu legen. Der Ehrgeiz des Autors zeigt sich in etwas anderem: in dem Versuch, nachzuweisen, dass Begriff und Phänomen der Individualität philosophisch interpretationsbedürftig und – einmal ins rechte Licht gerückt – auch interpretationswürdig sind. Dem Leser wird schnell klar, dass man nahezu die gesamte abendländische Philosophie- und Kulturgeschichte überschauen muss, um den selbstverständlich scheinenden, in Wahrheit aber vielschichtigen und – vor allem in der Moderne – sträflich vernachlässigten Begriff der Individualität in seinem für das Selbstverständnis des Menschen unverzichtbaren Gehalt auch nur annähernd zu erfassen.

Die philosophische Bedeutung, die Gerhardt dem Begriff der Individualität beimessen möchte, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Zugleich erweist sich dieser Begriff aufgrund seiner inneren Verbindung zu nahezu allen Kerndisziplinen der Philosophie und mancher Wissenschaften als derart facettenreich, dass Gerhardt sich bemüht fühlt, im Vorwort der *Individualität* zu schreiben, er habe in der ein Jahr zuvor erschienenen großangelegten Untersuchung mit dem Titel *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität* (Stuttgart 1999) „bewusst offen“ lassen müssen, „was eigentlich unter Individualität zu verstehen ist“ (8). „Denn das Individuum stellt uns vor eine Reihe grundlegender Probleme, die nicht beiläufig behandelt werden können. Sie sollen hier [in der *Individualität*, K.K.] erörtert werden“ (ebd.). Doch auch das hier zu besprechende Buch sei „nur eine Skizze“ (ebd.) zu einem noch zu schreibenden systematischen Werk zum selben Thema. Man sieht:

Gerhardt macht es sich nicht leicht mit der Analyse des Begriffs ‚Individualität‘.

Die Leser, denen an einem kritischen Nachvollzug der kunstvoll ausgezogenen Argumentationslinien gelegen ist, sind gut beraten, die *Selbstbestimmung* zur Lektüre der *Individualität* mit heranzuziehen, zumindest aber diejenigen Abschnitte der *Selbstbestimmung* parallel zu lesen, auf die der Autor im Text der *Individualität* selbst in Klammern verweist. Denn die *Individualität* liest sich streckenweise wie eine Art Prolegomenon zur *Selbstbestimmung*, so dass die häufig etwas abbrezierten Ausführungen in der *Individualität* durch die ausführlicheren Darstellungen in der *Selbstbestimmung* ergänzt werden können.

Der Kerngedanke der *Individualität*, den Gerhardt in einer längeren Einleitung und in sieben, jeweils in fünfundzwanzig Abschnitte eingeteilten Kapiteln („Wissen“, „Welt“, „Leben“, „Kultur“, „Politik“, „Moral“, „Kunst“) entwickelt, lässt sich in gebotener Kürze wie folgt rekonstruieren:

„Alles ist individuell“ (39) und damit einmalig. Diese „ontologische Einsicht, von der wir ausgehen haben“ (ebd.), impliziert die Individuiertheit von Anorganischem ebenso wie die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit von Lebendigem, bis hin zu den Formen selbstbewussten Lebens. Doch diese – folgenreiche – Einsicht ist den letztgenannten, durch Selbstbewusstsein gekennzeichneten Formen des Lebens vorbehalten. Zwar ist alles, wirklich alles, individuell und insofern „Element der Welt“ (54), aber diese ontologische Einsicht gewinnt ihre Brisanz erst aus der Perspektive selbstbewussten Lebens – und a fortiori für dieses. Erst im menschlichen Selbstbewusstsein ist die Stufe der vollständigen Entfaltung der Individualität erreicht, so dass sich alle anderen Individualitätsformen gleichsam als Vorstufen dieser höchsten und komplexesten Ausprägung von Individualität erweisen. Die Selbsterfahrung des Menschen, die immer auch Welterfahrung ist, wird hier zur Selbstreflexion (vgl. 136), in der sich der Mensch „als Ganzes begreift und betrachtet“ (ebd.). Wir deuten die Welt nach Maßgabe unseres Selbstverständnisses als selbstbewusste Individuen. Da das menschliche Individuum „ursprünglich und durchgängig mit seiner Welt verbunden ist“ (13), ist alle Welterfahrung strukturell präfiguriert durch die Selbsterfahrung menschlicher, selbstbewusster Individuen. Diese Korrespondenz zwischen der menschlichen Individualität und der der Dinge und Ereignisse in der Welt (vgl. 64) darf jedoch nicht „idealistisch“ missverstanden werden (vgl. 77). Das Selbstbewusstsein ist nicht „isoliert“ (vgl. ebd.), sondern kann nur in einer methodischen

Abstraktion aus dem realen Wirkungszusammenhang der Welt bzw. der Natur herausgelöst werden. Diese Abstraktion ist jedoch unumgänglich, um eine „Beschreibungsperspektive“ (64) einnehmen zu können, die es uns erlaubt, die allen Dingen und Ereignissen inhärierende Individualität überhaupt als Element der Welt zu betrachten und zugleich die These von der Korrespondenz zwischen unserer eigenen Individualität und der der weltlichen Dinge und Ereignisse aufstellen zu können. Der „empirische Realismus“, für Gerhardt im Einvernehmen mit Kant „die einzig angemessene Form der theoretischen Erschließung der Welt“ (13), ist also durch das exponierte Verständnis von Individualität als „*Selbstbegriff des Menschen*, den wir mit guten Gründen auf alle Dinge und Ereignisse des Daseins übertragen“ (64), nicht aufgehoben. Das menschliche Selbstbewusstsein ist vielmehr „in der Welt“, welthaft und in der Wirklichkeit verankert, zugleich aber macht es die Wirklichkeit erst verstehbar, d. h. es stellt sozusagen den Fokus der Erkennbarkeit des Wirklichen dar. „Bereits in den elementaren Akten des Selbstbewusstseins [...] repräsentieren wir die Welt“ (111).

Doch ebendies, Weltrepräsentation, geschieht auch in den gleichfalls im Selbstbewusstsein grundgelegten „anspruchsvollen Leistungen des personalen Handelns“ (ebd.). Diese in den Bereichen Kultur, Politik und Moral zum Tragen kommenden Leistungen, die sämtlich durch einen Bezug zu Anderem und Anderen gekennzeichnet sind, basieren – ebenso wie das Erkennen als theoretische Leistung des Individuums – auf der Objektivität (vgl. 142 ff.) des *Selbstbewusstseins*, dem die Systematik des Buches tragenden Grundbegriff. Im Falle des Erkennens, einer „Leistung selbstbewusster Individuen“ (26), wird dies verdeutlicht durch eine energische Zurückweisung der für die neuzeitliche Philosophie charakteristischen Auffassung von der Subjektivität des Selbstbewusstseins (vgl. 139 ff.), die von der Einsicht in die „ursprünglich objektive[n] Disposition“ (143) des Selbstbewusstseins abgelöst wird. Im Denken, näherhin im „Begreifen“, also beim Gebrauch von – stets *allgemeinen* – Begriffen ist das begreifende bzw. erkennende Individuum unmittelbar bei der begriffenen Sache, d. h. bei den zu begreifenden welthaften Dingen und Ereignissen. Das Selbstbewusstsein, in dem sich unsere geistigen Tätigkeiten wie Denken, Begreifen und Erkennen, aber auch Wollen, bündeln lassen, ist deshalb „objektiv“. Doch zugleich erweist sich seine „soziomorphe“ Struktur (vgl. 48; 61). Denn die stets ein Allgemeines zum Ausdruck bringenden Begriffe sind eben aufgrund ihrer Allgemeinheit dem Anderen (meinesgleichen) mittel-

bar. Kurz: Selbstbewusstsein ist objektiv und soziomorph verfasst. Im Denken und Erkennen begreift das menschliche Selbstbewusstsein Anderen mitteilbare Sachverhalte. An den Leistungen selbstbewusster Individuen zeigt sich zum einen, dass „Individualität und Allgemeinheit aufeinander angewiesen“ (196) sind, und zum anderen, dass wir von der „soziomorphen Kondition unseres Selbstbewusstseins“ (157) auszugehen haben.

Das Welt repräsentierende, selber welthafte, objektive und soziomorphe Selbstbewusstsein, das die Welt als „Umwelt“ (90) des Menschen und die Welt der Anderen meiner selbst als „Mitwelt“ aufzufassen erlaubt, ist jedoch, wie oben gesagt, *wesentlich* und vorrangig der Ort der „Entfaltung der Individualität im vollen Sinne“ (135). Wenn das Selbstbewusstsein erlaubt, das individuelle Selbst als ein Ganzes, als eine Einheit zu betrachten, die als solche zwar im sozialen Kontext steht, aber zugleich „Selbständigkeit“ (ebd.) beansprucht, dann sind hiermit implizit folgende weitreichende Bestimmungen des seiner selbst bewussten Individuums gegeben: es ist „um seine Eigenart bemüht“ (ebd.), legt „Wert auf sich selber“ (ebd.) und ist „auf eigene Wirksamkeit (und somit auf Leistung)“ (134 f.) bedacht.

Der Gedanke, dass die einheitsstiftenden organischen Leistungen des als selbsttätig aufgefassten Selbstbewusstseins nach Analogie zu „organischen Zusammenhängen“ (149) gedacht werden, ihrerseits aber diese organischen Zusammenhänge in ihrer Einheit erst verständlich machen, m. a. W.: dass das Selbstbewusstsein zum einen dem durchgehenden Wirkungszusammenhang des Lebens zugehört und zum anderen dessen Struktur erst sichtbar macht, bildet die systematische Gelenkstelle zwischen Gerhardts zentralem Begriff des *Selbstbewusstseins* und seinem in den sieben Kapiteln aufgezeigten Prozess der von Stufe zu Stufe fortschreitenden „Individualisierung“.

Die einzelnen Kapitel bieten eine Fülle von neuen, zum Teil auch überraschenden, um die Begriffe des Individuums und der Individualität kreisenden Einsichten, die hier nicht einmal annähernd gewürdigt werden können. Sie untermauern oder flankieren den Kerngedanken der bereits in organischen Einzelwesen grundgelegten, aber erst in „selbstbewussten Individuen“ kulminierenden und von diesen her durchschaubaren, alle Lebens- und Geistesphänomene durchherrschenden Tendenz der Individualisierung.

Es ist genau diese *Parallele* zwischen Leben („Natur“) und Selbstbewusstsein („Vernunft“), die die Brisanz des Buches ausmacht. Denn die für selbstbewusste Individuen charakteristische Tendenz zur

Eigenständigkeit, ihr Bestreben, sich in ihrer Einheit und Einzigartigkeit auch gegenüber Anderen zu erhalten und zu perpetuieren, ihre – jeweils nur durch „Selbststeigerung“ mögliche – Selbstentfaltung ist, so die These, bereits in der „Selbstorganisation“ lebendiger Wesen als solcher angelegt. Um die Struktur lebendiger Wesen zu verstehen, „müssen wir ihnen“, pointiert gesagt, „ein *Selbst* unterstellen“ (98). Alle genannten Merkmale, so wird man interpretieren dürfen, die das selbstbewusste Leben ausmachen, und die sich, verkürzt gesagt, durch den einfachen Sachverhalt, dass es jedem Individuum primär und letztlich *um sich selbst* geht, umreißen lassen, sind auf der Ebene vorbewussten Lebens schon ansatzweise vorhanden. Allerdings erreicht die „Steigerung der Komplexität der Selbstorganisation, die mit einer Steigerung der Individualisierung verbunden ist“ (137), erst auf der Stufe der menschlichen Kultur selbstbewussten Ausdruck (vgl. 151; 127 f.). Das Selbstbewusstsein bringt „die Individualität durch eigene Tätigkeit zur Geltung“ (170), „indem es das Handeln anleitet und Entscheidungen sucht“ (ebd.). Menschen sind als organisch verfasste und zugleich selbstbewusste Individuen darauf angewiesen, ihre Individualität „aus eigener Kompetenz“ (172), d. h. als Einheit ihrer „Persönlichkeit“ (ebd.) zu erhalten und zu entfalten. Dies geschieht in erster Linie durch die – vernunftinduzierte – Herausbildung „eigener Gründe“ (151). Gerhardts Begriff des Menschen als *animal rationale*, als „das Tier, das seine eigenen Gründe hat“ (ebd.), bezeichnet die „Pointe des Selbstbewusstseins“ (ebd.). Sie „liegt somit in der Verlagerung der ursprünglich organischen Bedeutung in den [...] kulturellen Raum“ (ebd.). Das Haben „eigener Gründe“, das das menschliche, selbstbewusste Individuum als *Vernunftwesen* auszeichnet, trägt der im menschlichen Handlungsraum unabweislichen Notwendigkeit, spontan eigene Entscheidungen in konkreten Situationen fällen zu müssen, Rechnung. Bilden die auf diese Weise begründeten Entscheidungen insgesamt eine konsistente Einheit, so dürfen wir von der gelungenen Bildung einer – immer nur individuell möglichen – „Persönlichkeit“ sprechen. Sie ist der Ausdruck dafür, dass das Individuum sich eine eigene „Verfassung“ (vgl. 187 f.) gibt, die jedoch letztlich wiederum nichts anderes beinhaltet als das, was uns schon als Tendenz vorbewussten Lebens begegnete, nämlich dass es „jedem Individuum [...] primär um die eigene Existenz“ (190) geht. In dieser an der antiken Konzeption der „Selbstsorge“ orientierten Vorstellung von der um die Erhaltung ihres individuellen Daseins besorgten Persönlichkeit (vgl. 164; 167) kulminieren alle auf der Analo-

gie von Selbstorganisation und Selbstbewusstsein aufbauenden Analysen zum Prozess der Individualisierung. Im Begriff der Persönlichkeit, dem „Individuum aus eigener Kompetenz“ (172), kommt Gerhardts Leitgedanke, dass wir Individuen *sind* und uns zugleich selbst zu Individuen *formen*, zum Abschluss.

Doch es darf nicht übersehen werden, dass der Begriff der Selbstsorge, der immer auch den Aspekt der „Selbstsicherung“ bei sich führt, für Gerhardt ausreicht, um *Moral* zu definieren. Er „erlaubt eine prägnante Definition: Die Moral ist selbstbewusste Sicherung der Individualität“ (193). Dementsprechend versteht Gerhardt unter *Ethik* die „Lehre von der Verfassung, die sich das Individuum selbst zu geben und zu bewahren sucht“ (187 f.). Es mag auf den ersten Blick überraschen, ja manche Leser auch empören, dass Gerhardt jede Ethik unter die „Prämisse des individuellen Selbstinteresses“ (190) stellt. Und, noch deutlicher: „Unter den üblichen Lebensbedingungen ist der organisch vorgegebene Egoismus der Grundimpuls“ (ebd.). Das „höchste Ziel“ alles menschlichen Handelns, ein Ziel, das Gerhardt ausdrücklich als moralisch qualifiziert, „ist die Wahrung der eigenen Identität“ (ebd.). Die „moralische Frage“ (ebd.), deren Formulierung „*Was soll ich tun?*“ (189) Gerhardt Kant entlehnt, bezieht sich „auf nichts anderes als auf den Anspruch aus eigener Kraft – vor sich selbst und vor anderen – ein Individuum zu sein“ (190).

Gerhardt selbst ahnt den Einspruch kritischer Leser, wenn er schreibt, es könne „wie eine diabolische Perversion erscheinen, wenn jemand den Egoismus als eine Prämisse des ethisch Guten empfiehlt“ (201). „Dennoch“, meint er, „bleibt im Interesse der Moral gar keine andere Möglichkeit“ (ebd.). Denn sieht man genauer hin, so entpuppt sich der von Gerhardt als Prämisse der Ethik ange-setzte „rationale Egoismus“ (203) als „humane Eigenständigkeit“ (vgl. 202 f.), ein Terminus, den Gerhardt in seiner Kritik des „Altruismus“ (203), der „Selbstlosigkeit“ (200), der „Selbstüberwindung“ (201), des „Mitgeföhls“ (202) etc. an die Stelle des in unserem Sprachgebrauch „negativ besetzten“ (vgl. ebd.) Terminus „rationaler Egoismus“ gesetzt sehen möchte.

Systematisch betrachtet finden sich im Bedeutungsspektrum des Terminus „*humane Eigenständigkeit*“ nahezu alle diejenigen Bestimmungsmomente wieder, denen wir im Terminus „*Selbstbewusstsein*“ begegnet waren: der Anspruch auf Selbstbewahrung und Selbststeigerung, die Soziomorphie, d. h. hier: die „Anerkennung“ der Anderen in der Weise, dass der Einzelne sie zu „achten“ hat „*wie sich selbst*“ (203). Der rationale

Egoist, das Individuum, das in der moralischen Lage instantane Entscheidungen von moralischer Tragweite zu fällen hat, steht ebenso unter zweierlei Ansprüchen: solchen an sich selbst als Persönlichkeit im oben genannten Sinne und solchen, die Andere (in Form von „Erwartungen“) an den Einzelnen als integre, konsequente Persönlichkeit stellen. Die den Einbezug des Anderen (Soziomorphie) ebenso wie das Zu-sich-selbst-Kommen des Individuums implizierende Struktur des *Selbstbewusstseins* (vgl. 139) präfiguriert für Gerhardt die Struktur der *humanen Eigenständigkeit*, vulgo rationalen Egoismus. Hervorstechendes Merkmal *beider* Termini ist die „*Konsequenz*“, von Gerhardt auch mit den Begriffen „Standfestigkeit“ und „starkes Ego“ (vgl. 202) konnotiert. Auf der Ebene des Selbstbewusstseins werden, auf der Folie der Mittelbarkeit der allgemeinen Begriffe, die eigenen Gründe in der konsequenten Form von Vernunftschlüssen vorgebracht, auf der Ebene der humanen Eigenständigkeit besteht die Konsequenz in der *Konsistenz der Zwecke* (bzw. der Maximen, sollte es besser heißen), die sich die Persönlichkeit (die das moralische Sollen, d. h. präskriptive Erwartungen, in Form der Anerkennung von Ansprüchen schon gleichsam internalisiert hat) individuell setzt. *Selbstkonsistenz*, Einheit der Persönlichkeit ist also gemeint, wenn die Rede von humaner Eigenständigkeit ist. So gesehen sind Gerhardts Ausführungen selber äußerst „konsequent“, konstruiert er doch, wie gezeigt, die Struktur der Persönlichkeit nach Maßgabe der Struktur des Selbstbewusstseins. In klassischen, näherhin Kantischen Termini ausgedrückt, dominiert bei Gerhardt die Dimension der „theoretischen“ Vernunft über die der „moralisch-praktischen“. M. a. W.: die Epistemologie präfiguriert die Ethik. Doch, so kann gefragt werden, ist der Begriff des Selbstbewusstseins in seiner „triadischen Struktur“ (vgl. 139 f.), mit Hilfe des Gedankens der Konsequenz transponiert auf die Ebene der Ethik, überhaupt geeignet, den spezifischen Gehalt dessen, was wir unter *Moral* zu verstehen gewohnt sind, adäquat wiederzugeben?

Persönlichkeiten sind Individuen im von Gerhardt primär durch Selbstkonsistenz gekennzeichneten Sinne, d. h. rationale Egoisten, die jeder für sich an der „Wahrung und Sicherung“ ihrer eigenen Identität und einschlussweise Individualität interessiert sind. Von einer *moralischen* Bestimmung der Persönlichkeit, wie wir sie aus der neuzeitlich-klassischen Ethik kennen, kann hier ersichtlich keine Rede sein. Selbst wenn man mitbedenkt, dass – Gerhardt zufolge – das jeweilige Individuum sich in einer bestimmten Handlungssituation „von seinen unvermeidlich allgemeinen

Einsichten leiten lässt“ (195), bedeutet diese Allgemeinheit doch nicht dasselbe wie die Allgemeingültigkeit und strikte Verbindlichkeit *moralischer Pflichten* etwa im Sinne Kants. Gerhardt versucht, den aus der ja zunächst *erkenntnistheoretisch* relevanten Struktur des Selbstbewusstseins gewonnenen Begriff der „Allgemeinheit“ auf die Weise normativ aufzuladen, dass er die Idee der „Menschheit“ (194), dann aber auch den Begriff der „Humanität“ (vgl. 197 f.), verstanden als „Regulativ einer individuellen Ethik“ (191), als „ideelle Konnotation“ zur „menschlichen Gattung“ (194) auffasst und ihm zugleich einen Allgemeingrad verleiht, den er aus dem Hinweis auf die Unumgänglichkeit des Habens von Gründen gewinnt: „Das Feld der Humanität wird durch Gründe bestellt [...]“ (ebd.). Gründe aber verweisen für Gerhardt stets auf Allgemeinheit. *Dieser* Begriff von Allgemeinheit kann jedoch nicht den der Allgemeingültigkeit im Sinne der neuzeitlich-klassischen Ethik meinen, sondern meint nichts als die „eigenen Gründe“, näherhin die „auch anderen verständlichen Gründe“ (193), die jemand hat, wenn er in einer konkreten Entscheidungssituation steht. „Verständlichkeit“ und „Mittelbarkeit“ aber gehören der Struktur des Selbstbewusstseins zu, d. h. einem Begriff der *theoretischen* Philosophie. Aus deren Begriffsarsenal ist jedoch – auch nicht vermittelt über die Begriffe „Menschheit“ und „Humanität“ – eine *ethische* Verbindlichkeit nicht herleitbar.

Deutlich wird diese für Gerhardts Ansatz zentrale Übertragung *epistemologischer* Begriffe auf das Feld der *Ethik* auch in der Art und Weise, wie er den Begriff „Menschheit“ in sein System einbaut. „Menschheit [...]“ enthält das Ideal eines dem menschlichen Selbstverständnis angemessenen Lebens“ (194). Das menschliche Selbstverständnis aber ist für Gerhardt ohne Zweifel primär durch Konsequenz im oben diskutierten, wiederum auf die Struktur des Selbstbewusstseins rückbezogenen Sinne zu kennzeichnen, jedoch nicht in erster Linie durch Moralität im Sinne Kants. Auf Kant aber beruft sich Gerhardt, implizit ständig, explizit gelegentlich (vgl. z. B. 198). Der Begriff „Persönlichkeit“ ist für Kant ohne Frage *moralisch* zu qualifizieren. In der *Religionsschrift* (Akad.-Ausg. VI, 26 f.) wird „Persönlichkeit“ als „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ definiert, „Menschheit“ dagegen auf die bloße, *moralneutrale* Vernünftigkeit überhaupt bezogen. Der „theoretische“ (und der „technisch-praktische“) Vernunftgebrauch reichen für Kant nicht hin, um den Menschen zum „Subjekte der Moralität“ (KU, a. a. O., V, 435) zu qualifizieren. Um die Würde des Menschen als „moralischen Wesens“ zureichend zu

bestimmen, hat Kant in der KpV nicht leicht zu interpretierende Überlegungen zum „Faktum der reinen Vernunft“ vorgetragen, die von Gerhardt (von seinem Ansatz her freilich konsequent) als überflüssig angesehen werden: „[...] es bedarf [...] keiner ‚Deduktion‘, um vom Sein zum Sollen zu gelangen, auch keines ‚Faktums der reinen Vernunft‘, sondern im Selbstbegriff eines menschlichen Seins ist immer schon ein Sollen wirksam.“ (V. Gerhardt, *Individualität*, 189). Auf Kant als Gewährsmann für seinen eigenen Ansatz kann Gerhardt sich nach alledem nicht berufen. Dies ließe sich freilich auch durch eine nähere Erörterung der Rede Kants vom „Primat der reinen praktischen Vernunft“ vor der „spekulativen“ in der KpV zeigen, worauf Gerhardt jedoch nicht eingeht.

Aber wie dem auch sei: Nicht bloß nach Kants Verständnis von Moral sehen Menschen als endliche Vernunftwesen ihre Würde in der Bildung einer *moralischen Gesinnung*. Für Kant ist das „Subjekt der Moralität“ gar „der Schöpfung Endzweck“ (KU, a. a. O., V, 435). In solchen Formulierungen hat Kant aber nur, wenn auch sehr präzise, die wohl auch heute noch überwiegend anerkannte Moralauffassung auf den Punkt gebracht. *Kultur* dagegen, d. h. diejenige Ebene, auf der Gerhardts Zentralbegriff des Selbstbewusstseins anzusiedeln ist, stellt für Kant nur den Bereich dar, in dem „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu *beliebigen* [Hervorh. K.K.] Zwecken“ (KU, a. a. O., V, 431) geschieht. *Moralisch* zu qualifizierende Zwecke bzw. Maximen aber übersteigen die Ebene der Kultur und verleihen dem Menschen eine Dignität, die auf dem Terrain des „theoretischen“ und des „technisch-praktischen“ Vernunftgebrauchs vergeblich gesucht wird.

Gerhardts Einschätzung des Moralbegriffs bleibt sicher kontrovers. Dessen ungeachtet stellt seine hier vorgestellte „Skizze“ einen der energischsten und diskutierenswertesten Ansätze zu einem System der menschlichen Selbst- und Welterfahrung dar, die die deutschsprachige Philosophie der Gegenwart zu bieten hat. Die von Gerhardt avisierte Ausführung seines Systems darf mit Spannung erwartet werden, wird sie doch sicher auch das nur durch allzu eilige Lektüre seiner bisherigen Schriften erklärliche, aber recht verbreitete Vorurteil aus der Welt schaffen können, in Gerhardt einen Vertreter des ‚starken Ego‘ im Sinne eines planen und kruden Egoismus vor uns zu haben.

Klaus Konhardt (Bonn)

Dietmar von der Pfordten: Rechtsethik, München: C. H. Beck 2001. VII + 575 S., ISBN 3-406-45882-3

Wer als (Strafrechtler und) Rechtsphilosoph gefragt wird, ob er ein Buch mit dem Titel *Rechtsethik* besprechen möchte, wäre normalerweise zwischen Neugierde und Verunsicherung hin und her gerissen, denn die Rechtsethik ist ein noch weithin unbekanntes Wesen oder besser: Fach. Schnelle Aufklärung ist da nicht so leicht erreichbar. Weder in der *Brockhaus-Enzyklopädie*, die immerhin Artikel zu den wohl angrenzenden Stichworten ‚Rechtsphilosophie‘ und ‚Sozialethik‘ aufweist, noch in dem von Otfried Höffe herausgegebenen *Lexikon der Ethik* (6. Aufl. 2002), in dem bei „RechtsE.“ auf die Stichworte ‚Gerechtigkeit‘, ‚Naturrecht‘ und ‚Recht‘ verwiesen wird (214), findet man einen Beitrag zur Rechtsethik. Auch in dem von Annemarie Pieper herausgegebenen Sammelband *Philosophische Disziplinen* (1998) gibt es neben der „Ethik“ nur die „Rechtsphilosophie“, bearbeitet von Kurt Seelmann, in dessen Lehrbuch zur *Rechtsphilosophie* (2. Aufl. 2001) die „Rechtsethik“ laut Sachverzeichnis ebenfalls nicht vorkommt. Dass der Rezensent von der Anfrage zur Besprechung des Buches *Rechtsethik* nicht ganz so überrascht war, liegt daran, dass er schon vor Jahren von einem der Herausgeber des 2002 erschienenen *Handbuch Ethik* – Marcus Düwell – um das Verfassen eines Artikels zur Rechtsethik gebeten worden war. Bei der Suche nach Aufklärung zu diesem Begriff stieß er auf den kurzen Artikel „Rechtsethik“ in der 2. Auflage (1999) des *Metzler Philosophielexikon* (497) und auf den großen Beitrag „Rechtsethik“ von Dietmar von der Pfordten in dem von Julian Nida-Rümelin herausgegebenen Sammelband *Angewandte Ethik* (1996, 200–289). Vor allem dem letzteren Beitrag hat der Rezensent entnommen, dass es bei der Rechtsethik zentral um die ihm als Rechtsphilosoph bekannte Frage: „Welches Recht ist gerecht?“ gehe, und dass diese Frage oft auch als Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral formuliert werde. Diese Frage war dem Rechtsphilosophen bzw. Rezensenten noch bekannter, was dazu führte, dass der vom Rezensenten mit der Überschrift „Rechtsethik“ abgegebene Artikel von den Herausgebern – mit Genehmigung des Autors – als Artikel „Recht und Moral“ angenommen wurde und so auch erschien. Nur deshalb hat das *Handbuch Ethik* keinen Beitrag zum Stichwort ‚Rechtsethik‘; immerhin ist die „Rechtsethik“ Gliederungspunkt I. im Artikel „Recht und Moral“ geblieben (469).

Sucht man selbst nach einer Lokalisierung der

Rechtsethik, so liegt die Nähe zur Rechtsphilosophie auf der Hand. Während die Rechtsphilosophie das Recht in (allgemein) philosophischer Perspektive betrachtet, schaut die Rechtsethik aus (speziell) ethischer Perspektive auf das Recht. Damit rückt die normative Betrachtung des Rechts schon vom Begriff her in den Mittelpunkt, was freilich auch bei der begrifflich weiteren Rechtsphilosophie der Fall ist. Außerdem liegt eine Nähe der Rechtsethik zur Sozialethik auf der Hand, denn in beiden Begriffen steckt die ethische Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene: des Rechts und des Sozialen – beides Phänomene, die ihrerseits schon normativ geprägt sind, und die von der Ethik aus jetzt noch einmal auf ihre Gerechtigkeit hin überprüft werden sollen. Das unterscheidet die neue Rechtsethik und die etablierte, aber im Umbruch begriffenen Sozialethik (vgl. Mieth, „Sozialethik“, in: Düwell u.a. [Hg.], *Handbuch Ethik*, 2002, 500 ff.) von anderen angewandten oder bereichsspezifischen Ethiken, wie etwa der Bioethik, Technikethik oder Umweltethik.

Von der Pfordten sieht (in seinem Beitrag von 1996) die Rechtsethik in einer „Zwitterstellung“. Einerseits sei sie als angewandte Ethik Teil der Ethik und gehöre deshalb zur Philosophie; andererseits sei sie normatives Herzstück der Rechtsphilosophie und gehöre deshalb zur Rechtswissenschaft als eines ihrer Grundlagenfächer (204). Auch ihre Besonderheit gegenüber anderen angewandten Ethiken sieht er klar: die Rechtsethik trifft auf das Recht als Normenordnung, die normative Rechtfertigungen schon inkorporiert hat (206).

Diese Positionierung der Rechtsethik behält von der Pfordten in seinem hier zu besprechenden Buch *Rechtsethik* aus dem Jahre 2002 – eine überarbeitete Fassung seiner Göttinger philosophischen, von Nida-Rümelin betreuten Habilitationsschrift aus dem Jahre 1998 – bei und baut sie aus. Dabei wird die „Zwitterstellung“ positiv genutzt: „Dieses Buch richtet sich sowohl an Philosophen als auch an Juristen“ (6). Persönlich hat sich diese doppelte Zielrichtung für den Autor schon ‚ausgezahlt‘, denn trotz Habilitation an der Philosophischen Fakultät ist er inzwischen Inhaber eines Lehrstuhls für Rechtsphilosophie der Juristischen Fakultät Göttingen (einem der ganz wenigen Lehrstühle für Rechtsphilosophie an deutschen Juristischen Fakultäten).

Das Buch enthält neben acht Kapiteln eine Einleitung (1–7) und eine Zusammenfassung (530–535) sowie ein Literatur- und ein Sachverzeichnis (zusammen 536–575). Nähert man sich dem Buch äußerlich über diese Verzeichnisse, so fallen als Sachbegriffe mit den zahlreichsten Verweisen auf:

„Altruismus“, „Anarchismus“, „Aneignung“, „Anerkennung“, „Bedürfnis“, „Betroffenheit“, „Eigentum“, „Ethik“, „Freiheit“, „Gemeinschaft“, „Gerechtigkeit“, „Gesellschaft“, „Gesetz“, „Gleichheit“, „Handlung“, „Herrschaft“, „Individuum“, „Institution“, „Interesse“, „Leben“, „Legitimität“, „Metaphysik“, „Moral“, „Naturrecht“, „Pflicht“, „Philosophie“, „Prinzip“, „Recht“, „Regel“, „Repräsentation“, „Sitten“, „Staat“, „Strafrecht“, „System“, „Utilitarismus“, „Verfassung“, „Verhalten“, „Vertrag“, „Wert“, „Wille“, „Zustimmung“ und „Zwang“ – fast alles Themen auch der herkömmlichen Rechtsphilosophie. Die Autoren, mit denen sich von der Pfordten am häufigsten auseinandersetzt, muss man mangels Personenregister auch im (allerdings insoweit nicht ganz zuverlässigen) Sachverzeichnis suchen: Aristoteles, Bentham, Hart, Hobbes, Hume, Kant, Kelsen, Locke, Nozick, Radbruch, Rawls, Rousseau, nicht aber etwa Hegel (mögliche Begründung in der Einleitung, 1: zu hoher Anspruch, „das Recht zu einem umfassenden philosophischen Weltgebäude in Beziehung zu setzen“) oder Alexy, Habermas, Höffe, Hoerster, die aber immerhin und nicht nur im Literaturverzeichnis vorkommen.

Der Autor wählt für die Gliederung seiner Arbeit einen stufenmäßigen *Aufbau*, der zu einer „Stufenpyramide“ führt (530), die den Leser – auf Schaubildern verdeutlicht (4, 6) – von der breitesten und abstraktesten zur engsten und konkretesten Stufe leitet. Trotz einiger Vorteile – z. B. frühes Ausscheiden von Theorien und Thesen, die dann die konkreten (Anwendungs-)Fragen nicht mehr belasten – hat dieses Vorgehen auch Nachteile – z. B. zersplitterte Behandlung durchgängiger Themen wie Eigentum oder Personen wie Kant –, was in gewisser Weise auch vom Autor eingestanden wird, wenn er dem an konkreten Fragen interessierten Leser vorschlägt, die Kapitel von hinten nach vorne zu lesen.

Was die *Methode* anbetrifft, hält sich von der Pfordten sehr zurück, was im Hinblick darauf, dass sich die Güte einer Methode am ehesten aus den mit ihr gewonnenen Ergebnissen ergibt, verständlich ist. Immerhin gibt er zu erkennen, dass es ihm um eine Weiterführung von Wissenschaft als System im Sinne von Kant geht; genauer will er „ein möglichst dichtes Netz von Abstraktionen und Konkretionen zur Erklärung oder Rechtfertigung ihres Gegenstandes“ knüpfen (5). Der Begriff „Netz“ weckt aber nicht nur positive, sondern auch negative Assoziationen, denn in einem Netz kann man sich auch verfangen, so etwa, wenn man bei der Behandlung eines Gegenstandes nicht mehr beachtet, auf welcher Aufbaustufe man sich befindet. An dem „möglichst dichten“ Netz stört der ‚Hang‘ des perfektionistischen Autors, möglichst

viele Relationen, z. B. sechs zwischen Recht und Moral (78–84) oder vier zwischen Rechtsethik und Recht (112 ff.) herzustellen oder fünf Typen der Rechtfertigung (227–243) aufzulisten. Eine gewisse Schwäche der Methode zeigt sich in der häufigen Verwendung des Prädikats „plausibel“, auch an zentraler Stelle, wenn es um die Auswahl des „rechtsethischen Normativismus“ aus den vier Verhältnismöglichkeiten zwischen Rechtsethik und Recht geht, der dann Ausgangspunkt für die eigenständige materiale Rechtsethik wird (532, 534). Der Rezensent muss freilich einräumen, dass er sich gelegentlich auch beim Ausweichen auf die Plausibilität ertrappt, gerade wenn es um schwierige normative Probleme geht, für die mehrere Lösungen mit guten Gründen in Betracht kommen. Welche Argumente der Autor mag, sagt er erschreckend apodiktisch: „Ausschließlich nüchterne, säkulare und möglichst metaphysikarme Begründungen verdienen ernst genommen zu werden“; – besser dann: „sach- und problembezogene Begründungen“ sind gefordert (3). Wer würde dem widersprechen? Aber wer entscheidet, ob eine Begründung diesen Anforderungen genügt?

Kapitel 1 formuliert – wie gesagt – auf höchster Abstraktionshöhe die rechtsethische Grundfrage als Frage nach der Gerechtigkeit des Rechts (8). Der Gegenstand dieser Gerechtigkeitsfrage wird zu Recht im menschlichen Verhalten gesehen, das u. a. dahingehend spezifiziert wird, dass es andere beeinträchtigt (10). Dafür spricht, dass Recht nur dann eingreifen sollte, wenn ein Verhalten zu einer Beeinträchtigung der Interessen anderer führt. Die daraus häufig (z. B. von Kant) gezogene Folgerung, dass Recht ausschließlich die Regelung äußeren Verhaltens zum Gegenstand haben dürfe, zieht von der Pfordten allerdings an späterer Stelle nicht (66–68 = 3. Kapitel): es gebe „keine ontische oder begriffliche Unmöglichkeit für Rechtsnormen, das innere Verhalten der Menschen zu regeln“; dennoch sieht er in der „Beschränkung des Rechts auf äußere Verpflichtungen [...] ein Gerechtigkeitspostulat der Rechtsethik“ (66; die nähere Rechtfertigung erfolgt im Schlusskapitel 8). Das von ihm angeführte Beispiel subjektiver Tatbestandsmerkmale im geltenden Strafrecht passt nicht so recht, weil diese – wie der Vorsatz – meist den äußeren Handlungsvollzug begleiten; das Problem stellen eher Gesinnungsmerkmale dar, zumindest soweit sie die sog. „Innerlichkeitsgrenze“ des Rechts überschreiten.

Im *2. Kapitel* geht es um die Einordnung der Rechtsethik in die Wissenschaftsdisziplinen und um ihren Wissenschaftscharakter. Die Erkenntnisform der Rechtsethik wird – in Abgrenzung etwa

zu Argumentation und Diskurs – undeutlich als „Form praktischer Vernunft“ bestimmt (29). Am Ende dieses Kapitels findet sich ein (auch isoliert lesenswerter) historischer Exkurs zur wechselseitigen Ablösung von Naturrecht, Rechtsphilosophie und Rechtsethik (31–54); auch hier geht es u. a. wieder um die Beschränkung des Rechts auf die Regelung äußeren Verhaltens, die mit dem Naturrecht des 18. Jahrhunderts und insbesondere mit Thomasius verbunden wird (37). So nebenbei erfährt man auch, dass es ein schweizerischer Jurist namens August Egger war, der 1939 den „Terminus ‚Rechtsethik‘ geprägt“ hat (52); auch, dass der Begriff von so unterschiedlichen Rechtsphilosophen wie Welzel, Larenz, Hoerster und R. Dreier verwendet wurde.

Im *3. Kapitel* geht es – statt in der unfruchtbaren Entgegensetzung von Naturrecht und Rechtspositivismus zu verharren – um die schon angesprochenen sechs Relationsmöglichkeiten zwischen Recht und Moral (78–84), wobei eigentlich nur die rechtfertigende und die normative Beziehung interessieren (81–84). Bei der Behandlung der rechtfertigenden Beziehung wird zutreffend hervorgehoben, dass das Recht aus verschiedenen pragmatischen Gründen nicht das generell geltende moralische Lügeverbot übernehmen kann, sondern sich, wie z. B. beim Betrug, bei dem ein Vermögensschaden hinzukommen muss, auf gravierende Verstöße beschränken sollte (82 f.; ohne den möglichen Bezug auf Kant, AA VI, 238 Anm.). Davor wird das Spezifische des Rechts in strikt gebietenden Normen gesehen, der mit dem Recht verbundene Zwang aber als nicht unabdingbar angesehen (68 f.), weil u. a. eine politische Gemeinschaft ohne „Zwangsregeln“ zwar sehr unwahrscheinlich, aber „nicht schlechterdings unmöglich“ erscheine.

Gegen Ende des 3. Kapitels wird die Rechtsethik als kritische ausgezeichnet, die ihre Notwendigkeit daraus beziehe, dass die bestehende Moral das Recht nicht rechtfertigen könne. Schließlich werden rechtsimmanente Wertungen (Dogmatik) rechtsethischen Forderungen an das Recht gegenübergestellt.

In *Kapitel 4* werden die auch schon angesprochenen vier Verhältnismöglichkeiten von Rechtsethik und Recht näher vorgestellt; dabei werden reduktionistische Theoriegruppen (die Systemtheorie Luhmanns, die reine Rechtslehre Kelsens und Carl Schmitts Dezisionismus) ebenso abgelehnt wie der „Essentialismus“, der eine begrifflich oder ontisch notwendige Verbindung postuliere (Dworkin, Alexy). Als „plausibelste Alternative“ bleibt der sog. „rechtsethische Normativismus“ übrig, der allerdings eine heterogene Gruppe mit Na-

men wie Hobbes, Kant, Hart und Radbruch bildet. Für den weiteren Gang auf der „Stufenpyramide“ sind zwei Folgerungen aus dieser Positionsbestimmung festzuhalten: „Recht“ ist von rechtlichen Mindeststandards abhängig zu machen; in Konflikten zwischen dem positiven Recht und der Rechtsethik ist der erste Teil der Radbruchschen Formel als in das Grundgesetz inkorporiertes Gewohnheitsrecht anzuwenden (203 ff.; eine These, der wohl auch der Bundesgerichtshof in Strafsachen und das Bundesverfassungsgericht zustimmen würden; vgl. zu deren Rechtsprechung in den sog. „Mauerschützen“-Fällen: Kühl, *Die Bedeutung der Rechtsphilosophie für das Strafrecht*, 2001, 11–18).

Im 5. Kapitel werden als Bezugspunkt der Gerechtighkeitsfrage die politische Entscheidung angenommen und die schon angesprochenen fünf Typen der Gerechtigkeit vorgestellt. Interessant ist für die heutige Diskussion eigentlich nur die sog. „normativ-individualistische Position“. Das sieht auch von der Pfordten – in Kapitel 6 – so, und zwar, weil nur danach jeder Betroffene mitentscheidet, was wohl nicht tatsächlich gemeint ist und auch nicht als Veto-Recht des einzelnen verstanden werden kann. In Kapitel 7 zieht der Autor eine 350 Jahre lange Theorielinie – wieder für sich lesenswert – nach, in der vor allem Hobbes, Locke, der Utilitarismus, Kant, Rawls, Nozick und die Sozialwahltheorie (Arrow, Kern/Nida-Rümelin) angesprochen werden (293–435). Bei allen werden unzulässige Limitierungen der Rechtsethik kritisiert. Das überzeugt beim Utilitarismus, dem die Reduzierung auf Lustgewinn/Leidvermeidung und die Unterwerfung der Individuen unter ein kollektivistisches Aggregationsprinzip vorgehalten werden (330 ff.), mehr als bei Kant, dem – in der Zusammenfassung (534) – farblos „gewisse Vernunftbeschränkungen“ angelastet werden.

Damit ist der Weg bereitet für das Erklimmen der höchsten, schmalsten und konkretesten Stufe der „Pyramide“. Auf dieser findet man das – selbstbewusst so genannte – „eigenständige Modell“ einer „materialen Wertethik“, ein normativ-individualistisches Projekt (Kapitel 7) im formalen Rahmen des rechtsethischen Normativismus (Kapitel 4). Dieses, im *Schlusskapitel 8* vorgestellte Modell ist eine sog. „Dreizonentheorie“ politischer Gerechtigkeit (453 ff.). Ausgangspunkt bildet in diesem Kapitel die Bestimmung der menschlichen Eigenschaft, die die politische Entscheidung bestimmen soll. In Abgrenzung zu Selbsterhaltung, Lust/Leid und Präferenzen (faktische Zustimmung und „Rechte“ passen nicht so recht in diese Reihe) ist dies ein umfassend verstandener Interessenbegriff;

eine Abgrenzung zum Freiheitsbegriff findet nicht (deutlich genug) statt. Zwischen den Interessen der jeweils Betroffenen und der politischen Entscheidung werden – wieder einmal – drei mögliche Relationen für denkbar gehalten. Die Auswahl zwischen diesen soll nach dem Prinzip der relativen Individual- bzw. Gemeinschaftsbezogenheit getroffen werden, das auf das Autonomieprinzip zurückgeführt werden könne. – So ganz konkret, wie angekündigt, ist das nicht. Auch mag sich mancher Leser in den verschiedenen Relationen wie in einem „Netz“ verfangen sehen; der Rezensent brauchte einige Tage Pause, bevor er sich der Krönung der „Pyramide“ – den drei Zonen – zuwandte. Nach „Sphären der Gerechtigkeit“ (Michael Walzer) jetzt also „Zonen der Gerechtigkeit“; eine nahe innere Verwandtschaft zwischen diesen beiden Gerechtighkeits-„Räumen“ besteht aber nicht, wie von der Pfordtens Kritik des Kommunitarismus (259–281 und 455 f.: fundamentaler Unterschied) belegt.

Neben der auf („höchstpersönliche“) Interessen wie Leben und körperliche Unversehrtheit beschränkten Individualzone, die fast ausschließlich durch den individuell Betroffenen selbst bestimmt werden soll, gibt es noch eine politische (manchmal auch „soziale“ genannte) Zone, in der über gemeinsame Projekte (z. B. die „hocharbeitsteilige Volkswirtschaft“, das „Bildungssystem“ oder die „Landesverteidigung“, 463) und Natur- und Kulturgüter nach dem Gleichheitsprinzip, ergänzt durch das Effektivitäts- und Sozialprinzip, entschieden wird, und die (wenig aussagekräftig so genannte) Relativzone, in der alle nicht in der Individualzone schon lozierten Menschenrechte untergebracht werden, wobei keine Abwägung mit den („elementaren“) Interessen der Individualzone stattfinden soll. Damit werden Differenzierungen nach der Wertigkeit bestimmter Interessen (warum nicht auch „Rechten“?) vorgenommen, die sachlich nachvollziehbar und damit zumindest – in der häufigen Terminologie des Autors – „plausibel“ sind (ebenso Brugger, *JZ* 2002, 709). Aber schon in der Konkretisierung der vergleichsweise einfachen Individualzone tut sich der Autor schwer; er fordert „Respekt für die eigene Lebensverneinung“ z. B. beim „Bilanzselbstmord“, auch wird das Selbstbestimmungsrecht auf den Verzicht des Lebensinteresses erstreckt, doch wird für die daraufhin erfolgte Tötung durch einen anderen (nach geltendem Recht: die Tötung auf Verlangen nach § 216 StGB, der keine Erwähnung findet) eine Entscheidung der Gemeinschaft darüber verlangt, „ob sie das Angebot des Individuums annehmen will“, wobei „die allgemeine Lebensgestaltung in der politischen Gemeinschaft zu berücksichtigen“ sei

(461); – eine ‚wachsweiche‘ Legitimation des § 216 StGB! Dennoch: Die Rechtsphilosophie hat jedenfalls ein neues (oder zumindest neu gebautes oder nur formuliertes) Modell geliefert bekommen, dessen Standfestigkeit für die Lösung von Gerechtigkeitsfragen ans Recht sich in der weiteren Diskussion erst noch erweisen muss. Diese Diskussion des Gesamtkonzepts kann im begrenzten Rahmen einer Buchbesprechung nicht erfolgen. Sie sollte sich u.a. dem Verhältnis der Dreizonentheorie zur Rechtslehre Kants zuwenden, dessen Rechtsbegriff von der Pfordten für tauglich hält, die Relativzone und – als Grenzfall – auch die Individualzone adäquat zu erfassen (501). Außerdem sollte die politische Zone daraufhin untersucht werden, ob sie überhaupt eine rechtliche Zone in engerem Sinn ist.

Für alle zukünftigen Diskutanten oder auch nur Leser der *Rechtsethik* muss aber noch abschließend darauf hingewiesen werden, dass von der Pfordten gegen Ende auch noch zu den mehrfach angekündigten Anwendungen kommt (507 ff.). Die dabei festgestellte „abnehmende Stärke“ (535) des Einflusses der Rechtsethik auf die großen Rechtsgebiete des geltenden Rechts (Verfassungsrecht, Strafrecht, Verwaltungsrecht und Zivilrecht) erscheint zu pauschal (differenzierend aber 508 f.) und kann vom Rezensenten jedenfalls für die Strafrechtswissenschaft nicht bestätigt werden (vgl. Kühl a. a. O., 19–26). Der Anspruch, über die drei Zonen eine Rangordnung der Grundrechte des Grundgesetzes begründen zu können, kann wohl nur „im Großen und Ganzen“, nicht aber im Detail gelingen – das gilt auch für die Systematisierung der Abwägungsbelange und Gesetzesvorbehalte.

Schließlich „skizziert“ von der Pfordten noch die Frage nach der ethischen Verpflichtung des einzelnen Menschen gegenüber den Verhaltensanforderungen des Rechts (522–529), allerdings nur – nach eigenem Bekunden – mit einigen vorläufigen und kursorischen Erwägungen (522). Er hält eine Verweigerung unter bestimmten Bedingungen für legitim, wobei er die einfache Nichtbefolgung, den zivilen Ungehorsam, das Widerstandsrecht und den Tyrannenmord als „Eskalationsstufen“ unterscheidet. Sachgerecht differenziert er zwischen juristischen und moralisch-ethischen Rechtsbefolgungspflichten, wobei ihn im Rahmen einer Rechtsethik die ethische Beurteilung, bei der er weiter zwischen individuellethischer und rechtsethischer Beurteilung differenziert, am meisten interessiert. Weitere Differenzierungen (nach Rechtsstaaten und Unrechtsstaaten, nach Bürgern und Beamten) verkomplizieren zwar die Widerstandsproblematik, sind aber nach Ansicht des Rezensen-

ten notwendig. Für den zivilen Ungehorsam folgt er, was die ethische Rechtfertigung betrifft, Rawls (527), erkennt aber zutreffend, dass anschließende strafgerichtliche Verurteilungen akzeptiert werden müssen, sofern sie dem geltenden Recht entsprechen (528; ebenso mit der herrschenden Lehre im Strafrecht Kühl, *Strafrecht AT*, 4. Aufl. 2002, § 9 Rn. 108–111a; abweichend befürwortet Roxin, *Strafrecht AT I*, 3. Aufl. 1997, § 22 Rn. 130–133, einen „grundrechtlichen Verantwortungsauschluss“).

Insgesamt handelt es sich bei von der Pfordtens *Rechtsethik* um eine wertvolle Ergänzung der rechtsphilosophischen Lehrbuch-Literatur. Eine gründliche Fortführung der Rehabilitierung der praktischen Philosophie in die Rechtsphilosophie war ebenso überfällig wie die Einbeziehung der anglo-amerikanischen politischen Philosophie. Die vom Autor getroffenen Grundentscheidungen für einen rechtsethischen Normativismus und für eine auf die Interessen der jeweils betroffenen Individuen rückführbare Rechtsethik überzeugen im Ergebnis und in der Begründung; sie stehen auch „auf dem Boden des Grundgesetzes“. Die „Stufenpyramide“ ist von einem kreativen Architekten gebaut, der zugleich ein solider Statiker ist. Da stört der Hang zur Vollständigkeit und zum Perfektionismus nur wenig; das gilt auch für die Auseinandersetzung mit Alternativen, die nur logisch nicht auszuschließen sind, bei realistischer Betrachtung aber kaum erwähnenswert erscheinen. Ein ideenreiches Buch, das die zukünftige rechtsphilosophische Diskussion ‚mit-bestimmen‘ wird.

Kristian Kühl (Tübingen)

Otfried Höffe/Ludger Honnfelder/Josef Isensee/Paul Kirchhoff, Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht. Köln: DuMont 2002. 142 Seiten. ISBN 3-8321-6008-6.

Die Fragen nach der Nutzung embryonaler Stammzellen für eine an Heilungsoptionen durch Zelltransplantation interessierte Forschung sowie nach der selektiven Gendiagnose des Embryos im Reagenzglas vor der Einpflanzung (Präimplantationsdiagnostik) erfordern, wie die Autoren des Bandes sagen, „in völlig neuer Weise“ eine Besinnung auf die ethischen Grundlagen, die mit dem zentralen Kriterium Menschenwürde gegeben sind. Die hier veröffentlichten Vorträge, gehalten auf einer Generalversammlung der Görres-Gesellschaft (Oktober 2001), beleuchten sehr informativ den Hintergrund der Auseinandersetzung um das Importverbotgesetz für embryonale Stammzellen mit

Ausnahmeregelung (März 2002) aus der Perspektive von jeweils zwei prominenten Verfassungsrechtlern und zwei namhaften Vertretern der philosophischen Ethik. Alle Beiträge sind klar geschrieben und höchst lesenswert.

Mit seinem Beitrag „Genforschung und Freiheit der Wissenschaft“ (9–35) eröffnet der ehemalige Richter am Bundesverfassungsgericht, Paul Kirchhof, den Band. Er stellt die zentrale Frage, ob es Grenzen der Forschungsfreiheit geben soll, und wo diese zu ziehen sind. Die im Grundgesetz verankerte Menschenwürde wird in ihrer Bedeutung für aktuelle Fragestellungen bezüglich des Status von Embryonen erläutert. Kirchhof geht davon aus, dass die Menschenwürde jedes menschliche Lebewesen in seinem Dasein und Sosein erfasst. Aber er stellt die Frage, ob für „willentlich gesteuerte“ (11) Abläufe die gleichen Normen wie für natürliche gelten sollen. Vom Begriff der „Rechtstäuschung“ (13) her, dass ungeborenes Leben sich bezüglich der Frage des Schwangerschaftsabbruchs als nur unzulänglich schützbar erwies, will er die Erfassung und adäquate Beschreibung der Wirklichkeit bloß „ideale[n] [...] Konstruktionen“ (14) gegenüberstellen. Dies geschieht durch Abwägungen. So heißt es: Der „Ausgleich zwischen Leben und anderen Rechtspositionen je nach dem Ziel des menschlichen Handelns ist geläufig, insbesondere für Notwehr- und Nothilfefällen, für den Kriegsfall, aber auch für staatliche Einrichtungen wie die Straßen, auf denen täglich Menschen fahrlässig getötet werden“ (18). Kirchhof sieht ein „Wesensmerkmal des Rechtlichen“ darin, dass einerseits im Kategorischen „nicht das Absolute erniedrigt“, andererseits „im schonenden Ausgleich nicht das Kompromisshafte zum Prinzip“ gemacht wird (20).

Mit den anderen Autoren des Bandes ist sich Kirchhof darin einig, dass die Individualität des Menschen mit der Befruchtung der Eizelle „begründet“ (21) ist. Daraus ergibt sich für ihn, dass Eizellen nur in der „familiären Nähe“ befruchtet werden sollen (Fruchtbarkeitshilfe). Das heißt andersherum, dass „jeder Befruchtungsprozess, in dem die individuelle Entwicklung des Embryos als Mensch von vornherein ausgeschlossen wird“, der also „nicht der Treuhänderschaft der Eltern, sondern der in Forschungsperspektiven disponierenden Wissenschaftler überantwortet wird, gegen die Menschenwürde [verstößt]“ (26). Über die anderen Autoren hinaus lässt Kirchhof sich jedoch auf Charakteristiken der „Unfruchtbarkeitsbehandlung“ (24 f.) ein, in welchen er bereits Abwägungen realisiert sieht. Hier sind das Roulette der Embryoübertragung und die Grenze im freien Willen der

Frau (Mutter) bei der Einpflanzung als Probleme zu nennen. Übriggebliebene, überzählige Embryonen können hier prinzipiell aus legitimen Behandlungsarten entstehen.

Die Erzeugung von Embryonen im Interesse der Forschung oder auch im Interesse der Heilung haben bei Kirchhof als instrumentelle Erzeugungen einen problematischen Status. Er plädiert für „einen je nach dem vorgefundenen Leben bemessenen, realitätsgerecht gestuften Schutz, der dem schon geborenen Menschen in anderer Weise zukommt als dem Embryo im Mutterleib, den Embryo vor der Nidation anders erfasst als nach der Nidation“ (27). Da hier keine anthropologischen Begründungen erfolgen, kann man diese Stufung wohl als pragmatisch bezeichnen.

Bezüglich der Frage nach der Verwendung embryonaler Stammzellen arbeitet Kirchhof mit dem Begriff des „verwaisten Embryos“ (27). Hier sieht er dezisionistisch die Alternative zwischen „Verwerfung“ oder „Verfügung“ (27). Dabei unterscheidet er, wie es scheint, im Sinne der im zweiten Beitrag von Josef Isensee abgewiesenen Position der Entkoppelung von Menschenwürde und Lebensschutz zwischen einem Nachwirken des Würdeschutzes beim verwaisten Embryo und einem Nicht-mehrgreifen der „Rechtsfolge des Lebensschutzes“ (27). D. h. Kirchhof wägt – als Einziger in diesem Band – ab zwischen dem „Verfassungsgut der Heilung schwer kranker Menschen gegenüber einer Verwerfung von Embryonen“ (27 f.), und er sieht Grund genug, über (verwaiste) Embryonen verbrauchend zu verfügen, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: verlässliche Dokumentation der Herkunft des Embryos, Aussicht auf Heilerfolge, Alternativlosigkeit, treuhänderische Institutionen und Personen. Diese Bedingungen genügen ihm jedoch nicht zur Legitimation einer kommerziell orientierten Forschung, die er am Patenterwerb orientiert sieht. Hier will er mit der Zulässigkeit warten, bis die Heilungschancen „individuell und konkret greifbar“ (29) sind.

Für Kirchhof ist also entscheidend, dass beim „verwaisten Embryo“, gleichgültig, ob er legal oder illegal erzeugt ist, der aus dem Würdeschutz hervorgehende Auftrag zum Lebensschutz für das Recht nicht mehr einlösbar ist, so dass die Rechtsordnung seiner Meinung nach vor der Aufgabe steht, „zwischen Verwerfen und medizinischer Nutzung zu entscheiden“ (30). Dabei dürfe die Nutzung eines illegal erzeugten Embryos „nicht zur Abwehr missbräuchlicher illegaler Embryonenherstellung untersagt werden“ (34).

Bei der Präimplantationsdiagnostik unterscheidet Kirchhof zwischen unzulässiger Diagnose mit

dem Zweck der Verwerfung bei Behinderung und zulässiger Diagnose zur Vermeidung von Fehlschwangerschaften und von Schäden für die Mutter.

Im zweiten Beitrag untersucht der Bonner Rechtswissenschaftler Josef Isensee den „grundrechtliche[n] Status des Embryo“ (37–77). In seinen Prämissen der Verfassungsauslegung geht Isensee auf einen „Dissens“ ein, der sich gerade anlässlich humangenetischer Entwicklungen als folgenreich erweist. Dieser Dissens spiegelt im Recht die philosophische Debatte als Textinterpretation, wonach dem Embryo die Grundrechte auf der Basis der Menschenwürde zuerkannt oder aberkannt werden. Diese Zuschreibungssprache entwickelt der Jurist, im Unterschied zu den Ethikern, aufgrund der Unausweichlichkeit von Festlegungen, die er treffen muss, auch wenn er die „Aporien“ zwischen Prozessen und Definitionen anerkennt (vgl. 54). Wie Ludger Honnefelder später die philosophischen Ansätze, so durchläuft Isensee die Interpretationen der Kriterien des Lebensanfangs: Annahme durch die Mutter, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmungsfähigkeit, Interessensartikulation, Schmerzempfindung, Individualisierung u. a. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „Letztlich haften an allen Versuchen, den Lebensschutz auf einen Zeitpunkt nach der Kernverschmelzung zu legen, Momente von Willkür“ (61).

Während die einen annehmen, Menschenwürde und Lebensrecht jedes menschlichen Lebewesens hingen untrennbar zusammen, gehen andere davon aus, sie könnten entkoppelt werden. Solche Theorien basieren auf der Interpretation der Verfassung als Variable eines Gesellschaftsvertrages, in welchem wiederum variabel bleibt, von wem und für wen und mit wem er abgeschlossen wird. Solcher Variabilität entzieht sich Isensee mit dem guten Grund, unter den metarechtlichen Begründungsalternativen des Rechtes sei eine Konstruktion wie der Gesellschaftsvertrag weniger plausibel als eine Ableitung aus der Geschichte der Entstehung der verpflichtenden Rechtsgedanken, die z. B. von Otfried Höffe überzeugend rekonstruiert wird.

Damit vertritt Isensee jedoch keine maximalistische Position: „Die Grundrechte bleiben beschränkbar und abwägungsbedürftig, desgleichen die Postulate, die sich aus der Menschenwürde ableiten. Der Lebensschutz erfolgt sachverhaltensdifferenziert. Im Konnex mit der Würdegarantie passt er sich unterschiedlichen realen Gegebenheiten und rechtlichen Konfliktlagen an: vor und nach der Geburt, außerhalb und innerhalb des Mutterleibs.“ (68 f.) Das Stichwort „Anpassung“ setzt aber voraus, dass der Grundbestand der Erstreckung der

Menschenwürde auf den Embryo nicht außer Kraft gesetzt wird. Auch ist die Beweislast für die Abwägung mit dem Lebensrecht des Embryos außerordentlich hoch. So heißt es im Zusammenhang mit den embryonalen Stammzellen: „Heilungschancen für künftige Patienten rechtfertigen nicht das Opfer des Lebens“ (72). Andererseits heißt es aber: Wenn es Embryonen gäbe, die ausschließlich zur Herbeiführung einer Schwangerschaft bestimmt sind und diese dann doch nicht realisieren könnten und somit unter das Schicksal des Sterbenlassens (als angemessenen Ausfluss der Menschenwürde) fielen (und die gibt es ja), dann wäre eine Abwägung „unter strengen Kautelen“ (74) theoretisch möglich. Als Kriterien werden hier genannt: hochrangiger Erkenntnisfortschritt, Alternativlosigkeit, strenge Kontrolle, Einschränkung der Ressource „Überzähligkeit“ und Herstellungsverbot von Embryonen für solche Zwecke (74).

Ähnlich umsichtig ist Isensee in der Frage der Präimplantationsdiagnostik. Er sieht in ihr weder eine Analogie noch eine Vorverlegung des Schwangerschaftskonflikts, sondern eine Selektion von Menschen unter genetischer Belastung. Freilich rechnet er praktisch nicht mit der Beibehaltung eines Verbotes, da er dessen Aufrechterhaltung vom Ethos der Menschen abhängig sieht.

Stellte Isensee die Frage nach dem rechtlichen, so stellt der Bonner Philosoph Ludger Honnefelder „die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos“ (79–110). Diese Kernfrage meint weder eine biologische noch eine ontologische noch eine rechtliche „Zuschreibung“ (81), sie vermeidet naturalistische oder konventionalistische Fehlschlüsse und fragt vielmehr, „als welches Gut der menschliche Embryo in vitro zu betrachten ist“ (81), d. h. nach der Explikation eines Werturteils. Geht man davon aus, dass der geborene Mensch – über dessen Status man nicht zu streiten pflegt – durch den „sortalen Ausdruck“ ‚Mensch‘ sowohl in seiner Existenz als auch in seiner Stellung als vernunftbegabtes Lebewesen, das mit sich selbst identisch bleibt und über Unauswechselbarkeit verfügt (vgl. 84 f.), gekennzeichnet ist, dann besagt das angemessene Werturteil den Selbstwert und die Selbstzwecklichkeit bzw. das Personsein in dem Sinne, dass dies zur Substanz und zum Vollzug des vernunftbegabten Lebewesens gehört. Die Explikation des Sortalausdrucks ‚Mensch‘, die Honnefelder mit sprachanalytischer Methode durchführt, wird von ihm auf den Embryo angewendet. Die Befindlichkeiten der realen und in dem Sinne bereits aktualisierten Potentialität, der Identität und der Kontinuität, die den ungeborenen mit dem geborenen Menschen verbinden (vgl. 90),

erlauben es, die Menschenwürde auf den Embryo zu erstrecken und von daher seinen moralischen Status zu bestimmen. Gegenargumente, über die Honnefelder explizit informiert (92–95), insbesondere aus dem Präferenzutilitarismus, sind nur schwer gegenüber einer Annahme von Individualrechten zu halten. Was gradualistische Positionen mit einer abgestuften Prozessualität des menschlichen Lebens betrifft, so erscheinen sie als einleuchtender, was den Prozesscharakter als solchen, als was die Signifikanz der Stufen betrifft. Der schwache Gradualismus, der ohnehin nur eine signifikante Zweistufigkeit (Befruchtung und Einnistung) kennt, wird zwar von Honnefelder relativiert, insofern er dem Embryo vor der Einnistung keinen präindividuellen Zustand zuordnet, aber er wird auch als ein bleibender Hinweis betrachtet, nicht nur die Anfänglichkeit, sondern auch die Prozesshaftigkeit des menschlichen Lebewesens zur Kenntnis zu nehmen (vgl. 98 ff.).

Honnefelders Schlussfolgerungen leiten aus eindeutigen Voraussetzungen anwendungsbedingte Folgerungen ab. Heißt es im Resümee anfangs noch: „Wenn der Schutz der Menschenwürde dem Menschen als *Menschen* zukommt, kann sein Beginn nicht von anderen Voraussetzungen abhängig gemacht werden als dem Beginn des Menschseins selbst“ (105), so stellt sich für ihn, auch wenn man die Position des uneingeschränkten Schutzes einnimmt, schließlich doch die Frage, „ob und in welcher Weise die Prozesshaftigkeit der embryonalen Entwicklung Grund sein kann, hinsichtlich des aus dem Würdeschutz folgenden *Lebensschutzes* eine Abwägung für möglich zu halten“ (108). Hier sieht er zwei mögliche Antworten: erstens die Abwägung – ausschließlich – Leben gegen Leben; zweitens, angesichts des Schicksals der durch Fruchtbarkeitshilfe geschaffenen überzähligen Embryonen, das „Sterbenlassen“. Hier gehe es um „eine Abwägung des Lebensschutzes“ mit „hochrangigen, dem Lebensschutz dienenden Zielen“ (109). „Dabei wird davon ausgegangen, dass in diesem Fall das aus dem Würdeschutz folgende Gebot des Lebensschutzes sich aufgrund der genannten Umstände anders darstellt als beispielsweise in Fällen infauster Erkrankungen oder moribunder Zustände“ (ebd.). In diesem Falle kann die Regelung „nicht mehr allein mit Hilfe auf den moralischen Status des Embryo erfolgen“ (ebd.). Wie Kirchhof und Isensee sieht Honnefelder hier Abwägungsfragen im Vordergrund, die unter „Rückgriff auf den moralischen Status“ den „konfligierenden Umständen Rechnung“ tragen sollen (ebd.).

Gegenüber der Frage nach dem spezifischen Status von Embryonen hat sich der Tübinger Moral-

philosoph Otfried Höffe zunächst die allgemeinere Aufgabe gestellt, „Menschenwürde als ethisches Prinzip“ (111–141) in seiner sowohl interkulturellen als auch säkular begründeten Gültigkeit und seinem methodischen Status zu klären.

Dabei soll ein mit „Kernannahmen der Religionen“ verträglicher Gehalt des Prinzips Menschenwürde rekonstruiert werden (111). In Zurückweisung liberalistischer und utilitaristischer Polemik schlägt Höffe als methodische Annäherung an das Prinzip vor, es um seines höchsten Ranges willen nicht „von unten“ her zu beweisen, sondern seine vorausgesetzte Evidenz argumentativ daraufhin zu prüfen, ob es als höchste Bedingung der Möglichkeit von Moral und Recht gedacht werden kann. Zur Evidenz des Prinzips gehörte die Anerkennung der Sonderstellung des Menschen, die sich kulturübergreifend in Religion und Philosophie beobachten lasse, ebenso wie die Unverlierbarkeit: „Die Menschenwürde ist ein Privileg, dessen man durch seine Lebensweise würdig werden soll und das trotzdem auch der Unwürdige nie verliert“ (117). Ihr kategorischer Charakter sowie ihre Unüberbietbarkeit zeichnen die Menschenwürde ebenfalls aus. Was allen Kulturen, inklusive der abendländisch-christlichen, gemein sei, sei die Entwicklung der Menschenwürde vom Relativen zum Absoluten, die Höffe allerdings erst bei Kant moralisch eingelöst sieht. Von diesen Überlegungen führt der Weg zum Grundgesetz (127–133). Wesentlich ist, dass es hier um die Menschheit, die *humanitas* schlechthin, geht. Von daher könne die Anwendung auf die Bioethik nicht zur Spaltung des Menschen im Hinblick auf diese Basiswürde führen.

Trotz aller Mängellagen der befruchteten Eizelle gilt sie für Höffe als menschliches „Lebensprogramm“: „Aktivierungsimpulse und Nährstoffe haben [...] nicht annähernd den Rang wie das in der genetischen Ausstattung enthaltene Lebensprogramm“ (137). Bei allem Vorbehalt in Bezug auf die noch ausstehende volle Entfaltung kann die Wurzel nicht vom Baum getrennt werden. Daraus ergibt sich für Höffe die Forderung an den Gesetzgeber, „die (Mitgift-)Würde für alles menschliche Leben“ (141) anzuerkennen. Explizit spricht sich Höffe gegen eine verbrauchende Embryonenforschung aus. Forschungsziele, die „reproduktionsunabhängig“ sind, erweisen sich aus seiner Perspektive als problematisch (140). Die zentrale Frage der anderen drei Beiträge, ob „das Leitziel medizinischer Forschung“, der „Dienst am menschlichen Leben“ (141), im Falle verwaister Embryonen zur Verwendung statt zur Verwerfung führen könnte, stellt sich aus Höffes Perspektive nicht, da er aus guten Gründen eine nicht an der

Reproduktion orientierte Forschung ablehnen möchte.

Damit sind allerdings auch alle anderen Autoren einer Meinung, die in Bezug auf die Frage der legal (zur Reproduktion erzeugten) „verwaisten Embryonen“ dann jedoch zu einer Verwertungserlaubnis unter den jeweils aufgeführten Bedingungen kommen. Vielleicht wäre es hier sinnvoll, nochmals einen genaueren Blick auf die Unterscheidung zwischen intendiert überzähligen und unbeabsichtigt zurückbleibenden Embryonen zu werfen, um die Differenz zwischen dem „Sterbenlassen“, das Isensee als Konsequenz der Menschenwürde bezeichnet, und dem Ausdruck „Verwerfen“ bei Kirchhof deutlicher erfassen zu können. Wer Embryonen zum Zweck der Fruchtbarkeitshilfe erzeugt, muss ja damit rechnen, dass dies zu einem Bestand an überzähligen Embryonen führt, deren Überleben nicht gesichert werden kann. Möglichkeiten des Verwerfen-Könnens und des Sterben-Lassens implizieren schon eine *Verfügungsgewalt*, die vielleicht Gegenstand derjenigen weiterführenden Diskussion sein müsste, die auch von den Autoren gefordert wird. Für diese Diskussion bieten die vorgestellten Beiträge eine hervorragende Orientierungshilfe.

Corinna Mieth (Bonn)

Heinrich Ganthaler, *Das Recht auf Leben in der Medizin. Eine moralphilosophische Untersuchung* (= Deutsche Bibliothek der Wissenschaften, Philosophische Analyse, Bd. 2), Egelsbach – Frankfurt/M. – München – New York: Dr. Hänsel-Hohenhausen 2001, 167 S., ISBN 3-8267-0021-X.

I.

Die Frage nach dem „Recht auf Leben“ stellt innerhalb der gegenwärtigen bio- und medizinethischen Debatte einen zentralen Diskussionspunkt dar. In seiner Salzburger Habilitationsschrift macht es sich Heinrich Ganthaler zur Aufgabe, diesen Begriff mit den Mitteln der analytischen Moralphilosophie auf seine möglichen Ausgestaltungen und Anwendungen hin zu untersuchen. Bestehende Positionen vor allem zur Sterbehilfe und zum Embryonenschutz werden von ihm auf diese Weise rekonstruiert, in ihren etwaigen Ungenauigkeiten, Inkonsistenzen oder Unplausibilitäten kritisiert sowie vergleichend beurteilt.

Ganthaler stützt sich dabei auf eine Analyse des Rechtsbegriffs durch die beiden Schweden *Stig und Helle Kanger*.¹ Demnach kann ein Recht von x gegenüber y bezüglich eines Sachverhalts p zunächst durch acht so genannte *einfache Rechtstypen* zum

Ausdruck gebracht werden: *claim* ($OyHp$ = „Es ist geboten, dass y so handelt, dass p“), *freedom* ($\neg O x H \neg p$ = „Es ist nicht geboten, dass x so handelt, dass nicht p“), *power* ($\neg O \neg x Hp$ = „Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass p“), *immunity* ($O \neg y H \neg p$ = „Es ist verboten, dass y so handelt, dass nicht p“), *counter-claim* ($OyH \neg p$ = „Es ist geboten, dass y so handelt, dass nicht p“), *counter-freedom* ($\neg O x Hp$ = „Es ist nicht geboten, dass x so handelt, dass p“), *counter-power* ($\neg O \neg x H \neg p$ = „Es ist erlaubt, dass x so handelt, dass nicht p“) und *counter-immunity* ($O \neg y Hp$ = „Es ist verboten, dass y so handelt, dass p“). Ein *atomarer Rechtstyp* besteht aus einer bestimmten Konjunktion von Bejahungen bzw. Verneinungen dieser acht einfachen Rechtstypen. Rein rechnerisch lassen sich somit $2^8 = 256$ atomare Rechtstypen bilden, von denen aber lediglich 26 konsistent sind und somit als eine jeweilige Festlegung der genauen Gebots-, Verbots- und Erlaubnisverhältnisse in Frage kommen, wenn behauptet wird, dass x gegenüber y ein Recht bezüglich p hat.

Dieses Kanger'sche Schema ist offenbar recht subtil, so dass man erwarten kann, mit seiner Hilfe die wesentlichen Nuancen der Lebensrechtdebatte einzufangen. Insbesondere kennt es die *Unterscheidung von Anspruchsrechten und Abwehrrechten* und bezieht *neben dem Rechtsadressaten y auch den Rechtsinhaber x* mit ein. Setzt man daher mit Ganthaler im Hinblick auf die Sterbehilfe-Debatte für x den Patienten, für y den Arzt und für die Satzfunktion p „x bleibt am Leben“ ein (37), so kann man zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe unterscheiden (*counter-claim* bezeichnet die Arztpflicht zur aktiven Sterbehilfe, *counter-immunity* die Arztpflicht zur passiven Sterbehilfe) und überdies auch Beurteilungen von Selbsterhaltung oder Suizid erfassen (*power* bezeichnet das Patientenrecht zur Selbsterhaltung, *counter-power* das Patientenrecht zum Suizid). Eine Schwäche des Schemas könnte lediglich in der fehlenden Unterscheidung von *Rechtspflichten und Tugendpflichten* liegen. Bestreitet man etwa auch bei ausdrücklichem Sterbenswunsch des Patienten sein Recht zur Nicht-Selbsterhaltung, so wird nicht sichtbar, ob dieses *not counter-freedom* tatsächlich auch eine äußere Intervention legitimiert bzw. erfordert, weil Rechte Dritter bedroht sind, oder ob die Nicht-Selbsterhaltung lediglich als untugendhaft gilt, ohne ein externes Einschreiten zu rechtfertigen bzw. zu verlangen. Wird unter den gleichen Bedingungen eine Pflicht des Arztes zur Lebenserhaltung

¹ S. Kanger/H.K. Kanger (1966), „Rights and Parliamentarism“, in: *Theoria* 32, 85–115.

behauptet, so ist ebenfalls nicht offensichtlich, ob dieses *claim* auf irgendjemandes Rechte gegründet wird oder ärztliche Tugenden ohne Rechtsbezug anzeigen soll. Entsprechende Differenzierungen würden bei einer Wiedergabe durch das Kanger'sche Schema folglich verloren gehen.

II.

Mit Blick auf die Frage der Sterbehilfe unterscheidet Ganthaler idealtypisch vier Positionen (26): eine „*Lehre von der Heiligkeit des Lebens im strengen Sinn*“, die aktive und passive Sterbehilfe, Suizid und Nicht-Selbsterhaltung durchgehend verbietet; eine „*Lehre von der Heiligkeit des Lebens im gemäßigten Sinn*“, die passive Sterbehilfe und Nicht-Selbsterhaltung unter gewissen Umständen erlaubt; eine „*gemäßigt liberale Position*“, die auch Suizid unter gewissen Umständen einräumt; sowie eine „*stark liberale Position*“, die alle Formen von Sterbehilfe und Selbsttötung unter gewissen Umständen gestattet. Die erste Position kann somit durch eine einzige Rechtsregel wiedergegeben werden: Unter allen Umständen ist für sie jener atomare Rechtstyp maßgeblich, der aus *claim, freedom, power, immunity, not counter-claim, not counter-freedom, not counter-power* und *not counter-immunity* besteht (43). Bei den anderen Positionen hingegen werden Rechte je nach den genaueren Umständen zugesprochen oder verweigert, da sie insbesondere auf entsprechende Willensäußerungen des Patienten Rücksicht nehmen. Daher ergeben sich für sie aufwändigere Darstellungen mit jeweiligen Fallunterscheidungen.

Ganthalers Rekonstruktion ist für den Fall der Sterbehilfe bei *urteilsfähigen Patienten* sehr sorgfältig und präzise und trägt zu einer Klärung bestehender Ansätze bzw. zu einer Kritik vorhandener Undeutlichkeiten bei. Indessen ist der Leser natürlich gespannt, inwieweit Ganthaler neben dieser *Rekonstruktion* auch Hinweise für eine mögliche *Abwägung* zwischen den vier Positionen bereithält. Im vorliegenden Fall der Sterbehilfe bei urteilsfähigen Patienten bezieht Ganthaler insoweit Stellung, als er die „Position der strengen Heiligkeit“ komplett ablehnt (45) und bei den anderen drei Positionen gewisse Interpretationen vornimmt, wie ihre Grundstellungnahmen am ehesten ausgedeutet werden sollten. Diese Abwägungen kann Ganthaler freilich nicht aus dem formalen Kanger'schen Schema als solchem beziehen, sondern muss externe Wertungen einfließen lassen, die im Wesentlichen auf die folgenden Aspekte zurückgehen.

(a) Zunächst bemerkt Ganthaler, dass ein „Recht auf Leben“ in jedem Fall das Element *power* ent-

halten müsse, woraus sich notwendig auch *freedom* und *not counter-claim* ergeben (47). Letzteres bedeutet aber, dass sogar gemäß der „stark liberalen Position“ der Arzt niemals eine *Pflicht* zur aktiven Sterbehilfe (*counter-claim*) haben kann, selbst wenn man eine *Erlaubnis* aktiver Sterbehilfe (*not immunity*) unter bestimmten Umständen befürwortet (95). Hier ließe sich fragen, ob der Patient nicht durch einen expliziten Wunsch nach aktiver Sterbehilfe eben jenes Recht zur Selbsterhaltung *power* annulliert haben könnte. Das Recht *hierzu* muss man einer autonomen Person womöglich einräumen, auch wenn man ihr jenes Selbsterhaltungs-Recht natürlich nicht von außen *nehmen* dürfte. Immerhin muss der Patient auch in Ganthalers Version der „stark liberalen Position“ das Recht auf Nichttötung *immunity* annullieren, damit aktive Sterbehilfe zumindest erlaubt sein kann (92). Und Ganthaler liefert keine Begründung, weshalb diese Annullierung von *immunity* weniger brisant sein sollte als die Annullierung von *power* (vgl. 48).

(b) Des Weiteren beruft sich Ganthaler auf Prinzipien, die insbesondere seit den Arbeiten von Beauchamp und Childress² als fester Kriterienset in der medizinethischen Diskussion erörtert werden (38). Auf den Grundsatz des Respekts vor der *Autonomie des Patienten* gründet Ganthaler seine Ablehnung der „Position der strengen Heiligkeit“, da diese unbedingten Lebenserhalt selbst gegen den Willen des Patienten fordert (45; 95 f.). Auch argumentiert er auf dieser Grundlage, wenn er mit Blick auf die „Position der gemäßigten Heiligkeit“ darauf beharrt, dass bereits der erklärte Wille des Patienten für einen Behandlungsverzicht genügen muss und keine zusätzlichen Bedingungen wie etwa infauste Prognose oder fortgeschrittene Erkrankung eingeführt werden dürfen (63 f.). Die Grundsätze des *Wohltuns* und des *Nichtschadens* dienen Ganthaler ebenfalls zur Zurückweisung der „Position der strengen Heiligkeit“, da auch diese Aspekte bei einem unbedingten Gebot zur Lebenserhaltung womöglich übergangen werden (45; 95 f.). Außerdem rekurriert er auf sie mit Blick auf die „Position der gemäßigten Heiligkeit“ sowie auf die beiden „liberalen Positionen“, insofern seiner Einschätzung nach der bloße Wille des Patienten nicht für einen Behandlungsvollzug ausreicht, wenn gar keine oder gar eher nachteilige Resultate zu erwarten sind (67 f.; 72; 81 f.; 93). Im gleichen Sinne dient der Grundsatz der *Gerechtigkeit* dazu, etwaige unbegrenzte Behandlungspflichten für die „Po-

² T.L. Beauchamp/J.F. Childress (2001), *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, 5th ed.

sition der gemäßigten Heiligkeit“ und die beiden „liberalen Positionen“ auch bei entsprechendem Patientenwunsch zurückzuweisen. Dabei vertieft Ganthalder leider nicht die Frage nach den genauen Kriterien einer gerechten Verteilung von Gesundheitsgütern, sondern führt lediglich das allgemeine Proviso an, dass die Behandlung „angesichts beschränkter medizinischer Ressourcen [...] vertretbar“ sein muss (72; 81 f.; 93).

(c) Die *Autonomie des Arztes* dient Ganthalder als zweites Argument gegen eine etwaige Arztpflicht zur aktiven Sterbehilfe im Fall der „stark liberalen Position“ (95). Außerdem gehört für die „Position der gemäßigten Heiligkeit“ und die beiden „liberalen Positionen“ das Gewissen des Arztes neben dem Patientenwillen, dem Patientenwohl und der Verteilungsgerechtigkeit zu den notwendigen Bedingungen für eine Behandlung (72; 81 f.; 93). Letzteres erscheint etwas befremdlich, und es ist von einem anderen Rezensenten darauf hingewiesen worden, dass Ganthalder hier wichtige Bedingungen einer etwaigen Gewissensweigerung seitens des Arztes unerwähnt lässt.³

Man wird sagen können, dass von all diesen Aspekten derjenige der *Autonomie des Patienten* in Ganthalers Darstellung zentral ist. Denn er bestimmt sowohl die Einteilung der vier Positionen mitsamt ihren jeweiligen Fallunterscheidungen (nämlich ob der Patient eine Behandlung wünscht oder ob er passive oder gar aktive Sterbehilfe wünscht, bzw. ob und wie diese Wünsche zu berücksichtigen sind: 55 f.; 80; 91) als auch Ganthalers eigene Stellungnahmen an maßgeblichen Stellen. Zu fragen ist, ob womöglich andere wichtige normative Gesichtspunkte außen vor bleiben. Auf Arzt-Seite wäre hier an ein entsprechendes *Berufsethos* zu denken, das beispielsweise helfen könnte, das ärztliche Weigerungsrecht, eine Behandlung durchzuführen, sinnvoll einzuschränken und überzeugend abzugrenzen von dem ärztlichen Weigerungsrecht, eine aktive Sterbehilfe durchzuführen. Auf Patienten-Seite wäre an all jene ethischen Konzeptionen zu denken, welche Rechte des Patienten aus seiner *Menschenwürde* abzuleiten versuchen. Indessen liefe ein Würdekonzept im vorliegenden Fall *urteilsfähiger Patienten* wohl hauptsächlich auf eine Respektierung der Patienten-Autonomie hinaus, die Ganthalder ja ohnehin explizit anerkennt. Von daher würde eine solche Einbeziehung an Ganthalers Ansatz bis hierher nicht viel ändern. Im Fall von *nicht-urteilsfähigen Patienten* aber sähe dies anders aus. Denn dort wird der Autonomie-Grundsatz zunehmend unanwendbar, und an seiner statt werden im Allgemeinen diejenigen Prinzipien zur Geltung kommen, auf

die jener Autonomie-Grundsatz seinerseits aufgebaut wird. Nun stützt Ganthalder seine Anerkennung der Patienten-Autonomie nicht auf den Würdebegriff, sondern auf eine „interessenorientierte [...] Ethik“ (vgl. 78; 83). Und diese Ausrichtung wird sich im Folgenden deutlich bemerkbar machen.

III.

Ganthalers Ansatz mit Blick auf *nicht-urteilsfähige Patienten* besteht darin, das vormalige Autonomie-Prinzip des Patienten-Willens weitestmöglich durch ein Autonomie-Prinzip des *mutmaßlichen* Patienten-Willens zu ersetzen und ansonsten sowohl die vier Positionen in ihren Zuweisungsbedingungen als auch seine eigenen Stellungnahmen im Wesentlichen unverändert zu lassen (152). Das funktioniert vergleichsweise gut bei vorübergehend nicht-urteilsfähigen und irreversibel nicht-urteilsfähigen Patienten, da bei diesen Untergruppen frühere Willensbekundungen oder Wertäußerungen mögliche Anknüpfungspunkte liefern, um einen mutmaßlichen Willen zu erheben (106; 112; 118). Spätestens beim Embryonenschutz aber muss dieses Konzept nach Ganthalers eigener Einschätzung versagen (128 f.; 153), so dass hier im vollen Umfang die von ihm zugrunde gelegte „Interessenethik“ zur Geltung kommt: Das Autonomie-Modell wird durch ein „Beste-Interessen-Modell“ ersetzt (129; 153).

Dabei fällt zunächst auf, dass Ganthalder beim Embryonenschutz sehr viel *eindeutiger* Stellung zwischen den verschiedenen Positionen bezieht, als er dies noch bei den urteilsfähigen Patienten getan hat. Die „Position der strengen Heiligkeit“ lehnt er nach wie vor aufgrund ihrer bereits aufgewiesenen „unhaltbaren Konsequenzen“ ab (131). Zusätzlich erachtet er nun auch die „Position der gemäßigten Heiligkeit“ als unplausibel, weil sie statt aktiver allein passive Sterbehilfe erlaubt und damit beispielsweise keine Abtreibung selbst schwer geschädigter Embryonen zulassen kann, sondern deren Austragung verlangt, nur um sie gleich nach der Geburt sterben zu lassen (131; 154). Die „schwach liberale Position“ unterscheidet sich im vorliegenden Fall nicht von der „Position der gemäßigten Heiligkeit“, da sie nur eine Suizid-Erlaubnis hinzufügt, die im Falle von Embryonen irrelevant bleibt (132). Folglich wird die „stark liberale Position“ für Ganthalder zur einzig angemessenen, insofern nur sie in entsprechenden

³ D. von der Pfordten (2002), „Logik und das Recht auf Leben in der Medizin“, in: *Grazer Philosophische Studien* 64, 209–224, hier 217.

Fällen neben passivem Sterbenlassen auch aktive Tötung erlauben kann (132).

Die Frage, *in welchen Fällen* eine solche Abtreibung bzw. Vernichtung von Embryonen legitimiert werden kann, ist für Ganthaler eine Sache der „Diskussion fundamentaler Wertfragen“ (129). Allerdings schränkt er diese „Wertfragen“ sogleich auf die Vorgaben seiner „Interessenethik“ ein, die er nun obendrein auf eine Lebensqualitätsbewertung und schließlich sogar auf Leidensverminderung eingeführt (143). Fast noch wichtiger ist indessen, *ab welchem Zeitpunkt* ein etwaiges Lebensrecht denn überhaupt zu postulieren ist. Denn selbst wenn man sich mit Ganthaler der „stark liberalen Position“ anschließt, so blieben doch angesichts der derzeitigen „Patienten“-orientierten Konstruktion Praktiken wie Abtreibung aus kriminologischer oder sozialer Indikation oder Vernichtung von In-vitro- oder Forschungsembryonen allesamt *unzulässig*, sofern man das Lebensrecht schon ab der Befruchtung zuspräche. Schließlich ist Ganthalers „Interessenethik“ – bislang jedenfalls – vollständig auf den „Patienten“, d.h. aber: auf den Embryo ausgerichtet und würde daher – selbst bei Engführung auf Lebensqualitätsbewertung oder Leidensvermeidung – normalerweise stets dessen Erhalt fordern (157 f.).

In der somit zentralen Frage nach dem Zeitpunkt des Lebensrechts wird Ganthalers erneute Einteilung in verschiedene Positionen allerdings bei weitem zu grob: Für ihn gibt es hier nur einen „Standpunkt der Heiligkeit des Lebens“, der Lebensrecht ab der Befruchtung zuspricht, und den „Standpunkt einer Interessenethik“, der spätere Zeitpunkte erwägt (14 f.). Aber natürlich kann der Moment der Befruchtung auch unabhängig von religiösen Vorgaben ausgezeichnet werden⁴, und umgekehrt können auch andere Ansätze als die „Interessenethik“ spätere Zeitpunkte als die Befruchtung für maßgeblich erachten⁵. Darüber hinaus werden auch Ganthalers eigene Stellungnahmen in dieser Problematik diffus: So wendet er sich bei der „Heiligkeits-Position“ ausdrücklich gegen Potentialitätsargumente mit dem Hinweis, dass der ontologische Unterschied zwischen der Potentialität einer befruchteten Eizelle und der Potentialität einer bloßen Ei- oder Samenzelle irrelevant sei und die „Heiligkeits-Position“ daher absurderweise Zeugungspflichten implizieren würde (18 f.). Aber nur eine Seite später redet er selbst davon, dass im Rahmen der „Interessenethik“ nicht nur aktuelle, sondern auch „potentielle [...] Interessen“ zu schützen seien, und es ist nicht einsichtig, wie er nun ohne die von ihm verschmähte Ontologie vermeiden will, seinerseits „potentielle Interessen“ von unbe-

fruchteten Eizellen oder von Samenzellen berücksichtigen zu müssen (20).

Freilich macht Ganthaler jetzt einen weiteren Schritt, der ihn vielleicht vor genau dieser Konsequenz bewahren soll: Auf einmal nämlich geht es keineswegs mehr nur um die Interessen des Betroffenen bzw. um die Lebensqualität der künftigen Person – auf einmal sind „auch die aktuellen und künftigen Interessen, Empfindungen und Gefühle anderer Personen [...] zu berücksichtigen und gegeneinander abzuwägen“ (20). Dies mag man begrüßen, weil hiermit nicht nur unliebsame Interessen von Ei- oder Samenzellen überstimmt werden können, sondern man etwa auch die Belange der Mutter im Fall einer Schwangerschaft einbeziehen kann, die in Ganthalers Untersuchung bisher nicht vorkamen. Zugleich muss man aber erkennen, dass hiermit gegenüber Ganthalers bisheriger „Patienten“-zentrierter Analyse ein deutlicher Bruch entsteht. Vor allem ist nicht mehr offensichtlich, in welcher Form und in welchen Grenzen diese Berücksichtigung anderer Personen zu geschehen hätte. Ganthaler selbst nennt „insbesondere“ die Interessen der Eltern und Geschwister des Embryos; aber es scheint nichts dagegen zu sprechen, auch die Interessen anderer Betroffener einzurechnen. Und nicht zuletzt Ganthalers starke Anlehnung an utilitaristische Autoren legt es nahe, dass er für diese Fragen zuletzt eine Gesamtnutzenmaximierung als maßgeblich ansehen würde. Dies mag man begrüßen oder ablehnen. Aber es hat doch den Anschein, dass Ganthalers eigene Rechtsanalyse durch eine solche utilitaristische Perspektive zuletzt marginalisiert würde. Hierzu gleich abschließend mehr.

IV.

Ganthalers Arbeit besteht folglich aus zwei höchst unterschiedlichen Teilen: einer sehr sorgfältigen Rekonstruktion der Rechtsverhältnisse bei Urteilsfähigen, die unterschiedlichste ethische Aspekte aufgreift; sowie einer weit weniger differenzierten Darstellung des Embryonenschutzes, der zuletzt offenbar eine präferenz-utilitaristische

⁴ Für einen Überblick vgl. etwa L. Honnefelder (2002), „Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos“, in: O. Höffe/L. Honnefelder/J. Isensee/P. Kirchhof, *Gentechnik und Menschenwürde. An den Grenzen von Ethik und Recht*, Köln, 79–110.

⁵ Für ein Beispiel vgl. etwa U. Steinworth (2002), „Über den Anfang des menschlichen Individuums“, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7, 165–178.

Konzeption zugrunde liegt. Der argumentative Zusammenhang, den Ganthalers Konstruktion zwischen beiden Teilen herstellt, erscheint dabei insgesamt fragwürdig: Weder wird die Parallelisierung von Sterbehilfe einerseits und Abtreibung bzw. Vernichtung von Embryonen andererseits den situativen Besonderheiten beider Felder gerecht; noch ist die Zusammenführung von rechts-ethischer Analyse und utilitaristischem Hintergrund konzeptuell überzeugend.

Auf der einen Seite muss der Leser im Teil zum Embryonenschutz den Eindruck gewinnen, dass Ganthaler wenig Gespür für die Spezifika dieses Bereichs entwickelt und allzu sehr seinen Konzeptionen aus der Diskussion der Urteilsfähigen verhaftet bleibt: So ist es ohnehin befremdlich, das Thema der Embryonen unter der Überschrift nicht-urteilsfähiger „Patienten“ zu verhandeln. Die zunehmende Kürze von Ganthalers Ausführungen zeigt überdies an, dass seine vormaligen Klassifikations- und Beurteilungskriterien schlichtweg unanwendbar werden (vor allem sein Hauptkriterium der Patienten-Autonomie bzw. seine Einteilung gemäß differierender Patientenwünsche), während zugleich neue und höchst bedeutsame Unterscheidungen außen vor bleiben (etwa die zwischen einer Schwangerschaft, bei welcher das Recht der Mutter auf leibliche Selbstbestimmung in die Analyse Eingang finden müsste, und einer In-vitro- oder gar Forschungssituation). Hier würde man sich gerade im Sinne der Anlage des ersten Teils von Ganthalers Buch eine rechtsethische Bestimmung relevanter Anspruchsebenen wünschen statt eines Verweises auf „Wertfragen“ bzw. einer Engführung auf Leidensvermeidung oder Nutzenmaximierung.

Auf der anderen Seite fragt man sich, ob Ganthalers Einstellungen zum Embryonenschutz nun quasi rückwirkend auch für den Teil zu den Urteilsfähigen gültig sind: Soll auch dort die „stark liberale Position“ bevorzugt werden, also aus der Erlaubnis von Abtreibung zurückgeschlossen werden auf eine Erlaubnis von aktiver Sterbehilfe? Soll auch dort die Leidensvermeidung bzw. Nutzenmaximierung den Ausschlag geben, also das „Recht auf Leben“ bei den Urteilsfähigen präferenz-utilitaristisch an der Summe der erfüllten Interessen aller Beteiligten bemessen werden? Vielleicht ja. Die Frage wäre dann aber, welchen philosophischen Wert es noch hätte, die Bedingungen und Bestandteile dieses Rechts so haarfein auseinander gelegt zu haben, wie es Ganthaler zuvor getan hat: Von solch einer Analyse kann man sich nur bedeutsame Erkenntnisse erhoffen, wenn man selbst rechtsethisch argumentiert, d. h. auf der Ebene der Rechtsverhältnisse unmittelbar erörtern zu können

glaubt, welche Ansprüche legitim sind und welche nicht. Wenn hingegen die richtige Entscheidung einfach diejenige ist, welche die Gesamtsumme der involvierten Interessen maximiert, dann bleibt eine Rechtsanalyse im Anschluss an Kanger eine bloße formale Etüde, die weder relevante Unterscheidungen zu treffen noch bedeutsame Einsichten zu vermitteln vermag.

Will man diese Marginalisierung der Rechtsanalyse für den Fall der urteilsfähigen Patienten vermeiden, so darf man den Autonomie-Grundsatz offenbar nicht auf eine Interessenethik gründen, die Ansprüche letztlich gemäß einer utilitaristischen Logik bemisst. Dann ist aber auch nicht mehr offensichtlich, weshalb diese Logik noch bei den Embryonen maßgeblich sein sollte. Wenn man somit eine gehaltvolle Verbindung beider Bereiche sucht, dann sollte man nachforschen, welche ethischen Prinzipien *hinter* so differenzierten Autonomie-Anforderungen stehen müssen, wie sie Ganthaler korrekt im ersten Teil seines Buches darstellt. Die schwierige Aufgabe ist dann, diese Prinzipien für den speziellen Bereich der Embryonen und unter Beachtung aller situativen Besonderheiten *fortzuschreiben*.

Dietmar Hübner (Bonn)

Klaus Müller, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg: Pustet 2001, 182 S., ISBN 3-7917-1741-3.

Gegenwärtig ist eine philosophische Gotteslehre umstritten, die in Anspruch nimmt, Argumente für die Existenz Gottes vorbringen zu können. Nach Kants Kritik an den ontologischen, kosmologischen oder physikotheologischen Variationen des Gottesbeweises scheint es nicht mehr möglich, ernstlich von *Beweisen* zu reden. Der Münsteraner katholische Theologe und Philosoph Klaus Müller unternimmt hingegen den Versuch, mit seinem Buch einen Überblick über die wichtigsten geschichtlichen Stationen des philosophischen Gottesdenkens zu geben und gegenwärtige Positionen zu diskutieren. Dabei geht er von theologischen Vorgaben aus, ohne das Buch zu einem dogmatischen Traktat werden zu lassen. Er argumentiert strikt philosophisch, weist aber auf wichtige theologische Kontexte hin.

Zunächst stellt der Vf. klar, dass Gott zu denken nicht nur ein theologisches Unterfangen ist, sondern auch ein solches der Vernunft ohne Rekurs auf Offenbarung. Die philosophische Gottesfrage ist seiner Meinung nach früher wie heute eine Herausforderung menschlichen Denkens und hat so-

wohl unterschiedliche theistische als auch atheistische Antwortversuche hervorgebracht. Diesen geht der Vf. nach und stellt sie gut nachvollziehbar dar.

Er beginnt mit einem kurzen Abriss über die nachkantische philosophische Kritik an den Versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen. Es werden sowohl der „Pantheismusstreit“ zwischen F. H. Jacobi und M. Mendelssohn als auch der „Atheismusstreit“ referiert, den J. G. Fichte mit seinem Aufsatz „Über unseren Glauben an eine göttliche Weltregierung“ ausgelöst hat. Dazu kommt der „Streit um die göttlichen Dinge“ zwischen Jacobi und F. W. J. Schelling. Aber auch L. Feuerbachs Versuch, einen atheistischen Entwurf auszuformulieren, und die Bestrebungen, Religion zu funktionalisieren, wie sie durch K. Marx, F. Engels, F. Nietzsche und S. Freud unternommen wurden, gelten dem Vf. als wichtige Faktoren für die gegenwärtigen Schwierigkeiten einer verantwortbaren Rede von der Existenz Gottes.

Als Theologe vergisst der Vf. nicht, auch die biblischen Grundlagen einer rationalen Gottesrede vorzustellen. Nicht nur in den Kapiteln 13 bis 15 des *Buches der Weisheit*, sondern auch im ersten Kapitel des *Römerbriefes* wird biblischerseits die Möglichkeit einer nur auf Vernunft gründenden Rede über Gott befürwortet. Besonders ist es dem Vf. darum zu tun aufzuzeigen, dass das katholische Lehramt seit der Enzyklika *Mirari vos* von 1832 gleichsam zu einem „Anwalt der Vernunft gegen deren Verächter“ (26) geworden sei, wenn es darum ginge, neben dem offenbarungstheologischen Diskurs auch die allein auf Vernunft basierende Rede über Gott zu verteidigen. Diese seine These versucht der Vf. mit Hinweisen auf die dogmatische Konstitution *Dei Filius* des I. Vaticanums sowie auf die Enzyklika *Aeterni patris* von 1879, auf die Ausführungen des II. Vaticanums und auf die jüngste Enzyklika zur Philosophie – *Fides et ratio* von 1998 – nachzuweisen. Er streicht dabei heraus, dass die offizielle katholische Position trotz theologischer Vorgaben die philosophische Seite der Gottesfrage nicht vergessen, sondern immer wieder eingemahnt habe. Auf die parallel dazu auftretenden Konflikte zwischen Lehramt und Philosophie geht der Vf. nicht näher ein.

Nach dem Abstecken des eigenen Zugangs zur philosophischen Gottesfrage bringt Müller einen historischen Abriss mit den wichtigsten Versuchen, philosophisch von der Existenz Gottes zu reden. Das sind die klassischen Gottesbeweise in der ganzen Breite ihrer Ausgestaltung. Zunächst kommt es dem Vf. darauf an zu verdeutlichen, dass der Begriff „Beweis“ differenziert und in je anderer Weise auf mathematische oder theologische Felder appli-

ziert werden muss. Für die philosophischen Gottesbeweise stellt er klar: „Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden“ (46).

Nach der Klärung dessen, was Gottesbeweise in der Philosophiegeschichte leisten wollten und heutige Spielarten leisten können, geht es dem Vf. um eine Typologie der bislang bekannten Formen, philosophisch von Gott zu reden. Ciceros historischer bzw. ethnologischer Gottesbeweis wird genauso in seinen Grundzügen vorgestellt wie axiologische bzw. eudaimonologische Entwürfe (Platons *Symposion* oder etwa Versuche bei J. Maréchal und K. Rahner). Darüber hinaus führt der Vf. auch die Gruppe der noetischen, ideologischen oder nomologischen Beweise an, die er in Augustins *De libero arbitrio* prototypisch repräsentiert sieht und die in einer Spielart bei Leibniz zum Vorschein komme. Weiterhin unterscheidet der Vf. den Stufenbeweis vom kosmologischen Typ, diesen wiederum vom physikotheologischen und vom ontologischen sowie vom Typus des deontologischen, ethikotheologischen oder moralischen Gottesbeweises. Diese Typologie ist insofern hilfreich, als sie die unterschiedlichen Begriffe, mit denen die verschiedenen Spielarten von Gottesbeweisen benannt werden, ordnet und gruppiert. Damit vermittelt der Vf. der Leserin bzw. dem Leser eine erste begriffliche Orientierung.

Einzelne berühmt gewordene Ausformulierungen von Gottesbeweisen zeichnet der Autor genauer nach, indem er längere Passagen von Originaltexten zitiert. Zunächst lässt er seine Typologie an Hand der *quinque viae* des Thomas von Aquin konkret werden. Der Vf. zeigt an den Texten aus der *Summa theologiae*, dass Thomas unterschiedliche Zugangswege zum philosophischen Gottesproblem gesammelt und neu ausformuliert hat.

Breiteren Raum nimmt das ontologische Argument ein. Dieses dient dem Vf. dazu, zu zeigen, in wie vielen Variationen ein Typ ausgedrückt worden ist und noch immer wird. Nach der klassischen Form in Anselms *Proslogion* analysiert der Vf. Descartes' Reformulierung, die davon geprägt ist, dass Descartes in seinem philosophischen Ansatz genötigt war, das *cogito* mit dem Gottesbegriff zu verknüpfen. Das besondere Interesse des Vf. am ontologischen Argument zeigt sich daran, dass er nicht nur Kants Kritik daran ausführlich bespricht, sondern seinerseits daran auch Kritik übt. Der Vf. kommt zum Schluss, dass Kants Kritik am Übergang von der logischen zur ontologischen Ordnung deshalb problematisch sei, weil Kant in KrV,

B 157 selbst von einem aus Denken resultierenden Dasein ausgehe. Er behauptet dort, dass das Ich sich in der synthetischen Einheit der Apperzeption zwar nicht bewusst sei, wie es sich erscheint, wohl aber, dass es ist. Nach dieser Relativierung der kantischen Kritik am ontologischen Argument zeichnet der Vf. die Auseinandersetzung darüber bei G. Frege, A. Plantinga und J. L. Mackie nach. So macht er deutlich, dass der ontologische Gottesbeweis keineswegs mit Kants Kritik daran erledigt ist, sondern dass Anselms Denkfigur die Gotteslehre immer noch bewegt.

Kants eigener Versuch, mit der Gottesfrage umzugehen, birgt für den Vf. bis heute wesentliche Momente. Zunächst stellt er dar, dass Gott für Kant im Rahmen der theoretischen Vernunft zur regulativen Idee wird, und dass für ihn innerhalb des spekulativen Vernunftgebrauchs Gottes Existenz weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Dann rekonstruiert der Vf. Kants eigenen deontologischen bzw. moralphilosophischen Gottesbeweis. Wenn man wie Kant Gott als Postulat der praktischen Vernunft ansetze, so sei in diesem Horizont „die wohl einzige einigermaßen akzeptable philosophische Antwort auf das Theodizee-Problem“ (95) ausformulierbar. Kant verharmlose dieses nämlich nicht, wenn er eine Wirklichkeit annimmt, die zwar theoretisch nicht zugänglich ist, in der aber auch unschuldiges Leiden sinnvoll ist, zumal nach Müller bei Kant „die Selbsterfahrung der Vernunft im Sollen nicht mit einer Unmöglichkeit und damit einer letzten Absurdität konfrontiert sein soll“ (97).

Am Beispiel Kants zeigt der Vf. einen Gedanken auf, der im Schlussteil seines Buches bedeutend wird, wo er seinen eigenen transzendentalphilosophischen Ansatz vorstellt. Es kommt dem Vf. auf die Verknüpfung des Gedankens des Daseins Gottes mit dem des Menschen als eines moralischen Subjektes an. Die Nachfolger Kants haben laut Müller nach dieser moralphilosophischen Neubegründung der Metaphysik versucht, die theoretische Vernunft in dieses Konzept zu reintegrieren, „d. h. die von Kant vorgenommene transzendente Subjektivierung der Metaphysik und speziell der Gottesfrage erfährt eine Weitung ins Ontologische“ (102).

Nach dem historischen Rückblick, der ansatzweise seine eigene Position mit vorbereitet, geht es dem Vf. zum einen um Positionen des 20. Jahrhunderts, die naturwissenschaftlich geprägt sind bzw. von kosmologischen Theorien ausgehen. Zum anderen stellt er religionsphilosophische Ansätze der analytischen Philosophie vor. Der Vf. konstatiert eine „Wiederkehr der philosophischen Kosmolo-

gie“ (104), die er gegenwärtig sowohl in der Prozess-Philosophie als auch in der Prozess-Theologie verwirklicht sieht. Dem Vf. ist besonders das Bestreben A. N. Whiteheads wichtig, der Ansicht, die Welt sei als ein Bewusstseinskonstrukt zu verstehen, eine Ereignis-Ontologie gegenüberzustellen, in der die Dinge sich selbst konstituieren. Gott und Welt schaffen sich so wechselseitig und gleichzeitig. Am prozessphilosophischen Gottesbegriff kritisiert der Vf. allerdings, dass dieser unterbestimmt bleibe und nur assoziativ sei. Darüber hinaus stelle sich dieser Entwurf der Theodizee-Frage und den Problemen von Schuld und Erlösung nicht, weil er die Negativseiten menschlicher Existenz harmonisiere und dadurch verharmlose.

Was den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Diskurs betrifft, greift der Vf. auf die Ansätze von R. Dawkins, J. Guitton, J. Polkinghorne, F. J. Tipler, S. Hawking, F. Capra und anderen zurück, die mit meist naturalistischen Extrapolationen in die Philosophie und mit populärwissenschaftlicher Darstellungsweise ein großes Publikum erreichen. Solchen Versuchen kann der Vf. wenig abgewinnen. Er schreibt: „Vermutlich muss man denjenigen Physikern zustimmen, die ihre philosophierenden oder gar theologisierenden Kollegen in der Mehrheit für nicht weiter ernst zu nehmende Dilettanten halten“ (127).

Ansätze der analytischen Philosophie beschreibt der Vf. als „Inversionsgestalten philosophischen Gottdenkens“. So etwa gilt ihm das Konzept C. Hartshornes als Umkehrung der Philosophie Whiteheads, der bei der Welt angesetzt hatte, um zu Gott zu gelangen. Hartshornes Versuch geht hingegen von einem Gottesbegriff aus, den er folgendermaßen bestimmt: „the One Who is Worshiped“. In der Verehrung steht einem nach Hartshorne das Weltganze als kosmisches Individuum gegenüber, das mit Gott zu identifizieren sei. Der Vf. zeichnet Hartshornes Versuch nach, Gott als das universale und alle Interaktionen bestimmende Individuum zu erweisen, das nicht als nicht existierend gedacht werden kann. Dabei wird sichtbar, dass Hartshornes Beweis, der seiner Struktur nach dem ontologischen Argument ähnelt, letztlich darauf verwiesen ist, ob man an den Anfang des Beweisganges den Glauben oder den Unglauben derer setzt, die den Beweis führen wollen.

Als weiteres Inversionskonzept referiert der Vf. die induktive Reformulierung der Gottesbeweise des Thomas von Aquin durch R. Swinburne und die Kritik, die J. L. Mackie daran vorgetragen hat. Swinburnes Versuch ist eine wahrscheinlichkeitslogische Reformulierung der *quinque viae* (mit Ausnahme der vierten), die auf seiner „Confirmati-

on Theory“ fußt, in der die Prämissen die Wahrscheinlichkeit des Arguments bekräftigen. Diese Bestätigungstheorie erlaubt es Swinburne, Wahrscheinlichkeitsargumente für die Existenz Gottes sowohl auf kosmologischer als auch auf teleologischer Grundlage vorzutragen, die letztlich in der Aussage münden, dass der Theismus trotz aller Schwierigkeiten in der Argumentation immer noch wahrscheinlicher sei als gegenteilige Hypothesen.

Als letzten gegenwärtigen Ansatz stellt der Vf. den Versuch von A. Plantinga und N. Wolterstorff vor, neuen Boden für die philosophische Theologie zu gewinnen, indem sie das „Junktum zwischen Rationalität und Beweisbarkeit“ (152) lockern oder auflösen und daher eine Verlagerung der Beweislast erreichen. Plantinga geht es darum, zu zeigen, dass die Forderung, Rationalität sei an Beweisbarkeit geknüpft, nicht ein (selbst)evidenter oder irrumsimmuner Satz sei. Wird dies aber eingestanden und bleibt die Forderung dennoch aufrecht, so ist zugleich akzeptiert, dass dieses Junktum seinerseits auf einem Satz beruht, der trotz der eben beschriebenen Schwäche als „properly basic“ gelten kann, wie Plantinga sagt. Dessen Bestreben ist es zu zeigen, dass der Glaube an Gott ebenfalls unter diese „proper basicity“ zu rechnen ist. Wolterstorff geht noch einen Schritt weiter und möchte aufzeigen, dass eine Annahme auch dann als gerechtfertigt gelten kann, wenn man keinen positiven Grund für sie vorbringen kann. Erst stichhaltige Gründe dagegen seien Anlass, die Annahme aufzugeben.

Der Vf. ist skeptisch gegenüber einem solchen mehr oder weniger begründungsfreien Rationalitätskonzept, weil es seiner Meinung nach sowohl die Vernunftautonomie als auch echte Kommunikation und damit wieder die Begründungsdimension voraussetzt. Diese Einsicht gibt ihm den Weg für seinen eigenen Vorschlag einer philosophischen Theologie vor, die von einem Begründungskonzept ausgeht, das allerdings „keinen Rückfall an das verifikationistische Rationalitätskonzept“ (158) beinhalten dürfe.

Müllers eigener Versuch setzt bei der neuzeit-

lichen Wende zum Subjekt an und greift die Bewusstseinstheorien der neueren analytischen Philosophie auf. Thomas Nagels Subjekt-Person-Antagonismus, nach dem man sich sowohl aus der Ich-Perspektive als auch aus der Beobachter-Perspektive verstehen kann, bringt den Vf. dazu zu vertreten, dass es sinnvoll sei, Gottes Existenz anzunehmen, wenn die „denkerische Selbstverständigung“ (163) angesichts beider Perspektive-Möglichkeiten nicht absurd enden soll. Denn der Vernunft ist es seiner Meinung nach zuzubilligen, der Absurdität eine vernünftige Alternative in der Form des Gottesbegriffs gegenüberzustellen. Der Vf. plädiert für einen selbstbewusstseinstheoretischen Zugang zur Gottesfrage, bei dem Gott dann Inhalt des Denkens wird, wenn sich der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft über sich selbst verständigt.

Wertvoll an Müllers Buch ist zum einen das Bestreben, einen soliden Abriss der philosophischen Gotteslehre zu bieten, der auch auf katholisch-theologische Problemstellungen Rücksicht nimmt und philosophische Problemgeschichte auf zentrale Fragen der heutigen Diskussion fokussiert. Zum anderen stellt der Vf. seinen eigenen Standpunkt vor, der auf der Grundlage seiner Selbstbewusstseinstheorie zur Gottesfrage vorstößt. Freilich ist zu fragen, inwieweit der an D. Henrich und H.-N. Castañeda ausgerichtete Versuch, den Gottesgedanken als Frage der Redlichkeit des Intellekts zu begründen, angesichts heutiger Forderungen, die *Erfahrung* Gottes denkerisch einzuholen, trägt. Gott als übergeordnetes Indexical anzusetzen und darin die Bedingung der Möglichkeit der eigenen Weltorientierung zu verstehen ist allerdings ein wichtiger Ansatz innerhalb gegenwärtiger philosophischer Theologie, in den Müllers Band mit klarer und verständlicher Sprache einführt. Der vorgestellte Grundriss einer philosophischen Gotteslehre eignet sich daher gut als Einführung in klassische Positionen und in aktuelle natur- und bewusstseinsphilosophische Versuche sowie in solche der analytischen Philosophie, die Frage nach dem Dasein Gottes zu beantworten.

Reinhold Esterbauer (Graz)