BUCHBESPRECHUNGEN

Rolf Schönberger, Anselm von Canterbury („Denker", hg. v. Otfried Höffe), München: C. H. Beck 2004, 176 S., ISBN 3-406-51087-6.

Die immer schwieriger zu überblickende Vielzahl der philosophischen Einführungsliteratur verschafft gegenwärtig immer mehr Denkern die Ehre einer Buch füllenden Besprechung. Erwartungsgemäß nehmen dabei Rang und Bedeutung der Besprochenen mit der Zeit nicht zu. Des ungeachtet fehlte es bislang im deutschen Sprachraum an einer neueren Einführung zu einem so eminenten Philosophen wie Anselm von Canterbury – ein Mangel, dem der Vf. jetzt Abhilfe verschafft hat.

Schönberger, Autor einer Einführung zu Thomas von Aquin[1] und ein ausgewiesener Kenner besonders der Theologie und Philosophie des 13. Jahrhunderts, befasste sich in der Vergangenheit mit Anselm ein Mal im Rahmen eines längeren Aufsatzes zu dessen Kontroverse mit Gaunilo.[2] Bisweilen lässt das vorliegende Buch denn auch ahnen, dass sein Autor mit Erstwohnsitz in späteren Zeiten beheimatet ist. So enthält es neben einem ausführlichen Exkurs zur Rezeption der *Proslogion*-Beweise bei Bonaventura und Thomas von Aquin (96–103) zahlreiche Vergleiche und Vorgriffe auf die Scholastiker. Wenn Anselm, wie fast allen seinen lateinischen Zeitgenossen, „weder die großen theoretischen Schriften des Aristoteles noch das Corpus Areopagiticum" zur Verfügung standen, sieht Schönberger darin eine „Besonderheit" (151). Und die recht umfangreiche Bibliographie (163–172) bietet einerseits zwar eine Auswahl wichtiger – auch neuester – Forschungsbeiträge zu Anselm. Doch verweist Schönberger andererseits in neunzig Anmerkungen, inmitten von Referenzen an Thomas, Scotus und Meister Eckhardt, nur auf sieben derartige Studien. Zwei von ihnen behandeln das Verhältnis Anselms zu Denkern des 12. und 13. Jahrhunderts; fast alle entstanden sie vor über fünfundzwanzig Jahren.

Dass die jüngere Anselmforschung hier weitgehend unberücksichtigt bleibt, macht dieses Buch indes keineswegs unbrauchbar. Denn es zeichnet sich im Gegenzug durch große Textnähe aus. Meistens paraphrasiert und kommentiert der Vf. nämlich Kapitel für Kapitel die Werke Anselms. Auch dies ist sicherlich eine eher ungewöhnliche Variante des Einführungs-Genres. Einer ihrer Vorteile ist, dass der Leser zum Blick in den Originaltext nicht nur verleitet, sondern geradezu gezwungen wird. Dem Vf. ermöglicht sie, nicht nur seine hermeneutischen Stärken unter Beweis zu stellen, sondern auch ein umfassendes historisches Wissen einzubringen. Dadurch wird ein vertieftes Verständnis des Textes erreicht. Selbst schwierige und für das heutige Auge missverständliche Stellen in den Schriften Anselms erschließen sich auf diese Weise dem Leser. Dabei zieht Schönberger Verbindungslinien zu Aristoteles, zu Augustinus, zu Descartes, Leibniz und zu Nietzsche, immer wieder zu Hegel, und bis hin zu Platon und zu Heidegger. Nie sind seine gelehrten Bemerkungen nebensächlich oder uninteressant. Sie zeugen von einer fast leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Texten und regen zum Mit- und Nachdenken an.

Das Buch gliedert sich in vier Teile, denen eine kurze Einleitung vorangestellt ist. Der erste behandelt „Leben, Werk und Wirkung" Anselms, der zweite seine Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Der dritte und bei weitem längste Teil ist Anselms „Hauptschriften" gewidmet: dem *Monologion*, dem *Proslogion* einschließlich der Kontroverse mit Gaunilo, der Dialogtrilogie *De veritate*, *De libertate arbitrii* – nicht *„De libero arbitrio"*, wie Schönberger irrtümlich schreibt (104) – und *De casu diaboli* sowie der Spätschrift *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio.* Wenn Schönberger bestreitet, dass es sich bei der genannten Trilogie jeweils um Dialoge handelt (ebd.), kann dem nur eine Verwechslung zugrunde liegen. Der abschließende, mit „Der Denker und die Denkgeschichte" überschriebene Teil versteht sich als eine Art Rückblick. Eine ebenso detaillierte wie hilfreiche Zeittafel, die Bibliographie und ein Personenregister beschließen den Band, der auch vier Abbildungen enthält.

Der erste, historische Teil stellt in lebendigen Schilderungen Anselm in den Kontext zweier geis-

---

[1] Schönberger, R., *Thomas von Aquin zur Einführung,* Hamburg [2] 2002.

[2] Schönberger, R., „Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), 3–46.

tiger und politischer Brennpunkte des 11. Jahrhunderts: des Eucharistiestreits, der auch ein Methodenstreit war, sowie des Investiturstreits. Anhand eines Briefzitates (*Ep.* 117) hebt Schönberger hervor, dass Anselm aus spirituellen Gründen der Kreuzzugsbewegung distanziert gegenüber stand. Hier hätte man näher auf den spirituellen Ort Anselms eingehen können: auf die monastische Reformbewegung, die seit seinem Eintritt ins Kloster für sein Denken und Handeln bestimmend wurde. An einigen wenigen Punkten sind ferner Zweifel angebracht. Eingangs heißt es, Anselm stamme aus Aosta „an der südlichen Grenze von Burgund (nicht, wie man immer noch liest: Piemont!)" (11). „Burgund" ist allerdings auch nicht ganz korrekt, wurde Anselm doch im Jahre 1033 oder 1034 geboren und das bis dahin burgundische Aosta 1033 der Herrschaft Humberts I. Weißhand von *Savoyen* unterstellt, weil dieser die burgundischen Thronansprüche Konrads II. des Staufers gegen Odo von Blois unterstützt hatte. Ebenso wenig war der Eucharistiestreit des 11. Jahrhunderts, wie der Vf. in den Worten Kurt Flaschs sagt, „die erste überregionale Debatte, die seit dem Untergang der alten Welt Europa beschäftigte" (12). Dies gilt uneingeschränkt bereits vom Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts, der alle drei fränkischen Reiche erfasste. Schließlich trifft zwar zu, dass sich die anselmischen Dialoge von den platonischen in formaler Hinsicht grundlegend unterscheiden, nicht jedoch, dass in allen Dialogen Anselms die „Gegner [...] nicht als Gesprächspersonen" vorkommen (19). Denn im Dialog *Cur deus homo* zeichnet Anselm die Persönlichkeit seines engsten Freundes und Gesprächspartners Boso von Montivilliers auf eine sehr feinfühlige Weise.[3] Schon deswegen wird man dieses Meisterwerk in der vom Vf. zusammengestellten Liste der „Hauptschriften" vermissen. Es ist zu bedauern, dass *Cur deus homo* als „rein theologische[s]" Werk – das es zwar aus der weniger rationalistischen Sicht des Thomas, nicht jedoch für Anselm ist – in dieser Einführung weitgehend „ausgeblendet" (152) bleibt. Daneben geraten aber gerade auch die beiden nach dem Philosophieverständnis des 11. Jahrhunderts „philosophischsten" Schriften Anselms nicht in das Blickfeld, nämlich der Dialog *De grammatico* und die *Logischen Fragmente*.

Im zweiten Teil geht es um Anselms neue wissenschaftliche Methode, wie sie sich aus seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ergibt. Es ist dies mit Ausnahme des kurzen Schlussteils das einzige Kapitel, in dem Schönberger sich nicht mit einem kommentierenden Durchgang eines einzelnen Werkes begnügt, sondern verschiedene Schriften Anselms zugleich heranzieht. Und es ist dies wohl eines der kontroversesten Kapitel des Buches. Stehen seine ganzen Ausführungen doch offensichtlich im Zeichen eines ausgeprägten Unbehagens an den rationalistischen Zügen des anselmischen Denkens. Schönberger macht daraus kein Geheimnis: „Warum kommt Anselm auf ‚notwendige Gründe'? [...] Thomas von Aquin wird später dafür plädieren, sich damit zu begnügen, die Nicht-Unmöglichkeit [des Glaubens] zu demonstrieren." (25) Josef Piepers Diagnose einer mit Anselm erstmals im christlichen Abendland gegebenen „Gefahr des deduktiven Rationalismus" wird ebenso zitiert wie das Diktum von Franciscus Salesius Schmitt, Anselms neuthomistisch geschultem Herausgeber: „Dass Anselm in seinem Streben, den Glauben rationell zu erfassen, weiter ging, als zulässig ist, lässt sich nicht leugnen." (38) Demgegenüber scheint es dem Vf. darauf anzukommen, Anselm so wenig rationalistisch darzustellen wie – bei hohen hermeneutischen Ansprüchen – nur möglich. So hebt er hervor, dass die Einsicht des Geglaubten bei Anselm zwar auf ‚notwendigen Gründen' beruhe, dass die Einsicht in diese Gründe selbst aber ein kontingentes Ereignis sei und Geschenkcharakter habe. Wenn Anselm schreibt, dass die Glaubensgeheimnisse von einem mittelmäßig begabten Menschen mit Hilfe seiner bloßen Vernunft *ex magna parte* (*Monologion* 1) eingesehen werden können (41), muss er nach Schönberger dennoch „so verstanden werden, dass nicht das Ganze der Offenbarung in die Form vernünftiger Einsicht überführt wird." (25) Da Anselm hier nicht nur von einem Gläubigen spricht, sondern von einem jeden Menschen, wird man eine andere Behauptung des Vf., „Glaube ist nach Anselm eine Vorbedingung für die Einsicht" (29), wohl nicht so verstehen dürfen, als sei eine notwendige Bedingung gemeint. Nicht jede Glaubenseinsicht Anselms erhebe im übrigen den Anspruch, auf ‚notwendigen Gründen' zu beruhen: Seine eigenen Gründe bezeichne Anselm wiederholt „als bloß notwendig scheinende [...] Er lässt die Korrektur durch eine größere und höhere Autorität *(maior auctoritas)* ausdrücklich offen". (26) Das sich anschließende Anselmzitat belegt dies jedoch keines-

[3] Vgl. Goebel, B./Hösle, V., „Reasons, Emotions and God's Presence in Anselm of Canterbury's Dialogue *Cur deus homo*", erscheint in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 87 (1/2005); Goebel, B., „Boso von Montivilliers", in: Bautz, T., *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 23 (2004), 112–114.

wegs: „Wenn ich dabei jedoch etwas behaupte, was nicht eine höhere Autorität lehrt, so will ich es so aufgenommen wissen: Obwohl das, was mir aus Vernunftgründen, die mir gut scheinen werden, als notwendig erschlossen wird, so soll es deshalb doch nicht als absolut notwendig behauptet werden, sondern nur, dass es einstweilen so scheinen könnte." (*Monologion* 1) Die *maior auctoritas* hat danach nämlich nicht, wie der Vf. glauben macht, die Funktion einer korrigierenden Instanz – korrigieren lassen will sich Anselm, wie aus einer fast gleich lautenden Passage in *Cur deus homo* (I, 2) hervorgeht, in diesem Falle ganz im Gegenteil durch *altiores rationes:* höhere Gründe. Die höhere Autorität kommt an beiden Stellen nur in so weit ins Spiel, als sich der Vorbehalt der Vorläufigkeit lediglich auf den hypothetischen Fall bezieht, dass eine Aussage Anselms einmal nicht durch eine solche Autorität abgesichert sein sollte.

Noch ein zweites Mal scheint der Vf. in das falsche Waffenarsenal zu greifen. So versucht er, mit einer *Cur deus homo* (I, 3) entnommenen Bemerkung Bosos eine rationalistische Anselmdeutung zu dementieren – obwohl es sich bei ihr um eines der nachdrücklichsten Bekenntnisse zur rationalen Methode im Werk Anselms handeln dürfte: „Radikal rationalistische Deutungen Anselms blenden gerne ziemlich rigorose Aussagen aus, in denen er, ungeachtet der Objektivität und Allgemeingültigkeit von Gründen, die mögliche Gegensätzlichkeit der Motive, nach ihnen zu fragen, hervorhebt: ‚Obgleich jene Ungläubigen deshalb nach Gründen fragen, weil sie nicht glauben, wir dagegen, weil wir glauben, so ist es doch ein- und dasselbe, wonach wir fragen.'" (27) Hervorgehoben wird damit jedoch weniger ein Unterschied zwischen dem vernünftigen Suchen des Gläubigen und demjenigen des Ungläubigen, als vielmehr das beiden Gemeinsame. Näher gelegen hätte allemal ein Hinweis darauf, dass für Anselm – wie später auch referiert (66) – die Einsicht in die notwendigen Gründe einer Glaubenswahrheit ihr gleichwohl nicht den Charakter des Undurchdringbaren und Geheimnisvollen nimmt (vgl. etwa *Monologion* 65).

Der Vf. benennt also eine Reihe von Maßnahmen, mit denen Anselm seiner Vernunftmethode Grenzen zu setzen scheint. Nichtsdestotrotz sieht er im Ergebnis einen „methodischen Rationalismus" (31) gegeben. Dieser beinhalte eine „eigenartige Verfremdung des Glaubens", insofern von der „Existenz des Menschen" abgesehen werde (ebd.). Gänzlich vermisst Schönberger bei Anselm die Verankerung des Glaubensbegriffes in einer Anthropologie (26) sowie ein „Prinzip, aus dem sich die Möglichkeit rationaler Durchdringung des Glaubens ergäbe" (152). Vielleicht wäre er zu einem milderen Urteil gelangt, hätte er sich in dem mit „Anselms Deutung der *conditio humana*" überschriebenen zweiten Abschnitt dieses Teiles nicht auf das erste und vierzehnte Kapitel des *Proslogion* beschränkt, sondern auch Anselms „große" Anthropologie in den Kapiteln 66–80 des *Monologion* herangezogen.

Das im Schatten des *Proslogion* häufig unterschätzte *Monologion* ist Gegenstand eines längeren, nicht weiter unterteilten Kapitels, des ersten in dem mit „Die Hauptschriften" überschriebenen Teil dieser Einführung. Der Vf. gibt dem Leser jedoch eine Gliederung dieses nach *Cur deus homo* umfangreichsten Werkes Anselms zur Hand. Seine Einteilung lässt nicht auf den ersten Blick erkennen, dass es Anselm hier über weite Strecken darum geht, eine philosophische Trinitätstheologie zu entwickeln. Dieser Versuch, dem knapp die Hälfte der Kapitel gewidmet sind, wird nur verhältnismäßig kurz besprochen (61–66). Ein Grund dafür scheint zu sein, dass Schönberger das Vorhaben Anselms mit Thomas von Aquin für undurchführbar hält: „Er geht dann dazu über, auch den trinitarischen Charakter dieses Seins auf vernünftige Weise darzulegen. [...] Thomas von Aquin wird darauf insistieren, bei dem Versuch, sich verständlich zu machen, was genau damit gesagt ist, wenn man Gott dreieinig nennt und wodurch dies seine Plausibilität hat, die Möglichkeiten der Vernunft nicht zu überschätzen. [...] So klug und den argumentativen Möglichkeiten angemessen dies erscheinen mag – Anselm ist nicht der letzte gewesen, der eine rationale Durchdringung der trinitarischen Verfassung Gottes versucht hat." (61) Eher kurz geht der Vf. auch auf die in den Kapiteln 66–80 entfaltete Anthropologie Anselms ein (67–69). Weit mehr als das poetische Eingangsgebet zum *Proslogion* – das allein auf die Gotteserkenntnis durch den Menschen reflektiert – dürfte diese der Schlüssel zum Verständnis der später besprochenen „ethischen" Schriften Anselms sein. Ausführlich und mit sehr tiefgehenden Kommentaren widmet sich Schönberger dagegen der rationalen Gotteslehre im ersten Teil des *Monologion:* den vier Gottesbeweisen (41–48), von denen er den ersten, dritten und vierten diskutiert und die er als einen einzigen Gedankengang zu werten scheint, obwohl später von den „drei Gottesbeweise[n] am Anfang des *Monologion*" (71) die Rede ist; sowie den Überlegungen Anselms zur göttlichen Natur und besonders zum Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung (49–60), bevor diese Anselm zur Trinitätslehre führen. Eine der wenigen Stellen, an der man sich dem Vf. nicht ganz anschließen wird, ist seine Deutung der zwei-

PhJb 2/05 / p. 434 / 22.7.

ten von Anselm unterschiedenen Weise, „ein Ding zu sagen". Man könne etwas mit materiellen Zeichen sagen, man könne die Zeichen aber auch „mental vorstellen", „wie jemand, der sich in einer neu erlernten Sprache noch unsicher bewegt, sich das schwierige Wort in seinem Klangbild zunächst vorstellt" (54). Anselm spricht hier aber nicht von einem Vorstellen *(imaginari)*, sondern einfach von einem *Denken (cogitari)* der Zeichen *(signa)* oder des Wortes *(nomen)*.

Die Darstellung des „ontologischen" Gottesbeweises steht nicht nur örtlich im Mittelpunkt dieser Einführung. An kürzere Ausführungen zu den Beweismotiven Anselms (69–72) und zur Bedeutung der Gebetsform (73–74) schließen sich Analysen der Kapitel 2 und 3 des *Proslogion* an (74–85). Unter Berufung auf Charles Hartshorne und Norman Malcolm macht Schönberger zwei verschiedene Beweise aus. Der erste will die faktische Existenz Gottes etablieren (Kapitel 2), der zweite dagegen Gottes notwendige Existenz (Kapitel 3). Noch detaillierter analysiert der Vf. die – zuletzt von Gangolf Schrimpf ins Deutsche übertragene[4] – Kritik Gaunilos an diesen Beweisen sowie Anselms Replik auf diese Kritik, wohl einer seiner schwierigsten Texte überhaupt (85–96). Dabei greift er die Ergebnisse seiner eigenen Vorarbeit auf. Die Selbstinterpretation Anselms in der Antwort auf Gaunilo gehe in einzelnen Punkten über das im *Proslogion* Gesagte hinaus. Indem er neue Gründe anführt, schwäche er jedoch sein ursprüngliches *unum argumentum*, weil dieses größtmögliche Voraussetzungslosigkeit beansprucht hatte. Mit einem Urteil über den Wert des Arguments hält sich Schönberger zunächst zurück, was in einer Einleitung durchaus verständlich ist; er erwähnt lediglich die Gründe, die Thomas von Aquin veranlassten, Anselms Beweis als „Erschleichung" (101) zu verwerfen. Nur am Ende des Buches lässt Schönberger durchblicken, dass er keine der „Voraussetzungen" dieses Beweises „für eine endgültige Beurteilung geeignet" (154) hält, ohne dies jedoch im einzelnen zu erläutern.

Abschließend wendet sich der Vf. Anselms Dialogtrilogie über „Wahrheit und Freiheit" sowie *De concordia* zu. Nach einem Durchgang der „so voraussetzungs- und implikationsreichen Betrachtung über die Wahrheit" (104–120), die er wie Markus Enders der platonischen Tradition zuordnet,[5] folgt ein Kommentar zunächst der Freiheitsschriften (120–141) und darauf des Dialogs *De casu diaboli* (141–150). Im Folgenden will ich mich auf einige Beobachtungen zu des Vf. Deutung von Anselms Freiheitslehre beschränken. Schönberger betont zu Recht, dass Anselm daran liege, „einen Begriff von Freiheit zu denken, der einerseits [...] religiösen Überzeugungen, andererseits aber auch der menschlichen Freiheitserfahrung entspricht." (122) Diese religiösen Überzeugungen sind die Freiheit Gottes, seine Vorsehung, Gnade und sein Vorherwissen sowie die Zurechenbarkeit der Sünde des Engels und des Menschen. Die damit gegebenen Schwierigkeiten seien „durchweg Konsistenzprobleme"; Anselm wolle „offenkundig eines nicht: die Freiheit des Willens beweisen" (140). Dem kann man nur teilweise zustimmen. Denn in Anselms Nachweis, dass der Wille eines „gerechten", d. h. guten Menschen aus logischen Gründen nicht einmal von Gott suspendiert werden kann, weil Gott ansonsten nicht wollen würde, „wovon er will, dass der Mensch es will" (*De libertate arbitrii* VIII: *non vult eum velle quod vult eum velle*), und in seiner Darlegung, dass Gott folglich nicht „wollen kann, dass jemand, der [die Rechtheit des Willens] besitzt, diese, ohne es zu wollen, durch irgendeine Notwendigkeit loslässt" (*De concordia* I, 6), lässt sich durchaus ein „apriorischer Beweis" der Freiheit des Willens sehen.[6] Schönberger stellt ferner heraus, dass Anselm trotz seiner „normativ" anmutenden Definition der „Freiheit" *(potestas servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem)* die Alternative, entweder das Gute oder das Böse wollen zu können, beim Menschen durchaus als freiheitsrelevant erachtet (123; 127). Das ist eine wichtige Klarstellung, haben doch manche die angeführte Definition der *libertas arbitrii* zum Anlass genommen, Anselm vorschnell als Intellektualisten einzuordnen, da die ‚Rechtheit des Willens' in der Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft besteht.[7] Tatsächlich ist in Anselms Definition nur von einer „Fähigkeit" zur Bewahrung der Rechtheit des Willens um ihrer selbst willen die Rede, welche die gegenteilige Fähigkeit nicht aus-, sondern gerade einschließt.

Allerdings sind auch Schönberger zwei bedeut-

---

[4] Schrimpf, G., *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung*, Frankfurt a. M. 1994.

[5] Enders, M., „Einleitung", in: *Anselm von Canterbury: Über die Wahrheit. Übers., mit einer Einl. u. Anm. hg. v. M. Enders*, Hamburg 2001, XI-CXIV.

[6] Vgl. Goebel, B.: *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, Münster 2001, 391–398.

[7] Vgl. Saarinen, R.: *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leiden 1994, 45.

same Unterscheidungen Anselms entgangen. Zum einen ist die Freiheit des „gerechten", d.h. sittlich guten Menschen eine durchaus andere als die des Sünders. Eine „unbesiegbares Macht" (125), die es erlaubt, selbst in ‚*Lie or die*'-Situationen noch der Versuchung zu widerstehen (124), ist nur der Wille des guten Menschen. Anselm bezieht diesen Teil seiner Freiheitslehre ausdrücklich nur auf den Menschen, der die „Gerechtigkeit" schon besitzt;[8] der Sünder hat diese Macht eingebüßt. Zum anderen unterscheidet Anselm zwischen dem freien Willen *(libera voluntas)* und der freien Entscheidung *(liberum arbitrium)*. Die *freie Entscheidung*, derer sich alle Menschen erfreuen, besteht in der – passiv konzipierten – *Fähigkeit* zum *freien Willen*, über den erst der gute Mensch verfügt.[9] Dies ist häufig übersehen worden, weil Anselm allein eine Definition der *libertas arbitrii* und des *liberum arbitrium* vorlegt, während er den Begriff des freien Willens nicht *per definitionem* einführt. Mit dem ‚freien Willen' ist eine unmittelbare Verantwortlichkeit für das Wollen gegeben, mit der ‚freien Entscheidung' lediglich eine mittelbare. Anselms differenzierte Freiheitslehre lässt es mithin nicht zu, dass man, wie Schönberger es durchweg tut, einfach hin von „der Freiheit" und „Anselms Begriff der Freiheit" redet. Ein Missverständnis scheint schließlich vorzuliegen, wenn der Vf. Anselms Satz: „Jeder, der will, will sein eigenes Wollen" – womit lediglich die Vorstellung eines ‚unfreiwilligen Wollens' zurückgewiesen werden soll –, als Behauptung eines reflexiven Wollens zu nehmen scheint, das zudem allein die Bezeichnung „Wollen" verdiene: „Das Wollen jedoch verändert sich nur willentlich – oder es handelt sich gar nicht um Wollen." (124; vgl. 125). Dabei warnt der Lehrer des Dialogs *De casu diaboli* den Schüler im dritten Kapitel eigens davor, diese pleonastische Ausdrucksweise im Sinne eines zweistufigen ‚Wollens des Wollens' zu verstehen – und zwar mit demselben schlagenden Argument, dessen sich später auch Leibniz bediente: weil dies ein *in infinitum procedere* eröffne, welches das Wollen unendlich reflexiv und letztlich unmöglich erscheinen lassen muss.

Schönberger beschließt sein Werk mit einem knappen Rückblick (151–154), der aus eher lose verbundenen Gedanken besteht. Zentrale Denkstücke Anselms werden als platonisierend charakterisiert, seine Freiheitslehre in die Nähe der „klassischen deutschen Philosophie" gerückt – nicht ohne derartige „geistesgeschichtlichen Zuordnungen" (153) sogleich wieder zu relativieren. „Anselms Gedanken", so heißt es zu Recht, verdanken sich einem „intensiven Glauben an die Kraft des Denkens" (152). Das letzte Wort des Vf. ist gleichwohl der unvermittelte Umriss eines gemäßigten hermeneutischen Skeptizismus und Relativismus der Denkformen. Das muss sich an dieser Stelle freilich wie ein Glaubensbekenntnis annehmen. Weil es „für bestimmte Prozeduren des Denkens" zwar Prinzipien gebe, aus diesen jedoch nicht hervorgehe, „welche Stile und Formen des Denkens es geben kann" (154), glaubt Schönberger die Erwartungen nicht nur an Anselms Philosophie, sondern auch – trotz ihres Scharfsinns – an seine eigene Interpretation dieser Philosophie dämpfen zu müssen. Denn ihr Geltungsanspruch sei weder vollständig einlösbar noch überhaupt vollständig verständlich zu machen: „Die Unmöglichkeit, Anselms Gedanken abschließend zu bilanzieren und erschöpfend zu interpretieren, ist allererst spät an den Tag gekommen." (ebd.) Davon ist nach Schönberger insbesondere das ontologische Argument betroffen – obwohl doch kaum ein Zweifel bestehen kann, dass es Anselm dabei um ein höchstes Prinzip geht, welches jedem sinnvollen Denken gleich welchen Stils voraus liegt und in ihm erscheint. Mit dieser verspäteten *Captatio benevolentiae* – ein unanselmischer Bescheidenheitsgestus, der auf den Leser am Anfang wohl demotivierend gewirkt hätte – ist diese bemerkenswerte Einführung an ihr Ende gekommen.

Bernd Goebel (Fulda)

David Berger, Thomas von Aquins ‚Summa theologiae', Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 144 S., ISBN 3-534-17456-9.

Die Fortschritte der Thomas-Forschung in den letzten 50 Jahren finden in der deutschsprachigen Einführungsliteratur zu den Hauptwerken des Tho-

[8] Vgl. z.B. *De libertate arbitrii* V: *„rectam habens homo voluntatem [...] quamdiu ipsa voluntas recta est";* ebd. VII: *„homo habitam recitudinem voluntatis"*. Siehe dazu: Visser, S./Willliams, Th., „Anselm's Account of Freedom", in: *Canadian Journal of Philosophy* 31 (2001), 221–244; Rogers, K. A., „Anselm's Indeterminism", in: dies., *The Anselmian Approach to God and Creation*, Lewiston 1997; Goebel, B., *Rectitudo*, 365–368, 386–390.

[9] Vgl. etwa *De concordia* III, 13: *„Voluntas [...] post desertam iustitiam [...] per se redire nequit ad iustitiam, sine qua numquam libera est."* Siehe dazu: Goebel, B., „Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche", in: Hoffmann, T. et al. (Hgg.), *Akrasia und incontinentia. Das Problem der Willensschwäche in der Philosophie des Mittelalters*, Leiden (erscheint) 2005.

PhJb 2/05 / p. 436 / 22.7.

mas keinen angemessenen Ausdruck. Diesem Mangel sucht die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in ihrer Reihe *Werkinterpretationen* Abhilfe zu schaffen; nach Rolf Schönbergers Interpretation der *Summa contra gentiles* (2001) ist ein weiterer, der *Summa theologiae* gewidmeter Band erschienen. Sein Vf. macht kein Hehl aus seinem Engagement für einen „Thomismus strikter Observanz". Von der ersten Zeile an wird seine Bemühung deutlich, über die Bedeutung des Werks hinaus die normative Autorität des Thomas zur Geltung zu bringen. „Die Summa theologiae als das klassische theologische Lehrbuch schlechthin" lautet der Titel der Einleitung, die als erstes Kapitel gezählt wird. Die im Titel enthaltene These bildet ein Axiom der nachfolgenden Darstellung, das den Gesichtspunkt bestimmt. Dieser wird im ersten Abschnitt – pikanterweise mit Formulierungen des „protestantischen Thomas-Forscher[s]" Bonhoeffer – erläutert; danach ist „die Summe [des Thomas] ‚die gelungenste christliche Dogmatik, die wir überhaupt haben': Sie ‚ist die klassische christliche Dogmatik schlechthin'" (7). Es bedarf daher keiner besonderen Erklärung, um zu verstehen, wie die „Neuentwürfe der als bedeutend geltenden Theologen des 20. Jahrhunderts" einzuschätzen sind, insoweit sie „in kreativer Weiterbildung sowie Abgrenzung von der Lehre des Aquinaten" (ebd.) verfahren. Dem Thema ‚Kreativität' im Umgang mit Thomas begegnet der Vf. mit Gereiztheit – obwohl er anerkennt, dass sich Thomas selbst Autoritäten auf eigene originelle Weise aneignete (vgl. 68) und im Besonderen „mit dem Material, das ihm sein Lehrer [Albert] zur Verfügung stellte, in respektvoller Kreativität umging" (71). Seine Darstellung zielt ausdrücklich nicht darauf, „die thomistische Lehre ‚kreativ' fortzuentwickeln" – noch auch darauf, „die wissenschaftliche Thomas-Forschung durch neue originelle Theorien weiterzuführen" (8); sie soll vielmehr „schlicht eine Einführung" (ebd.) bieten, die sich ebenso auf die Ergebnisse der neueren Forschung wie „auf das stützt, was die thomistische Schule im Laufe der Jahrhunderte zu unsrem Thema erarbeitet hat" – genauer gesagt: Die Kommentartradition der jüngeren Dominikanerschule um Cajetan († 1534) und Johannes a S. Thoma († 1644) bildet den Rahmen, von dem aus die neuere Forschung beurteilt wird und in den ihre Ergebnisse eingeordnet werden (der Predigerorden entschied sich 1551, seine Theologen auf den Kommentar Cajetans zu verpflichten). Aus dem 20. Jhdt. werden vor allem die Arbeiten M. Grabmanns und der Dominikanertheologen M.-D. Chenu, R. Garrigou-Lagrange, L. Boyle, J. Weisheipl und J.-P. Torell herangezogen. Auch W. Metz' neue Studie zur ‚Architektonik' der *Summa theologiae* wird berücksichtigt. Unberücksichtigt und ungenannt bleibt Etienne Gilson, dessen historische Untersuchungen einen Wendepunkt in der Erforschung des mittelalterlichen Denkens markieren; sie zeigten den Unterschied zwischen dem Schulthomismus und der Lehre des Thomas und grenzten diese besonders gegenüber der Auslegung Cajetans ab.

Auf diesen Grundlagen führt die Darstellung von literarhistorischen, entstehungs- und wirkungsgeschichtlichen Fragen (Kap. I-IV) zu inhaltlich-systematischen Betrachtungen (VI-X). Jedes Kapitel schließt mit einem kurzen aktuellen Literaturverzeichnis. Bemerkenswert erscheint, dass der Vf. den Übergang von der historischen Annäherung zur systematisch-theologischen Exposition als einen Weg versteht, der „gleichsam von außen [...] ins Innere dieses Werks" führt (8); das Bild verrät eine Sichtweise des Vf., welche zwar die Bemühungen um ein historisch angemessenes Verständnis anerkennt, aus sich heraus jedoch kein Verhältnis zur Geschichtlichkeit des Lehrinhalts besitzt. Von daher wird die Neigung des Vf. zum Gebrauch des überkommenen Ehrentitels des Thomas *doctor angelicus* – „der engelgleiche Lehrer" – (52; 63; 101) verständlich.

Die Darstellung geht zunächst (Kap. II) in starker Konzentration auf theologische Darstellungsformen auf die literarische Gattung *Summa* ein und behandelt dabei auch Grundformen des scholastischen Lehrbetriebs. Als unangemessen erscheint das dabei zugrunde gelegte Verständnis von ‚Scholastik', das der Vf. im Sinne der „schulmäßigen Erarbeitung und Vermittlung der Offenbarungsinhalte mit Hilfe der Philosophie" (11) expliziert. In der heute üblichen historisch-beschreibenden Verwendung bezeichnet ‚Scholastik' nicht nur eine theologische Methode, sondern eine durch die Tendenz zur Verwissenschaftlichung charakterisierte wissenschaftsgeschichtliche Epoche; jene Tendenz erstreckt sich auch auf die Philosophie, die Medizin, die Jurisprudenz und überhaupt auf sämtliche Gestalten des gesellschaftlich anerkannten Wissens und der Lehre. – Das folgende (III.) Kapitel befasst sich näher mit der Entstehung des Werks. Es zeigt, warum Thomas diese Darstellungsform wählt und beschreibt auf anschauliche und übersichtliche Weise den Vorgang der Entstehung bis zum plötzlichen Abbruch der Arbeit – den der Vf. hinreichend erklärt findet durch die traditionelle Deutung, wonach dem hl. Thomas nach einer übernatürlichen Schau der Abstieg zur schulmäßigen wissenschaftlichen Darstellung nicht mehr möglich war. - Das vierte Kapitel verfolgt die Fortwirkung des Werks in der Theologie; im Vorder-

grund steht dabei die seit dem 15. Jhdt. ausgebildete Kommentartradition. Diese erfuhr mit dem „allgemeinen Einbruch des Thomismus“ (39) Anfang der 60er Jahre des 20. Jhdts. zwar eine Unterbrechung, jedoch keinen Abschluss; der Vf. ist überzeugt, dass der Summenkommentar „noch eine große Zukunft vor sich hat“ (ebd.). Für diese aber ist die Kommentartradition der Thomistenschule die Richtschnur und das verbindliche Maß; denn „Verstehen ist nur möglich durch den Eintritt in eine Interpretationsgemeinschaft, die über den Augenblick des gerade eben Verstehenden hinausgeht“ (39). Weniger hermeneutisch verschlüsselt heißt dies: Das Werk kann nur in dem durch die thomistische Schultradition vorgegebenen Horizont angemessen ausgelegt werden. Diesen Standpunkt bringt der Vf. mittels einer Erklärung Alexander Horvaths zur Geltung, die von der zuvor erfolgten kirchlichen Approbation der Lehre des Thomas ausgeht: „Die Autoren, die mit dem Thomismus übereinstimmen, sind als erste mitapprobierte Quelle heranzuziehen [...] Sie stellen uns den Kanal dar, durch den die reine Lehre des hl. Thomas auf uns gekommen ist [...]“ (ebd.). A. Horvaths Feststellung liegt zeitlich vor der – vom Neuthomismus angeregten – historischen Erforschung des mittelalterlichen Denkens, die eine unerwartete Vielseitigkeit der mittelalterlichen Scholastik zeigte, ein differenziertes Verständnis der Position des Thomas im Kontext der intellektuellen Herausforderungen und Lehrkontroversen seiner Zeit entwickelte – und schließlich auch die Transformation der thomasischen Lehre in der durch Cajetan geprägten Thomistenschule aufwies. Diese Forschungen, die zum „allgemeinen Einbruch des Thomismus“ beitrugen, können in der Sicht des Vf. nur destruktiv sein; er tritt bewusst in den Urteilsstandpunkt A. Horvaths aus dem Jahr 1915 zurück und vermag von dort aus die seit den 20er Jahren in der thomistischen Tradition vollzogene Entwicklung nicht anzuerkennen. – Zum systematischen Teil der Einführung leitet das fünfte Kapitel über; es entwickelt zusammen mit dem sechsten Kapitel Aufbau und innere Struktur des Werks. Nach einer kurzen Klärung der Titelfrage wird zunächst die Inhaltsgliederung betrachtet und schematisch zusammengefasst. Die Erläuterungen bieten eine klare und informative Übersicht. Als unklar erscheint die Bestimmung der Rolle des *Sed-contra*-Arguments in der Artikelstruktur. Im *Sed contra* wird, wie der Vf. mit W. Metz feststellt, „der Spruch der *auctoritas* [...] zur Mitte des Artikels der *Summa Theologiae*“ (45). Dies wäre näher zu erläutern; denn das *Sed-contra* ist ja nicht einfachhin der Spruch der Autorität, sondern zunächst ein von Thomas zur Exposition der Problemstellung verwendetes wissenschaftliches Argument, das durchaus nicht im Mittelpunkt des gedanklichen Zusammenhangs steht; das „Herz des Artikels“ ist, wie der Vf. (ebd.) hervorhebt, die durch *respondeo dicendum* eingeleitete Antwort. Die erforderliche Erklärung bleibt jedoch aus. – Das sechste Kapitel berichtet über die Diskussion zum Aufbauprinzip der *Summa theologiae*. In W. Metz' Studie – welche die herkömmlichen, am Kreislaufmotiv orientierten Deutungen verwirft – sieht der Vf. eine neue Phase der Diskussion erreicht (59); den Fortschritt sieht er dabei weniger in der neuen These – die er nicht ausdrücklich bestreitet, aber auch nicht übernimmt – als vor allem darin, dass sie der modernen, heilsgeschichtlich ausgerichteten Interpretation (M. Seckler, O. H. Pesch) entgegentritt und „einen Weg eröffnen [kann], der die klassischen Deutungen dieses Werks wieder stärker ins Blickfeld nimmt“ (60). Sein eigenes Verständnis geht von Johannes a S. Thomas Deutung des inneren Ordo als „goldenem Zirkel“ aus. – Es folgen eine Übersicht über die Hauptquellen und ihre Verwendungsweise durch Thomas (Kap. VII) sowie (Kap. VIII) ein Exkurs zu den traditionellen Interpretationsmethoden: dem „dialektisch-kommentierenden Verfahren“ und der „historisch-genetischen Methode“; der Bericht mündet in ein Plädoyer für die Kombination beider Wege im Dienst einer Interpretation, welche die aktuelle theologische Relevanz des Werks zur Geltung bringt. Auf dieser methodologischen Grundlage wendet sich der Vf. schließlich (Kap. IX) der ersten Quaestio zu, in der Thomas sein Theologiekonzept entfaltet. Die Gedanken zu Bedeutung, Wesen und Methode der *sacra doctrina* werden knapp zusammengefasst und ihre Voraussetzungen in der Aristotelischen Wissenschaftslehre allgemein vermerkt. Zu einer Analyse der Konzeption – wie sie unter dem erklärten Anliegen, die theologische Relevanz des Werks auszuweisen, eigentlich zu erwarten gewesen wäre – dringt die Darstellung nicht vor. An späterer Stelle bemerkt der Vf., dass der „Existenz der Inkarnation [...] die Notwendigkeit [fehlt], die der Wissenschaft sonst zu eigen ist“ (107); die Formulierung, die Bezug nimmt auf eine Forderung des aristotelischen Wissenschaftskonzepts, ruft die Frage hervor, ob und wie der Theologie nach Thomas in den mit der Schöpfung befassten Teilen Notwendigkeit eignet. Diese Frage wird durch den Erklärungsversuch des Vf., der eine Erwägung zur Einordnung einzelner Fakten der Heilsgeschichte „wie etwa der Taten Abrahams, Isaaks und Jakobs“ in Anschlag bringt („gleichnishafte, bildlich-vielfältige Ausfaltung des einen,

PhJb 2/05 / p. 438 / 22.7.

ganz einfachen Wissens Gottes", 50), nicht befriedigend beantwortet. Zu vermissen ist auch der Hinweis auf die Auseinandersetzung bedeutender mittelalterlicher Theologen mit Thomas' Versuch der Grundlegung der Theologie als Wissenschaft. – Das folgende (X.) Kapitel („Die großen Themen der Summa theologiae") entwickelt die im V. Kapitel schematisch dargestellte Inhaltsgliederung; gelegentliche kurze Hinweise heben die Bedeutung einzelner Lehrstücke hervor. Ausführlicher wird auf Thomas' Lehre über das Verhältnis von *esse* und *essentia* im Fall des geschöpflichen und im Fall des göttlichen Seins eingegangen (96–98). Der philosophische Begründungszusammenhang erscheint in der Darstellung nur mühsam nachvollziehbar: „alle nichtgöttlichen Dinge [...] haben [...] etwas Gemeinsames: das, was wir ‚Sein' nennen. Nun wissen wir aber, dass zum Sein dieser uns begegnenden Dinge auch das Möglichsein gehört. Das heißt, die jeweiligen Einzelursachen dieser Dinge sind nur dafür verantwortlich, dass ein Ding so oder anders ist, ein bestimmtes Wesen hat. Alle Dinge, die auch nicht sein könnten, sind also zusammengesetzt aus Wirklichkeit (Akt) und Möglichkeit (Potenz), aus Sein (Dasein) und Wesen (Sosein)" (96) usw. In der Wiedergabe von *esse* mit ‚Dasein' feiert eine Schulinterpretation Wiederauferstehung, die seit langem als ein elementares Missverständnis der Seinslehre des Thomas gilt. Auch mit den Grundlagen der Moraltheologie des zweiten Teils der *Summa* zeigt sich der Vf. als nicht sehr vertraut; so wird etwa im Überblick über den Inhalt von *Summa theologiae* I-II der auf einen Teilvollzug der Handlung verweisende Terminus *actus* durchgehend unrichtig mit ‚Handlung' übertragen (sinnliche Affekte werden so zu „Handlungen [...], die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat", 103; vgl. 49). Als unangemessen erscheint auch die Explikation der grundlegenden Konzeption des *habitus* im Sinne der „schwer zu beseitigenden wesenhaften, auf eine Tätigkeit zielenden Anlage" (103); die Erläuterung gilt nicht für den Habitus im allgemeinen – der auch den entitativen Habitus einschließt – sondern nur für den operativen Habitus und trifft auch hier nicht zu; denn Thomas versteht den Tätigkeitshabitus bekanntlich nicht als wesenhafte Anlage, sondern als eine zusätzliche Prägung eines Wirkvermögens, wodurch dieses dauerhaft gut (in der Richtung seiner wesenhaften Anlage) oder schlecht (entgegen dieser Richtung) auf eine bestimmte Art des Tätigseins hinordnet wird. Unverständlich bleibt, weshalb der Vf. die an den deutschsprachigen Leser gerichteten Erklärungen der Tugendlehre des Thomas durch Josef Pieper nicht heranzieht und nicht einmal erwähnt. – Die Darstellung schließt (Kap. XI) mit Angaben zu den verfügbaren Textausgaben und Übersetzungen.

Im ganzen bietet D. Bergers *Werkinterpretation* eine nicht originelle und manchmal fehlerhafte, jedoch didaktisch überlegte und im Stil flüssig und lebendig verfasste Einführung, die den theologisch Interessierten anzuregen vermag, das Werk „durch Autopsie" kennenzulernen und erste Lektüreschritte erleichtert. Dem philosophisch Interessierten hat sie wenig zu bieten und wird insofern – da sich ein beträchtlicher Teil der Aufmerksamkeit, die Thomas heute im Universitätsunterricht findet, gerade auf seine Sicht von *fides et ratio* richtet – einem bedeutenden aktuellen Bedürfnis nicht gerecht. Wie sich das Bild der normativen Autorität des Thomas und gewisser Kommentatoren, das sie plakativ errichtet, zum Selbstverständnis der heutigen Theologie und des Theologen Thomas selbst verhält, darf hier unerörtert bleiben; auf diejenigen, die selbst mit der Erforschung des thomasischen Denkens befasst sind, wird der aufdringlich inszenierte „Thomismus" des Vf., der sich in der Wahl seiner Ausgangspunkte demonstrativ über den heutigen wissenschaftlichen Standard hinwegsetzt, befremdend wirken.

Rolf Darge (Köln)

Eckhard Homann, Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontifice. Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus (= Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 2), Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 165 S., ISBN 3-8260-2665-9.

Der Traktat *De ecclesiastica potestate* des Augustinereremiten Aegidius Romanus gilt als das ekklesiologisch-politische Manifest des Pontifikats Bonifaz' VIII. und somit als die theoretische Fundierung des spätmittelalterlichen päpstlichen Hierokratismus. Bekanntlich diente der Text als Vorlage für die Bulle *Unam sanctam* (1302), die in den Lehrbüchern seit jeher als schärfster Ausdruck des spätmittelalterlichen päpstlichen Machtstrebens verschrien ist. Umso erstaunlicher erscheint dagegen die Tatsache, dass dieser markante Text seit den Studien von Richard Scholz, der ihn 1929 edierte, kaum mehr das Interesse der philosophisch-theologischen Forschung fand. (Ausnahmen bestätigen die Regel.) Die vorliegende Studie, angeregt und betreut von Günther Mensching, will diesem Mangel abhelfen und wendet sich der politischen Theorie des Augustiners zu, allerdings „unter der Perspektive der neuzeitlichen Rechtsphi-

losophie“ (7). Homann versucht am Beispiel von *De ecclesiastica potestate* die großen Entwicklungen, die das Verständnis von politischer Gewalt und Recht am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit durchlaufen hat, aufzuweisen. Wer sich näheren Aufschluss über die ideellen Kämpfe in den zeitgenössischen politischen Kontroversen unter Bonifaz VIII., über die Ekklesiologie an der Schwelle vom 13. zum 14. Jahrhundert oder über die unmittelbaren politischen Beweggründe und theologisch-kanonistischen Quellen des Aegidius Romanus erhofft, wird bei diesem Buch weniger auf seine Kosten kommen. Sein Ziel ist nicht, „eine Darstellung der hierokratischen Theorie [...], sondern die systematisch – nicht historisch – ausgerichtete Exposition des in ihr entfalteten Rechtsbegriffs und seiner metaphysischen Korrelate“ (11). Beim Blick auf die großen Linien bleiben die Details auf der Strecke. Gleichwohl ist die Lektüre des auf hohem Reflexionsniveau geschriebenen Buches anregend, vor allem auch deshalb, weil Homann die politische Theorie konsequent aus den philosophischen Grundentscheidungen des Aegidius zu rekonstruieren versucht.

Nach einer Einleitung, die überblicksweise den jüngeren Forschungsstand über Aegidius Romanus referiert und die Entwicklung des politischen Schrifttums im 13. Jahrhundert skizziert, ordnet Homann seine Überlegungen in sechs Kapitel, die in logischer Abfolge zeigen wollen, wie die Entwicklung des Rechtsbegriffes von einer vorneuzeitlichen Verankerung im Naturrecht (bzw. der *lex aeterna*) zur modernen, voluntaristisch fundierten Souveränität des absoluten Herrschers voranschritt. Das erste Kapitel (27–34) versucht daher, die „Aporie der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin“ aufzuzeigen. Homann sieht diese darin begründet, dass das Naturrecht einerseits auf dem menschlichen Erkenntnisvermögen beruht, andererseits aber als Teilhabe an der *lex aeterna* transzendental verankert sei. „Der transzendente Grund des Rechts ist für die menschliche Vernunft nur eingeschränkt erkennbar und beruht letztlich auf Glauben, so dass seine Rationalität nicht dargetan werden kann und die Inhalte des Naturrechts der undurchschaubaren Setzung einer Herrschaft entsprechen.“ (33) Das zweite Kapitel wendet sich der politischen Frühschrift des Aegidius zu, dem Fürstenspiegel *De regimine principum* (35–62). Den Fortschritt gegenüber Thomas sieht Homann hier in der Bestimmung des Königs als einer *lex animata*. Er unterliege auf der einen Seite den Direktiven des Naturrechts, trete aber selbst als aktiver Gesetzgeber auf, der dem positiven Recht erst die *vis coactiva* verleihe. Dies bedeutet für Homann einen weiteren Schritt auf eine „säkulare Theorie der Gesellschaft“ (61) hin. Zwar bleibe die Gültigkeit des Naturrechts erhalten, aber die göttliche Transzendenz des Rechts gehe verloren. „Der Tendenz nach trennt sich das Naturrecht von seinen ursprünglichen religiösen Implikationen“ (62).

Bevor sich die Studie ihrem Haupttext, dem Traktat *De ecclesiastica potestate* zuwendet, greift das dritte Kapitel nochmals weiter aus und untersucht den Begriff des Willens bei Aegidius Romanus (63–78). Obwohl die Erkenntnistheorie des Aegidius in weiten Teilen den thomasischen Vorgaben folgt, unterscheidet sie sich doch hinsichtlich der Prävalenz des Willens für das Zustandekommen von Erkenntnis. Der Wille ist das synthetische Vermögen, das die Sinneseindrücke intentional auf den Erkenntnisakt hin ausrichtet. Solcher sich anbahnender Voluntarismus findet nun rechtsphilosophisch eine Fortsetzung und Anwendung in der politischen Theorie des Traktats *De ecclesiastica potestate*, dem das vierte Kapitel gewidmet ist („*Princeps solutus legibus*. Rechtsbegriff und Gesetzgebungskompetenz nach *De ecclesiastica potestate*“, 79–114). Nach einem zuverlässigen historischen Referat über den Konflikt zwischen Bonifaz VIII. und Philipp IV. (82–88) geht Homann auf die wichtigsten hierokratischen Ideen des Traktats ein, der, auf der augustinischen Idee von Gerechtigkeit basierend, den Ermöglichungsgrund jeglicher legitimen Gewalt nur in der Kirche lokalisiert, die den einzig wahren Gottes- und Gerechtigkeitsbezug zu realisieren vermag. Die geistliche Gewalt setzt daher die weltliche ein und kann sie auch richten. Auch wenn es scheint, dass Aegidius die Universalgewalt des Papstes in der Tradition und mit den Argumenten der Papalisten des 12. und 13. Jahrhunderts begründet, führt er „hinsichtlich der Rechtspflege und der Bestimmung des Eigentums über jene hinaus“ (81). Im Papst, der über die *plenitudo potestatis* verfügt, findet sich virtuell alle legislative Kompetenz gebündelt. Aegidius nennt ihn gar einen *imitator Dei*, dessen Wille und Gutdünken allein genügen, rechtskräftige Akte zu setzen. Der einzige Maßstab solch päpstlichen Rechts ist die Widerspruchsfreiheit mit dem herrscherlichen Willen. „Als Inhaber der umfangreichsten *potestas iurisdictionis* ist der Papst dem Recht transzendent und ihm nur insofern unterworfen, als er dazu angehalten ist, die selbst geschaffenen Regeln zu beachten“ (100). Richtig beobachtet Homann, dass diesem rein formalen Rechtsverständnis des Aegidius jedwede materielle Festlegung fehle. Der aegidianische Herrscher brauche keine Rücksicht auf das Naturgesetz zu nehmen, sondern nur auf seine eigenen

PhJb 2/05 / p. 440 / 22.7.

kodifizierten Vorschriften. Homann erkennt darin ein Auseinandertreten von Legalität und Moralität. Der solchermaßen verstandene absolutistische Herrscher sei in seinen legislativen Entscheidungen von den Prinzipien der praktischen Vernunft oder des Naturrechts entbunden; die Quelle des Rechts liege allein im Willen des Herrschers.

Die bislang gewonnenen Einsichten zur politischen Theorie werden im sechsten Kapitel auf ihre metaphysische Grundlegung hin untersucht (115–131). Anhand der 1278 und 1285 entstandenen *Theoremata de esse et essentia* zeichnet Homann kurz die neuplatonisch inspirierte Metaphysik des Augustinereremiten nach, in der er ein Zurücktreten der substanziellen Bestimmung der Dinge zugunsten einer die ontologische Ordnung strukturierenden Kausalität entdeckt. Homann zieht eine Parallele zwischen dieser Metaphysik und der Bestimmung von Macht *(potentia, virtus)* in *De ecclesiastica potestate*. „Danach sei jedem Seienden Macht zuzusprechen, die allein hinsichtlich ihrer Quantität differiere." (131) Zusammen mit der Lehre von der *ratio oboedientialis*, wonach die niederen Dinge den höheren gehorchen müssen, sieht Homann eine klare Grundlegung der politischen Ansichten des Aegidius in dessen Metaphysik. Dieses Kapitel überzeugte den Rezensenten kaum. Zu weit hergeholt scheinen die Argumente, um eine unmittelbare Verbindung von Metaphysik und Politik, zumal gestützt auf einen polemischen Text, postulieren zu können. Auch eine Vorwegnahme der Impetustheorie des Buridan (127 f.) unter politischen und rechtsphilosophischen Vorzeichen lässt sich philologisch so nicht festmachen und wirkt eher gekünstelt als systemerhellend.

Umso plausibler lesen sich dagegen die Ausführungen im letzten Kapitel zu „Eigentum und Person" (132–145). Mittels der Vorstellungen vom *dominium*, dem Eigentums- und Verfügungsrecht über alle Temporalien, das Aegidius der Kirche, und nur ihr, zugesteht, wird das ältere feudale Verständnis von *proprietas* (das Homann noch im Fürstenspiegel des Aegidius vorherrschen sah) überwunden. Denn erst das durch die Kirche garantierte und etablierte Rechtssystem stelle einen Rechtsbezug zwischen Eigentum und Besitzer her. „Nicht die willkürliche und gewaltsame Inbesitznahme von Grund und Boden, sondern dessen nach allgemeinem Recht geregelte Übertragung begründet fortan das Eigentum" (137). Die theologische Begründung dieses Gedankens wirft jedoch Fragen auf, wenn etwa den Sakramenten „die Funktion von juristischen Institutionen" (138), welche Rechtsverhältnisse begründen, zugesprochen wird. Hier meinte Homann wohl eher die Kirchenzugehörigkeit, die sich zwar im Empfang von Sakramenten vollzieht, mit diesen aber nicht identifiziert werden darf.

In der Zusammenfassung stellt Homann nochmals heraus, dass der u. U. für reaktionär gehaltene Traktat *De ecclesiastica potestate* des Aegidius Romanus vor allem in rechtsphilosophischer Hinsicht zahlreiche moderne Elemente enthält. Metaphysisch will Homann eine Überwindung der klassischen aristotelischen Teleologie erkennen. „An die Stelle der objektiven Ordnung, die die Zuordnung der Gegenstände und ihre Verwendung festsetzt, tritt eine Rechtsordnung, die der Dispositionsbefugnis lediglich formale Grenzen setzt" (146). „Die Modernität der aegidischen Lehre besteht darin, mit der postulierten Priorität des Papstes einen Souverän zu setzen, in dessen Person die Gesetzgebungskompetenz zentralisiert ist" (148). Dem hierokratischen Papalismus wird zugute gehalten, dass er mit seinem Rechtsabsolutismus jegliche rechtsfreien Räume eliminiert und den modernen souveränen Gesetzgeber präfiguriert hat.

Zum Schluss sei die Frage erlaubt, ob man die von Homann dargestellte rechtsphilosophische Wende unbedingt an Aegidius Romanus wird festmachen müssen. Auch wenn man dem großen Rahmen der Interpretation zustimmen wird, drängt sich doch der Eindruck auf, dass Homann zu Verallgemeinerungen neigt, um seinem Modell Plausibilität zu verleihen, wobei die Nuancen des aegidischen Traktats, vor allem seine unmittelbaren ekklesiologischen Intentionen und Argumente, auf der Strecke bleiben. Unter historischer Hinsicht wird man sorgfältiger nach den Quellen und Vorbildern der politischen Theorien des Aegidius fragen müssen. Gerade das Prinzip der päpstlichen *plenitudo potestatis* war zu Beginn des 14. Jahrhunderts schon längst fester Bestandteil der kirchlichen Rechtsvorstellungen und hatte bereits eine beachtliche Wirkungsgeschichte entfaltet; ebenso wie die Lehre vom souveränen *princeps*, die in der Kommentierung des *Codex iuris civilis* wiederentdeckt und aufbereitet wurde. Trotz der schroffen und polemischen Zuspitzung seiner Thesen konnte Aegidius auf reiche Vorarbeiten zurückgreifen. Es hätte der Studie daher auch nicht geschadet, die angelsächsische rechtshistorische Forschung stärker zu Rate zu ziehen, z. B. so klassische Werke wie Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (engl. Orig. 1957); John Watts, *The Theory of Papal Monarchy in the 13th Century* (1965); Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Middle Ages* (1963), oder aus jüngerer Zeit die reichhaltige Studie von James Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (1992), um

PhJb 2/05 / p. 441 / 22.7.

zu sehen, dass die politischen und rechtstheoretischen Entwicklungen vielschichtiger und material ideenreicher verliefen, als die herkömmlichen Modelle vermuten lassen. Unter „handwerklichem" Aspekt gilt es zu ergänzen, daß der Traktat *De renunciatione papae* des Aegidius Romanus seit geraumer Zeit in einer Edition von John R. Eastman vorliegt (Lewiston 1992). Gleichwohl wird man Homann danken, eine neue, frische Sicht auf den Klassiker der hierokratischen Traktate des 14. Jahrhunderts geworfen und einen Ehrenplatz im größeren Kontext der europäischen Rechtsphilosophie für ihn eingefordert zu haben.

Thomas Prügl (Notre Dame/USA)

Rolf Darge, Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 80), Leiden-Boston: Brill 2004, XII + 440 S., ISBN 90-04-13708-4.

Diese Kölner Habilitationsschrift befasst sich mit der Transzendentalienlehre der scholastischen Philosophie, und zwar der des Francisco Suárez (1548–1617). Dessen Metaphysikentwurf hat sich letztens zunehmenden Interesses erfreut, wenn auch Teile seines Werkes, sowie seine Transzendentalienlehre vergleichsweise wenig beachtet worden sind. Der Vf. setzt sich als Ziel, 1) „die Eigenart der suarezianischen Position und ihres Beitrags zur Entwicklung der vorkantischen Transzendentalwissenschaft näher zu bestimmen" und 2) „ein vertieftes Verständnis einer der bedeutendsten Stationen des Wegs der scholastischen Transzendentalienlehre" zu erschließen (26). Dabei geht es ihm nicht um eine endgültige Darstellung der Transzendentalienlehre des Suárez, sondern vielmehr um einen *Beitrag* zu einem neuen Suárezbild. Dieser Beitrag versteht sich allerdings weitgehend als eine Korrektur früherer Beiträge. Es werden neuere, sehr anspruchsvolle Interpretationen überprüft und zurückgewiesen, denen zufolge Suárez Metaphysik als Theorie des bloß Denkbaren überhaupt versteht (J.-F. Courtine) bzw. seine Metaphysik nach den Grundlinien des Metaphysikverständnisses des Duns Scotus entfaltet (L. Honnefelder) (26). In der Tat verfolgt der Vf. also ganz unterschiedliche Ziele, und die Einheit der Abhandlung ist am ehesten in der Durchführung zu erblicken: Suárez' großes zweibändiges Werk zur Metaphysik (die *Disputationes metaphysicae* = DM) enthält 54 Disputationen, von denen die Disputationen 1–11 von der Wissenschaftsverfassung der Metaphysik (DM 1), vom Begriff des Seienden als solchen (DM 2) und von den Transzendentalien im Allgemeinen (DM 3) sowie von den einzelnen Transzendentalien *unum* (DM 4–7), *verum* (DM 8–9) und *bonum* (DM 10–11) handeln; die vorliegende Schrift gliedert sich mehr oder weniger nach diesem Muster und erscheint so als ein Kommentar zum ersten Thementeil der *Disputationes metaphysicae*.

Das erste Kapitel behandelt die für die Metaphysik als Wissenschaft entscheidende Frage nach deren Gegenstandsbestimmung. Der Vf. vermeidet es, die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik als ganzer zu diskutieren, indem er den Fokus auf die von ihm so benannte „transzendentale Seinsauslegung" (31) richtet. Gegenstand der Seinsauslegung ist das Seiende als solches *(ens in quantum ens)*, das Suárez als „reale Wesenheit" *(essentia realis)* versteht. Der Vf. bemüht sich zu Recht, das Verständnis des Suárez vom Seienden als solchem in einem Sinne auszulegen, der erstens den Wirklichkeitsbezug des Seienden als solchen nicht aus dem Blick verliert, d. h. das Seiende als solches nicht als ‚bloß Denkbares' versteht, und zweitens die *Realität* der realen Wesenheit nicht in einer Weise auffasst, wonach diese das bloß Möglich-Seiende als einen ‚Teil' beinhaltet. Seine Interpretation mündet in eine Deutung der Formel *„ens in quantum ens"*, wonach „der wiederkehrende Ausdruck ‚*ens*' in ihr Seiendes einmal mit und einmal ohne Einschluss seiner Wirklichkeit bezeichnet" (60). So soll *in quantum* die beiden Seiten des Seinsverständnisses des Suárez, das Seiende als ‚aktuale Existenz' und das Seiende als ‚präzisen objektiven Sinngehalt' „zu einer komplexen konzeptuellen Einheit" zusammenbringen (62). Hierzu muss jedoch kritisch bemerkt werden, dass kaum eine Stelle bei Suárez diese Deutung von *„ens in quantum ens"* direkt bestätigt. Vielmehr knüpft er an einer in der scholastischen Logik (z. B. bei seinem Zeitgenossen Petrus Fonseca) gängigen Unterscheidung zwischen einer „reduplikativen" und einer „spezifikativen" Verwendungsweise von *„in quantum"* an (DM 20.1.29). In der Ursachenlehre, wo Suárez erklären muss, inwiefern das Seiende als solches verursacht ist, benutzt er den Ausdruck spezifikativ, weil diese Verwendungsweise keine universale Implikation ausdrückt (nur das *geschaffene* Seiende als solches ist ja verursacht). In der Transzendentalienlehre, wo es um das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Seienden und den transzendentalen Eigenschaften geht, scheint er den Ausdruck reduplikativ zu verwenden, da diese Verwendungsweise ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Prädikaten besagt. In diesem letzteren Sinne hätte man das Lehrstück von der Verwen-

PhJb 2/05 / p. 442 / 22.7.

dungsweise von *„in quantum"* für die Untersuchung der Transzendentalienlehre fruchtbar machen können.

Das zweite Kapitel ist eine weitere Ausführung zum Begriff des Seienden als solchen bzw. zu seiner Transzendentalität. Der Vf. gibt einen Überblick über die „Grundgestalten der scholastischen Transzendentalitätskonzeption" (70 ff.); vor allem die Ansätze des Thomas von Aquin und Duns Scotus werden vorgestellt und überzeugend mit der des Suárez verglichen. Suárez' Verständnis der Analogie des Seienden (eine „intrinsische Attributionsanalogie") trennt ihn von Thomas und rückt ihn in die Nähe zu Scotus. Gegen Tendenzen in der neueren Forschung stellt der Vf. aber zugleich die Eigenständigkeit des Suárez gegenüber Scotus deutlich heraus. Nach Suárez besagt das Seiende einen realen Sinngehalt, der sämtliche Naturen „innerlich" transzendiert (86). Daher gibt es keine Bestimmungen des Seienden, die nicht selbst seiend wären; die Modi, Differenzen und *inferiora* (darunter z. B. die Substanz) sind nur kraft einer *distinctio rationis* vom Seienden als solchen unterschieden. Dementsprechend wird das zu einem bestimmten Ding kontrahierte Seiende nicht als real zusammengesetzt, sondern nur als ein solches Ding ‚ausdrücklicher begriffen' (97), wie auch der präzise Begriff des Seienden selbst nur als der ‚konfuse Begriff' desgleichen Dinges begriffen wird (99). Die Präzisionsoperation, die hier Anwendung findet, nennt der Vf. „das transzendentale Verfahren" (96); dies obwohl er in einer terminologischen Erörterung eingangs festgestellt hat, dass Suárez das Adjektiv *„transcendentalis"* in dieser Weise nie verwendet (69).

Die Kapitel 3 und 4 befassen sich mit Fragen, die Suárez in DM 3 behandelt, nämlich solchen zur allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften (Kap. 3) und zu deren Zahl und Ordnung (Kap. 4). Nach der aristotelischen Wissenschaftslehre ist es Aufgabe einer Wissenschaft, Eigenschaften von ihrem Betrachtungsgegenstand zu beweisen. Für Suárez' Lösung dieser Aufgabe ist das erwähnte Lehrstück von den Bestimmungen des Seienden entscheidend, denn auch für die Eigenschaften des Subjekts der Metaphysik (die Transzendentalien) gilt, dass sie sich nur kraft einer *distinctio rationis* vom Seienden unterscheiden, real aber gar nicht. Nach dem Verständnis des Suárez muss man unterscheiden: „die Frage (a), ob diese Eigenschaften reale Seiende oder bloße Gedankendinge sind – und die Frage (b), ob sie nur begrifflich oder auch real voneinander und vom Seienden unterschieden sind" (125). So können also die Transzendentalien real seiend und vom Seienden nur begrifflich unterschieden sein. Zum Seienden fügen sie nichts Weiteres als gewisse formale Aspekte hin, die unsere Erkenntnis von der Natur des Seienden vervollkommnen (137). Die von Thomas formulierte und im Thomismus verbreitete Transzendentalienlehre versteht ‚Ding' *(res)* und ‚Etwas' *(aliquid)* als Eigenschaften des Seienden. Nach Suárez tragen diese Eigenschaften des Seienden zur Explikation der Natur des Seienden nichts bei, da ihr jeweiliger Sinngehalt auf das Seiende oder auf andere Transzendentalien zurückgeführt werden kann. Die Reduktion des Sinngehalts von ‚Ding' auf den Sinngehalt des Seienden gibt Anlass zu einer interessanten begriffsgeschichtlichen Erörterung des Dingbegriffs, die das Realitätsverständnis des Suárez beleuchtet (154 ff.).

Die drei Transzendentalien, die zur Explikation der Natur des Seienden geeignet sind, sind das Eine *(unum)*, das Wahre *(verum)* und das Gute *(bonum)*. Diese Eigenschaften des Seienden werden bei Suárez wie auch in der vorliegenden Schrift (Kap. 5–7) je für sich ausführlich behandelt. Im Zentrum der Erörterungen steht die Frage, wie die Hinzufügung der jeweiligen Transzendentalien zum Sinngehalt des Seienden genauer zu verstehen ist. *Unum* fügt dem Seienden eine rein negative Bestimmung hinzu, die „die innere Ungeteiltheit des Seienden" besagt und in dieser Weise die reale Vollkommenheit des jeweiligen Seienden erhellt (258). *Verum* konnotiert einen adäquaten Verstehensakt in einem anderen Wesen und fügt so dem Seienden ein äußeres Verhältnis hinzu, nämlich das Verhältnis zu einem Verstand. Durch diese Konnotation erhellt aber wiederum ein inneres Moment des Seienden, nämlich eine „innere Eignung, Gegenstand eines adäquaten Verstehens [...] zu sein" (295). *Bonum* konnotiert eine Konvenienz *(convenientia)*. Diese versteht Suárez nicht als eine Beziehung, sondern als ein „anderes Ding oder ein Ding als anderes", insofern dieses Ding eine Neigung zu jenem durch *bonum* primär bezeichneten Seienden hat (333), dessen innere Vollkommenheit auf diese indirekte Weise erhellt wird. Es geht überall um die Explikation der Natur des Seienden mittels seiner realen Eigenschaften, die ihren rein begrifflichen Gehalt nach formale Bestimmungen des Seienden aufdecken, die wir in keiner anderen Weise würden erkennen können. In den Erörterungen der einzelnen Transzendentalien werden Suárez' Quellen ausführlich behandelt; so werden die Denkansätze des Thomas von Aquin, Duns Scotus, Petrus Aureoli, Durandus, Ockham, Cajetan, Fonseca u. a. diskutiert. Der Vf. sieht allgemeine Ähnlichkeiten zwischen Ockhams Konnotationslehre und Suárez' Aussagen zu diesem Thema. Da Suárez

PhJb 2/05 / p. 443 / 22.7.

sich aber in diesem Zusammenhang nicht (wie überhaupt selten) auf Ockham bezieht, ist wohl fraglich, ob dies Resultat eines direkten Einflusses ist oder nicht vielmehr auf Umwegen zustande gekommen ist.

Das vorliegende Werk befasst sich mit früher kaum berücksichtigtem Material und deutet interessante Entwicklungslinien in der spätscholastischen Metaphysik an. Dies macht es lesens- und empfehlenswert. Da es als ein Beitrag zu einem genaueren Suárezbild konzipiert ist, seien diesbezüglich ein paar Bemerkungen gestattet. 1) Die Untersuchungen zeugen eindeutig von einer als Realwissenschaft verfassten Metaphysik, die sich allerdings nach Unterscheidungen an rein begrifflichem Niveau orientiert, wenn sie ihren Betrachtungsgegenstand gemäß der aristotelischen Wissenschaftslehre auslegt. Der Betrachtungsgegenstand selbst wird sogar fixiert, ohne jegliche Unterscheidungen im Bereich der Realität vorzunehmen. Wenn der Vf. in seiner Betonung des Charakters der Metaphysik als Realwissenschaft Recht hat, müsste doch die entscheidende Bedeutung der *distinctio rationis (ratiocinatae)* für die Entfaltung der Transzendentalienlehre und anderer Lehrstücke in der Metaphysik eigens hervorgehoben und nicht als „transzendentale Distinktion" (121) sorglos umgetauft und so in ihrer Eigenbedeutung entschärft werden. Ihre Funktion in der Explikation der Realität zeugt sehr wohl von einer Hinwendung zum Denkbaren, dies aber in methodologischer Hinsicht, d. h. ohne den Charakter der Metaphysik als Realwissenschaft zu beeinträchtigen. 2) Die vorliegende Arbeit ist eine Reaktion auf diverse Reduktionen der Metaphysik des Suárez auf Schulströmungen und frühneuzeitliche Tendenzen. Sie läuft aber selbst Gefahr, den Entwurf des Suárez auf ein Moment in der Geschichte der Transzendentalienlehre zu reduzieren, nämlich indem sie diese fast gänzlich abgesondert von ihrem systematischen Kontext behandelt. Es ist zwar zulässig, ein Thema für sich zu analysieren, bloß gäbe es in diesem Falle besonderen Grund, die Bedeutung der Transzendentalienlehre für den metaphysischen Gesamtentwurf zu berücksichtigen, da Suárez selbst die Einheit der Metaphysik gegen die Tendenz zur Trennung der Transzendentalienlehre vom speziellen Teil der Metaphysik stark betont hat.

Claus Asbjørn Andersen (Bonn)

Paolo Caropreso, Von der Dingfrage zur Frage nach Gott. Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie (= Kantstudien Ergänzungshefte 143), Berlin/New York: De Gruyter 2003, X+214 S., ISBN 3-11-17942-3.

Die kantische Religionsphilosophie ist in den letzten Jahren wiederholt zum Thema verschiedener Untersuchungen geworden[1] und spielt zugleich auch in neueren Studien eine Rolle, die nicht nur bzw. nicht primär der kantischen Philosophie gewidmet sind.[2] Die religionsphilosophische Dimension wird dabei vor allem im Ausgang von der Moralphilosophie thematisch: Die Grundlage des Gottespostulats, der objektiven Pflicht der Beförderung des höchsten Guts und der Hoffnung auf die Möglichkeit einer Verwirklichung des Sittengesetzes in der Welt sei die unbedingte Geltung des Sittengesetzes.[3]

Paolo Caropreso unternimmt dagegen mit seiner Studie *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott* den ambitionierten Versuch, den bisher weniger beachteten Zusammenhang von theoretischer Philosophie und Gottesproblematik bei Kant zu untersuchen und rational zu rekonstruieren. Sein systematischer Ansatzpunkt ist die Behandlung der Frage, wie man von der erkenntnistheoretischen Problematik der Dingerkenntnis zur Grundlage der spezifisch kantischen Form philosophi-

[1] Fischer (2004); Winter (2000); Dierksmeier (1998); Axinn (1994); Ricken/Marty (1992); Picht (1990); Wimmer (1990).

[2] Langthaler (2000); Hake (2003).

[3] Dementsprechend wird allgemein das Sittengesetz bzw. die praktische Formel des Kategorischen Imperativs als philosophisches Fundament der Ethikotheologie angesehen. In diesem systematischen Kontext spielt die in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelte theoretische Philosophie häufig nur insofern eine Rolle, als auf den negativen Freiheitsbegriff als Garantie für die Möglichkeit der Unabhängigkeit der Willensbestimmung vom Naturdeterminismus und somit als Bedingung einer widerspruchsfreien Konzeption von positiver (praktischer) Freiheit verwiesen wird. Zudem wird im Kontext der kantischen Religionsphilosophie nicht selten auf die primär aus den in der theoretischen Philosophie etablierten erkenntnistheoretischen Restriktionen resultierende Unerkennbarkeit Gottes hingewiesen, wodurch der kantischen Ablehnung der klassischen, unkritischen Ontologie und rationalen Theologie der vorkantischen Tradition zu ihrem Recht verholfen werden soll.

PhJb 2/05 / p. 444 / 22.7.

scher Religiosität gelangen kann. Als genauerer philologischer Ausgangspunkt dient Caropreso das kantische Diktum, dass die Erfahrungsgegenstände in vieler Hinsicht unbegreiflich und somit für die Konstitution des Sinns des menschlichen Daseins unzureichend seien. Erst durch die Transzendierung der nur empirisch-gegenständlichen Dimension sei die Möglichkeit einer sinnvollen und kohärenten Weltdeutung gegeben, da nicht erst Gott, sondern vielmehr schon die uns unmittelbar umgebenden Dinge unbegreiflich seien. Dabei sei dem endlichen Subjekt natürlich auch die Begreiflichkeit Gottes verwehrt, doch dürfe diese nicht isoliert betrachtet, sondern müsse in ihrer systematischen Relation zur Unbegreiflichkeit der weltlichen Dinge interpretiert werden. Caropresos Ziel besteht nun in dem Aufweis, wie diese Unbegreiflichkeit mit der Frage nach Gott genauer zusammenhängt und welche Implikationen sich daraus ergeben.

Das Buch ist in vier Kapitel unterteilt: In Kapitel 1 („Kants Frage nach den Dingen in der Rezeption und ihr Ursprung") legt Caropreso u. a. durch eine Abgrenzung von Hegels Auffassung von Transzendentalphilosophie die ursprüngliche Absicht Kants bei seinen Reflexionen zur Objektkonstitution sowie die Relevanz der erkenntnistheoretischen Wende für den Weltbezug des Subjekts dar, wobei sein Augenmerk auf dem Subjekt und Welt nicht trennenden, sondern gerade verbindenden Charakter der Erkenntnis als der Gewinnung von etwas Anderem als dem Subjekt selbst liegt. Das zweite Kapitel („Intentionalität bei Kant") ist dagegen der Darlegung des (keineswegs unstrittigen) Sachverhalts gewidmet, dass die transzendentale Gegenständlichkeit in ihrer Funktion als Bedingung für die Gewinnung des Anderen des Subjekts nicht als Resultat einer mysteriösen Affektion des Dings an sich, sondern vielmehr als Produkt einer fundamentalen transzendentalen Struktur des konstituierenden Subjekts verstanden werden müsse. Diese Struktur sei die Bedingung für die Gewinnung von Objektivität, welche ihrerseits wiederum in einer signifikanten Relation zur Unerkennbarkeit der Dinge stehe: „Der transzendentale Gegenstand ist keinesfalls als die Ursache für die Unerkennbarkeit der Objekte, sondern im Gegensatz dazu als die Grundvoraussetzung ihrer Erkennbarkeit anzusehen, aus der heraus in einem letzten Schritt ihre Unbegreiflichkeit verdeutlicht werden kann." (4) Hinsichtlich der Rekonstruktion der erkenntnistheoretischen Wende ist dabei festzuhalten, dass Caropreso den Gedanken der Spontaneität als intentional und somit teleologisch strukturierte Freiheit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt – nicht allein das Faktum der eigenständigen Hervorbringung (Verursachung) von Vorstellungen, sondern deren bewusste, zweckmäßige Verwendung weise den Menschen als wirklich autonomes Wesen aus (vgl. 50 f.). Dies resultiere aus dem Umstand, dass Autonomie stets als Selbstverwirklichung der rationalen menschlichen Natur verstanden werden müsse und eine solche erst durch eine aktive Einbindung von Vorstellungen in einen teleologischen Kontext durch das Subjekt gewährleistet sei: „Von Selbstverwirklichung kann man vielmehr insofern sprechen, als wir als Menschen die Vorstellung und die Gedanken, die wir als unsere eigene Wirkung ansonsten bloß hätten, stets *für uns selbst* bzw. *um willen unseres Selbst* auch noch im Hinblick auf etwas anderes verwenden, um also für unser Selbst etwas Anderes zu erzielen." (50) Dementsprechend seien wir daher autonom, „weil wir Vorstellungen und Gedanken als unsere eigene Wirkung als Mittel eines Zwecks für uns hervorbringen und damit auch noch uns selbst als Selbstzweck verwirklichen." (ebd.) Nicht zuletzt im Ausgang von kantischen Bemerkungen zur Zweckmäßigkeit der Erkenntnis im *Opus Postumum* schließt Caropreso, „daß das Subjekt in seinem Wesen *Intentionalität* ist, wobei Intentionalität nichts anderes bedeutet, als daß das Subjekt seiner Natur nach *absichtlich* bzw. um willen seines Selbst Anderes gewinnen will." (95)

Im folgenden Abschnitt („Ding und Wirklichkeit") widmet sich Caropreso der Frage nach der Konstitution der Wirklichkeit eines Objekts, die insofern nicht ohne weiteres einsichtig ist, als das Subjekt zuerst nur über eine Vorstellung eines Gegenstandes verfügt, dessen Wirklichkeit jedoch noch nicht gegeben ist. Die Wirklichkeit eines Objekts ist nach Caropreso das Resultat der Verwendung des transzendentalen Gegenstandes in der Absicht, einen bestimmten Zweck des Subjekts zu verfolgen. Die Vorstellung eines Gegenstandes wird dementsprechend nicht als Vorstellung, sondern als etwas Anderes, als Objekt thematisiert und somit zum Material der teleologisch verfassten Intentionen des Subjekts. Dabei hänge der Erfolg oder Misserfolg einer solchen intentionalen Thematisierung einer Vorstellung als eines wirklichen Objekts nicht mehr allein vom Subjekt, sondern von der kontingenten dinglichen Faktizität ab. Das Verständnis des spezifischen Zusammenspiels von Intentionalität und Faktizität ist dabei unverzichtbar für den Nachvollzug der Widerspruchsfreiheit der Subjektabhängigkeit der Wirklichkeit der Dinge (als inhaltliche Essenz der Kopernikanischen Wende) und ihrer gleichzeitig behaupteten Gegebenheit: „Die Wirklichkeit eines Objekts ist nach

Kant das Korrelat einer erfolgreichen Intention und insofern nur in Abhängigkeit von ihr zu verstehen, aber gerade weil eine Intention stets Anderes ihrer selbst intendiert, löst sich die Außenwelt nicht in Vorstellungen auf, sondern es ergibt sich vielmehr im Gegensatz dazu, daß die Objektivität der Dinge nur auf der Basis dieser Vorstellungen für das Subjekt zu gewährleisten ist, ohne sich dabei auf irgendwelche Formen eines naiven Realismus stützen zu müssen." (154) Caropreso betont in diesem Kontext die letztlich zu konstatierende kausale Unableitbarkeit der Dinge, von der ausgehend er die Wirklichkeit der Dinge schließlich als unbegreifliche Gabe der Empirie bzw. als deren Geschenk deutet.

Im vierten und letzten Kapitel („Ursprung und Religiosität") wird diese Einsicht unter Rekurs auf die kantische Ablehnung einer Lösung für das Problem der Dingentstehung vertieft und darüber hinaus auf den Zusammenhang von der Subjektabhängigkeit des Ursprungs der Dinge und der genuin menschlichen Sinnfrage reflektiert. Caropreso vertritt am Ende seines Werks unter Rekurs auf die Voraussetzung eines Primats der Erkenntnis gegenüber dem Handeln die These, dass dem Menschen nach Kant schon auf theoretischer Reflexionsebene, im Kontext der Einsicht in die Grundlosigkeit der Dinge, der Gottesgedanke in der Weise einer Form der Selbsterkenntnis bekannt ist und dass somit die weithin vertretene Position falsch sei, der Gottesgedanke spiele erst in der Moralphilosophie eine konstitutive Rolle (vgl. 160). Vielmehr gebe es ein bereits im Theoretischen zu verankerndes religiöses Weltverständnis bei Kant, das sich vor allem auf die Analogie zur Schaffung eines Kunstwerks stütze: So wie die Vernunft als ästhetische Spontaneität „die Dinge in ihrem Geschenk-sein sehen lässt" (175), so könne man nach Kant die Welt zwar nicht selbst als göttlich verstehen, jedoch so betrachten, als ob Gott sie geschaffen hätte. Die interne Relation von intentionaler Subjektivität und gegebener Faktizität zeige sich nun genauer darin, dass „sich das Subjekt mittels der Frage nach dem Ursprung der Dinge als nach dem Sinn bzw. dem Grund ihrer Existenz für es selbst im Grunde nach dem Grund seiner eigenen Existenz fragt. Die Reflexion auf die Wirklichkeit der Dinge eröffnet insofern die Frage nach dem Ursprung des Subjekts selbst, als die Existenz der Dinge in ihrem Wozu-sein für dieses Subjekt zum eigentlichen Problem geworden ist" (182). Der Mensch sei nun nicht nur Körper, sondern habe als Geistwesen auch eine empirisch-körperliche Dimension, sodass zwar seine phylogenetische Entstehung aus Natur, nicht aber seine ontogenetische Selbstverwirklichung auf der Basis der Natur als einem Anderen als Geschenk der Empirie angesehen werden könne. Der menschliche Geist sei nach Kant nicht wie die gegenständliche Natur durch Gott, sondern vielmehr nur aufgrund seiner eigenen Spontaneität entstanden, wobei der Mensch allerdings geradezu zur Selbstschaffung verurteilt und insofern nicht Eigentümer dieser Spontaneität sei. Erst die reflektierte Spontaneität, die Selbstvergegenständlichung von Selbstverwirklichung, unterscheide dabei die menschliche Form der Selbstkenntnis von der animalischen, wobei gerade dieses reflexive Wissen des Subjekts um seine Selbstverwirklichung die Möglichkeit eines freien Verhaltens zu moralischen Fragen bereitstelle. Letztlich bleibe noch zu fragen, wie sich dieses reflexiv-freie Subjekt zu Gott verhalte bzw. mit der Idee des „In-Gott-Seins" widerspruchsfrei zusammen zu denken sei. Caropreso entwickelt diesbezüglich den seine Studie abschließenden Gedanken dergestalt, dass dem menschlichen Wesen die Fähigkeit zukomme, „seine Existenz so zu betrachten, als ob es Gott gebe, um die Grundlosigkeit seiner Existenz anzuerkennen, aufgrund derer er sich selbst als Mensch, d. h. als endliches Wesen versteht und darüber hinaus seiner Existenz einen Sinn gibt. Denn nach Kant hat Gott mit der Schaffung der Welt uns zwar verlassen, er hat uns aber die Freiheit *ex gratia* geschenkt, ihn dennoch *nennen zu können*." (200 f.) Der Mensch sei nach Kant im Ausgang von der Frage nach den Dingen auf die Frage nach Gott verwiesen, weil „er in der Wirklichkeit der Dinge wie seiner selbst schon immer ein Geschenk entdeckt: Die Möglichkeit, sich selbst zu verstehen; ein sich grundlos und doch auf Hoffnung hin verwirklichender Mensch." (207) Caropreso sieht daher das Subjekt am Ende seiner Studie als „frei in Gott" (211) und zieht das Fazit, dass man im Ausgang von Kant – theologisch gesprochen – von einer „*messianischen* Strukturierung der Vernunft" (212) sprechen könne.

Zwei Sachverhalte fallen in Caropresos Werk sofort auf: Einerseits die hinsichtlich des gewählten Themas eher minimalistische Literaturliste, andererseits die Tatsache, dass diese zu einem nicht geringen Teil aus Werken von Gerold Prauss besteht. Caropreso macht keinen Hehl aus dem Umstand, zu einem großen Teil auf theoretische Arbeiten seines Lehrers zurückzugreifen und verweist an vielen Stellen (3 Anm. 1; 15; 18; 31 ff.; 36; 42; 44 ff.; 47; 49 ff.; 55 f.; 58 f.; 64; 70 ff.; 78 ff.; 92 etc.) auf Prauss-Werke wie z. B. *Die Welt und Wir* (1990) und *Intentionalität bei Kant* (1981). So basieren viele Gedanken Caropresos auf Prauss' Theorie der Intentionalität bei Kant, auf dessen Theorie der

PhJb 2/05 / p. 446 / 22.7.

transzendentalen Kausalität und der Relation von Substanz/Akzidenz, der Praussschen Leib-Seele-Theorie sowie auf dessen Zeitmodell.[4] Dieser Umstand zeugt von der ausgeprägten inhaltlichen Spezialisierung dieses Werks, welche zusammen mit der minimalistischen Literaturdiskussion sowie dem dichten und knappen Stil des Autors einen insofern eigentümlichen Eindruck hinterlässt, als sich Caropresos Studie zumindest tendenziell eher als eine stufenweise vollzogene Exposition bestimmter Implikationen der Kant-Interpretation Prauss' denn als umfassende Diskussion der thematisierten Sachprobleme präsentiert. Dieser Eindruck rührt u. a. auch von dem Umstand her, dass sich Caropreso meist direkt auf dessen theoretische Arbeiten bezieht, ohne deren Ideen selber einer kritischen Prüfung zu unterziehen und somit ihre Vorzüge gegenüber anderen in der Forschung etablierten Alternativen zu verteidigen bzw. zu verdeutlichen (eine gewisse Ausnahme stellen die eigenständigen Kritiken an Hegel und Jacobi dar; vgl. 10 ff.). Auch wenn Prauss unbestritten als Philosoph von Rang gilt, sind seine Kant-Interpretationen keineswegs als Common-Sense-Perspektive in der Kant-Forschung anzusehen – zu nennen sind diesbezüglich etwa seine Konzeption der ungesetzlichen Freiheit[5], seine Interpretation und Gewichtung der theoretischen Spontaneität als mit praktischer Freiheit vergleichbare Autonomie sowie seine Deutung der Wahrnehmungsurteile.[6] Zudem stellt Prauss selber in hinreichender Deutlichkeit klar, dass er nicht an einer möglichst peniblen Kant-Exegese, sondern an einem besseren systematischen Verständnis von dessen Texten interessiert ist.[7] An einigen Stellen (z. B. hinsichtlich der Applikation des Intentionalitätskonzepts und der Interpretation theoretischer Spontaneität) wünscht man sich in Caropresos Werk dementsprechend entweder eine selbstbezügliche hermeneutische Methodenreflexion oder eine unvoreingenommenere bzw. unabhängigere Analyse und kritischere Diskussion der jeweiligen Sachprobleme.[8]

Grundsätzlich ist das Aufgreifen der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der erkenntnistheoretischen Problematik der Dingkonstitution und dem kantischen Gottesverständnis allerdings durchaus zu begrüßen. Caropreso arbeitet im kantischen Kontext auf nachvollziehbare Weise heraus, dass sich entgegen einer intuitiv nicht unplausiblen Vermutung nicht vor allem Gott, sondern vielmehr die Objektwelt durch Unbegreiflichkeit auszeichnet und die Idee Gottes innerhalb der Struktur des Subjekts vielmehr als sinnstiftendes Element fungiert. Die Idee Gottes erscheint auf diese Weise in ihrer eben nicht mysteriösen oder gar mystifizierenden, sondern in erster Linie vernünftigen und somit die Bedeutung von Welt und Mensch erhellenden Funktion. In diesem Kontext betont Caropreso den für die interne Konsistenz der kantischen Philosophie entscheidenden Punkt des Zusammenspiels von freier Selbstbestimmung des Subjekts einerseits und der subjektiven Verwiesenheit auf die Annahme Gottes andererseits, wobei im Gegensatz zur möglichen Annahme einer fundamentalen Widersprüchlichkeit beider Elemente deren systematische Verwobenheit deutlich wird. Diesbezüglich hebt Caropreso zu Recht hervor, dass man mit Kant dieses durch die Annahme der Möglichkeit Gottes theoretisch konstituierte Moment der Sinnstiftung eben nicht als eine dem Subjekt von außen gegebene Welt- und Selbstauslegungsmöglichkeit verstehen dürfe, sondern dass die bedeutungsvolle Aufgabe seiner „grundlosen" Existenz umgekehrt vielmehr als die dem Subjekt eigene Freiheit zur eigenständig-aktiven Sinngebung im Gegensatz zu einer passiven Sinnvorfindung zu bestimmen sei. Caropreso unterlässt es wohlgemerkt an dieser Stelle, auch die möglichen negativen Implikationen oder Deutungsmöglichkeiten dieser existentiellen Situation des Menschen zu analysieren und benutzt durchgehend die bereits erwähnte Geschenkmetaphorik.[9]

---

[4] Caropreso zieht darüber hinaus insbesondere im Kontext der Diskussion der Relation von Wahrnehmung und Urteil bei Kant mehrere Werke Freges heran, rekurriert dabei jedoch nicht auf die Bezugnahmen, die Frege selbst explizit oder implizit hinsichtlich Kant unternahm (z. B. bezüglich der referenztheoretischen Auffassung von Begriff und Urteil; vgl.: Sans (2000), 22 Anm. 6).

[5] Vgl. zu einer neueren Kritik an Prauss' Autonomieverständnis: Fischer (2004), 111–130, 116 Anm. 14; ebenso: Steigleder (2002), 112 f.; vgl. zur Interpretation der kantischen Verhältnisbestimmung von Wille und Willkür bei Prauss: Dittrich (2004), 191 Anm. 158.

[6] Vgl. zu einer pointierten und kritischen, allerdings keineswegs erschöpfenden Würdigung Prauss': Cobet (2003), 126 ff.

[7] Prauss (1971), 141; vgl. dazu: Schönecker ([2]2004), 167; Baumgarten/Held (2001).

[8] Freilich hängt die Konstatierung von systematischen Problemfeldern eines philosophischen Texts in nicht unbedeutendem Maße schon von der hermeneutischen Herangehensweise an den jeweiligen Text ab.

[9] Auf diese Weise werden z. B. existentialistisch oder existenzphilosophisch gefärbte Interpretatio-

PhJb 2/05 / p. 447 / 22.7.

Die theoretisch kohärenzstiftende Funktion der subjektiven Annahme Gottes in bezug auf die Problematik des Grunds der Wirklichkeit der Dinge einerseits und auf die Problematik des Grunds des Subjekts selbst müsste nun über Caropresos Ausführungen hinaus auf ihre konkrete Relation zur praktischen Sinnstiftung durch die Annahme Gottes als eines spezifisch moralischen Weltschöpfers hin geprüft und dementsprechend innerhalb der Gesamtphilosophie Kants systematisch positioniert werden. Grundsätzlich stellt sich hierzu die Frage, inwiefern sich die kantischen Reflexionen über die Idee Gottes in ihren verschiedenen theoretischen und praktischen Funktionen und Konstitutionskontexten getrennt voneinander analysieren und hinsichtlich ihrer inhaltlichen Pointe und systemarchitektonischen Relevanz adäquat bewerten lassen. Zwar wird von Caropreso zu Recht auf die Einseitigkeit eines ausschließlich praktischen Zugangs zur Gottesfrage bei Kant hingewiesen, doch ergeben sich mit seinem theoretischen Ansatz neben der Erhellung des Zusammenhangs von Ding- und Gottesfrage neue, auch die praktische Perspektive betreffende Arbeitsfelder und Reflexionshorizonte, die Caropreso selbst nicht mehr in den Blick nimmt. So wird beispielsweise nicht mehr angesprochen, wie genau sich die von Caropreso skizzierte theoretische Regulativität der Idee Gottes zur Gotteskonzeption als genuin praktischem Postulat und in Relation zum höchsten Gut verhält. Hinsichtlich der Freiheitsthematik wirft seine Interpretation zudem die Frage auf, wie die Relation von theoretischer Selbstvergegenständlichung der Selbstverwirklichung und praktischer Freiheit genau zu bestimmen ist, ohne letztere durch die Konstatierung eines Abhängigkeitsverhältnisses zu unterminieren. Dieser Punkt ist insofern ernst zu nehmen, als die Interpretation von theoretischer Spontaneität als absoluter Freiheit und zugleich als Bedingung von Moralität im Sinne praktischer Freiheit nicht der reifen Freiheitskonzeption z. B. der zweiten *Kritik*, sondern vielmehr Kants metaphysischem Freiheitsverständnis der Reflexionen aus den 70er Jahren entspricht.[10]

Insgesamt stellt Caropresos Werk unter Berücksichtigung der genannten Problemfelder aufgrund des fruchtbaren systematischen Ausgangspunkts einerseits sowie der sorgfältigen Gedankenentwicklung und des m. E. grundsätzlich gelungenen Aufweises der im kantischen Kontext relevanten Relation von Ursprung- und Gottesfrage andererseits einen konstruktiven und dadurch für die Erforschung der kantischen Religionsphilosophie wertvollen Beitrag dar. Dies gilt auch dann, wenn man die hermeneutischen Prämissen nicht vollends teilt und den systematischen Wert der Geschenkmetapher als eher gering einschätzt. Die Beantwortung der Frage nach der konkreten systematischen Anschlussfähigkeit dieses Werkes kann allerdings nicht in allgemeiner Art und Weise vorweggenommen werden, sondern bleibt dem Leser überlassen.

Literatur:

Axinn, S. (1994), *The Logic of Hope*, London.

Baumgarten, H.-U. / Held, C. (2001), „Vorwort“, in: dies. (Hgg.), *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg/München, 9 f.

Cobet, T. (2003), *Husserl, Kant und die Praktische Philosophie*, Würzburg.

Dierksmeier, C. (1998), *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York.

Dittrich, S. (2004), „Zur Problematik des Freiheitsbegriffs in Kants Moralphilosophie“, in: H. W. Ingensiep / H. Baranzke / A. Eusterschulte (Hgg.), *Kant Reader*, Würzburg, 169–194.

Düsing, K. (2002), „Spontaneität und Freiheit in Kants praktischer Philosophie“, in: ders., *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 211–235.

Fischer, N. (2004) (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg.

Hake, A.-K. (2003), *Vernunftreligion und Historische Glaubenslehre*, Würzburg.

Langthaler, R. (2000), *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft?*, Regensburg.

Picht, G. (1990), *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart.

Prauss, G. (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, hgg. v. G. Patzig, E. Scheibe und W. Wieland, Berlin.

Ricken, F. / Marty, F. (1992) (Hgg.), *Kant über Religion*, Stuttgart/Berlin/Köln.

Sans, G. (2000), *Ist Kants Ontologie naturalistisch?*, Stuttgart/Berlin/Köln.

Schönecker, D. ([2]2004), „Textvergessenheit in der Philosophiehistorie“, in: ders. / T. Zwenger (Hgg.), *Kant verstehen (Understanding Kant)*, Darmstadt, 159–181.

Steigleder, K. (2002), *Kants Moralphilosophie. Die*

nen von vornherein ausgeklammert, obwohl zugleich auch der Gedanke des zur Freiheit verurteilten Menschen zur Sprache kommt.

[10] Vgl. Düsing (2002), 223–228.

PhJb 2/05 / p. 448 / 22.7.

Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart/Weimar.

Wimmer, R. (1990), *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York.

Winter, A. (2000), *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim.

Christoph Bambauer (Essen)

Adriaan T. Peperzak, Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy (= Studies in German Idealism, vol. 1), Amsterdam: Kluwer Academic 2001, 675 S., ISBN 0-79223-7040-6.

Mit *Modern Freedom* legt Adriaan Peperzak die Summe einer über 40jährigen Auseinandersetzung mit Hegels praktischer Philosophie vor. Was 1960 mit der Dissertation *Le jeune Hegel et la vision moral du monde* begann, 1987 in *Selbsterkenntnis des Absoluten* und 1991 in *Hegels praktische Philosophie* fortgeführt wurde, kommt in der Interpretation der Hegelschen *Grundlinien* zu einem Abschluss. Wie die genannten Arbeiten überzeugt auch *Modern Freedom* durch die exzellente Kenntnis der Hegelschen Texte, die differenzierte Aufarbeitung des Argumentationskontextes und eine umfassende Berücksichtigung der Forschungsliteratur. Im Einzelnen verfolgt Peperzak folgende Ziele: 1) Klärung und Verortung der Lehre der *Grundlinien*, 2) Bestimmung der Logik der Rechtsphilosophie, 3) Aufweis der Verflechtung der *Grundlinien* mit anderen Konzeptionen des Praktischen. Diese Ansprüche sucht Peperzak durch eine eng am Text orientierte Kommentierung einzulösen, ohne allerdings den systematischen Anspruch, die Philosophie des Rechts als Philosophie der Freiheit auszuweisen, zu vernachlässigen. Dem Aufbau der *Grundlinien* folgend rekonstruiert Peperzak zunächst Hegels Deduktion des Rechtsbegriffs. Auf der Grundlage der gewonnenen Bestimmung des Rechts folgt in den Kapiteln III bis XII die Auseinandersetzung mit den drei Abschnitten der *Grundlinien* (Abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit). In Kapitel XIII wie auch im Nachwort wendet sich Peperzak abschließend kritisch zentralen Fragen der Hegelschen Rechtsphilosophie zu: der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat, der Rolle des Individuums, der Funktion des Nationalstaates und der Frage nach einer rechtlichen Weltordnung. Da eine detaillierte Darstellung der einzelnen Rekonstruktionsschritte hier nicht zu leisten ist, soll Peperzaks Studie am Leitfaden seiner Hauptthese vorgestellt werden, dergemäß das Recht wie die Gestalten der Kunst, Religion und Philosophie als Gestalt der Selbstverwirklichung des Geistes zu begreifen ist: Im Recht schaffe sich der Geist eine der Moderne zugehörige Gestalt gegenständlicher Freiheit.

Die systematischen Voraussetzungen der praktischen Philosophie Hegels arbeitete Peperzak bereits in der früheren Studie *Selbsterkenntnis des Absoluten* heraus: Die Logik bildet als allgemeine Methodologie und Ontologie zusammen mit der Lehre vom subjektiven und objektiven Geist das Fundament der Hegelschen Konzeption des Praktischen. Eine inhaltliche Konkretisierung des ‚Praktischen' gibt Peperzak in *Hegels praktische Philosophie* am Leitfaden der *Enzyklopädie:* Das ‚Praktische' stellt menschliche Freiheit und ihre objektive Verwirklichung dar. Die enzyklopädische Lehre vom „objektiven Geist" gibt, so Peperzak, eine eigenständige Darstellung der praktischen Philosophie; inwiefern deren Prinzipien losgelöst von den Prinzipien des „Absoluten Geistes" Geltung haben, bleibt offen. Gegenüber den *Grundlinien* verfolgt Hegel in der enzyklopädischen Darstellung der praktischen Philosphie ein breiteres Anliegen: Ihm geht es hier um eine Darstellung menschlicher bzw. moderner Freiheit. Die Fragestellung der *Grundlinien* grenzt die Darstellung der Freiheit dagegen auf das Recht ein. Die systematischen Voraussetzungen dieser Einschränkung sind im Rahmen der Deduktion des Rechtsbegriffs herauszuarbeiten.

Peperzak klärt in den Anfangskapiteln zunächst das Verhältnis von Logik und praktischer Philosophie und bestimmt den Status der *logischen* Bestimmungen und Begriffe in der Rechtsphilosophie. Hegel spricht zwar in § 31 von der „Selbstentwicklung des Begriffs", und auch § 7 verweist auf die Begriffslogik, unmissverständlich macht Hegel allerdings auch die Beteiligung anderer logischer Kategorien geltend: Die Rückführung der praktischen Philosophie auf einen bestimmten Logikabschnitt würde hier in die Irre führen. Die „Logik" ist für die Rechtsphilosophie zum einen Argumentationsbasis für das Aufzeigen der Struktur und die Auslegung einzelner Passagen, zum anderen „übergreift" die Logik, so Peperzak, die Realphilosophie: „The logic *must* be understood as only an element or moment of the full, concrete truth. In isolation, it remains abstract and *an sich* only; though it is essential, it is unreal. To be actually, in and for itself, what it (‚really') is, it must encompass *(übergreifen über)* and incorporate the entire *Realphilosophie*." (81) Ganz analog bestimmt Peperzak die Funktion der enzyklopädischen Bestimmungen des absoluten Wissens für die Philosophie des Rechts: „[W]e understand this abstractions (i. e.,

all the concepts, propositions, structures, and constellations unfolded before the final stage) as ‚moments' or elements of the unique concrete reality from which they cannot be separated." (108) Für die Rechtsphilosophie verweist Peperzak in diesem Zusammenhang auf die Identität von „Verstand" und „Wille" im Geist als Selbstbestimmung oder Freiheit.

Diese Vorgaben der *Logik* und *Enzyklopädie* als Methodologie und allgemeine Ontologie des Praktischen bleiben zunächst außen vor, wenn Hegel einleitend den Begriff des Rechts aus dem Begriff des freien Willens deduziert: Recht ist das Dasein der Freiheit, Freiheit und freier Wille sind identisch. Gegenüber dem enzyklopädischen Freiheitsbegriff schränken die *Grundlinien* Freiheit auf deren Bedeutung für Recht, Moral, Ökonomie und Politik ein: „[H]e does not mention that the complete actualization of spirit (and therewith the actualization of its freedom) cannot be found in its objectivity alone, since it also demands absolute actualization in art, religion, and philosophy." (193)

Hegel begrenzt die Explikation des freien Willens (§ 5–7 und 10–24) durch die materiale (§ 1–4) und formale (§ 29–30) „definitio" des Rechts. Peperzak hebt hervor, dass Hegel im Rahmen dieser einleitenden Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie des Rechts die enzyklopädische Analyse des Willens keineswegs voraussetzt. Vielmehr trägt er hier eine deutlich *eingeschränkte* Version derselben Analyse vor: Während die *Enzyklopädie* Freiheit allgemein als das Merkmal des Geistes entwickelt, geht es Hegel in der Philosophie des Rechts um eine Darstellung der Freiheit aus der Perspektive des Rechts. Fußt diese ‚Einschränkung' aber nicht auf Voraussetzungen, die in der enzyklopädischen Darstellung fehlen? Weder findet sich in der enzyklopädischen Bestimmung des Willens das Moment der Willens*bestimmung,* das eine inhaltliche Bestimmung der Freiheit ermöglicht (§ 10–20), noch wird die Einheit beider Momente (im an und für sich freien Willen, § 21–28) in der *Enzyklopädie* entwickelt. Diese Differenzen bleiben bei Peperzak im Hintergrund. Sein Augenmerk gilt der Forderung Hegels, das Recht durch den Ausweis der onto-logischen Verbindung der Freiheit mit dem „Ganzen" zu deduzieren. Dieses „Ganze" begegnet zunächst als Wille. Die *divisio* (§ 33) zeigt: „Recht" ist als „Abstraktes Recht" und „Moralität" in unterschiedlichen Bereichen aufweisbar, Bereiche, in denen das „Ganze" als Vernunft begegnet. Der entwickelte „Begriff des Rechts" bildet die Voraussetzung für die Darstellung der Wirklichkeit der Idee des Rechts in den Sphären der Sittlichkeit, deren „Ganzes" als Geist zu rekonstruieren ist.

Gegenüber dem enzyklopädischen Willensbegriff ist der Willensbegriff der *Grundlinien* insofern eingeschränkt, als hier nicht der ganze Umfang der Verwirklichung von Freiheit von Wichtigkeit ist, vielmehr sind allein jene Aspekte des Willens, die zum „Recht" führen, von Interesse. „Abstraktion" (d. h. ich als Allgemeinheit bin Person) und „Bestimmung" (ich als dieses bestimmte Individuum bin Subjekt) des Willens sind die für das Dasein der Freiheit wesentlichen Bestimmungsmomente. Hegel entwickelt die Idee des freien Willens als Dasein der Idee des Rechts aus dem Begriff des Willens am Leitfaden der Dialektik von Form und Inhalt. Diese – phänomenologische – Argumentationsebene wird durch die Perspektive einer anderen logischen Beziehung, dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, ergänzt. Es ist diese Perspektive, mit der Hegel für Peperzak den Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist vollzieht: „[T]he concept of free will and its *Dasein* as right are related as a subjectivity that wills its own objectivity" (215). „Freiheit" konstituiert sich für Peperzak damit nicht in der Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein, sondern geht allein auf das Selbstbewusstsein, das in sich vernünftig, sich als geistig weiß, zurück. Peperzak versteht Hegels Philosophie des Rechts von dieser einleitend entwickelten Konzeption des Willens her. Unproblematisiert bleibt bei ihm das Verhältnis zwischen der einleitenden Willensbestimmung und der nachfolgenden Darstellung der drei Rechtssphären. Peperzak deutet die einleitende Bestimmung als Grundlage des Nachfolgenden: Alle nachfolgend entwickelten Rechtsformen sind Dasein der Freiheit. Auf dieser Grundlage erweist sich die Rechtsphilosophie für Peperzak weder als Ethik, noch als Philosophie des Staates oder der Gesetze, sondern als eine „philosophy of freedom as actualizied in human history" (219), wobei der Sprung vom Einzelbewusstsein zur Geschichte erst noch vollzogen werden muss, denn die *divisio* der beiden ersten Abschnitte der *Grundlinien* entwickelt die Verwirklichung von Freiheit ausschließlich im Einzelbewusstsein. Die dort gegebenen Bestimmungen beschreiben keineswegs konkret rechtliche, moralische oder soziale Verhältnisse. Hier geht es ausschließlich um die Entwicklung abstrakter Strukturen und Momente: „The subordination of abstract right to a higher and more encompassing ‚right' does not abolish the partial or relative truth of its principles, but these cannot manifest their full truth unless we understand how they fit into the encompassing theory." (224 f.) Die aufgewiesenen Defizite in den Rechtsformen des „Abstrakten Rechts" verweisen, so Peperzak, auf im Absoluten

PhJb 2/05 / p. 450 / 22.7.

selbst bestehende Differenzen. Hegel greift ein Argumentationsprinzip des Jenaer Naturrechtsaufsatzes auf, wenn er zeigt, dass die unmittelbare Verwirklichung eines anfänglichen Begriffs einen grundsätzlichen Widerspruch enthält, der mit der momentan verfügbaren Begriffsform (Einzelwille) nicht gelöst werden kann (234). Die Begriffsform „Abstraktes Recht" muss zugunsten der „Moralität" aufgegeben werden: die strafende Gerechtigkeit eines Einzelwillens, der das Allgemeine will, ist gefordert. Eine Begriffsform, die im Subjekt-Sein des Willens aufgewiesen wird.

Der Übergang zur Darstellung einzelner wirklicher Rechtsgestalten wird von Hegel erst im dritten Abschnitt vollzogen. Abschnitt 1 und 2 haben allein die Aufgabe, abstrakte Strukturen und Momente herauszuarbeiten und deren Defizite als Defizite der jeweils gegenwärtigen Begriffsform auszuweisen. Diesen Begriffsformen kommt weder selbständige Realität zu, noch gehen sie als naturrechtliche Bestimmungen aus einem geschichtlich gefassten Naturzustand hervor: „One *becomes* a person by ‚*thinking*', i. e., by knowing and willing oneself as dominating and determining the empirically given reality, including one's own natural and cultural determinations, thereby demonstrating one's independence from it." (227) Damit stellt sich nicht nur die Frage nach der Funktion des Rückgriffs auf historische Rechtsgestalten bzw. Handlungsbegriffe in den beiden ersten Abschnitten der *Grundlinien*. Es stellt sich auch die Frage nach dem Status dieser Rechtsprinzipien („Person" und „Subjekt"); inwiefern sind sie, da Peperzak auf der Basis der Einleitung alle nachfolgenden Rechtsbegriffe als Dasein der Freiheit begreift, abstrakt und inwiefern kommt ihnen Normativität zu? Die beanspruchte Normativität ergibt sich, so Peperzak, allein aus dem „absoluten Trieb des freien Geistes zur Vollständigkeit". „Recht" als normativer Begriff gründet nicht im „Werden" bzw. Gewordensein, sondern allein in jener Selbstbestimmung des Geistes, die die momentane Begriffsform als für die Verwirklichung des „Geistes" für unverzichtbar erweist. Damit kehrt sich die Beweislast zwischen abstrakten Rechtsprinzipien und Sittlichkeit zugunsten der letzteren um. Der im dritten Abschnitt vollzogene Übergang zur konkreten Wirklichkeit des Rechts lässt sich keineswegs aus den abstrakten Prinzipien des Rechts und der Moralität deduzieren: „Freedom (i. e., free will) certainly remains the principle, but the first two chapters have not yet revealed all the truths that are implied in it. In particular, its encompassing or ‚holistic' character has hardly been thematized until now. In passing from the abstract and formal considerations to the reality of ethical life, a deeper foundation becomes visible; the true substance of which right and morality are constitutive components precedes them in the ontological order, even if it follows them in the order of discovery." (382) Die defizitären Begriffsformen des Rechts müssen als notwendiges Moment des ‚Ganzen' ausgewiesen werden; in deren Unverzichtbarkeit für das „Ganze" erweist sich die Normativität des Rechts. Hegel bestimmt dieses Ganze, so Peperzak, als „das lebendige Gute" – als „die an und für sich seiende Grundlage", die mit dem bewegenden Zweck identisch ist: „[T]he mover [...] is identified with the Aristotelian ‚unmoved mover' (kinoun akineton) and with the pure act (energeia) which, according to Hegel, realizes itself necessarily and by its own force." (384)

Hegel stellt in den *Grundlinien* – abweichend von anderen realphilosophischen Darstellungen (etwa der *Ästhetik*) – die Darstellung der Idee an das Ende und beginnt mit den abstrakten Begriffsformen des Rechts. Dieser Aufbau erschwert das Verständnis seiner praktischen Philosophie insofern, als der Beginn bei den abstrakten Bestimmungen „Person" und „Subjekt" die enzyklopädische Darstellung des subjektiven Geistes als Ausgangspunkt für die Darstellung der Rechtsphilosophie nahe legt. Peperzak weist ja selbst darauf hin, dass Hegel in den *Grundlinien* die enzyklopädische Willenskonzeption nicht voraussetzt, sondern eine eigenständige Darstellung des Willens gibt. Werden die Differenzen zwischen beiden Darstellungen vernachlässigt, so wird die rechtsphilosophische Willenskonzeption lediglich als das Produkt eines verengten Blickwinkels fassbar. Die angestrebte eigenständige Stellung des Willens als Grundlage der praktischen Philosophie kommt damit gar nicht in den Blick. Die starke Anbindung an die Philosophie des subjektiven Geistes birgt darüber hinaus die Gefahr, dass analog zur Darstellung der *Enzyklopädie*, wo sich die Formen von subjektivem, objektivem und absolutem Geist ablösen und überbieten, die Rechtsformen „Person" und „Subjekt" als von den Gestalten der Sittlichkeit zu „überwindende" gefasst werden. Die Bestimmung des Verhältnisses der „abstrakten Momente" ‚Person' und ‚Subjekt' zum Ganzen als ‚lebendigem Guten' erweist sich zusammen mit der Frage nach der Konstitution des „Ganzen" als zentrales Problem der praktischen Philosophie Hegels. Peperzak greift für die Rekonstruktion der Konzeption der Sittlichkeit auf die enzyklopädische Geistlehre zurück: „The good is concretized insofar as it actualizes itself in the self-consciousness of individuals." (386) Diese Inanspruchnahme des Guten bzw. des Geistes erschwert den Ausweis der im handelnden Miteinan-

PhJb 2/05 / p. 451 / 22.7.

der zu begründenden Normativität des Praktischen. Die Freiheit der Individuen wird mit dieser Deutung zum Mittel eines mächtigen allgemeinen Guten, das sich dieser Individuen – wie der Kunst und der Religion – bedient, um „Freiheit" wirklich werden zu lassen. Die Kriterien für eine Bewertung gegenwärtiger Freiheitsrealisation werden darüber hinaus aus den Händen der handelnden Individuen genommen. Auffallend schweigsam erweist sich Hegel für Peperzak denn auch in der Frage nach der Wirklichkeit der Idee in der eigenen Gegenwart: „The reason for his silence lies in his conviction that the spirit (which is the Good and absolute Reason itself) is powerful enough to transform the world in accordance with its own demands." (387) Diese Defizite kompensiert Hegel, so Peperzak, mit einer teleologischen Geschichtskonzeption, die die Rechtsphilosophie beschließt: „[T]he history of right must be interpreted from the perspective of an ongoing process in which the existing world manifests a growing rationality. Nonetheless, Hegel is unable to predict *when* spirit's self-actualization will be fulfilled. His trust is based on Reason and his picture of ethical life is supported by his deductions, but it remains an ideal as long as evil has more than a superficial influence on the world." (388) Die Wirklichkeit des Guten gegen das bloße Sollen auszuweisen, gehört allerdings zum zentralen Anliegen der Hegelschen Rechtsphilosophie – Peperzak kann hier nur Hegels Scheitern konstatieren. Diese bleibende Differenz zwischen der ‚Selbstbestimmung des Geistes' und der ‚bestehenden Wirklichkeit' bestimmt auch Peperzaks Auseinandersetzung um das Verhältnis von Ethik und Religion beim späten Hegel.

Der Staat als Gestalt der Sittlichkeit ist in der Moderne bedroht von den atomistisch isolierten Individuen. Für viele Zeitgenossen schafft das katholische Prinzip ein einigendes Band. Hegels Distanz zu dieser ‚Lösung' ist bekannt, mitnichten aber ist Hegels Staat ein säkularer Staat, der allein für die Freiheit der Religionsausübung garantiert: Hegel's state „is founded on religion means that the state emerges from the rationality of the underlying religion. If this religion is free, the state is the worldly organizaion of freedom, whereas a despotic religion externalizes itself in an unfree state." (623) Bildet diese Staatskonzeption nicht die Grundlage einer kosmopolitischen Staatsauffassung? Die viel zitierte Passage, „der Mensch gilt" als Person, „weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 209), bleibt bei Hegel, so wendet Peperzak ein, auf den Kontext der Justiz der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt. Hegels Sittlichkeitskonzeption zielt gerade nicht darauf, die Bedingungen für eine Verwirklichung der abstrakten Rechtsprinzipien im Weltmaßstab zu nennen. Peperzak macht Hegels Volksgeist-Lehre für den nur eingeschränkten Geltungsbereich verantwortlich. „If the state is essentially particular, while the revealed religion is essentially universal, a problem arises that Hegel never solved: how can a universal religion, whose horizont is the totality of nature, spirit, and history [...], constitute the interior and subjective aspect of an actuality whose worldly [...] reality is the state?" (637) Die Defizite der Hegelschen Staatskonzeption gehen auf drei fundamentale Irrtümer zurück: 1) die Weigerung, das abstrakte Recht auf den internationalen Zustand der Staaten anzuwenden; 2) die nur eingeschränkte Deutung des Verhältnisses von absolutem und objektivem Geist: „Hegel's ‚world' does not actualize the self-knowledge of Hegel's ‚God'."; 3) das gegenüber den Jugendschriften stark verkürzte, an scholastischen Dogmen orientierte Verständnis des Christentums: „Liebe" etwa bleibt auf den privaten Bereich beschränkt. Der differenzierten Aufarbeitung der Konzeption der *Grundlinien* folgt in den Schlusskapiteln eine kritisch kontroverse Auseinandersetzung um die Konsequenzen der Hegelschen Konzeption ‚moderner Freiheit'. Die Überzeugskraft der dort vorgetragenen Kritik gründet auf Peperzaks solider Textkenntnis und seiner präzisen Aufarbeitung des Argumentationsaufbaus von Text und Kontext der *Grundlinien*. Die hier gegen die systematische Stringenz seiner Rekonstruktion vorgetragenen Bedenken schmälern den großen Wert seiner Studie nicht. *Modern Freedom* ist Pflichtlektüre – für Hegel-Studium und -Forschung gleichermaßen.

Elisabeth Weisser-Lohmann (Hagen)

Wilhelm G. Jacobs, Schelling lesen (= legenda 3), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004, 162 S., ISBN 3-7728-2240-1.

Mit Jacobs' neuem Buch liegt eine weitere Schelling-Einführung eines bewährten Altmeisters der Schelling-Forschung vor. Jacobs folgt damit Manfred Frank ([2]1995) und Hans Michael Baumgartner (1996) nach. Die Absicht der Einführung ist entsprechend der Reihe, den Leser zur Schelling-Lektüre anzuregen. Dies gelingt Jacobs durch seinen unprätentiösen Stil und seine luzide Darstellung und Werbung für Schellings Denken. Dabei richtet er sich offensichtlich *expressis verbis* an Studenten und Nachwuchswissenschaftler der Phi-

PhJb 2/05 / p. 452 / 22.7.

losophie, da er gleich zweimal empfiehlt, sich mit Schelling zu befassen, weil sein teilweise noch unerschlossenes Werk sich besonders gut für eine Bearbeitung in einer akademischen Qualifikationsschrift eigne (vgl. 15; 147).

Freilich sinnt er seinem Leser nicht nur aus diesem pragmatischen Grund an, Schelling zu lesen, sondern insbesondere deswegen, weil Schellings gesamtes Denken als eine „Philosophie der Freiheit" (51) gelesen werden müsse. Die Freiheit sei aber genau dasjenige, was den Philosophierenden als solchen antreibe. Denn der Anfang der Philosophie ist nichts anderes als der freie Akt, sich von den Weltdingen ab- und ihrer Konstitution zuzuwenden. „Wer sich auf den Standpunkt der Freiheit stellt, tritt gewissermaßen aus der Welt heraus." (65) Daher zeichnet Jacobs die gesamte Denkentwicklung Schellings als ein Denken der Freiheit nach, das sich nur scheinbar allmählich von seinen Kantischen Anfängen entfernt. Denn Schelling ist für Jacobs in dem Sinne Kant stets treu geblieben, dass er das Unbedingte als Freiheit gedacht hat. Da Schellings Philosophie demnach „primär als eine der Freiheit, erst sekundär als eine des Selbstbewusstseins zu begreifen" (49) sei, ergebe sich eine Nähe zu Kant, die gleichwohl mehr als eine einfache Nachfolge ist. „Schelling ist kein Kantianer, wenn dieses Wort jemanden bezeichnen soll, der bei Kants Einsichten verharrt." (75) Dennoch stellt Jacobs den ganzen Schelling aus der Perspektive Kants dar, was nicht nur ein sachliches wie philosophiegeschichtliches *fundamentum in re* hat, sondern dem an Kant geschulten Leser Schellings oftmals raunende Gedankengänge mit dem *lumen naturale* ausleuchtet.

Der Ausgang von Kant macht es demjenigen, der Kant noch nicht hinreichend gut kennt, allerdings auch schwer, sich Jacobs Gedankenführung klar zu machen. Das wird aber wiederum dadurch wettgemacht, dass man ohnehin kaum zu Schelling kommen kann, ohne vorher Kant studiert zu haben. Denn in allen Phasen seines Denkens nimmt Schelling ausdrücklich Bezug auf Kantische Philosopheme, die er meist eher brachyologisch darstellt. Daher hilft gerade Jacobs' Buch, Schellings spekulative Metaphysik als eine kreative Anverwandlung Kantischer Motive zu verstehen. Jacobs zeigt sogar, dass die Methode der Spekulation sich als eine Lektüre der drei Kritiken rekonstruieren lässt, die jeweils „von der Dialektik zur Analytik liest" (77). Besonders deutlich ist dies nicht nur im Frühwerk, wo es um den Begriff des „Unbedingten im menschlichen Wissen"[1] und folglich um das Thema der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* geht. Denn in der Spätphilosophie steht Kants Lehre vom transzendentalen Ideal der reinen Vernunft im Zentrum von Schellings Reflexionen. Er geht sogar so weit, den Begriff des Absoluten, der im ganzen nachkantischen deutschen Idealismus bekanntlich eine wichtige Rolle spielt, von Kants transzendentalem Ideal herzuleiten (vgl. SW, XI, 283, Anm. 1).

Gleichwohl ist Schellings eigene scheinbare Orientierung an Kant sachlich bisweilen äußerst irreführend. Ein gutes Beispiel dafür findet man in der Spätphilosophie. Schelling beruft sich in der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* auf Kants Unterscheidung von „denken" und „erkennen" (KrV B146). Während wir nur dort erkennen können, wo wir auf mögliche Erfahrung bezogen sind, sind wir doch immerhin in der Lage zu verstehen bzw. zu denken, was Seele, Gott und Welt sind, ohne dass wir deren Dasein *a priori* einsehen können. Daher schrumpfen sie bei Kant bekanntlich zu (regulativen) Ideen zusammen. Schelling greift Kants Unterscheidung auf und gibt ihr den Sinn, dass wir zwar alles Mögliche *denken*, aber nur Wirkliches *erkennen* können. Möglich ist dabei alles, was in die Form eines Urteils gebracht werden kann, in dem etwas *als* etwas bestimmt wird. Im Urteil werde aber nur gesagt, *was* etwas ist (quid sit), ohne dass dadurch schon ausgemacht sei, *dass* es auch ist oder existiert (quod sit) (vgl. SW, XIII, 58).

Wie einleuchtend dieser (freilich verkürzt wiedergegebene) Gedankengang auch sein mag: Kants Theorie des Urteils wird hier im Grunde genommen gänzlich missverstanden, da für Kant im Urteil *quid* und *quod* dadurch zusammengebracht werden, dass jedes Urteil einen objektiven Geltungsanspruch erhebt. Wo geurteilt wird, koinzidieren *quid* und *quod*. Welt gibt es für Kant nur im Urteil, was Schelling natürlich weiß, weswegen er in Kants Dialektik die äußerste Möglichkeit der negativen Philosophie erkennt. An diesem Beispiel kann man ablesen, wie Schelling mit Kant und mit vielen anderen Denkern verfährt, die in seiner Philosophie begegnen. Will man Schelling richtig verstehen, hilft der Zugang von Kant her also in der Tat. Dennoch ist er bisweilen irreführend, weil man aus der Perspektive Kants gegen Schellings Annexion des Kantischen Gebietes gewichtige Einwände aufbieten kann, die nicht immer, aber oftmals hinreichen, um zu fragen, wo der Kant an sich hinter seiner Schellingschen Erscheinung eigentlich geblieben ist.

---

[1] Vgl. den Titel von Schellings 1795 erschienener Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*.

Jacobs ist sich dessen natürlich bewusst. Seinem Ansatz ist durchaus zugute zu halten, dass er einen Schelling-externen Zugang zu Schelling sucht. Denn nur auf diese Weise kommt er zu seiner bewundernswert klaren Gedankenführung, die es erlaubt, den ganzen Schelling auf engstem Raum als den „einen Schelling" Walter Ehrhardts (1977) darzustellen.

Jacobs spart keine Phase der Entwicklung Schellings in seiner Darstellung aus. Die Kohärenz dieser Entwicklung sieht er nicht darin, wie ein weit verbreitetes Vorurteil lautet, dass Schelling sich unablässig wandle, so dass allein der Wandel dasjenige sei, was sich bei ihm gleich bleibe. Umgekehrt gelingt es Jacobs dem noch unbefangenen Interessenten an Schellings Philosophie zu zeigen, dass Schelling alle Motive seiner Frühzeit mit steigender Komplexität entfaltet, was in seiner Spätphilosophie mündet. Diese These zu belegen fällt Jacobs besonders leicht, ist er doch einer der ausgewiesenen Kenner der philosophischen wie historischen Vorgänge im Tübinger Stift und damit des allerfrühsten Schelling (vgl. Jacobs 1989). So ist ihm besonders hoch anzurechnen, dass er Schellings frühe Mythosphilosophie ausführlich darstellt und zeigt, wie diese über die *Philosophie der Kunst* bis hin zur Spätphilosophie zum Begriff des Mythos als Religion führt.

Was bei alledem leider ein wenig zu kurz kommt, ist Schellings durchaus antikantische Wende, die am *Weltalter*-Projekt besonders deutlich abgelesen werden kann. Denn Schelling wendet sich spätestens hier gegen Kants Verdikt, dass der „stolze Name einer Ontologie [...] dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen" (KrV B303) müsse. Im Projekt der *Weltalter*, die Konstitutionsgeschichte prädikationsfähiger Verhältnisse zu untersuchen, hat Wolfram Hogrebe (1989, 70) nämlich zu Recht einen Versuch erkannt, die „ontischen Defizite" der Kantischen Theorie auszugleichen. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* für die späte Aristoteles-Rezeption v. a. in der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Denn hier wie dort denkt Schelling Prädikation logisch und ontologisch zugleich. Die strukturfähigen Verhältnisse unseres Denkens sind für ihn nämlich nichts anderes als die strukturfähigen Verhältnisse der Welt. Dies führt ihn zur Annahme der Einheit von Sein und Denken, die Kant in dieser starken idealistischen Form durch seine Subjektivierung der Kategorien nicht mitgemacht hätte.

Schellings Philosophie ist daher nicht nur Anknüpfung an Kant, sondern entscheidet sich in vielem ausdrücklich gegen diesen und eine bewusstseinsphilosophisch verstandene Transzendentalphilosophie. Um den Anschein des Vatermords von sich zu weisen, presst Schelling Kant am Ende seiner philosophischen Entwicklung in das Prokrustesbett der platonisch-aristotelischen Metaphysik, die Kants eigener Intention nach seiner Erkenntniskritik zum Opfer gefallen ist.

Wie dem auch sei. Jacobs' Buch ist in mehr als einer Hinsicht äußerst gelungen. Einerseits gelingt es ihm, den noch nicht mit Schelling vertrauten Leser an dessen äußerst schwieriges und unüberschaubares Œuvre heranzuführen. Dazu trägt sein klarer Sprach- und Denkstil das seinige bei. Andererseits regt die Lektüre seines Buches auch den Schelling-Kenner an, da es in mancherlei Hinsicht einen weiterführenden Beitrag zur Schelling-Forschung darstellt. Und welcher Idealismus-Freund wollte nicht immer schon eine Schelling-Gesamtdarstellung von Wilhelm G. Jacobs lesen?

Literatur:

Schelling wird zitiert nach: *Sämmtliche Werke* [SW], hg. v. K. F. A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1–10 und II. Abt., Bd. 1–4), Stuttgart: 1856–1861.

Baumgartner, H. M. / Korten, H. (1996), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München.

Ehrhardt, W. E. (1977), „Nur ein Schelling", in: *Studi Urbinati* (51), Urbino, 111–122.

Frank, M. ([2]1995), *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/M.

Hogrebe, W. (1989), *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter"*, Frankfurt/M.

Jacobs, W. J. (1989), *Zwischen Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Markus Gabriel (Heidelberg)

Nello Muzzin, Amore e istituzione. Famiglia e matrimonio in Antonio Rosmini, Rom: Città Nuova 2003, 192 S., ISBN 88-311-2538-9.

Antonio Rosmini (1797–1855), ein in seinem Heimatland Italien vergessener und in Deutschland noch nicht einmal wahrgenommener Philosoph und Theologe, politisch Aktiver und Ordensgründer, verdient in mancherlei Hinsicht in unseren Tagen eine erhöhte Aufmerksamkeit. Denn er entwirft bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

PhJb 2/05 / p. 454 / 22.7.

einen umfassenden philosophisch-theologischen Grundgedanken, welcher das Erbe der christlich-mittelalterlichen Tradition unter den Vorzeichen des neuzeitlichen Denkens Kants und der Deutschen Idealisten neu durchdenkt und formuliert. Diesen Versuch unternimmt Rosmini noch zu Lebzeiten Schellings und Hegels, genau in jenen Tagen, als das neothomistische Denken im Begriff war, jeden Kompromiss mit dem neuzeitlichen Denken aus dem Raum der Kirche zu verbannen. Dementsprechend wurden im Jahr 1888 vierzig Sätze aus den Werken Rosminis posthum verurteilt. Dies geschah unter Leo XIII., jenem Papst, mit dem die Reihe der bedeutenden katholischen Sozialenzykliken einsetzte. Doch mit dem Sigel der Verurteilung gebrandmarkt, trat Rosmini erst gar nicht in den Gesichtskreis dieser Entwicklung.

Erst in jüngster Zeit lernt man Rosmini schätzen. Nachdem sein philosophisch-theologisches Denken durch die Entwicklungen seit dem II. Vatikanum eine späte und indirekte Rechtfertigung erhielten, nannte Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* Rosmini im selben Atemzug mit J. H. Newman, J. Maritain, É. Gilson und E. Stein als besondere Beispiele jener „mutigen Forschung", welche in der Neuzeit nach neuen Wegen für eine Vermittlung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Kirche und Gesellschaft suchte. Im Jahr 2001 erfolgte gar die grundsätzliche Zurücknahme der Verurteilung Rosminis durch die Glaubenskongregation; und so darf erwartet werden, dass die Feier des 150. Todestages dieses Denkers (2005) – welche möglicherweise mit einer Seligsprechung desselben verbunden sein wird – das Initial darstellt, ihn auch in Deutschland einer größeren Bekanntheit zuzuführen.

Doch Rosmini ist nicht nur als Theoretiker eine bedeutende Gestalt des 19. Jahrhunderts; so ist er bereits auf höchster politischer Ebene in die Geschichte dieses Säkulums eingegangen. Im vorrevolutionären Rom war er engster Berater des Papstes und gar für das Amt des Staatssekretärs vorgesehen; als kritischer Geist verlor er jedoch um die Jahreswende 1848/49 die Gunst des Papstes, der unter dem Eindruck der Revolution zwei Werke Rosminis auf den Index setzen ließ. Dabei handelt es sich einerseits um dessen wohl berühmtestes Werk, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa (Die Fünf Wunden der Kirche)*, in welchem er im Bild des gekreuzigten Christus auf die Hauptübel der Kirche seiner Zeit verwies. Das zweite Werk war politisch-juridischen Charakters und entwarf eine *Costituzione secondo la giustizia sociale (Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit)*. In diesem setzte er seine theoretischen Vorüberlegungen aus seiner Philosophie der Politik und des Rechts in den konkreten Vorschlag einer Konstitution um. Sorgfältig differenziert er darin das Verhältnis von Person und Institution und lässt eine theoretische Grundkonzeption durchscheinen, welche – wenn auch in vielen Dingen ihrer Zeit verhaftet – in ihrem anthropologisch-personalistischen Ansatz eher dem Umfeld des II. Vatikanums und dessen Konstitution *Gaudium et Spes* zu entstammen scheint. Diese Konstitution besitzt ihre theoretische Grundlage wiederum in der *Filosofia del diritto (Rechtsphilosophie)*, in welcher Rosmini dieses Verhältnis von Individualität und Sozialität des Menschen auf die Konsequenzen der rechtlichen Verfasstheit des staatlichen Gemeinwesens hin analysiert.

Wenn Nello Muzzin seiner Abhandlung *Amore e istituzione (Liebe und Institution)* nun gerade dieses rosminische Werk zugrunde legt, dann deutet er dadurch bereits die Interpretationsrichtung an, nach welcher der Leser vorgehen soll. In seiner umfangreichen und profunden Auslegung der für diese Thematik relevanten Stellen der rosminischen Rechtsphilosophie stellt er nämlich zentral heraus, dass Rosmini durchaus der philosophischen Entwicklung seiner Zeit Rechnung trägt, indem er das individualisierende Verständnis der Romantik von „Liebe" ein Stück weit teilt, dass er diese aber auch genauso relativiert und die eheliche Liebe im Rahmen der „Institution" Ehe verankert. So stellt Muzzin der detaillierten Analyse der „Ehe" bei Rosmini (93–148) ein ausführliches Kapitel über die „häusliche Gesellschaft" voran (49–92): Bevor die „Liebe" innerhalb der ehelichen Gemeinschaft erörtert wird, erkennt Rosmini in dieser das Grundelement der menschlichen Gesellschaftlichkeit. Rosmini beschreibt die Familie in der Tat in der *Filosofia del diritto* als „häusliche Gesellschaft" *(„società domestica")* und ordnet sie dadurch in seine umfassende Theorie über das Zueinander von Individuum und Gesellschaft ein. Das rosminische Verständnis ist dabei durch das Charakteristikum gekennzeichnet, dass es einen vorgesellschaftlichen Zustand des Menschen – einen „Urzustand" – *de facto* nicht gibt und nie gegeben hat. Denn gerade in dem Element, welches den Menschen als Individuum kennzeichnet – seine Vernunftbegabtheit –, entdeckt Rosmini den Grund seiner Sozialität. Die Präsenz jenes „Lichtes" der überindividuellen Wahrheit lässt alle Menschen gleichermaßen nach Glück und Erfüllung streben, wodurch sich die Gemeinschaft am intellektuellen Gut auf die voluntative Gemeinschaft weitet (65). Diese Gemeinschaft an derselben Seinsordnung ist die Basis menschlicher Gemeinschaft; die daraus resultie-

PhJb 2/05 / p. 455 / 22.7.

rende Tugend stattet die Einzelnen mit moralischer Würde aus, welche die zwischenmenschliche Liebe hervorruft (66–67). „Die Liebe ist also innerlich Streben zur Vollkommenheit und das Glück ist das Genießen dieser Vollkommenheit. Das Streben nach Glück ist nichts anderes als das Streben nach Ganzheit, ein Streben des endlichen Seins zu seinem Ursprung, d. h. zum unendlichen Seienden, welches allein dessen Bedürfnis nach Ganzheit zu stillen vermag" (69; Übers. des Rez.). Dies ist die Basis für die „Gesellschaft der Menschheit" *(„società del genere umano")*, welche sich *in concreto* in den und durch die drei Gesellschaftstypen der „häuslichen Gesellschaft", der „bürgerlichen Gesellschaft" *(„società civile")* und der „theokratischen Gesellschaft" *(„società teocratica")* verwirklicht. Dabei bezeichnet die „häusliche" das Fundament aller anderen Formen; die „theokratische" dagegen deren Vollkommenheit (49–53).

Thema der weiteren Untersuchung Muzzins ist im Folgenden der erste Gesellschaftstyp; in detaillierter Analyse arbeitet er die grundlegenden Elemente des rosminischen Verständnisses von ehelicher Gemeinschaft heraus. Diese Analyse zeichnet es aus, immer wieder den personalistischen Ansatz Rosminis hervorzuheben (93–94; 149–174); die Institution wird ganz auf die menschliche Person hin interpretiert. Dadurch gelingt Rosmini – wenngleich auch in Vielem seiner Zeit verhaftet – eine im Kontext der damaligen katholischen Dogmatik völlig neue Sichtweise auf die „Institution Familie". Eine verkürzte und nicht mehr zeitgemäße Interpretation der Familie von ihrem Ziel der Fortpflanzung her bricht Rosmini auf für die Dimension der Liebe zwischen den Ehepartnern. Indem er in letzterer das „Wesen der Ehe" entdeckt, nimmt er bedeutende Innovationen des II. Vatikanums vorweg (104–106).

Die Interpretation der Familie als „Institution" – in welcher Rosmini bedeutenden sozialethischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts vorgreift – lässt die Familie aber nicht nur in ihrer Funktion für die einzelne Person deutlich werden, sondern beinhaltet wesentlich auch die umgekehrte Interpretationsrichtung: In ihr ist gleichermaßen das Bindeglied vom Einzelnen zur Gesellschaft hin zu sehen. Da Rosmini einen individualistischen „Urzustand" ausschließt, sind es die Familien, die am zeitlichen Anfang einer jeden „bürgerlichen Gesellschaft" stehen; letztere setzt sich *de facto* also aus „häuslichen Gesellschaften" zusammen. Dadurch stellt Rosmini den subsidiären Charakter der Familie *ante litteram* bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts heraus. Gerade in diesem Punkt haben die theoretischen Überlegungen Rosminis zur Familie auch heute noch nichts an ihrer Aktualität und inspirativen Kraft verloren. Leider deutet Muzzin diesen Aspekt innerhalb der reichhaltigen und detaillierten Auseinandersetzung mit der „Institution Familie" in der rosminischen *Rechtsphilosophie* mehr an, als dass er ihn ausführt (24–25); und in seinen Schlussbetrachtungen betont er die „sehr enge Verbindung zwischen Familie und Gesellschaft, welche eine der grundlegendsten und aktuellsten Botschaften der rosminischen Reflexion über die häusliche Gesellschaft darstellt" (178). So bleiben diese Hinweise Anregung für die Rosmini-Forschung, die gerade in diesem Punkt einen auch heute noch aktuellen Zentralgedanken der rosminischen Überlegungen zur Rechts- und Gesellschaftsordnung zu Tage fördern kann. Die Grundlage dieser profunden rosminischen Reflexion arbeitet Muzzin allerdings sorgfältig heraus: die eindeutig anthropologisch-personalistisch ausgerichtete Grundintention des rosminischen Denkens (149–174).

Von besonderer und über die Thematik dieses Bandes hinausweisender Bedeutung erscheint das erste Kapitel, in welchem Muzzin die Quellen der rosminischen Theorie der „Familie" analysiert. Diese sind dabei sowohl in der Naturrechtstheorie – insbesondere in der Hobbesschen Ausprägung – als auch in dem französischen Traditionalismus von Hallers wie zugleich im Liberalismus de Tocquevilles zu sehen, von welchen sich Rosmini allerdings auch gleichermaßen absetzt und so als eigenständiger Denker hervortritt. Gegen Hobbes betont Rosmini, dass dem „vorgesellschaftlichen" Zustand des Menschen keinesfalls das von allen sozialen Banden abstrahierte Individuum entspricht, sondern die „natürliche Gesellschaft" der Familie (20–25); gegen von Haller lehnt Rosmini eine patriarchalische Familienkonzeption, welche die Hierarchie des monarchischen Staates vorbildet, ab (26–34); jedoch ohne de Tocquevilles liberalistischem Familienbild ohne Einschränkung zuzustimmen (34–42). Dagegen berücksichtigt Rosmini die Konzeptionen Rousseaus und Hegels nicht einmal, teilt er den „präfamiliären" Urzustand des Menschen bei Rousseau doch genauso wenig wie die Hegelsche Entwertung der Familie als eines Übergangszustandes zwischen der Individualität und dem Staat (42–46).

In den Ausarbeitungen Muzzins tritt dem Leser eine ausführliche und nahe am Original ausgerichtete Darlegung des Themas „Familie und Ehe" in der rosminischen *Rechtsphilosophie* (bzw. in dessen Abhandlung *Sul matrimonio (Über die Ehe)*) entgegen. Sie versteht sich in Kontinuität zu den beiden bereits zwei Jahrzehnte zurückliegenden

PhJb 2/05 / p. 456 / 22.7.

Studien von A. Autiero (*Amore e coniugalità. Antropologia e teologia del matrimonio in Antonio Rosmini*, Turin 1980) und L. Prenna (*Antropologia della coniugalità. Corpo e sentimento*, Rom 1980) und macht von neuem auf ein in der Rosmini-Interpretation vernachlässigtes, für das Verständnis der gesellschaftlich-sozialen, politischen und rechtstheoretischen Studien Rosminis aber indispensables Zentralthema aufmerksam. Dadurch liefert sie einen wertvollen Baustein für die Ergründung des Verhältnisses zwischen „Liebe" und „Institution" bei Rosmini, worin auch die „Christliche Sozialethik" des 21. Jahrhunderts weiterführende Anstöße finden kann.

Markus Krienke (München)

Franco Percivale, Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi (= Collana del dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo „Michele Federico Sciacca". Sezione „saggi filosofici", Bd. 25), Venedig: Marsilio Editori 2003, 160 S., ISBN 88-317-8349-1.

Ohne Einschränkung muss Rosmini zu den ersten „Wiederentdeckern" des Denkens des Thomas von Aquin im 19. Jahrhundert gezählt werden, welche in einer neuen Zuwendung zu dessen mittlerweile fast vergessener philosophisch-theologischer Gesamtkonzeption einen Ausweg für die daniederliegende Theologie erkannten. Doch in jene sich neu formierende Strömung, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ideologische Züge annehmen und als solche als „Neothomismus" bezeichnet werden sollte, lässt sich Rosmini ganz und gar nicht einordnen; im Gegenteil – der Streit zwischen „Neothomisten" und „Rosminianern" um die Validität der rosminischen Thomas-Interpretation spitzte sich zu einem der erbittertsten kirchenpolitischen Streitfälle des 19. Jahrhunderts zu und sollte in der Verurteilung von 40 Sätzen aus dem rosminischen Werk im Jahr 1888 sein vorläufiges Ende finden. Die Frage nach der „Orthodoxie" Rosminis, welche nach diesem Urteilsspruch dennoch nicht versiegte, war fortan mit dem Urteil über die Kompatibilität der rosminischen Lehren mit dem „Thomismus" – und zwar in der neothomistisch festgeschriebenen Interpretation – quasi identisch. Die einen betrachteten Rosmini als Thomas-Interpreten, welcher seiner Zeit weit voraus war und in seiner Thomaslektüre gar bereits grundlegende Erkenntnisse des Transzendentalthomismus vorwegnahm; die anderen sahen in Rosmini nach wie vor eine grundsätzliche Missinterpretation des Thomas vorliegen, welche die verurteilten ontologistischen und pantheistischen Konsequenzen geradezu folgerichtig mit sich bringen musste.

Auch wenn diese Auseinandersetzung seit dem II. Vatikanum an Schärfe verlor, war an ein unbefangenes Herangehen an das für die Rosmini-Interpretation zweifelsohne zentrale Problem der rosminischen Thomaslektüre zunächst noch nicht zu denken, zu stark wog das Gewicht der Verurteilung auf dieser Fragestellung. Erst als das Nachlassen der antirosminischen, neothomistischen Polemik durch die offizielle Rehabilitierung der rosminischen Propositionen im Jahr 2001 endgültig besiegelt wurde, kann an eine wissenschaftliche Aufarbeitung der rosminischen Thomas-Interpretation gedacht werden. Franco Percivale, welcher sich als Rosmini-Forscher bereits einen Namen verschafft hat, nimmt sich als einer der ersten der Aufgabe an, ein endgültig Klarheit verschaffendes Licht auf diese Angelegenheit zu werfen. Dazu bedient er sich ausdrücklich der Vorteile, welche die zweite Auflage der digitalen Gesamtauflage der thomasischen Werke bereitstellt (10–11).

Worin bestehen eigentlich die Schwierigkeiten und Divergenzen bezüglich der rosminischen Thomas-Interpretation? Im Gegensatz zu der betont aristotelischen Interpretation des *intellectus agens* seitens der Neothomisten, wonach im menschlichen Geist jede Form eines eingeborenen Apriori abgelehnt werden muss und die *notio entis* bzw. die ersten Seinsprinzipien allein aus der Abstraktion gewonnen werden, zeichnet sich Rosminis Thomas-Interpretation dadurch aus, das thomasische *lumen mentis* als eine dem Intellekt bereits apriori inhärierende, wenngleich rein formale und nicht mit den platonisch-augustinischen Ideen vergleichbare Notion anzusehen, die deswegen durch abstrahierende Reflexion keineswegs hervorgebracht, sondern lediglich aufgefunden werden kann. Wenngleich eine extrem aristotelische Thomas-Interpretation heute kaum noch Vertreter finden dürfte, gewann sie im 19. Jahrhundert immer größeres Ansehen und sollte schließlich als die im katholischen Denken verbindliche Philosophie festgeschrieben werden. Dazu gibt Percivale andeutungsweise zu bedenken, dass dies im Rahmen der kirchlichen Reaktion auf die neuzeitliche Philosophie gesehen werden muss, in deren Fokussierung auf den subjektiven Geist die Kirche die Gefahren des Ontologismus und Pantheismus erkannte, welche sie schon im Keim auszuschalten suchte (14). Welche dieser beiden rivalisierenden Interpretationen sich schließlich durchsetzen sollte, wird im Jahr 1888 deutlich, als die rosminischen Lehren verurteilt wurden, weil man seinem Denken

PhJb 2/05 / p. 457 / 22.7.

die philosophischen „Häresien“ des Ontologismus und Pantheismus zugrunde liegen sah.

Nach einer akkuraten Analyse der relevanten Thomas-Stellen kommt Percivale zu dem Schluss, dass die neothomistische, d.h. rigoros-aristotelische Thomas-Interpretation zwar einige Stellen für ihre eigene Position aufweisen kann, dennoch vor dem Hintergrund einiger eindeutig für einen „Innatismus“ (wenn auch dieser Begriff selbst von Percivale etwas unglücklich gewählt ist) des formalen *habitus principiorum* sprechenden Textstücke zunächst einmal abzuweisen ist. Gleichzeitig erklärt er anhand einer dritten Gruppe von Thomas-Stellen die Vereinbarung dieser zunächst kontradiktorisch erscheinenden Lehren des Aquinaten für möglich. Insgesamt extrapoliert er also einen „Innatismus“ eines rein formalen, apriorischen Vorverständnisses von „Sein“, einen nicht-materialen Habitus, welcher jedoch immer nur aposteriorisch erfasst werden kann. Unter den zahlreich angeführten Belegstellen verleiht der Vf. dabei v.a. einem Passus aus der *Quaestio De Veritate* besonderes Gewicht: „Der menschliche Verstand ist ursprünglich gleich einer Tafel, welche unbeschrieben ist, erwirbt dann aber in der Folge das Wissen mittels der Sinne durch die Fähigkeit des *intellectus agens*. So ist der Ursprung der menschlichen Erkenntnis eine Potenz bezüglich aller erkennbaren Dinge, nicht aber ein Besitz des Wissens von Beginn an, abgesehen von dem, was durch das Licht des *intellectus agens* unmittelbar erkannt wird, wie die ersten universalen Prinzipien [*prima principia universalia*]“ (q. 18, a. 7; Übers. des Rez.). Damit erscheine, so Percivale, der erkenntnistheoretische Prozess auch nicht mehr ausschließlich als *Abstraktion;* denn gleichzeitig mit dem abstraktiven Aufstieg zu immer inhaltsärmeren und bedeutungsumfangreicheren Konzepten treten die „ersten Prinzipien“ immer deutlicher hervor, welche – wenn auch völlig unerkannt – die Erkenntnis von Anfang an ermöglichten. Im Nachhinein – aposteriori – werde Erkenntnis dabei immer schon als „Explikation“ interpretierbar; „Abstraktion“ müsse thomasisch als „Induktion“ verstanden werden (64–65). Es handelt sich mithin keinesfalls um einen „Innatismus“ platonisch-augustinischer Prägung, welchen Percivale bei Thomas nachweisen möchte, sondern um einen „virtuellen“ Innatismus, um die apriorische Ausstattung des menschlichen Geistes mit apriorisch nicht „erkannten“ Prinzipien, welchen gleichwohl eine apriorische „Potenz“ zukommt, die dann in der Sinneserkenntnis ihre Aktuierung findet. Die Erkenntnis dieser Prinzipien ist somit nicht direkter Art, sondern „in allem eingeschlossen, was jemand erkennt“ (*Summa Theologiae* I/II, 94, 2). „Der grundlegende Fehler der Gegner [sc. Rosminis] bestand [...] in der vollständigen Ausblendung der platonischen Komponente, was sich als ein Ausschluss aller Kontexte innatistischer Relevanz gestaltete. Anders gesagt, waren die Rosminianer davon überzeugt, dass man unter Berücksichtigung beider Komponenten ‚Thomas mit sich selbst vereinbaren‘ könne“ (20; Übers. des Rez.). Die Bewertung dieser Untersuchung Percivales hängt vollständig davon ab, ob man dessen Interpretation des thomasischen Apriori teilt. Jedenfalls kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als vollziehe der Vf. bereits die Analyse der thomasischen Textstellen im Licht der rosminischen Thomas-Interpretation und erweise damit bereits während seiner Arbeit am thomasischen Text die rosminische Interpretation für gültig. Signifikantes Zeichen dafür ist die Charakterisierung des thomasischen *lumen* als „eingeboren“.

Nach ausführlichen Arbeiten am thomasischen Text macht Percivale die rosminische Thomas-Interpretation dann schließlich zum ausdrücklichen Thema des letzten Kapitels seiner Abhandlung (93–126). Rosmini setzt dieses thomasische Apriori mit seiner „Idee des Seins“ gleich, worin er ebenso jenes unthematische Vorverständnis von Sein, das jedem Erkennen formal-apriorisch zugrunde liegt, erkennt. Wichtig ist dabei die Feststellung, dass Rosmini die wichtigsten Zentralstellen des thomasischen Verständnisses der ersten formalen Prinzipien zitiert. In seiner ausführlichen Analyse dieser Zitate gelangt Percivale zu dem Ergebnis: „So können wir in der Tat feststellen, dass auf der Grundlage des bisher Gesagten zwischen dem Doctor Angelicus und dem Genius aus Rovereto eine klare Übereinstimmung besteht, welche umso wunderbarer erscheint, wenn man den unterschiedlichen Ausgangspunkt ihrer Theorien betrachtet“ (124; Übers. des Rez.).

Gleichzeitig geht Rosmini mit seiner *idea dell’essere* jedoch in zweifacher Hinsicht über das thomasische Verständnis des Apriori hinaus. Wenngleich die rosminische Weiterentwicklung des Thomismus von Percivale nur noch angedeutet wird, soll auch auf diese doppelte Weiterführung hier kurz eingegangen werden: Für Rosmini ist die *idea dell’essere* nicht nur das *id quo* der menschlichen Erkenntnis, sondern er bezeichnet dieses auch als – nicht-materiales, rein formales – *quod* (103). Dadurch gibt er dem thomasischen Apriori eine deutlichere objektive Färbung. Mehr noch, Rosmini macht dadurch deutlich, dass er die augustinische und die thomasische Tradition keineswegs als Gegensätze erkennt, sondern lediglich als zwei interpretative Gewichtungen einer einheitlich

PhJb 2/05 / p. 458 / 22.7.

mittelalterlich-christlichen Denkart, welche nun in Konfrontation mit dem neuzeitlichen Denken tritt. In der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie, die ihre Aufmerksamkeit auf die Analyse der menschlichen Bewusstseinsakte gelenkt hatte, radikalisiert Rosmini dieses (augustinisch-thomasische) Apriori des geistigen Lichts auf dessen Aktualität hin, und darin liegt die zweite Weiterentwicklung gegenüber seiner reinen Interpretation des thomasischen *lumen mentis*. Für Rosmini ist dieses weniger passive Anlage, Habitus, sondern erste Aktivität und Aktualität, *actus primus*, welcher erst die sekundären Akte menschlicher Geistesvollzüge ermöglicht (99–102).

Diese beiden „Weiterführungen" des thomasischen Ansatzes durch Rosmini bezieht Percivale allerdings zu wenig in seine Analyse und Bewertung der rosminischen Thomas-Interpretation ein. Doch wird gerade in diesen deutlich, dass und inwiefern Rosmini eine Thomas-Interpretation eigener Art vertritt, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht wenige Aspekte des thomasischen Denkens neu beleuchtet, die in der Spätscholastik der vorangegangenen Jahrhunderte untergegangen waren (man denke insbesondere an die Neuakzentuierung der Aktualität des Seins, die Rosmini vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie wieder gegen den spätscholastischen Essentialismus betont). Das Charakteristische an der rosminischen Interpretation des Aquinaten lässt sich dabei aus der Auseinandersetzung mit der kantischen Transzendentalphilosophie näher beschreiben, wenn er ausgehend von der erkenntnistheoretischen Reflexion auf das menschliche Subjekt die augustinische und die thomasische Tradition als Akzentuierungen der im Grunde einen christlichen Überzeugung präsentiert, dass der menschliche Geist mitnichten letztes Kriterium der Wahrheit ist, sondern auf die unendliche, göttliche Wahrheit hin finalisiert ist. Dies führt in der Durchführung dieses Ansatzes zu einer Betonung der zweifelsohne vorhandenen platonischen „Elemente" im Denken des Aquinaten, was dieser Interpretation ihre eigene Färbung verleiht. An diesem Punkt betont Percivale zu sehr die Gültigkeit der rosminischen Interpretation – was zwar nicht falsch ist, doch die Differenzen leider verwischt.

Rosmini versucht mit seiner Thomas-Interpretation am Beginn des 19. Jahrhunderts eine Aktualisierung der in der Neuzeit schwerer denn je zugänglich scheinenden thomasischen Philosophie. Durch die philosophische Sprechweise des Mittelalters hindurch erfasst Rosmini den Aussagegehalt der thomasischen Philosophie und übersetzt diesen in die völlig gewandelte Weltsicht der neuzeitlichen Philosophie hinein. Gleichzeitig erkennt er, in welchem Sinn es Thomas – um der Intention seines Denkens willen – weiterzudenken gilt, um ihn in den philosophischen Diskurs der Neuzeit neu einzubringen. Dies schließt nicht aus, dass er den Aquinaten weiterdenkt und auch in manchen Punkten seine eigene Interpretation an diesen heranträgt; Rosmini geht es eben nicht um eine Paraphrase und historische Zusammenfassung dessen Denkens, sondern um eine Fruchtbarmachung für das neuzeitliche Denken.

Percivale gibt einen umfassenden und erschöpfenden Überblick über die rosminische Thomas-Interpretation, welcher für die künftige Rosmini-Forschung ein wichtiges Hilfsmittel darstellen wird. Gleichzeitig arbeitet er ein bislang nur der Polemik dienendes Stück thomasischer Interpretations- und Wirkungsgeschichte auf. Manchmal hätte man sich jedoch eine umfassendere Kontextualisierung in das Ganze des rosminischen Denkens oder eine detailliertere Gegenüberstellung zur neothomistischen Thomas-Interpretation gewünscht; darüber hinaus erhebt sich Percivale nicht über den rosminischen Interpretationshorizont und stellt nicht in nötigem Maß die Differenzen heraus, die zweifelsohne vorliegen und das Originelle der rosminischen Interpretation ausmachen. Trotz dieser Abstriche – Percivale erweist sich in seiner Studie als hervorragender Kenner der thomasischen und rosminischen Texte, woraus dieser Band seinen grundlegenden Wert für die lange nicht abgeschlossene Erforschung des Verhältnisses zwischen rosminischem und thomasischem Denken zieht. Seine Intention, die rosminische Thomas-Interpretation als mit dem Denken des Aquinaten konform zu erweisen, erfüllt er in überzeugender Weise.

Markus Krienke (München)

Gerd Graßhoff / Timm Lampert, Ludwig Wittgensteins Logisch-Philosophische Abhandlung. Entstehungsgeschichte und Herausgabe der Typoskripte und Korrekturexemplare, Wien/New York: Springer 2004, VII + 465 S., ISBN 3-211-83782-5.

Bis zum heutigen Tag ist eine fast unzählig zu nennende Anzahl von Spezialuntersuchungen zum Werk Ludwig Wittgensteins erschienen. Natürlich geht es dabei auch immer wieder um die *Logisch-Philosophische Abhandlung*, den *Tractatus logico-philosophicus*. Mit zu den wichtigsten Arbeiten zählen sicherlich die von Brian McGuinness in den vergangenen fast fünfzig Jahren vorgelegten Untersuchungen (vgl. *Approaches to*

Wittgenstein, London/New York 2002). McGuinness und Schulte legten 1989 eine „Kritische Edition" des *Tractatus* vor. Dieser Text wurde erst jüngst noch einmal durchgesehen und neu ediert (Frankfurt/M. 2003). Jahre zuvor wurde bereits der von Georg Henrik von Wright 1965 in Wien entdeckte so genannte *Prototractatus* veröffentlicht (London 1971), dessen Geschichte vor geraumer Zeit von Andreas Geschkowski rekonstruiert wurde (*Die Entstehung von Wittgensteins Prototractatus*, Bern 2001). Und nun liegt uns ein großformatiger Band vor, der auf der Grundlage aller vorhandenen Typoskripte und Korrekturexemplare die Editionsgeschichte des *Tractatus* in hervorragender Weise nachzeichnet. Die Darstellung umfasst dabei den Zeitraum Sommer 1918 bis November 1922, d.h. die Zeit vom Diktat bis zum Druck der deutsch-englischen Ausgabe.

„Zurück zu den Quellen!" – auch für Wittgensteins Texte bewahrheitet sich diese Forderung. Die Untersuchungen von Graßhoff/Lampert führen uns zu einem teilweise veränderten Bild der Entstehungsgeschichte von Wittgensteins *Abhandlung*. Warum? Entgegen der landläufigen Meinung hat es sich im Verlauf der Forschungsarbeit gezeigt, dass die bisherige Annahme, dass TS 204, 203 sowie 202 gleichzeitig im Sommer 1918 entstanden seien, revidiert werden muss. Werfen wir einen Blick auf die Untersuchungsergebnisse, die sich in diesem speziellen Fall nicht anders zusammenfassen lassen, als dass wir uns den von den Herausgebern rekonstruierten Werdegang des *Tractatus* kurz anschauen.

Das im August 1918 von Wittgenstein diktierte TS 204 – das sog. „Koder-Typoskript" (mit Korrekturen versehen und im September an den Verleger Jahoda übersandt) gelangte im Oktober in die Hände seiner Schwester Hermine, die ihrerseits zwei Abschriften anfertigen ließ. Die im März 1919 für Paul Engelmann angefertigte Kopie ist gleichbedeutend mit TS 203 („Vienna typescript"); das bereits im Dezember 1918 angefertigte (als verschollen zu bezeichnende) „Frege-Exemplar" allerdings ist nicht – wie bisher angenommen – identisch mit TS 204. Dieses verblieb bei seiner Schwester in Wien, und Wittgenstein griff im August 1919 darauf zurück, um es verschiedenen Verlegern anzubieten.

Wittgenstein selbst hatte von TS 204 eine Kopie (oder auch einen Durchschlag) anfertigen lassen: TS 202 (das spätere „Engelmann-Typoskript"). Dieses Exemplar hatte er – nachdem TS 204 nicht mehr in seinen Händen war – einer umfangreichen Überarbeitung unterzogen und im Juni 1919 aus der Kriegsgefangenschaft an Russell geschickt: es galt ihm fortan als *eigentliches* Druckexemplar. Der von Dorothy Wrinch 1921 veranlasste Druck in Ostwalds *Annalen der Naturphilosophie* basiert auf diesem Exemplar. Ostwald leitete TS 202 Anfang des Jahres 1922 an Ogden weiter, der seinerseits bereits von Ramsey eine auf den von Ostwald an ihn (nicht an Russell) übersandten Druckfahnen beruhende Übersetzung hatte anfertigen lassen.

Für die deutsch-englische Ausgabe von 1922 dienten Wittgenstein dann einerseits diese Übersetzung und andererseits der Druck in den *Annalen* als Korrekturexemplare – gleichzeitig fand aber auch noch eine Überarbeitung von TS 202 statt. Die beiden eben erwähnten Korrekturexemplare gingen – mit Wittgensteins brieflichen Kommentaren – an Ogden zurück und wurden von ihm und Ramsey für den Druck bearbeitet. Wittgenstein erhielt danach einen von Ogden erarbeiteten Fragebogen, dessen Beantwortung Grundlage für eine erneute Durchsicht des englischen Typoskriptes war (Wittgenstein seinerseits hatte das englische Typoskript nicht noch einmal in der Hand). Im August 1922 wurden von Wittgenstein die Fahnen durchgesehen und schließlich von Ogden ein unabhängiger Satz an Druckfahnen für den endgültigen Druck erstellt – die in den Fahnen gemachten Änderungen wurden im englischen und deutschen Korrekturexemplar nicht mehr berücksichtigt. Im November 1922 schließlich erschien in London die deutsch-englische Ausgabe. (Natürlich wird in dem Band auch die etwas komplizierte Angelegenheit von Russells „Vorwort" dargestellt.)

Soweit die vielleicht für den Nichteingeweihten etwas verworren erscheinende Entstehungsgeschichte. Um zur Rekonstruktion dieses Ablaufs zu gelangen, wurde von den Herausgebern neben einem detaillierten Textvergleich, der Differenzen und Übereinstimmungen explizit hervorhebt, vor allem der Auswertung bislang unveröffentlichten Briefmaterials besonderes Augenmerk geschenkt.

Zum Aufbau des Bandes: Am Anfang der Analyse der vorhandenen Dokumente steht die ausführliche Beschreibung der Quellen. Dem folgt eine präzis rekonstruierte Darstellung der Entstehung von TS 204, 202 und 203, die Jahre 1918/19 umfassend. Hier wird auf die o.g. Abweichungen in der bisherigen Überlieferungsgeschichte näher eingegangen. Dem schließen sich – in gleicher Manier – die Rekonstruktion der Entstehung des Ostwald-Druckes und der deutsch-englischen Ausgabe an. So wie Geschkowski arbeiten auch Graßhoff und Lampert zur Verdeutlichung ihrer Textvergleiche mit Tabellen. Diese fassen, vielleicht in sehr nüchterner, aber doch unumgänglicher, aufschlussreicher Darstellung, alle Abweichungen und Korrek-

PhJb 2/05 / p. 460 / 22.7.

turen in den einzelnen Typoskripten bzw. Korrekturexemplaren zusammen. Auch die Zusammenfassung der Ergebnisse der gesamten Untersuchung wird uns in dieser Form präsentiert (vgl. 107/108).

Der zweite, weitaus umfangreichere Teil des Buches bringt uns das im ersten Abschnitt *verbal* Geschilderte bildlich vor's Auge: die Typoskripte 204, 202 und 203 sowie das englische und deutsche Korrekturexemplar werden allesamt als Faksimile wiedergegeben. (Wer einmal mit solch einem Unternehmen zu tun hatte, weiß, wie aufwendig die Bildbearbeitung bei entsprechend schwer lesbaren Vorlagen sein kann.) Hier kann nun alles, was im ersten Teil beschrieben wurde, vom Leser selbst – als eine Art „persönliche Textkritik" – nachvollzogen werden.

Gäbe es diesen Begriff in der Editionswissenschaft, so hätte diese Ausgabe die Bezeichnung „historisch-*akribisch*" verdient (auch wenn sie – womit sie aber nicht allein dasteht – offensichtliche Probleme mit der neuen Rechtschreibung hat und diese sehr pragmatisch auf ein durchgängiges „ss" für *alle* „ß" verkürzt, was hinwiederum die nicht zu durchschauenden Schwächen dieser Reform einmal mehr zutage bringt ...).

Mathias Iven (London)

Kai Haucke, Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den ‚Grenzen der Gemeinschaft', Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 299 S., ISBN 3-8260-2510-5.
Hans Ebeling, Was es hieß, ein Mensch zu sein, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 51 S., ISBN 3-8260-2587-3.

Für manche mag es überraschend sein: Plessner hat einen eigenständigen Beitrag zum Konzept menschlicher Würde geleistet, den es lohnt, in heutige Debatten einzubringen. Verfassungstext hin oder her: dass die Würde des Menschen unantastbar sei, ist eine (vermutlich auf Plessner zurückgehende; vgl. Haucke 14) Formel, die zunehmend der nagenden Kritik des Zeitgeistes zu unterliegen scheint. Diese Formel versteht sich nicht mehr in geschützter Unantastbarkeit von selbst, sondern zunehmend werden Gründe für und wider sie „ausgeklügelt" (Hegel). Dass Menschen ein Anrecht auf würdevolles Sterben haben, kann sowohl als Grund geltend gemacht werden, in gewissen Lagen lebenserhaltende medizinische Apparate abzuschalten als auch dafür, sie gerade nicht abzuschalten. Ebenfalls uferlos wird die analoge Debatte in Bezug auf den Beginn des menschlichen Lebens. Was es heißen soll, dass ein Embryo Würde besitzt, und *deshalb* nicht zu Forschungszwecken verbraucht werden dürfe, wird zunehmend fraglich.

Noch aber ist Artikel 1 unserer Verfassung in Kraft, und dafür gibt es vermutlich gute Gründe. Unantastbare Würde ist eine Art Bollwerk gegen alle Versuche, die Sicht menschlichen Lebens auf eine Perspektive herunterzuwirtschaften, in der einzig zählt, ob es sich wohl rechnet. Doch der theoretische Preis, ein Bollwerk zu sein, ist ein hoher, der mit traditionellen Mitteln kaum mehr zu bezahlen ist. Theologische und naturrechtliche Fundierungen von Würde sind angesichts des Faktums pluraler Lebenssichten genau so wenig überzeugend wie Berufungen auf die eine menschliche Vernunft (259). Es ist nicht (mehr) überzeugend, dass gewisse islamische Staaten nur noch nicht hinreichend verstanden hätten, was (christliche) Würde ist; vielmehr ist zunächst einmal zu unterstellen, dass sie ein *anderes* Konzept von Würde haben. Bollwerke, die ihre eigene Eindeutigkeit unterstellen, profilieren nicht eine eigene, und dadurch eben besondere Lebenssicht, sondern zementieren Grenzen zu den selbst ernannten Unwürdigen (32). Solcherart Bollwerke werden zu Recht dekonstruiert.

Genau hier bietet das Konzept von Plessner eine Alternative (10, 17 f.). Es etabliert ein Konzept von *Würde*, also ein Bollwerk gegen Unmenschlichkeit, aber es fugt dieses Bollwerk durch prinzipielle historische und kulturelle Kontingenz, die sich wesentlich als Selbstrelativierung manifestiert (52 ff.). Es steht nicht mehr nur auf dem Spiel, ob sich eine festgesetzte Bedeutung von Würde wohl politisch wirksam durchsetzt, sondern diese Bedeutung selbst hat sich zu bewähren (53). „Gegenüber der klassisch-westeuropäischen Legitimation der Menschenrechte" ist *Würde* bei Plessner „gebunden an eine bestimmte Lebensform, die wieder verloren werden kann" (ebd.). Beschworen wird keine selige Gemeinschaft der Werte, sondern ein zivilgesellschaftlicher öffentlicher Wettstreit um Werte (284 ff.). Es ist die Betonung der Zivilgesellschaft „als eine vierte politische Gewalt" (85, vgl. 141, 156) und die Grundüberzeugung, dass der dort stattfindende Kampf um Hegemonie die Kontingenz auch noch des je eigenen Bollwerks darstellt, was sich mit Plessner wieder zu erinnern lohnt (wobei der Vergleich mit Gramsci noch aussteht). Etwas plakativ gesprochen: Wir Menschen selbst sind es, die einen bestimmten mitmenschlichen Umgang für *heilig* erklärt haben, und es liegt an uns, daran festzuhalten oder dies zu ändern. Würde

PhJb 2/05 / p. 461 / 22.7.

ist ein Politikum, und nicht bloß politische Ratifizierung einer irgendwo ablesbaren theologischen, naturrechtlichen oder vernünftigen Bestimmung. Was, so ausgesprochen, beinahe banal anmutet, ist gleichwohl in aktuellen Debatten kaum präsent (286 f.). Man würde sich wünschen, dass sich das durch Hauckes Buch nun endlich ändert.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Zunächst gibt es eine systematische Rekonstruktion von Plessners Würde-Konzept, sodann eine problemgeschichtliche Unterfütterung, um schließlich Plessners Ansatz als eine Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* zu profilieren. Dadurch ist das Buch zugleich ein Beitrag zur Kant-Forschung.

Der zentrale systematische Punkt von Plessners Verständnis menschlicher Würde liegt in dem (Schau)spielhaften des menschlichen Lebensvollzugs, wenn und insofern man den Menschen als exzentrisch positionierten lebendigen Naturkörper versteht. Die, so gesehen, prinzipiell realisierte, also nicht nicht sein könnende Abständigkeit des Menschen zu sich selbst bedeutet, sein Leben zu *führen*. Die Lebens*führung* ist keine Option (24), die von den Unwürdigen verschmäht würde und die ihnen in missionarischer Kleinarbeit (oder in rauheren Zeiten: durch diktatorischen Zwang) erst beigebracht werden müsste. Mit Plessner kann es von vornherein ‚nur' um einen Streit verschiedener Modi von Lebensführung gehen. Haucke verweist auf Pascal (97, Anm. 20), aber man kann bei Plessner genauso von Herderschem Erbe ausgehen: In so mancher Lage ‚denkt der Mensch nicht so ordentlich, aber auch dann denkt er immer noch als Mensch, nie als völliges Tier'. Wenn menschlicher Lebensvollzug es aber ist, etwas aus sich zu machen, bleibt er prinzipiell prekär. Lebensvollzug ist eine spielerische Aufführung des Lebens (19, 42–45), weil und insofern es qua Exzentrizität kein fest-stellbar gegebenes, sei es stark oder schwach gewachsenes Selbst gibt, das lediglich zu ratifizieren wäre. Lebensführung ist die „Unentscheidbarkeit" von Macht und Ohnmacht des Menschen – und Würde ist an diejenige Lebensform gebunden, die diese Gleichwertigkeit akzeptiert und kultiviert. „Würde besitzt allein die gebrochene Stärke, die zwischen Macht und Ohnmacht gespannte zerbrechliche Lebensform." (Plessner, zit. n. 12) Unwürdig sind solche Lebensformen, in denen es sich die Akteure als Verdienst zurechnen, auf der Bühne des Lebens zu agieren, oder als Scheitern, dort nicht zu agieren – so, als könnten exzentrisch positionierte Wesen in ihrem Lebensvollzug auch nicht auf Bühnen agieren. Der Gewinn liegt darin, dass die konkreten je mit- und gegeneinander gelebten Vollzüge in den Blick kommen. Das Problem ist nicht ein Auseinanderklaffen zwischen konkretem Vollzug und dem, was man meint leben zu sollen. Personales Sein hat hier „einen agonalen Charakter" (22, vgl. 125). Missachtung von Würde liegt dann zum einen in „der Demütigung durch festlegende Diskriminierungen", zum anderen aber auch in „gleichgültiger Toleranz": geachtet werden kann und braucht nicht, sein Leben *führen* zu dürfen, sondern sein je konkretes Leben zu führen (17 f., vgl. 22, 36 f., 57). Und „Unmenschlichkeit beruht ‚auf dem Willen zur Zerstörung jeder Art von Schwäche' (Plessner)" (13).

So kann hier (mit einer Unterscheidung von Bayertz, 26) eher von einem politischen als von einem philosophischen Würdekonzept gesprochen werden. Würde wurzelt nicht in einem behaupteten „absoluten Vorrang der menschlichen Gattung", sondern in den „menschlichen Individuen in ihrer Verletzbarkeit" (27). Entsprechend ist für Plessner das Problem nicht „die Verdinglichung des Menschen", sondern „die Entdinglichung des personalen, lebendigen und unbelebten Seienden" (28 f.). Die „Zerstörung jeder Art von Schwäche" wurzelt in einer Haltung, in der „der Mensch als letztes Maß" gilt. Dem stellt Plessner die Dinglichkeit entgegen, d. h. „die praktische Gewißheit, dass die uns umgebenden Dinge selbständig und unabhängig von uns existieren" (31). – Leider kommt das Feuerbachsche Erbe dieses Ansatzes (101) bei Haucke etwas zu kurz.

Obwohl also in Plessners Konzept *Würde* keine Option ist, kennt es würdige und unwürdige Modi des Lebensvollzugs. In etwa so, wie Urteile wahr-(heitsdefinit) sind, um je konkret wahr oder falsch sein zu können, so ist exzentrischer Lebensvollzug „unabhängig von bestimmten Leistungen" (13) mit Würde verkoppelt, um je konkret würdig oder unwürdig vollzogen zu werden. Haucke spricht von einer „Strebensethik": Würde sei für Plessner „ein positives Strebensziel, ein Ideal gelingenden menschlichen Lebens, nach dem zwar alle verlangen, das aber nicht jeder auch erreicht oder in voller Wirklichkeit besitzt". Würde wird „als eine Aufgabe, ein *ergon*, begriffen, die mehr oder weniger gut gemeistert werden kann" (ebd.).

Würde kommt also allen exzentrisch positionierten Wesen zu und kann doch zugleich mehr oder weniger gut realisiert werden. Auch das ist eine Umformulierung von Exzentrizität, die Plessner als „absolute Antinomie" charakterisiert: „sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist" (zit. n. 21). Insofern trifft es Plessners Kern nicht, würde man schlicht zwei verschiedene Begriffe von Würde in Anschlag bringen (20 f.). Aber es ist

auch kein eschatologisches („teleologisches") Konzept derart, dass die würdig realisierte Würde gleichsam als ‚eigentliche' Würde ausgezeichnet und garantiert wäre (40 f.). Das, was allen exzentrischen Wesen zugeschrieben ist – Würde –, kann mehr oder weniger würdig vollzogen werden. Alle Menschen besitzen Würde kraft ihrer Exzentrizität, aber sie vollziehen sie würdig oder unwürdig aus eigener Kraft. Haucke selbst spricht von einem Minimal- und einem Maximalkonzept von Würde, um Plessner gegen begriffliche Dualismen oder Eschatologien abzugrenzen. Das Minimum komme jedem zu, aber es „erhält seinen positiven Sinn und seine Wertschätzung" erst vom Maximum her. Das Minimum formuliere „die vorausgesetzten Bedingungen" solcher Wertschätzung (21). – Das Anliegen ist klar und durch die genannten Abgrenzungen und die Anbindung an jene Antinomie auch wohlbestimmt; die Formulierung scheint mir nicht sonderlich glücklich, insofern sie noch zu viel Strebens-Vokabular, mithin kantischen Geist, bemüht. Der Unterschied von Minimum und Maximum formuliert den fraglichen Unterschied als hinzu kommende Bedingungen. Ich sehe keinen systematischen Schutz vor der Interpretation, dass ‚eigentliche' Würde erst in jenem Maximum liegt. Modal- und reflexionstheoretisches Vokabular scheint mir angemessener zu sein – zumal dann, wenn „menschliches Sein stets schon mehr ist, als sich an ihm eigenschaftlich aufzeigen und festlegen lässt" (17).

Bedenkenswert ist, dass Haucke die Studie im Untertitel auf Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* einschränkt. Im Grunde leistet er mehr. Es wäre nicht falsch, von einer Studie zum Würdebegriff im (Gesamt-)Werk von Plessner zu sprechen. Nimmt man diese Einschränkung jedoch systematisch ernst, dann dokumentiert sie eine zentrale Einschränkung. Gerade das auszeichnende Moment des Plessnerschen Würdekonzepts – nämlich die Abgrenzung von traditionellen Konzepten durch den Einbau prinzipieller Kontingenz – ist in seiner Klarheit und Schärfe weder durch die Grenzschrift noch durch die *Stufen*, sondern nur durch *Macht und menschliche Natur* zu haben. Haucke selbst dokumentiert das hinlänglich, denn der dafür entscheidende Abschnitt I.9 zitiert beinahe ausnahmslos aus dieser Schrift (vgl. auch II.7, insbes. 174 f., und III.7). Nun gibt Haucke ein sehr gutes und einleuchtendes Argument, diese Einschränkung vorgenommen zu haben: Die *Grenzen der Gemeinschaft* entdecken die menschliche „Theatralität", und insofern geht diese Arbeit „den beiden anderen Schriften nicht nur zeitlich voran, sondern hat auch eine erschließende Funktion ihnen gegenüber". In Exzentrizität und „Geschichtlichkeit menschlicher Existenz" kommt „der *spielerische* Grundzug menschlichen Seins zum Ausdruck" (85).

Die Grenzschrift ist aber zugleich auch die entscheidende für die problemgeschichtliche Fundierung. Hier entdeckt Haucke die große Bedeutsamkeit von Schiller für Plessners Ansatz, die dort ausgiebig und überzeugend dargelegt wird. Dieser zweite Teil ist zweifellos ein gelungenes Beispiel für das, was eine Problemgeschichte zur Klärung von Sachverhalten beitragen kann. Es kann keine Kritik sein, dass es auch noch, wie Haucke selbst betont, andere Quellen Plessners zu erschließen gäbe. Er selbst verweist auf Anderes, dann ebenso Erhellendes, wie etwa die schottische Moralphilosophie oder den schon genannten Pascal. Es ist schlicht eine Leistung, dass man sich ab jetzt zu Plessner nicht mehr recht äußern kann, ohne den Bezug zu Schiller zur Kenntnis genommen zu haben.

Dennoch ist die Betonung gerade dieser Quelle auch eine besondere Note. Haucke kann nicht und will wohl auch nicht verhindern, dass Schiller als ‚die' Quelle des Plessnerschen Würdebegriffs erscheint. Das aber ist schon nicht mehr ganz so klar, und systematisch auch nicht alternativlos. Was wäre denn, wenn man die Feuerbachsche Version stärker betonen würde? Haucke sagt es doch selbst: Entscheidend für Plessner ist ein Konzept von „individuellen Allgemeinheiten" (134 f.) und des „Substanzenpluralismus" (103). Das aber ist Leibniz-Erbe, wie es bei Herder, zu dem Plessner seinen Habilitationsvortrag gehalten hat, und im Leibniz-Buch von Feuerbach präsent ist. Die für Plessner zentrale Unterscheidung von (naiver) Anmut und (reflexiver) Würde ist mit Schiller gerade nicht zu haben, wie Haucke überzeugend zeigt. Und exakt hier (142 ff.) verweist er auf Nietzsche (der auch im Plessnerschen Briefwechsel mit König Pate steht, wenn es gegen scholastische Ernsthaftigkeiten der Schulphilosophie geht). Die „Schutzhülle" unantastbarer Würde, „die den Individuen ein Geheimnis lässt" (144, Anm. 154) wäre ebenso gut durch Goethes *individuum est ineffabile* oder durch Simmel zu begründen. Und all diese Elemente laufen über Dilthey in der „Verbindlichkeit der Unergründlichkeit" von Georg Misch zusammen, was dann die entscheidende Grundlage für Plessners *Macht und menschliche Natur* sein wird.

Der Lackmustest des Konzepts, und auch das ist lediglich Referat von Haucke, ist die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Plessners Konzept ist in entscheidender Hinsicht eine Aufwertung und Stärkung von *Möglichkeit*,

sichtbar bereits an den Iterationen, die Plessner von *seienden* Möglichkeiten reden lässt (103). „Insofern der Begriff des Spieles sich gar nicht anders als durch den Begriff der Möglichkeit erläutern läßt“ (127), *ist* das Spielerische die Unterscheidung der Anmut der „schönen Seele“, die gerade nichts „von Möglichkeiten weiß“ (ebd.), und Würde, die notwendig ein „Sinn für Möglichkeiten“ ist. Musil und Leibniz-Bloch dürften hier mitspielen. Aber das ist gerade *kein* Primat von Möglichkeit vor Wirklichkeit (dagegen: 40–42, 102, 128), sondern umgekehrt: Ausgangspunkt ist eine gelebte Wirklichkeit, die *ihre* tatsächlichen Möglichkeiten hat und behält, wie Haucke selbst schreibt: Spiel „ist der Rückbezug des Wirklichen auf eine Dimension des Möglichen“ (251). Ein Primat von *Möglichkeit* verlangt demgegenüber noch die zusätzliche Leistung, den Übergang von einer Möglichkeit zur Wirklichkeit zu vollziehen. Es ist, wörtlich genommen, falsch zu sagen, lebendige Wirklichkeit sei „primär Möglichkeit, Können“ (105). Plessner hält das mit Misch nachdrücklich fest (Plessner, Ges. Schriften V, 160). Exakt hier liegt der radikale Unterschied zur Existenzphilosophie (Haucke 103, 133, 138, auch 135): Existenz ist Sein*können*, was systematisch zwingend mit dem Unterschied von Man und den Heroen der Menschheit einhergeht; Leben dagegen ist *energeia*. Josef König kennt, Unklarheiten bei Plessner beseitigend, *notwendige Möglichkeiten:* Der Mensch kann sein Leben nicht nicht führen, aber er führt es immer so, oder auch anders.

So muss man eben formulieren: Menschliche Würde ist wirklich. Es geht sicher auch und entscheidend um „Verwirklichungsbedingungen“ (147) solcher Würde, aber die Pointe Plessners liegt darin, dass diese Idee wirklich ist, um tragisch, lächerlich, würdevoll, unmenschlich oder noch ganz anders erscheinen zu können. Ginge es allein um Verwirklichung, müsste sie ja allererst noch geleistet werden. Mithin bliebe ein ständischer Rest im Würdebegriff, denn dann wäre Würde wieder optional: eine Leistung von Auserwählten, womit Würde gerade nicht fraglos allen Exzentrikern zukäme. Würde aber hat „nichts mit Ehre zu tun“ – niemand hat diesen Plessnerschen Grundsatz besser herausgearbeitet als Haucke.

Die Güte des dritten Teils kann hier nicht angemessen dargestellt werden. Dessen Pointe liegt in einer beeindruckenden Akribie und Kleinschrittigkeit, mit der Hauke kleinste Risse der kantischen Architektonik aufspürt, so dass sich Kants eigene Rede von einem „sittlichen Geschmack“ in diesem Gedankengebäude nicht mehr recht einordnen kann, um dann im Plessnerschen Würde-Konzept ein neues Zuhause zu bekommen. In einem *sittlichen* (durchaus auch: gesitteten) „Wettstreit entscheidet weder das bessere Argument noch die überlegene Stärke, sondern ob und inwieweit eine bestimmte Lebensform auf viele andere dauerhaft eine Anziehungskraft auszuüben vermag.“ (285) Bleibt zu sagen, dass das Umschlagbild des Buches im Hinblick auf die Sache glücklich gelungen ist.

Dass Plessners Insistieren auf dem (Schau)spielhaften menschlicher Lebensführung tatsächlich etwas, und auch heute noch, besagt, zeigt sich vielleicht am überzeugendsten im Kontrast zu anderen Konzepten, mit denen es in Konkurrenz um Attraktivität steht. „Dies, so kann man pointiert sagen, ist Plessners anthropologisch-moralphilosophische These: Statt das moralische Geschehen als eine Art Gerichtsverhandlung zu denken, in der alle Verstellung und Täuschung beseitigt wird, ist der menschlichen Würde ein theatralisches Modell angemessener: Menschliche Würde bedarf um ihrer Wirklichkeit, um ihres Schutzes willen der Maskierung *(persona)*, der Kostümierung, des Rollenspiels.“ (132) Oder in Plessners Worten: Der „Wertrigorismus“ der radikalen Moralisten „ist auf Unerbittlichkeit und Ernst gestellt und ihre Theorie der allein geforderten Direktheit in den Beziehungen von Mensch zu Mensch hat keinen Sinn für die Ernsthaftigkeit der Heiterkeit, für die Schwermut der Grazie und das Bedeutsame der verhüllenden, nichtssagenden Liebenswürdigkeit.“ (zit. n. 130, Anm. 123)

Ebeling sieht es anders: „Dasein heißt: Schutzlossein, schicksallos, am Ende ohne Zweck und Ziel, aber dies in präreflexiver Vertrautheit mit sich. [...] Ohne die Nacktheit seines Daseins, ohne seine schmucklose Selbstpräsentation ist gar nicht daran zu denken, daß der Mensch *zu sich* kommen könnte.“ (15) Es ist klar, wie es dann weitergeht: „Das Subjektsein ist die Erhebung aus dem bloßen Dasein, die noch anderes Dasein zuläßt als das der bloßen Nacktheit [...]. Denn das Subjektsein ist immer angelegt auf eine Einheitsbildung, die selbst schon die Vereinigung im Dasein zuläßt, freilich erst als Einssein im Subjektsein ganz zugänglich wird.“ (23) – Wie gesagt: man würde sich nicht nur aus intellektuellen und ästhetischen Gründen wünschen, dass Hauckes Buch beiträgt, Plessners Hohelied der Ambivalenz des Menschen weiter zu verbreiten. Ebelingscher Raubbau an den *Vermittlungen* im Umgang des Menschen mit sich und anderen äußert sich recht handfest. Man muss und darf wohl nicht die Phänomene bestreiten, die Ebeling im Blick hat: „Es wird goutiert, daß gefoltert und gemordet wird.“ (12) Aber wer sich im Besitz der nackten Wahrheit wähnt, der sagt sie auch ganz

PhJb 2/05 / p. 464 / 22.7.

unverblümt: „Der wichtigste Verbündete des lebensfeindlichen Staates ist heute, was ‚die Medien' genannt wird, die angeblich ‚kritisch begleiten', tatsächlich aber dank der neuen Führungsmacht, in die Ferne sehen zu lassen, nur einen tendentiell schwachsinnigen Zuschauer gezüchtet haben." (ebd.)

Muss man sich das sagen lassen? Dass Ebeling „unhöflich" ist (Haucke 276), wäre zu verschmerzen, denn das ist nur unangenehm. Es ist ein sittlicher Unterschied, wenn Plessner ein Denker der Öffentlichkeit ist, wo „man nur eine Chance hat, wenn man sichtbar für die anderen zugleich vor ihnen geschützt ist" (155). Könnte auch der Graben nicht tiefer sein, so könnten Plessner und Ebeling die Dinge nicht *anders* sehen, hätten sie keinen Sinn gemein. Beiden geht es auf je eigene Weise „gegen die Kumpanei" (Ebeling 26 ff.) – dort im Namen eines eigentlichen, hier im Namen eines unergründlichen Selbst.

Volker Schürmann (Leipzig)

Cathrin Nielsen, Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 196 S., ISBN 3-8260-2593-8.

Vom Ende der zwanziger Jahre an beginnt die dunkle Frage nach dem Nichts Heideggers Denken zu beunruhigen *(Was ist Metaphysik?)*. Von jetzt an wirkt eine Art Einklammerung, eine *epoché*, die sich zwischen Ich und Welt wie eine Kluft auftut und dazu führt, das Alltägliche und das unverdächtig Selbstverständliche aufs Neue zu befragen. Die Frage nach dem Nichts, die schon bei der Analyse der Angst als der „Grundstimmung des Daseins" (*Sein und Zeit* (SZ) § 40) zum Vorschein kam, wird damit zum philosophischen Thema: Das Nichts erschließt eine andere Annäherung an die Welt, die gerade durch das Schweben im Halbschatten des Nihilismus ihre philosophische Dringlichkeit bekommt. Einmal „vom Nichts unterbrochen", bekommen Wahrheit als *aletheia* (erster Abschnitt), die Phänomenologie des metaphysischen Horizontbegriffs und seine Umkehrung bei Heidegger in der Kunst- und Sprachanalyse (zweiter Abschnitt) sowie die Gegenwart als neue Geschichtlichkeit (dritter Abschnitt) unerwartete Merkmale: Sie erscheinen in einer erneuten doppelten Rätselhaftigkeit und verlieren die Offensichtlichkeit ihres alltäglichen Aussehens.

Zunächst erweist das Nichts seine enge Verbindung mit der Zeit. Heidegger versteht das Nichts als einen *„Zug der Zeit"* (14; 87), der die Dinge nicht vernichtet, sondern ihre Kontinuität unterbricht und sie anders erscheinen lässt. Wie Hölderlin in seiner berühmten Hymne *Der Ister* zu verstehen gibt, vermag diese Unterbrechung das alltäglich gleichmütig aufziehende Licht der Sonne in seiner Unalltäglichkeit eigens hervorzurufen: *„Jetzt komme Feuer! Begierig sind wir Zu schauen den Tag ..."* (181 f.).

Heideggers Versuch, das Verhältnis zwischen Sein und Zeit im Lichte des Nichts zu bedenken, ist das Zentrum der dichten Studie Cathrin Nielsens. Sie hat die Erschütterungen der Philosophie Heideggers in Bezug auf die Frage nach dem Nichts seismographisch aufgezeichnet und durch die Perspektive des *Entzugs* erarbeitet. Der Entzug als Deutungsdimension gibt die Grundorientierung für den Denkweg Heideggers schon in *Sein und Zeit* vor und führt bis zum philosophischen Boden der späten Erörterung *Zeit und Sein*. Die folgenden Überlegungen umgrenzen drei bestimmte, im Buch ausführlicher und prägnanter, immer im lebendigen Gespräch mit anderen kritischen Beiträgen behandelte Themen: 1. Der Sinn des Entzugs. 2. Die anhand – auch philologisch – aufmerksamer Rekonstruktion der Schriften gezeigte gründliche Kontinuität von Heideggers Denken der so genannten „Kehre". 3. Der Sinn eines „Eröffnungsgeschehens" (103) in Kunst und Sprache. 4. Die daran angeschlossene Dimension der Geschichtlichkeit.

Zunächst gilt es zu beschreiben, welche Rolle der Entzugsdimension in Bezug auf die Problematik der Zeit zukommt. Sie lässt sich in einem „zwiefachen, in sich verschränkten Sinne" (14) definieren: Einerseits als endliche Gegenwart und andererseits als *„erstarrte Gegenwart"*, als sich der fließenden Entzugsdimension der Zeit entgegenstemmende „Präsenz". Dieses Verständnis der Gegenwart eröffnet die Möglichkeit, auf den auf Sichtbarkeit fixierten Horizont für die Definition eines Seienden oder eines der modernen Wissenschaft und Technik zugrunde liegenden Sub-jektums (166 ff.) einzugehen. In einem solchen Zusammenhang ist die Negativität nur als „abgefallene Positivität", als „mangelhafte Bestimmtheit" (96) denkbar. Wie Nielsen darlegt, lässt die Entzugsdimension die Gegenwart dagegen *als* Gegenwart erscheinen. Das gelingt aber nicht, wenn der Sinnhorizont eines Seienden als gegebenes Etwas verstanden wird, sondern nur, wenn es durch die Entzugsdimension in seiner komplexen zwiefachen Phänomenalität als ‚unbestimmte Bestimmbarkeit' eines Dings zum Vorschein kommt. Das ist eine Grundthese des Buches, die durch die Besinnung auf das Wesen der Wahrheit ihre Gestalt bekommt. Wenn die Zeit selbst die Dimension des Entzugs darstellt, insofern sie diesen in ihren tem-

poralen Gliederungen verhüllt, ist der Sinn dieses Doppelentzugs im griechischen Wort *Aletheia*, „Un-verborgenheit", ausgedrückt. Das Wort umfasst auch als Wort eine Doppelbewegung: die Entzugsdimension der *Lethe* einerseits wie ihre Verneinung oder Abdrängung andererseits. Heidegger besteht aufgrund des *Alpha privativum* auf der sachlichen Negativität dieses Begriffs für die Griechen und dreht damit die Termini der Analyse des Wesens (und Un-wesens) der Wahrheit des Seins um. Die schwebenden Bewegungen des Wahrheitswesens und -unwesens münden aber nicht in ein lediglich schematisch vollzogenes Verhältnis zwischen Sein und Seiendem, das beide Termini in erstarrter Form fest- und einander entgegensetzen würde. Der Sinn der „Nichtsumdrehung" ist eher der, beide, Sein und Seiendes, zu verflüssigen und als offene und bewegliche ‚Entitäten' in der Frage nach dem Nichts neu darzustellen.

Um die Wahrheitsfrage zu erörtern und genauer zu situieren, weist der erste Teil der Studie auf die ursprüngliche Fassung des im Oktober 1930 in Bremen und dann wieder im Dezember in Marburg und Freiburg gehaltenen Vortrags *Vom Wesen der Wahrheit* zurück. Nielsen analysiert die Marburger Fassung mit der Absicht, die Unterschiede zwischen den Fassungen, vor allem zwischen der des Jahres 1930 und der des Jahres 1943, hervorzuheben und eine sachliche Kontinuität im Denken Heideggers aufzuzeigen. Das zusammengehörige Wesen und Unwesen der Wahrheit wird nicht als Hegelsche auf sich verwiesene Einheit charakterisiert, sondern als „Bereich, der im Ankommen schon wieder ausbleibt und im Ausbleib auf rätselhafte Weise *da* ist" (111). Es geht nicht um einen Heideggers Denken in zwei getrennte Phasen teilenden „Sprung" (28), sondern um denselben Denkweg. Nielsen weist damit gegen allen Anschein auf eine Kontinuität von Heideggers Denken hin. Aber die Kontinuität bestimmt sich genauer besehen gerade nicht durch die einer *Fundamentalontologie* und ‚Hermeneutik der Faktizität' gewidmeten frühen Vorlesungen. Die von der Dimension des Entzugs her entfaltete These stützt sich eher auf die *Zeitlichkeit* als *Sorge*, genauer auf den ekstatischen Moment des das Dasein charakterisierenden *„Außersich"* (vgl. Gesamtausgabe (GA) Bd. 24). Die Zeitanalyse lässt sich nicht in einer Linearität denken: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden wesentlich vom Entzug schon unmittelbar begrenzt. Wie bekannt fehlt aber in *Sein und Zeit* die Analyse der Zeit als *Temporalität*. Hierbei wird immer von horizontaler Zeitlichkeit gesprochen (SZ § 17) bzw. vom Horizont des Daseins überhaupt. Die „Abkehr des Blickes" vollzieht sich nicht, indem das Transzendieren des *Daseins* in seinen zeitlichen Ekstasen, sondern eher dadurch, dass der wesentliche Entzugscharakter der *Temporalität* zur Geltung kommt. Dieser „Wandel des Fragens [...] als Wandlung des Bezugs zum Sein" (GA 9, 203) bekommt schon in der Vortragsfassung des Jahres 1930 seine Gestalt. Im kritischen Rückgriff auf andere Deutungsversuche zeigt die Autorin, dass das erste Ergebnis der Wahrheitsfrage eine sachliche Kohärenz mit der seiner Freiheit entsprechenden Transzendenz des Daseins zur Sprache bringt (vgl. dazu auch: GA 26, 238). Durch die Freiheitsanalyse, das „Freisein zu etwas", drückt sich die Zugangsweise zur Welt aus: Diese ursprünglichere, der Intentionalität noch voraus liegende Offenheit erschließt überhaupt erst die Möglichkeit eines Verhältnisses zu den Dingen aufgrund von so etwas wie *„Richtungshaftigkeit überhaupt"* (29). Dazu schreibt Heidegger: *„Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins vom Seiendem, des Seinsverständnisses"* (GA 31, 302).

Aufgrund der schwebenden Dynamik der Entzugsdimension erscheint es zunächst unangemessen, die ontologische Differenz auf einen „bloßen Gegensatz" (144) zu reduzieren. Nielsen konzentriert sich daher auf Heideggers Metaphysikanalyse. Während das Seiende als Präsenz bei Platon die Kontur eines „Maß"-gebenden *Anblicks* auf die Dinge als Horizont ihrer Sichtbarkeit und daher Beständigkeit bekommt, kommt das Seiende bei Nietzsche in der um willen des Lebens aus dem Chaos geleisteten Interpretation zur Deutung, die eher als einen hermeneutischen einen „evocativsetzend[en]" (98) Charakter annimmt.

Heideggers Umkehrung geschieht zunächst durch die Betrachtung der Kunst. Um das die Weltkontinuität unterbrechende Ereignis als solches zu verstehen, bringt Heidegger in der Abhandlung *Über den Ursprung des Kunstwerks* (1935–36) die Phänomenalität eines nicht aus seiner bloßen Gegebenheit, sondern aus einem „an ihm selbst verborgenen Eröffnungsgeschehen" (103) verstandenen Seienden in all seiner Komplexität zur Sprache. In der berühmten Abhandlung zeigt der Philosoph aus Meßkirch auf die „Erde" als das Woher und Wohin, den formlosen Ursprung, aus dem die Dinge in ihrem endlichen Umriss hervorkommen und in den sie auch wieder zurücksinken. Zur Veranschaulichung wird ein Aquarell von Paul Klee, *Scheidung abends* (1922), als ein Beispiel nicht „vom Gegenständlichen her" fassbarer künstlerischer Gestaltung und Formung exemplarisch thematisiert (115 ff.).

Aber der Kern der Gegenwartsanalyse, d. h. des

PhJb 2/05 / p. 466 / 22.7.

Verhältnisses von Sein und Zeit im Lichte der Entzugsdimension, ist die Spracherörterung. In Nielsens Analyse wirkt die Entzugsdimension als diejenige „Entgegenbewegung der Zeit" (103), die die Sprache hervortreten lässt. Es ist die Sprache, das dichterische Wort, das den ersten Rhythmus der Dinge gibt. Die Dichtung sei demnach auch die erste „Zeitgliederung" (126), d.h. die Möglichkeit, einen Rhythmus zu stiften, der in der „durstigen" Zeit der Technik und der Wissenschaft die Züge von Anwesenheit anzunehmen vermag (dazu dieselbe Autorin: *Rhythmus. Zum Wesen der Sprache bei Heidegger*, in: Prolegomena. Journal of Philosophy, Vol. 2, 1, Zagreb 2003, 3–17). Die Sprache als *„Raub an der Stille"*, als entscheidender „Bruch" der Stille, wird vom Menschen als diejenige „Entgegnung" der Stille erfahren, aus der her die Sprache nicht als Bezeichnung, sondern als Grunderfahrung des Wortes als eines ersten „Rhythmus" ihre Bedeutsamkeit bekommt (142 ff.). Gegen eine in der lebendigen Entgegnung erstarrende Logik, die die Stille als ein stummes, wortloses Schweigen charakterisiert, wird die Sprache in Heideggers Überlegungen als doppelter Bedeutungs- und Verlautungsort angesehen, an dem die „vorwortliche" Stille als erstes Ansprechen der Sprache und die Sprache als Antwort auf die Stille verstanden werden können.

Im letzten, die ersten zwei durch die kritische Auseinandersetzung mit Gadamers Begriff der *„Wirkungsgeschichte"* bereichernden und vollendenden Teil des Buches, wird die Zeitdimension auf den Weg einer philosophischen Geschichtsbetrachtung gebracht. Die in den Vordergrund gestellte Generalthese besteht darin, die Geschichte nicht als fortschreitendes und kontinuierliches Gespräch menschlicher Wesen, sondern als *Mitte*, als Gegenwart einer schwebenden und darin diskontinuierlichen Bewegung zu erfassen, in der die Dinge erst in ihrer unreduzierbaren Komplexität aufbrechen können. Aufgrund dieser und der in den ersten zwei Teilen des Buches erörterten Gegenwartsanalyse zeigt sich nun eine Kluft zum Denken des bekanntesten Schülers Heideggers. Diese Kluft taucht zunächst in der Sprachauffassung auf, die bei Heidegger im Zusammenspiel von Sprechen und Schweigen (vgl. dazu den zweiten Teil) seine Kontur gewinnt. Bei Gadamer wird hingegen die hermeneutische Sprachbetrachtung einerseits in der Kontinuität der Überlieferung verstanden und andererseits im Gespräch, d.h. in einem in lebendiger Auseinandersetzung mit dem Ausgesagten sich vollziehenden Verstehen zum Vorschein gebracht. Das Verstehen bewegt sich zwischen Vergangenheit und Zukunft in einer positiven, sich aufhaltenden Dimension des Ausgesagten, das den Boden des lebendigen Gesprächs mit der Tradition nie verlassen darf. Selbst wenn Heidegger sagt, „sofern wir im Dasein stehen, sind wir selbst ein Gespräch" (GA 39, 218), „gründet" die Sprache immer noch „im Schweigen" (176) und markiert so eine Grenze des hermeneutischen Zugriffs. Im Gegensatz zu Gadamer wird bei Heidegger das Schweigen nicht als negative *privatio* des Sprechens gedacht, sofern das Nichts kein entgegensetzender Pol einer in der Entbergung gedachten Positivität darstellt. Gegen die „unendliche Vielfalt als Sagen" (182) bekommt das Ungesagte nicht die Kennzeichnung des Unverständlichen, sondern nimmt uns in seiner Doppelseitigkeit sowohl als vorwortliche Stille als auch als Bruch der Stille in Anspruch.

Die Doppelseitigkeit der durch Heideggers Überlegungen aufgezeigten Phänomenalität des Entzugs wirft ein neues Licht auf die Logik der Präsenz und deutet die metaphysische Tradition durch die Perspektive des Nichts um, indem die Gegenwart, mit Heideggers Worten ausgedrückt, als „das, was uns entgegenwartet, wartet, ob und wie wir uns ihr aussetzen oder uns dagegen verschließen" (GA 79, 83; zit. 178). Wenn das Wesen des Menschen auf das Warten gerichtet ist, zeigt sich die Dimension einer derart beschriebenen Gegenwart als derjenige Anfang und zugleich dasjenige Ende der Dinge, wo sie nicht als Etwas (Substanz) zur Präsenz kommen, sondern wo sie ihre nicht auf das Gegenständliche reduzierbare Phänomenalität aufbrechen lassen können. Die Zeit geschieht demnach als un-endlich im Jetzt, im unendlichen Spiel zwischen „Annäherung" und „Verweigerung".

Das, was bei einer derart durchgeführten Analyse auftaucht, ist eine „entzogene Mitte" (145), oder anders formuliert, alles geschieht, indem die Mitte zurücktritt. Die Frage nach der Rätselhaftigkeit des Erscheinens überhaupt zeigt sich durch das ähnlich schwebende und im Schweben tragende Nichts.

Annamaria Lossi (Pisa)

Dorothea Wildenburg, Jean-Paul Sartre (= Campus Einführungen), Frankfurt: Campus 2004, 172 S., ISBN 3-593-37394-7.

Eine Einführung in das Denken Sartres unter engen Umfangsvorgaben zu schreiben, ist zugleich recht einfach und kaum möglich. – Einfach, weil seit rund vierzig Jahren entsprechende Veröffentlichungen in großer Zahl vorliegen. Man braucht also nur zu einigen gängigen Titeln zu greifen und Bewährtes zusammenzuschreiben. Das Produkt

wirkt dann zwar etwas abgestanden, aber da hierzulande nur wenige die Schriften Sartres (und die Schriften über ihn) wirklich gründlich gelesen haben, fällt es kaum auf.

Dieser Versuchung ist Dorothea Wildenburg nicht erlegen, im Gegenteil. Alle Kapitel ihres Buches dokumentieren das Bemühen, einen eigenständigen Schlüssel zu Sartres umfassendem und vielschichtigem philosophischen Werk zu finden. So wohnt der Leser einer durchaus persönlichen Auseinandersetzung mit dem Autor bei, die die Schwierigkeiten und Krisenstellen der Lektüre und Interpretation nicht ausblendet.

Kaum möglich ist ein solches Unterfangen dennoch. Phänomenologe, Existentialist und Marxist nacheinander und zugleich, Maoist in späten Jahren, öffentlicher Schauspieler, feinsinniger Schriftsteller, Theoretiker der Freiheit und des Terrors, gesellschaftlicher Außenseiter, doch zutiefst bürgerlich, wie reimt sich das zusammen? Wie soll man Linien in Leben und Werk erkennen? Zwei Wege bieten sich hier an: Einmal der biographische. Auf diesem Wege bringt man jedoch philosophisch nicht viel herüber. Andererseits kann man versuchen, der Chronologie der Werke nachzugehen, um philosophische Grundlagen bzw. Grundmotive aufzuspüren, die für das Werk als ganzes charakteristisch sind und als repräsentativ gelten können. Mit diesem Programm bleibt man aber im Rahmen einer Einführung irgendwo stecken.

Dorothea Wildenburg wählt einen dritten Weg: Sie entwirft das Tableau einer „geistigen Reise" (100), auf der es vier Stationen gibt: 1. die Entdeckung der Freiheit, 2. die existentielle Psychoanalyse, 3. die Entdeckung der Moral, und schließlich 4., am Ende der Reise, die Entdeckung der Gesellschaft. So versucht sie, durch die Schilderung eines *itinerarium mentis* Linien in Leben und Werk auszumachen, wobei sie ein Minimum an Biographie mit einem Maximum an historisch und sozial verorteter Philosophie verbindet. Ein didaktisch kluges und durchaus plausibles Unterfangen, zumal Sartre ja selbst in den *Questions de Méthodes* seine eigene Bekehrungsgeschichte vom intellektuellen Kleinbürger hin zum kritischen Marxisten erzählt (vgl. *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, 22 ff.). In einem 5. Kapitel berichtet Wildenburg kompakt und kompetent über Rezeption und Wirkung; sie fügt abschließend neben Literaturangaben und einer Zeittafel noch ein Glossar an, in dem sie Schlüsselbegriffe der Sartreschen Philosophie erläutert.

So schön sich dieses *itinerarium* auch liest, man möchte sich doch an den einzelnen Stationen ein wenig umschauen:

1. Sartre hat die Freiheit nicht eigentlich für sich entdeckt, sondern in der Schule – cartesianisch – gelehrt bekommen. Damit hat er sich zuerst in ihrer Husserlschen Fassung auseinandergesetzt (vgl. *La Transcendance de l'Ego*, 1936). Er mochte nicht glauben, dass das Ich Teil des Bewusstseins sein könne, gleichsam als sein transzendentaler Anker oder Halt. Das Bewusstsein ist reine, unpersönliche Spontaneität (vgl. ebd., Ed. Vrin 1965, 79 ff.). Dennoch gibt es ein Ich (im Gegensatz zur Darstellung von Wildenburg (42)), nur: es ist nicht „Eigentümer des Bewusstseins" (*La Transcendance de l'Ego*, 77), sondern *Teil der Welt* und als solches allen Wechselfällen der Gesellschaft und Geschichte ausgesetzt (vgl. ebd. 85). Dies zu analysieren, ist Aufgabe eines „historischen Materialismus", den Sartre schon 1936 eine „fruchtbare Arbeitshypothese" (ebd. 86) nennt. Das Ich als Teil der Welt enthüllt das Dasein zugleich als (an einen Ort und einen Zeitpunkt in der Welt) gebunden und als überflüssig („de trop") (vgl. *L'Etre et le Néant*, Paris 1943, 35). – Was Sartre in *L'Etre et le Néant* beschreibt, ist der Versuch des Daseins, nicht mehr überflüssig, sondern Ursache seiner selbst, Gott zu sein (vgl. ebd. 127; 133 ff.). Dieser Versuch ist kein freiwilliger, er hat mit „Größenwahn" (36; 50) nichts zu tun; er ist unser Schicksal: eine ontologische Notwendigkeit, zu deren Vollzug der Sexualpartner als Mittel dienen muss. „Menschsein heißt, danach streben, Gott zu sein." (*L'Etre et le Néant,* 653). Der Versuch, sich selbst zu gründen, muss scheitern (vgl. ebd. 717).

Die Freiheit kommt also weder „einer Revolution gleich" (32), noch gibt es eine „Oszillation zwischen Freiheit und Notwendigkeit" (105), die Freiheit ist selber vielmehr schicksalhafte Notwendigkeit. Wir sind „verurteilt, frei zu sein" (*L'existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946, Ed. Nagel 1970, 37). Die Dimension des Tragischen, des düsteren Seinsschicksals, die Sartres Philosophie kennzeichnet, scheint die Autorin nicht recht wahrzunehmen. Vielleicht hätte sie doch einmal andere Interpretationen zu Rate ziehen sollen.

2. Es ist richtig, der existentiellen Psychoanalyse einen zentralen Platz einzuräumen. Sartres Kritik an Freuds Lehre vom Unbewussten ist nach Erscheinen von *L'Etre et le Néant* nicht ohne Wirkung auf die Psychotherapie geblieben. – Eine solche Akzentsetzung erschließt ein Kapitel, das dem heutigen Leser sicher mehr bedeutet als die ideologischen Grabenkämpfe um die Existenz Gottes. Nur hätte Wildenburg ihrer Skizze der Freudschen Lehre Sartres sehr erhellende Kritik hinzufügen sollen. Dieser stört sich weniger (wie die Autorin meint) an der „mechanistischen Auffassung des Menschen"

PhJb 2/05 / p. 468 / 22.7.

(68); er sieht vielmehr in der Rede vom unbewussten Seelenleben eine *contradictio in adiecto;* seelische Vorgänge, die Freud als unbewusst bezeichnet, können für Sartre nur das Ergebnis von Falschheit bzw. Unaufrichtigkeit („mauvaise foi") sein. Diese Kontroverse ist nach wie vor aktuell. Mit ihrem Ausgang steht und fällt auch der Wert von Sartres existentieller Psychoanalyse. – Wildenburg formuliert wie folgt: „Was er verstehen will, ist das Individuum in seinen konkreten Entschlüssen und Handlungen – und in seinem freien ‚Urentwurf'." (68) Das ist richtig, aber mit welchem Ziel? Die Autorin schreibt: „Die existentielle Psychoanalyse dient vor allem dazu, die Freiheitsseite zu beleuchten, den freien Urentwurf eines Menschen aufzudecken." (69) – Abgesehen von der Frage, wie frei der Urentwurf für Sartre wirklich ist: die existentielle Psychoanalyse war für Sartre mehr als eine Bestätigung und Exemplifikation seiner Grundannahmen. Sie ist „ein Mittel der Befreiung und des Heils" („Un moyen de délivrance et de salut." *L'Etre et le Néant*, 721). Befreiung wovon? Von dem Druck, der auf uns lastet, uns entwerfen zu müssen, um das An-und-für-sich-Sein zu realisieren. Wenn wir verstehen, dass all unser Handeln, auch unser Verhältnis zum Anderen, durch diese Notwendigkeit bestimmt wird, gehen wir gelassener – versöhnter – mit uns selbst und den anderen um.

3. „Sartre und die Moral – ein ambivalentes Thema", schreibt Wildenburg (80). Sie geht mit ihrem Autor hart ins Gericht: „Keine Verpflichtung also, keinen allgemeingültigen Wert, der immer und überall gelten könnte, will Sartre anerkennen" (96), um dann zu fragen: „Und wie kann ich Handlungen anderer Personen kritisieren oder verurteilen, wenn es keinen allgemeingültigen, objektiven Bewertungsmaßstab gibt? [...] Wie kann der Kampf gegen gesellschaftliche Bedingungen, die die Freiheit des Individuums gefährden, objektiv legitimiert werden?" (97) Sie anerkennt, dass Sartre als Antwort auf diese Frage „eine Art Kantscher Moralphilosophie aufstellen" wollte (97 f.), hält diese Antwort aber nicht für tragfähig. – Wo Sartre sich im Jahre 1946 dieser Frage stellt, verweist er auf die Tatsache, dass die je eigene Existenz ohne die Existenz des Anderen überhaupt nicht denkbar ist: „Unter diesen Bedingungen enthüllt die Entdeckung meines Innersten mir gleichzeitig den anderen, als eine Freiheit, die mir gegenübersteht, die nur für oder gegen mich denkt und will." (*L'existentialisme est un Humanisme*, 67). Unser Wirken („engagement"), durch das wir unser Menschsein schaffen, geschieht immer schon und ausschließlich in fundamentaler Abhängigkeit von der Freiheit des Anderen (ebd. 83). Wir können also nicht unsere Freiheit wollen, ohne zugleich die Freiheit der anderen wollen zu müssen als Möglichkeitsbedingung der Menschwerdung überhaupt. So ähnlich dachte auch Kant. Einen stärkeren Verpflichtungscharakter gibt es wohl nicht. Das moralische Urteil gründet sich auf die Tatsache der fundamentalen Abhängigkeit einer jeden Freiheit von der des Anderen. Wenn jemand so falsch ist („de mauvaise foi"), sich aus seiner Freiheit und der daraus resultierenden Verantwortung für sich und vor allen Menschen (vgl. ebd. 24) davonzustehlen, kann man in der Tat an den Anderen nur „appellieren, auch seinerseits die Freiheit als obersten Wert anzuerkennen", „befehlen" kann ich es nicht. Was Wildenburg hier zu Sartre statuiert (99), gilt wohl für jeden moralischen Letztbegründungsversuch. – Auch auf der ersten Station der Reise („Die Entdeckung der Freiheit") kommt die unentrinnbare Bezogenheit auf den Anderen nicht hinreichend in den Blick. Vielleicht ist dies der Grund, dass die Autorin Sartres „Kantsche" Moralphilosophie nicht schlüssig findet.

Schließlich unternimmt die Autorin in diesem Abschnitt ihrer Reise noch den Versuch, Sartre moralisch zu retten. Das tut sie im Rückgriff auf die *Cahiers pour une morale* aus den Jahren 1947 und 1948, die Aufzeichnungen zu Fragen der Moral enthalten, aber keine geschlossene Abhandlung darstellen, und die Sartre selbst nicht veröffentlicht hat. Hier ist von einer „Konversion" die Rede, die Wildenburg wie folgt beschreibt: „Er fordert eine ‚Konversion', den Verzicht auf die ‚Begierde, Gott zu sein', die Übernahme und Akzeptanz der Grundlosigkeit menschlicher Existenz. [...] Hieraus ergibt sich auch eine andere Haltung dem Anderen gegenüber: Statt des grundlegenden ‚Konflikts' wird nun ‚Solidarität' gefordert." (78) Diese gipfelt darin, die Freiheit des Anderen auszuhalten, sie in ihrer Unverfügbarkeit zu respektieren. „Und mehr noch, man muss sie sogar wollen und sich in der authentischen Liebe daran *erfreuen*, ohne zu versuchen, sie sich anzueignen, ebenso wie wir die Endlichkeit und Kontingenz unseres Daseins wollen und lieben sollen." (93) Das klingt fast gottfromm, und man versteht, dass Sartres diese *Cahiers* in der Schublade gelassen hat. In der Tat würden wir uns selbst aufgeben, wenn wir nicht mehr Gott sein und zu diesem Zweck die Freiheit des Anderen nicht mehr in unsere Hand bekommen wollten. – Wir können nur um diese Notwendigkeit wissen, und aus dem Wissen um diese wechselseitig Respekt und Solidarität im gemeinsamen Scheitern schöpfen. Sartre ist moralisch nicht zu retten, und er wollte auch nicht gerettet werden.

4. „Die Entdeckung der Gesellschaft" bildet die vierte Station der Reise. Ist sie wirklich Sartres „neue Passion" (101)? Die theoretischen Grundlagen entwickelte er schon 1946 in der Schrift *Matérialisme et Révolution*, also im selben Jahr, in dem auch sein existentialistisches Manifest *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* erschien. Dass sie sich schon 1936 andeuteten, wurde bereits gesagt. Sie mündeten schließlich in die *Critique de la Raison dialectique* (1960). Es ist ein unmögliches Unterfangen, die 755 eng bedruckten Seiten auch nur des ersten Bandes der *Critique* in einer Einführung vorzustellen. Wildenburg konzentriert sich denn auch auf wichtige grundlegende Aspekte, die (wie die anderen Teile auch) gut formuliert und anschaulich vermittelt werden. Auch hier ist ihre Darstellung eher harmonisierend: Die (revolutionäre) Gruppe, die aus der Verelendung und Entfremdung des Einzelnen in der Masse („sérialité") heraustritt, ist sicher eine „Solidaritätsgemeinschaft", aber diese wird nicht nur durch den Eid, „der die Treue der Mitglieder sichern soll" (124), zusammengehalten, sondern vor allem, weil sie stets durch Rückfall in die Serialität bedroht ist, durch den inneren *Terror*, den Sartre ausdrücklich rechtfertigt (vgl. *Critique de la raison dialectique*, 448 ff.).

Trotz dieser Anmerkungen: Das Buch zeichnet ein aussagekräftiges, lebendiges und facettenreiches Bild Sartres. Es ist an keiner Stelle langweilig, auch für den Kenner der Materie nicht.

Jürgen Hengelbrock (Bochum)

Nicole Ruchlak, Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 282 S., ISBN 3-8260-2674-8.

Die Vf.in dieses Buches hat sich das Ziel gesetzt, zwei auf den ersten Blick fundamental verschiedene philosophische Systemansätze miteinander ins Gespräch zu bringen: Hans-Georg Gadamers Hermeneutik und Emanuel Levinas' Philosophie der Alterität. Dies erweist sich m. E. als ein spannendes Unternehmen und könnte im deutschen Sprachraum erheblich dazu beitragen, Gadamers Hermeneutik und Levinas' Phänomenologie in ein konstruktives Gespräch zu verwickeln.

Die Arbeit besteht nach einer Einleitung (7–18) aus drei Teilen: „A. Diesseits der Hermeneutik" (19–105), „B. Grenzen der Hermeneutik" (107–142) und „C. Perspektiven ethischer Hermeneutik" (143–190). Das Ergebnis wird in einer Zusammenfassung mit Ausblick vorgelegt (191–206). Abgeschlossen wird das Werk mit einem Anhang als philosophiegeschichtlicher Skizze: „Der Andere im abendländischen Denken" (207–258) und einem Literaturverzeichnis (259–282).

Angesichts der zunehmenden Pluralisierungen bricht das Problem der Verständigung neu auf. Wie aber kann sie gelingen? Etwa dadurch, dass man eine grundlegende Basis der Vertrautheit voraussetzt oder einen nicht überwindbaren Widerstreit annimmt? Die Vf.in setzt sich in der Einleitung das Ziel, einen dritten Ansatz ins Gespräch zu bringen, der „die Möglichkeit von Verständigung" aufzeigt, und zwar nicht einer Verständigung von letztlich gleichen Individuen (12 f.). Als Ausgangspunkt für den gesuchten Ansatz verwendet Ruchlak im Anschluss an Peter Kemp Gadamers hermeneutische Position, die geeignet sei, „den Dialog mit dem Anderen zu thematisieren" (14), und die sich (nach Gianni Vattimo) einer ethischen Version nicht verschließe. Dies bedeute freilich nur einen Ausgangspunkt, um an der Hermeneutik „Schritt für Schritt" Veränderungen vorzunehmen, die sie für die ethische Version geeignet macht (15). Gadamer verlange keine „gewalttätige Negation des Anderen", sondern eröffne selbst die Möglichkeit zu bestimmten (ethischen) Modifikationen, die dem Anderen Raum geben (17).

Im Abschnitt A bietet die Vf.in einen Einblick in die Hermeneutik als Lehre vom Verstehen, die zunächst bei der Methode des Interpretierens ansetzt, um Sinn zu verstehen, wobei historisch nicht zuletzt die Interpretation kanonischer Texte im Vordergrund stand. Die ontologische Wende, die vor allem durch Heidegger herbeigeführt wurde, versteht das Dasein selbst als ein „Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält" (zit. 33). Der dritte Schritt führt von der Ontologie zur Sozialphilosophie. Damit geschieht die Annäherung an Gadamers hermeneutische Grundthese: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" (zit. 53), eine Sprache, in der wir uns immer schon bewegen „wie die Fische im Wasser" (zit. 59). (Die Gesellschaftskritik, die der Hermeneutik ein idealistisches Sprachverständnis und Autoritätsgläubigkeit vorgeworfen hat, wird in einem Exkurs 72–77 behandelt.) Die sozialphilosophische Dimension der Hermeneutik besteht näherhin darin, dass sie die Verständigung im Gespräch herbeizuführen vermag. „Sprache gibt es [...] nur im Miteinander des Gesprächs", heißt es bei Gadamer (zit. 84). Der Sprache geht ein Hören voraus, gewissermaßen ein „Dialog vor dem Dialog" (91). Wie aber vollzieht sich das „Wunder des Verstehens"? Es beruht nicht auf einer „geheimnisvollen Kommunion der Seelen", sondern auf „Teilhabe am gemeinsamen Sinn" (94). Im Ereignis des Gesprächs ge-

PhJb 2/05 / p. 470 / 22.7.

schieht auch jene Horizontverschmelzung, die Verständigung ermöglicht, indem ein Einverständnis in der Sache stattfindet (95). Den Gesprächspartnern eröffnet sich ein bisher nicht wahrgenommener Sinn (99).

Wo die *Grenzen der Hermeneutik* liegen, wird im zweiten Teil eruiert. Hier wird nun der Andere zum eigentlichen Thema. Ist er der immer schon Vertraute oder der Fremde? Gadamer ziehe die Option einer Verständigung vor, die sich dann vollzieht, „wenn der Andere fundamentale Übereinstimmungen mit dem Gesprächspartner aufweist" (117). Für Gadamer bewegt sich das hermeneutische Gespräch „im Spannungsfeld zwischen Vertrautheit und Fremdheit"; der Dialog müsse deshalb beide Aspekte ernst nehmen (120). Würde die Partner, die ins Gespräch eintreten, überhaupt nichts verbinden, könnte ein ergebnisorientiertes Gespräch nicht gelingen. An dieser Stelle nun beginnt die Vf.in die Darstellung von Emmanuel Levinas, dessen Position sie – mit seinem eigenen Ausdruck – als „‚Phänomenologie' der Sozialität" interpretiert (123). Es folgt eine lesenswerte „Skizze der Philosophie Emmanuel Lévinas'" von zunächst etwa 20 Seiten. Wer mit Levinas noch nicht vertraut ist, wird nur eine erste Hilfe erfahren, um sich mit seinem Werk näher zu beschäftigen. Dem mit dem Werk schon eher Vertrauten wird auffallen, dass die Lektüre des gewaltigen Levinas'schen Werkes von der systematischen Fragestellung der Arbeit her bestimmt ist, was ich als durchaus zulässig betrachte. Die Kritik des abendländischen Denkens als Denken des Selben, das Levinas zu überwinden trachtet, zielt auf ein „Jenseits des Seins". Dabei steht Levinas allerdings vor dem Problem, dass dieses Jenseits als solches nicht mehr zur Sprache gebracht werden könnte, sofern die Sprache nur darauf angelegt wäre, *etwas* zu sagen, d. h. sich an der Sache zu orientieren, die ihrerseits zu einer Sinntotalität gehört, über die wir verfügen. Wie also kommt man zur „Idee des Unendlichen", die sich „in der Beziehung des Selben zum Anderen" (zit. 127) ereignen soll? Im ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit*, geht es um eine Philosophie der Gastlichkeit, in der die Subjektivität der Vf.in zufolge als etwas dargestellt wird, „das den Anderen empfängt" (zit. 127). Dies aber bedeutet nicht Adäquation, sondern „*Inadäquation* par excellence" (127) und setzt als solche die Idee des Unendlichen voraus. Insofern geht es um eine Beziehung jenseits der Totalität, jenseits des Seins, die auch die Ontologie überschreitet (128). Dadurch wird die Vernunft, die darauf aus ist, das Universale zu erkennen, in die Schranken gewiesen. Die Philosophie wird von ihrem primären Ansatz her zur „Ethik"; denn die Priorität des Anderen lässt sich nicht in die universalisierende Erkenntnis und somit auch nicht in die Sprache des „Gesagten" einholen.

Ich stimme mit der Vf.in darin überein, dass zwischen dem ersten Hauptwerk und dem zweiten, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, keine zu markante „Kehre" angenommen werden muss. Dennoch scheint mir im zweiten Hauptwerk mehr als „eine performative Realisierung ethischen Schreibens" (135) vorzuliegen. Hier erst werden jene fundamentalen Fragen aufgeworfen, die Levinas noch einmal zu Husserl zurückverweisen und mit der radikalen Alterität eine noch radikalere Subjektivitätstheorie verbinden. Diese hätten in der Arbeit entschiedener aufgegriffen werden können. M. E. wäre eine ethische Hermeneutik eher erschwert worden, wenn *Jenseits des Seins* grundsätzlicher und umfassender behandelt worden wäre. So aber werden wichtige Themen wie das passive Bewusstsein, die Schöpfung aus dem Nichts oder der Tod überhaupt nicht angesprochen, weil die Vf.in Levinas vor allem als Theoretiker der Gerechtigkeit und damit einer sozialphilosophischen Lesart zu akzentuieren versucht. Dies ist überhaupt nicht zu kritisieren, weil das Levinas'sche Werk von der „Tertialität" her, d. h. von der Bedeutung des „Dritten" und somit von der Sozialität her, nicht nur gelesen werden *kann*, sondern sogar *muss*. Indem jedoch die Radikalität von Alterität und Subjektivität bei Levinas nicht wirklich wahrgenommen wird, droht auch die Sozialität bei ihm zu hermeneutisch ausgelegt und somit ihres Stachels beraubt zu werden. Die Vf.in wird mir einwenden, dass doch Levinas selbst von Hermeneutik spreche. Sie zitiert ihn eindrücklich (202). Doch das ist nur die eine Seite, die die ontologische Dimension betrifft. Der Text fährt an der zitierten Stelle in *Die Spur des Anderen* fort mit einem „Aber ..." und drängt über die hermeneutische Sicht gerade hinaus! Im Übrigen wären wichtige Gesichtspunkte des Levinas'schen Denkens, die die Vf.in im dritten Teil nur kurz erwähnt, besser in die Skizze des zweiten Teiles aufgenommen worden. (Vgl. 155 mit Anm. 65 erst die wichtige Unterscheidung zwischen „Sagen" und „Gesagtem" und 156 der Hinweis auf die Bedeutung von „subiectum".)

Ich frage mich im Blick auf die gesamte Zielsetzung der Arbeit, ob es wirklich gelungen ist, „der Hermeneutik die radikale Differenz einzuschreiben" (192). Die Antwort auf meine Frage hängt davon ab, ob die Arbeit die „Begegnung mit dem unendlichen, mir unzugänglichen Anderen" (197) bei Levinas hinreichend herausgearbeitet hat, auch

wenn sie über Gadamers „ursprüngliche Gleichheit zwischen mir und dem potentiellen Gesprächspartner" (198) wesentlich hinausgegangen ist. Letzteres will ich gar nicht bestreiten. Aber es wirkt mir entschieden zu harmlos, wenn gegen Gadamer festgehalten wird: „An die Stelle eines ursprünglichen Einklangs tritt der Dissens" (200). Das ist auf der ontologischen Ebene der Gerechtigkeit zutreffend, jedoch auf der Ebene des „Sagens" eine vorschnelle Logisierung des „Ethischen".

Der letzte Satz der Arbeit ist das Zitat eines Satzteils aus *Totalität und Unendlichkeit*, der lautet „[...] das Gespräch ist Gerechtigkeit." An diesem Wort, das nur von der „Epiphanie des Antlitzes" her verstanden werden darf, wie der Kontext zeigt, müsste die ganze phänomenologische Reduktion noch einmal in Gang gesetzt werden. Dann könnte allerdings mit *Jenseits des Seins* gezeigt werden, dass die „Unendlichkeit" noch nicht hinreichend benannt ist, wenn man vom „unendlich Anderen" spricht.

Von meiner eigenen, der theologischen Zunft her erlaube ich mir die Bemerkung, dass die weitgehende Ungeklärtheit des Levinas'schen Begriffs der „Unendlichkeit" in der Arbeit dazu beiträgt, den Systemvergleich zwischen Gadamer und Levinas zu erleichtern. Ich bemerke aber auch, dass die Vf.in mit Recht davor warnt, die Anklänge an die Theologie bei Levinas vorschnell zu „theologisieren", als hätte Levinas nicht selbst Wert darauf gelegt, als Philosoph ernst genommen zu werden (133 f.). Gleichwohl hätte die neuere theologische Levinas-Rezeption, auch wenn sie der philosophischen Kritik unterliegen sollte, intensiver zur Kenntnis genommen werden können. Die Vf.in äußert im Blick auf die Arbeit von Dickmann (150, Anm. 39), er setzte Gott mit dem Antlitz gleich. Das trifft auf Dickmann nicht zu und natürlich noch weniger auf Levinas selbst (was die Vf.in allerdings auch nicht behauptet).

Ich verstehe die vorliegende Arbeit als eine Herausforderung, den in ihr begonnenen Systemvergleich zwischen Gadamer und Levinas um der Sache willen weiter zu führen. Die Arbeit kann den philosophischen Fachdiskurs anregen und ist darüber hinaus so angelegt, dass auch Studierende mit einer der zentralsten Fragen heutiger Philosophie vertraut gemacht werden. Sie sollten am besten mit dem Anhang zu lesen beginnen. Dann dürfte auch das Levinaskapitel leichter verständlich und die Problemstellung der gesamten Arbeit einsichtiger wirken.

Josef Wohlmuth (Bonn)

Jan Szaif, Der Sinn von „sein". Grundlinien einer Rekonstruktion des philosophischen Begriffs des Seienden (= Fermenta Philosophica), Freiburg/München: Karl Alber 2003, 122 S., ISBN 3-495-48092-7.

Im 20. Jahrhundert hat die Philosophie eine linguistische Wende genommen, eine Wende von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie oder besser, zu einer sprachorientierten Philosophie. Der Vf. ist von dieser Wende stark geprägt, stärker als man es heute in der analytischen Metaphysik meist antrifft. Das hat anscheinend mit einem kantischen Ambiente zu tun, das diese linguistische Wende trägt. Allerdings hält Szaif Verbindung mit den klassischen Problemen und verliert sich nicht in philosophischer Linguistik. Zudem hat ja ein linguistischer Ansatz in der Metaphysik lange Tradition. Gerade die Frage nach dem Sein ist schon sehr früh die Frage nach der Bedeutung des Wortes „sein" gewesen.

Die Frage nach dem Sein ist aus der Mode, nachdem Heidegger sie eine Zeit lang wieder in Mode gebracht hatte. Dem Vf. liegt es fern, wie Heidegger und früher Parmenides und Platon zu vertreten, dass „sein" genau eine Bedeutung hat. Vielmehr hält er sich in der Nähe von Aristoteles, demzufolge „sein" zwar mehrdeutig ist, die Bedeutungen jedoch zusammenhängen. Allerdings behauptet der Vf. einen anderen Zusammenhang als Aristoteles. Während es nach Aristoteles eine zentrale Bedeutung gibt, an die sich die übrigen anschließen, vertritt der Vf. die These, „dass der für die theoretische Philosophie relevante *Sinn von ‚sein'* in einer bestimmten Struktur von aufeinander verweisenden semantischen Funktionen besteht, die für unseren Wirklichkeitsbezug grundlegend sind." (40) Wie ist das zu verstehen? Warum ist in der Grundfrage der theoretischen Philosophie sogleich von semantischen Funktionen die Rede? Wohlgemerkt, es geht nicht darum, dass die Frage nach dem Sinn von „sein" eine semantische ist, sondern dass der einheitliche Sinn von „sein" selbst eine semantische Beziehung ist. Szaif lässt die Transzendentalien der Scholastik, d. h. diejenigen Bestimmungen, die allem Seienden gemeinsam sind, als Bedingungen der Möglichkeit unseres Gegenstandsbezugs figurieren. Er schließt sich also an das Kantische Programm der Umwandlung von Ontologie in Erkenntnistheorie an. Jemand, der das nicht tut, hat keinen Grund, das allem Seienden Gemeinsame, das ihnen auch gemeinsam wäre, wenn es gar keine Erkenntnis gäbe, von vornherein auf diese zu beziehen.

Der Vf. sieht die Gemeinsamkeit der Verwendun-

PhJb 2/05 / p. 472 / 22.7.

gen von „sein“ darin, dass damit jeweils Bedingungen unseres Bezugs auf Gegenstände ausgedrückt werden. Die Frage ist demnach: Wie müssen die Gegenstände beschaffen sein, damit wir sie erkennen können? Zur Beantwortung der Frage unterscheidet Szaif hauptsächlich vier Verwendungsweisen von „sein“: die prädikative, die identifizierende, die existentielle und die veritative. Die beiden letzteren charakterisiert er als einstellige und die anderen als zweistellige Verwendungsweisen.

Der Begriff des veritativen Seins hat eine lange Tradition in der Philosophie. Allerdings verwirft ihn Aristoteles gewissermaßen, indem er behauptet, veritatives Sein gebe es nur im Bewusstsein und veritativ Seiendes sei nicht einmal im abgeleiteten Sinne ein Seiendes. Szaif ist sich bewusst, dass der Begriff des veritativen Seins einen Wahrheitsrealismus, wie er es nennt, verlangt. Er vertritt einen solchen in der Form, dass Wahrheit eine nicht weiter zurückführbare Eigenschaft ist, und zwar von Propositionen, die keine sprachlichen, sondern ideale Entitäten sind, die Freges Gedanken ähneln.

Wer eine Ontologie mit Sachverhalten vertritt, wird allerdings kein veritatives Sein unterscheiden wollen und müssen, weil er es auf die Existenz von Sachverhalten zurückführen könnte. Deswegen wendet sich Szaif auch gegen Sachverhalte bzw. Tatsachen mit dem bei Sprachanalytikern beliebten Argument, Sachverhalte ließen sich nur anhand von Sätzen und ihrer Wahrheit erklären.

Szaif spricht auch von propositionalen Gehalten, die er neben eidetischen Gehalten annimmt. Es stellt sich heraus, dass er eine Ontologie voraussetzt, die der Husserls ähnlich ist, mit einer Wirklichkeit von individuellen und konkreten Gegenständen auf der einen und einem idealen Bereich von Wesenheiten und ihren Zusammenhängen auf der anderen Seite. Die beiden Bereiche verbinden wir durch unser Urteilen. Szaif spricht im Anschluss an Husserls Terminologie von „Ideierung“, bei der wir „einen konkreten Gegenstand sprachlich und gedanklich als einen eidetisch so und so“ Bestimmten repräsentieren, was immer propositionsartig sei (52 f.). Dementsprechend sieht er auch eine Einteilung der Ontologie in ontologische Eidetik und ontologische Thetik vor und weist der letzteren die Aufgabe zu, den Wirklichkeitsgehalt unserer Ideierungen zu untersuchen (58).

Szaif schließt dabei ausdrücklich an die beiden Auffassungen vom Seienden in der scholastischen Metaphysik an: als eidetisch Bestimmtes (durch die *essentia*) und als konkret Wirkliches (durch den *actus*). In diesen Gegensatz stellt er auch seine Begriffe des formalen und des positionalen Seins (51). Den ersteren Begriff leitet er von der veritativen Verwendung von „sein“ her und den letzteren von der existentiellen.

Im zweiten Teil des Buches versucht Szaif, im Anschluss an seine Antworten auf die Frage nach dem Sinn von „sein“ die Aufgabe der Metaphysik zu umreißen. Dabei steht er unter dem Eindruck, dass Metaphysik heute fragwürdig sei, dass man zeigen müsse, dass Metaphysik heute noch möglich ist, und zwar nur noch in umgewandelter Weise als Semantik. Deshalb ist Szaif auch nicht zufrieden mit der Angabe, dass die Metaphysik die „Struktur der Wirklichkeit“ zum Gegenstand hat. In charakteristisch erkenntnistheoretischer Wendung zieht er es vor, die Metaphysik dadurch zu definieren, dass sie „unsere impliziten begrifflichen Voraussetzungen“ klärt und „die Validität der darin enthaltenen Vorgriffe auf das, was Grundstruktur der Wirklichkeit ist“ kritisch erörtert (49). Dadurch soll auch die Einheit der Metaphysik gestiftet werden. Szaif schreibt: „Wenn die ontologische Grundfrage Teil einer in sich zusammenhängenden Theorieform sein soll [...], so muss der systematische Zusammenhang zwischen diesen unterschiedlichen Fragestellungen gerade durch den Ausgang von der Seinsfrage gestiftet werden.“ (56 f.) Die semantischen Überlegungen sorgen also nicht nur für die Einheit im Sinn von „sein“, sondern auch für den systematischen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Fragestellungen der Metaphysik und der Ontologie. Szaif hält mithin diese Überlegungen für geeignet, sowohl die Seinsfrage wie auch die Metaphysik insgesamt zu rehabilitieren. Er schreibt: „Und diese Frageperspektive setzt sich dank ihres ‚transzendentalen‘ oder formal-ontologischen Charakters auch nicht den Vorbehalten aus, die gegenüber einer Reflexion auf das Transphysische im Sinne des Transzendenten heute gängig sind.“ (56)

Zum Schluss des zweiten Teils behauptet er in hergebrachter Weise den Vorrang von Ontologie und Metaphysik im Hinblick auf ihr reines Erkenntnisinteresse, jedoch auch den Vorrang der praktischen Philosophie gegenüber Ontologie und Metaphysik. Seine Argumentation, die praktische Philosophie habe Vorrang unter den philosophischen Disziplinen, weil alle diese auch Tätigkeiten seien, begegnet allerdings dem Einwand, dass zumindest die Ontologie/Metaphysik, um deren Stellung es ja hier hauptsächlich geht, unzulänglich wäre, wenn sie nicht auch Tätigkeiten zum Gegenstand hätte, so dass mit jener Argumentationsweise ebenso gut der Vorrang der Metaphysik zu begründen wäre.

Im dritten Teil setzt sich Szaif mit Tugendhat auseinander, der sich ebenfalls ausgiebig mit der Frage nach dem Sinn von „sein" befasst hat, aber zu dem Ergebnis gekommen ist, dass es keine Einheit zwischen den verschiedenen Verwendungsweisen von „sein" gibt. Szaif skizziert die Entwicklung der Auffassung Tugendhats und er versucht, Einwände gegen seine Auffassung zu entkräften, die er von Tugendhat zu erwarten hätte.

Das Buch nimmt eine Ausnahmestellung ein, sowohl durch sein Thema, wie auch durch dessen Ausführung. Die Einheit des Seinsbegriffs und dadurch auch die Einheit und Güte der Metaphysik erneut zu begründen, ist zweifellos ein großartiges Unterfangen. Die Formulierungen zeugen von ruhigem und langem Nachdenken, deren interessante Ergebnisse zum Teil nur in den Fußnoten zu finden sind. Das Buch erschien zu Recht gerade in der Reihe *Fermenta Philosophica*.

Erwin Tegtmeier (Mannheim)

Thomas Sören Hoffmann: Philosophische Physiologie. Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2003, 621 S., ISBN 3-7728-2204-5.

Wer sich mit Naturphilosophie beschäftigt, läuft rasch Gefahr, in Konkurrenz zu den Naturwissenschaften zu treten, die einen rationalen und empirischen Zugang zur Natur finden und sich darin der Naturphilosophie überlegen wähnen. Doch das ist nur ein Vorurteil, das sich nicht bessert, auch wenn es häufig wiederholt wird. Der Bonner und Bochumer Philosoph Thomas Sören Hoffmann hat soeben ein in jeder Hinsicht voluminöses und gewichtiges Buch vorgelegt, in dem er durch filigran herausgearbeitete Differenzierungen das Programm der Naturphilosophie darlegt, wie sie von der Vorsokratik bis in die Postmoderne hinein Behandlung erfährt. So lautet auch der Untertitel des über 620seitigen Werkes *Eine Systematik des Begriffs der Natur im Spiegel der Geschichte der Philosophie* und zeigt damit an, dass nicht nur der systematische Aspekt einer philosophischen Physiologie, sondern auch deren historischer Gesamtüberblick zu diesem weit ausgreifenden Thema vorgestellt wird. Indem Hoffmann gleich eingangs davon spricht, dass „der Aufgabe, Natur ursprünglich philosophisch zu denken, sich die Philosophie unserer Tage weithin nicht mehr stellt", weil eine „formale Theorie der Einzelwissenschaften von der Natur [...] ein philosophisch bestimmendes Reden über Natur de facto [habe] verstummen lassen", wird der Leser darauf eingestimmt, ein beklagenswertes Desiderat bearbeitet zu bekommen. Darin allein liegt schon ein großes Verdienst des Vf., der aus dem gewaltigen Fundus seiner Kenntnisse sowohl der Naturphilosophie als auch der Naturwissenschaften und deren Prinzipien schöpfen kann.

Es wird aber bei weitem mehr geboten als nur ein Vergleich beider Zugangsweisen, die unterschiedliche Ziele verfolgen und dabei Gefahr laufen könnten, aneinander vorbeizureden. Hoffmanns Vorschlag läuft darauf hinaus, ein vermittelndes Verständnis zu gewinnen, das er unter dem Programm einer „Synätiologie" ausführt und damit die Mitte zweier „Anfänge" thematisiert. Seine primäre, aber nicht einzige These lautet, „daß Natur kein gegenständlicher, sondern ein Dimensionsbegriff ist". Denn „der Logos der Physis erweist sich als auf einen anderen Anfang als die logische Selbst- und Weltverständigung zeigend". Dies konkret und reflektiert zu explizieren, stellt die anspruchsvolle Aufgabe dar, der sich die präzise Untersuchung unterwirft. Es geht hierbei nicht zuletzt um die Frage, wie von verschiedener Seite her eine „freie Natur als exzentrische Selbstvermittlung zu denken" möglich ist, in deren Gefolge sich Natur als „Moment sich realisierender Freiheit" nicht nur ergibt, sondern immer bereits als solches vorausliegend berücksichtigt werden muss.

Keine Frage, dass sich derartige „denkende" Betrachtungen der Naturdimension in keinen Schulbüchern der Physik oder anderen Naturwissenschaften finden lassen, da sie gerade deren ausgeblendeten oder übersehenen „Rest" thematisieren, für den Hoffmann ein großes Reservoir naturphilosophischer Denker aufbietet, zu denen er sich selbst mit diesem Buch auch zählen kann. Er erinnert an die „freie Natur" als die in wissenschaftlicher Behandlung vergessene Natur, und verleiht ihr gerade über die Implikationen der Freiheit ein menschliches, weil denkendes Antlitz, das aber auch das „Denken des Denkens" selbst in den Blick fassen kann. Dabei erweist es sich, dass wir zwar gewöhnt sind, im „Buch der Natur" zu lesen und darin auf diskursiv-rationale Weise an sie herantreten, dass wir ihr gerade damit aber auch einen Abbruch tun, da wir sie so auf unseren Begriff von ihr verkürzen. Man könnte Hoffmanns *Philosophische Physiologie* als ein „zweites Buch der Natur" zur Lektüre empfehlen, das den ungeprüften Voraussetzungen unserer naturwissenschaftlichen Bücher zur Natur nachgeht und deren Bedingungen und damit auch Verkürzungen aufzuweisen versteht. „Freies Existieren gehört in dem genannten Sinne zu den Grundbestimmungen

PhJb 2/05 / p. 474 / 22.7.

des Natürlichen als solchen; die aristotelische Unterscheidung des einerseits von Natur her, andererseits durch Kunstfertigkeit *(technê)* Seienden ist von dieser Bestimmung her gedacht". Denn „das Natürliche ist gegenüber dem Artefakt frei, durch das sich vielmehr Zwecke realisieren, die nicht die seinen sind", da sie erst nachträglich aus der logischen Welt bezogen an diese herangetragen werden.

Damit stellt sich die große philosophische Problematik und Aufgabe, mit den Mitteln der logischen Rationalität und deren Schema diskursiv über die gerade nicht diskursive Verfasstheit der Natur zu sprechen und einen rationalen Begriff vom Ausserrationalen zu gewinnen. Mit bloßen Abbildungen kann dies nicht einmal innerhalb der Naturwissenschaften gelingen, da sich auch hier nichts Vorstrukturiertes abbilden lässt. Die Natur ist nicht ihr eigener Naturwissenschaftler, der seinen Einteilungen entsprechend kaum aus dem Gegenüber derselben einfach ablesen kann. Schon gar nicht lassen sich Portraitierungen der Natur gewinnen und diese Bilder in deren vermeintlich eigene Gesetze gerinnen. Der Ansatz lässt sich philosophisch eben gar nicht unter Verwendung naturwissenschaftlicher Methoden initiieren, wie umgekehrt auch philosophische Probleme nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln gelöst werden können. Es geht aber nicht nur um diese Dichotomie als solche, sondern um den „zweiten Anfang", wenngleich dieser dem ersten gegenüber an Reflexionskraft überlegen ist. Diese Überlegenheit zeigt sich aber nicht etwa in der adäquateren Bestimmtheit der Objektivität aus einem „Gottesgesichtspunkt der einen wahren Theorie", mit Putnam zu reden, sondern im Eingeständnis, dass auch der „erste Anfang" dahin nicht gelangen kann. Es ist die „belehrte Unwissenheit" der Philosophie, mit Cusanus zu reden, und es ist die Einsicht in die Unmöglichkeit, die Dinge der Natur so fassen zu können, wie diese „an sich" seien, um an Kant zu erinnern.

Natur als sich manifestierende Dimension ist etwas anderes als Natur im Sinne eines Gegenstandes. Sie ist aber auch nicht nur erkenntnistheoretisch auf „Erscheinung für uns" verkürzbar, sondern verweist auf „ein Anerkennen der Natur als symbolischer Vermittlung seines Andersseins, als eines Integrals seiner Selbstheit – als einer synätiologischen Bedingung seines Werdens zu sich selbst". Ihre „Ätiologie", ihr Zustandekommen, verläuft eben nicht eindimensional, nicht monokategorial, nicht unter Auslassung ihres Andersseins, das darüber hinaus immer auch wiederum anders ausfallen kann, wie die Bestimmtheit ihrer Objektivität ebenfalls. Die Bestimmtheit der Objektivität ist nicht aufhebbar in eine absolute Objektivität, sondern wieder nur in eine andere Bestimmtheit der Objektivität, deren Gesetztsein nicht aus dem Gedächtnis geraten darf. Dies geschieht beispielsweise in einer außerphilosophischen Naturbetrachtung, der die quasi subjektiven Anteile der Objektivität (wie Raum und Zeit, Kategorien etc.) außerhalb ihres Blickfeldes liegen. Die Endlichkeit unserer Auslegungen von Natur ist nicht in Sphären subjektunabhängiger Realität transzendierbar, sondern bleibt jederzeit auf „Erscheinungen" bezogen, was gerade auch einer so genannten Evolutionären Erkenntnistheorie oder anderen Verstandesmetaphysiken in Erinnerung gerufen werden darf.

Es geht nicht darum, philosophische Physiologie gegen Naturwissenschaft auszuspielen, sondern um die „zweite Mitte der Natur". Sie offenbart sich als „Manifestation" *indirekter* Gegebenheit eben nicht in diskursiver Lesbarkeit von Welt in einem Buch der Natur, sondern in symbolischen Chiffren, die sich zur logischen Präformiertheit inkommensurabel verhalten. Philosophisch gedachte Natur erweist sich als Differenz zu einer (auf bloße Objektivität hin regulierten) Erscheinung, d. h. als lebendig in ihrer Eigen-*Bewegung*. Oder, mit Kant zu reden: „Die Sinnlichkeit [...] lässt uns von ihr selbst her noch ganz frei, wie wir die Sache [...] (d. h. die Erscheinung) beurteilen wollen". Gesetzte Objektiviertheit ist zugleich als Projektiertheit zu verstehen, sofern wir „Erfahrungen mit der Natur *machen*". Wir machen uns aber subjektiv die Faktizität (von „facere") *für uns* zurecht, ohne über ihr „Ansichsein" zu verfügen. Hoffmann erinnert deshalb daran, dass „Kants Philosophie überhaupt die erste [ist], die aus dem *systematischen* Unterschied von Philosophie und Einzelwissenschaft heraus denkt, aber von diesem Unterschied her *beiden* auch Grenzen zieht". Grenzen, die von beiden Seiten der ‚Naturen' einen Vorbehalt „gegen die *eine* Naturgesetzlichkeit des Verstandes [...] von ihr her als zufällig" zum Ausdruck bringen. Denn „der Übergang in die materiale Erfahrung, die man nach Kant nicht *hat*, sondern *macht*, ist *immer* neu zu leisten".

Die Natur, „wie sie wirklich ist", geht weder in die Naturwissenschaften noch in die Naturphilosophie ein, aber es kann doch darum gewusst werden, dass die Pluralität von Naturen nicht ohne „Vermittlung" gedacht werden kann. In ihrer fest-stellenden Hinsicht operiert die Naturwissenschaft mit einer statischen Natur durch finite Setzungen, in ihrer dynamischen Vorgehensweise entlässt die philosophische Physiologie hingegen eine lebendige Natur aus ihrer Mitte selbst. Damit oszilliert sie

PhJb 2/05 / p. 475 / 22.7.

zwischen den Polen ihrer logischen Fabrikation und ihrer dieser gegenüber genuinen Freiheit. Was Natur damit „in Wirklichkeit" *ist*, ist in keinem Fall wirklich gewusst. Dass sie aber einen trans-logischen „Überschuss" im Vorhinein *mit* anbietet, lässt sich in der Bewegung des Begriffs dann eben auch trans-diskursiv *denken*, wozu Hoffmann neben Aristoteles auch Schelling oder Hegel ausführlich zu Wort kommen lässt. Dass darin zentral die *Freiheit* seitens der Natur und seitens der Philosophie der Natur liegt und dem Denken gehört, ist einer der wesentlichen Aspekte dieser „Synätiologie".

Für den naturwissenschaftlichen Verstand bedeutet dies, dass auch er zur Vernunft gebracht werden kann, ohne diese dabei um den Verstand zu bringen. Und dies wiederum bedeutet in Hoffmanns Naturphilosophie, dass es „keine *für uns* adäquaten Begriffe von Natur [gibt], weil die Natur selbst *kein adäquater Begriff* ist". Wäre sie dieser, hätten wir es mit ihr leichter, vielleicht sogar so leicht, wie die Naturwissenschaft es mit ihr zu haben *meint*. „Was aber die interne Bestimmtheit der Natur betrifft, so ist diese weder eine subjektiv gesetzte noch ein objektives Faktum, sondern immer als Mitte des Freigesetztseins der Natur zu verstehen [...]. In ihr ist Natur nur insofern *als* Natur manifest". Damit spricht Hoffmann keineswegs einer naiven Ontologie das Wort, als wüsste er, was sie „wirklich" sei, sondern er öffnet bei aller reflektierten Dichte des Denkens auch eine behutsame didaktische Hinführung zu seinem Thema. Er warnt dabei nur immer wieder in ausholender Argumentation vor der „Substitution der Natur durch Naturgesetzlichkeit", in welcher diese nicht aufgehen kann. Wie sehr er damit im Recht ist, zeigt sich schon daran, dass die Philosophie selbst ganz ursprünglich der „Physiologie" entstammt.

Eberhard Döring (St. Augustin)

J. L. Holzgrefe / Robert O. Keohane (Hgg.), Humanitarian Intervention. Ethical, Legal, and Political Dilemmas, Cambridge: Cambridge University Press 2003, XII + 350 S., ISBN 0-521-82198-3.
Georg Meggle (Hg.), Ethics of Humanitarian Interventions (= Practical Philosophy, Bd. 7), Frankfurt-Lancaster: Ontos 2004, 382 S., ISBN 3-937202-58-7.

Unter welchen Umständen ist es moralisch legitim, in anderen Staaten militärisch zu intervenieren, um massive Menschenrechtsverletzungen zu verhindern oder zu beenden? Diese Frage steht im Mittelpunkt der Diskussion um die humanitäre Intervention, die spätestens seit dem von der NATO 1999 geführten Kosovo-Krieg zu einem zentralen Thema der angewandten Ethik geworden ist. Eine Vielzahl von Juristen, Politologen und Philosophen hat sich zum Interventionismus geäußert – und die internationalen Entwicklungen nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 legen nahe, dass die Diskussion auch in Zukunft von Bedeutung bleiben wird.

Aktuell sind zwei Sammelbände erschienen, die der Vielseitigkeit der Debatte mit Aufsätzen aus der Philosophie, der Rechts- und der Politikwissenschaft gerecht zu werden suchen. Dabei fällt vor allem der von J. L. Holzgrefe und Robert O. Keohane herausgegebene Band durch Beiträge prominenter Autoren wie Allen Buchanan, Fernando R. Tesón und Michael Ignatieff auf. Viele der versammelten Wissenschaftler kennen ihren Gegenstand aus erster Hand: als Mitglied der unabhängigen Kosovo-Kommission (Ignatieff), als Ad-hoc-Richter am Internationalen Gerichtshof (Thomas M. Franck) oder durch Arbeit am Internationalen Strafgericht für Ruanda (Simon Chesterman).

Die hohen Erwartungen, die ein so besetztes Inhaltsverzeichnis weckt, kann der Band voll erfüllen. Die zwanzig- bis vierzigseitigen Essays, die vier Abschnitten („context", „ethics", „law" und „politics of humanitarian intervention") zugeordnet sind, sind ausnahmslos klar und kenntnisreich geschrieben und reich an historischen und aktuellen Beispielen. Die Probleme der humanitären Intervention werden stets auf der Höhe der Debatte diskutiert; gleichzeitig sind die ersten zwei Abschnitte geeignet, Einsteiger auf den Stand der Diskussion zu bringen. Dazu dient zunächst der einleitende Essay von *J. L. Holzgrefe*, der die grundlegenden in der Debatte vertretenen Positionen, ihre Unterschiede und die Regelungen des internationalen Rechts darstellt. Aber auch „The liberal case for humanitarian intervention", *Fernando R. Tesóns* moralische Rechtfertigung der humanitären Intervention, ist als einführender Text in die ethischen Probleme des Interventionismus geeignet.

Einen inhaltlichen Schwerpunkt haben die Herausgeber auf das Verhältnis von Legitimität und Legalität der humanitären Intervention gelegt. Schließlich war der Kosovo-Krieg für fast alle Autoren des Sammelbands ein nach geltendem internationalen Recht illegaler, aber doch moralisch gerechtfertigter Krieg. Gleich vier der neun Aufsätze im Band beschäftigen sich mit Fragen zum Verhältnis von Recht und Moral – und erwägen, ob und wie das System des internationalen Rechts geän-

PhJb 2/05 / p. 476 / 22.7.

dert werden sollte, um der moralischen Legitimität humanitärer Interventionen Rechnung zu tragen.

Dabei sind sich die Autoren einig, dass eine Kodifizierung eines Rechts auf humanitäre Intervention, etwa in der *Charta der Vereinten Nationen* (UN), gegenwärtig nicht wünschenswert ist. Da gleichzeitig keiner von ihnen die Intervention rundheraus ablehnt, verbleiben zwei Positionen. Erstens können Interventionen als Rechtsbrüche betrachtet werden, die in extremen Not- und Ausnahmefällen legitim sind. Zweitens kann dafür argumentiert werden, dass sie in diesen Fällen zwar nicht strikt legal sind, aber doch dem Geist des internationalen Rechts entsprechen. In letzterem Fall könnten sie dann als Präzedenzfälle einer neu entstehenden Norm des internationalen Gewohnheitsrechts interpretiert werden.

Jane Stromseth verteidigt diese Position in „Rethinking humanitarian intervention: the case for incremental change". Ihrer Ansicht nach weisen die jüngeren, nicht vom UN-Sicherheitsrat autorisierten Interventionen gemeinsame Elemente auf, die Eckpunkte einer zukünftigen Praxis des Gewohnheitsrechts darstellen könnten. Zu diesen zählen neben in der Debatte geläufigen Bedingungen wie Proportionalität der eingesetzten Mittel und humanitäre Absicht vor allem Kriterien, die die Nähe der Interveneure zum UN-Recht betonen. So habe der Sicherheitsrat sowohl im Nord-Irak 1991 als auch im Kosovo 1999 eine Bedrohung des internationalen Friedens festgestellt. In beiden Fällen übernahmen die Vereinten Nationen nach der Intervention Kontrollfunktionen, in beiden Fällen haben sie das Vorgehen der Interveneure nicht verurteilt.

Versuche, aus diesen Kriterien klare Rechtsnormen zu formulieren, seien aber verfrüht. Noch sei in der UN kein Konsens über ihre Ausformulierung erreichbar. Die präzise Niederlegung eines Interventionsrechts berge außerdem eine doppelte Gefahr. Werde es zu liberal formuliert, drohe sein Missbrauch. Werde es dagegen restriktiv verfasst, könnten die Kriterien des Interventionsrechts den wechselnden Umständen, die eine Intervention unausweichlich erscheinen lassen, nicht gerecht werden. Daher müsse sich die humanitäre Intervention von Fall zu Fall als Bestandteil des Gewohnheitsrechts etablieren.

Vor zu leichtfertigem Umgang mit dem Gewohnheitsrecht warnt dagegen *Allen Buchanan*. Er untersucht die Bedingungen, unter denen eine illegale Handlung moralisch gerechtfertigt sein kann, wenn sie auf die Reform eines Rechtssystems zielt, dessen Legitimität in Frage steht. Er entwickelt acht Kriterien, anhand deren solche illegalen Versuche der Rechtsreform zu bewerten wären. Im Lichte dieser Kriterien erweist sich Stromseths Einschätzung des Kosovo-Kriegs als voreilig – für Buchanan stellt der Krieg keinen Schritt zu einem reformierten internationalen Recht dar. Die NATO habe nie auf eine entsprechende Reform hin gearbeitet, und in ihrer derzeitigen Form sei sie auch kein geeigneter Initiator einer solchen Reform. Außerdem bleibe unklar, welche Gestalt die neue Rechtsnorm annehmen solle. Die Intervention könne daher lediglich als ein im Ausnahmefall moralisch legitimer Rechtsbruch gerechtfertigt werden.

Auch *Michael Byers* und *Simon Chesterman* argumentieren in „Changing the rules about rules?" gegen eine gewohnheitsrechtliche Legitimierung der humanitären Intervention. Die dafür erforderliche Rechtsauffassung sei bei der Mehrheit der Staaten nicht vorhanden. Selbst in dem ihrer Meinung nach einzigen möglichen Präzedenzfall, der Intervention im Nord-Irak, habe nur einer der drei Interveneure eine solche Rechtsauffassung vertreten. Gleichzeitig warnen die Autoren vor Versuchen, die bisherigen Regeln internationaler Rechtsreform zu liberalisieren, indem etwa die Ansprüche an die Herausbildung neuen Gewohnheitsrechts gemindert werden. Wenn internationale Akteure durch wenige Präzedenzfälle Recht schaffen könnten, sei zu befürchten, dass mächtige Staaten freie Hand zur Durchsetzung ihrer Interessen bekämen. Humanitäre Interventionen sollten daher illegal bleiben – und etwaige Rechtsbrüche im Einzelfall von der internationalen Gesellschaft bewertet werden: „The greatest threat to an international rule of law lies not in the occasional breach of that law – laws are frequently broken in all legal systems, sometimes for the best of reasons – but in attempts to mould that law to accomodate the shifting practices of the powerful." (203)

Die Frage, wie nach dem militärischen Erfolg einer Intervention zu verfahren ist, bildet den zweiten Schwerpunkt des Sammelbands. *Michael Ignatieff* stellt hier einen Paradigmenwechsel fest: Die alte Strategie der humanitären Intervention habe auf „neutrality, casualty-avoidance, and exit strategies" basiert, aber zumindest in *failed states* und Bürgerkriegs-Gesellschaften erfordere die Situation eine Intervention „that takes sides, that uses force and that sticks around to rebuild" (320). UN-Protektorate sollen deshalb nach erfolgter Intervention langfristig für Stabilität und unabhängige Rechtsprechung sorgen, ohne die Bevölkerung in den zeitweilig besetzten Gebieten völlig zu entmündigen. So sollen Rachehandlungen, Repressionen durch die neuen Mächtigen und das erneute Aufflammen von Konflikten verhindert werden.

PhJb 2/05 / p. 477 / 22.7.

In „Political Authority after Intervention“ gibt *Robert O. Keohane* einige Hinweise darauf, wie diese Gratwanderung gelingen könnte. Er schlägt vor, die Souveränität besetzter Staaten nur schrittweise wiederherzustellen. Das klassische Verständnis von Souveränität als absoluter Autonomie eines Staates sei ohnehin überholt. Statt absoluter Selbstbestimmung sollten Staaten idealerweise eine vielfältige Einbindung in überstaatliche Regelwerke wie die Europäische Union erreichen. Eine solche Aufteilung der politischen Autorität auf viele super- und substaatliche Ebenen habe sich als förderlich für den Frieden erwiesen. Je besser ein Staat in die politische Ordnung stabiler Regionen integriert werden könne, desto besser seien daher auch die Chancen für eine langfristig erfolgreiche humanitäre Intervention.

Insgesamt kann der besprochene Band uneingeschränkt zur Lektüre empfohlen werden. Die Autoren nehmen vielfach Bezug aufeinander; die Literaturhinweise sind sorgfältig, darüber hinaus sind eine Auswahlbibliographie englischsprachiger Publikationen und ein umfangreiches Register beigefügt. Ihr Ziel, „an integrated volume rather than merely a set of essays“ (2) vorzulegen, haben die Herausgeber damit erreicht. Bedauerlich ist nur, dass der Band keine anti-interventionistische Position berücksichtigt.

Wer hier nach Argumenten sucht, wird eher in den von Georg Meggle herausgegebenen *Ethics of Humanitarian Interventions* fündig. Der Band ist das Ergebnis einer im Januar 2002 in Bielefeld veranstalteten internationalen Konferenz, und er besitzt die typischen Stärken und Schwächen eines Konferenzbandes – namentlich eine gewisse Heterogenität bezüglich der vertretenen Positionen und der Qualität der Argumente. Ganze neunzehn Aufsätze sind den drei Abschnitten „Basic Issues“, „International Ethics and Law“ und „Kosova/Kosovo. The Moral Combat“ zugeordnet.

Anti-interventionistische Positionen werden dabei vor allem im letzten, der Einschätzung des Kosovo-Kriegs gewidmeten Abschnitt vorgebracht. Neben Meggle nehmen in diesem Abschnitt mit *Johan Galtung*, *Dieter S. Lutz* und *Hajo Schmidt* gleich drei Friedensforscher die Rechtfertigung des Kriegs unter die Lupe – und kommen unisono zum Schluss, dass der Krieg bezüglich der humanitären Absicht fragwürdig, als Lösung eines humanitären Problems ungeeignet und hinsichtlich der eingesetzten Mittel maßlos war. Die Gegenposition vertritt in diesem Abschnitt nur *Ulrich Steinvorth*, der Argumente für die Legitimität des Kosovo-Kriegs vorbringt.

Aus den fünf Aufsätzen des zweiten Abschnitts „International Ethics and Law“ ist insbesondere *Rudolf Schüsslers* Beitrag „Principles of non-UN Humanitarian Intervention“ hervorzuheben. Schüssler schlägt eine interessante Reinterpretation des *intentio-recta*-Kriteriums aus der Lehre vom gerechten Krieg vor, nach der die gute Absicht auf die Errichtung einer guten Weltordnung zielt. Die gute Weltordnung interpretiert Schüssler nun säkular – als freie, demokratische, an den Menschenrechten orientierte Ordnung. Wer diese Ordnung durch militärische Interventionen befördern wolle, so Schüssler, sei nur glaubhaft, wenn er sich selbst einer internationalen Gerichtsbarkeit unterstelle und sich an deren Verwirklichung beteilige.

Die thematische Breite und das qualitative Spektrum des Sammelbands illustriert aber am deutlichsten der erste Abschnitt. Zu den gelungeneren „Basic Issues“ zählen unter anderem *Uwe Czanieras* Beitrag „How Far Shall We Go in Humanitarian Interventions?“ zur Frage der Nach-Interventionszeit und *Ralf Stoeckers* Vergleich eines Interventions-Szenarios mit einem „Guter-Samariter“-Szenario. Interessant ist auch „The Argument about Humanitarian Intervention“ des in der Debatte sehr prominenten *Michael Walzer*. Insgesamt aber wäre hier weniger mehr gewesen. Einerseits fehlt den neun Beiträgen eine inhaltliche Klammer, andererseits leiden sie darunter, dass grundlegende Fragen in jedem Text neu behandelt werden, häufig ohne Bezug zur Debatte, was für den Leser ermüdend ist. Ärgerlich ist das fehlerhafte Englisch im Beitrag von *Martin Frank*, dessen übersetzter Aufsatz anscheinend ungelesen in den Druck gegangen ist.

Schwächen wie diese machen den Band letztlich nur eingeschränkt empfehlenswert. Für Einsteiger ist die Darstellung nicht grundlegend und umfassend genug, aus den einzelnen Aufsätzen entsteht kein zusammenhängendes Bild der Debatte und der relevanten Autoren. Hier wäre statt des zweiseitigen Vorworts ein einführender Text hilfreich gewesen. Wer die Diskussion dagegen bereits kennt, findet nur in einzelnen Beiträgen neue Argumente. Für Bibliotheken, die nur eines der besprochenen Bücher anschaffen wollen, sei daher der Band von Holzgrefe und Keohane empfohlen. Der von Meggle herausgegebene Band kann ersteren um die Berücksichtigung anti-interventionistischer Positionen ergänzen und enthält einzelne interessante Aufsätze. Als Konferenzband bildet er aber kein Ganzes, dessen Lektüre die Debatte um die „Ethics of Humanitarian Intervention“ erfassbar macht.

Tilman Botzenhardt (Hamburg)

PhJb 2/05 / p. 478 / 22.7.

Ulrike Kleemeier, Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges. Platon – Hobbes – Clausewitz (= Politische Ideen, Bd. 16), Berlin: Akademie 2002, 339 S., ISBN 3-05-003730-X.
Herfried Münkler, Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft [3] 2004, 294 S., ISBN 3-934730-54-X.
Alfred Hirsch, Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes, München: Fink 2004, 381 S., ISBN 3-7705-3869-2.

Im 20. Jahrhundert hat der Krieg tiefgreifende Veränderungen erfahren. Zumal diejenigen, die den Begriff des Krieges eng mit dem Westfälischen Frieden und mit der angeblichen „Hegung" kollektiver Gewalt im alten Europäischen Völkerrecht verbunden auffassen[1], sehen sich mit der Herausforderung konfrontiert, diesen Veränderungen in einer Theorie des Krieges Rechnung zu tragen, die sich offensichtlich nicht mehr auf eine inzwischen abgeschlossene Phase der europäischen Geschichte beschränken darf, wenn sie nicht von bloß historischem Interesse sein will. Dabei hatten sich auch schon innerhalb dieser vom Ende des 30-jährigen Krieges (1648) bis zur modernen „Diskriminierung" des Angriffskrieges im Briand-Kellogg-Pakt (1928) währenden Phase nachhaltige Veränderungen der Erscheinungsformen des Krieges abgezeichnet, die Zweifel an der Identifizierbarkeit eines Wesenskerns des Krieges wecken, der sich überall müsste nachweisen lassen. Man denke nur an die ideologisch motivierte *levée en masse*, an den spanischen Partisanenkrieg gegen Napoleon, der einen „Bewegungskrieg" ohne klare Fronten vorausahnen ließ, in dem der Feind keineswegs nur militärisch besiegt, sondern geradezu in den Wahnsinn getrieben werden sollte. Während Clausewitz noch den Sinn des Krieges darin sah, den Widerstandswillen des (militärisch ordentlich formierten) Feindes zu brechen, sprechen Marx und Engels bereits 1866 von einer hoch entwickelten „Menschenabschlachtungsindustrie", die sich auf diesen Zweck nicht mehr beschränkt. Radikalere Vernichtungsprojekte zeichneten sich ab, was u. a. Bebel zu der düsteren Prognose veranlasste, es stehe ein Krieg bevor, der Europa untergehen lassen werde. Aber hat Bebel oder irgendein Apologet der Vernichtung zutreffend das Unheil antizipiert, das im Ersten und Zweiten Weltkrieg dann wirklich über Europa hereinbrach? Die Arbeit, begreiflich zu machen, was sich hier in und mit Europa wirklich abgespielt hat, und die Frage, ob man in diesem Zusammenhang noch von Krieg im herkömmlichen Sinne sprechen kann, beschäftigt uns bis heute.[2] Diese Frage betrifft auch die gegenwärtig vorherrschenden „Neuen Kriege" (Kaldor), die nicht mehr von Staaten ausgehen, sondern sich als Staatszerfallskriege oder auch als Staatsbildungskriege verstehen lassen. Um ihre Spezifika verständlich zu machen, stützt man sich immer wieder auf die Methode, sie mit Kriegen im Rahmen des alten Europäischen Völkerrechts zu kontrastieren. Dadurch wird die Kriegsgeschichte nicht selten über Gebühr vereinheitlicht und der Krieg engstens mit dem Gedanken der staatlich-rechtlichen Hegung verkoppelt. Mit Carl Schmitt kann man dann geradezu nostalgisch dem Verlust des gehegten Krieges bzw. dem Verlust seiner Hegbarkeit nachtrauern, ohne in Rechnung zu stellen, wie wenig der Gedanke der Hegung der Wirklichkeit des Krieges entsprochen hat und wie sehr sich bereits im 19. Jahrhundert radikale Vernichtungsprojekte ankündigten, die weit über eine militärische Auseinandersetzung zwischen Staaten hinausgehen würden. (Preuß betont mit Recht[3], dass erst 1864 die erste Genfer Konvention in Kraft trat, die Haager Landkriegsordnung 1899. Beide Ansätze zur Durchsetzung humaner Ansprüche im Krieg waren zu ihrer Zeit „bereits überholt" und ohne wesentlichen Einfluss auf das reale Kriegsgeschehen. Der italienische Generalmajor Douhet schrieb 1921: „Alle Einschränkungen, alle internationalen Vereinbarungen, die in Friedenszeiten getroffen werden mögen, werden vom Sturm des Krieges wie welkes Laub hinweggefegt. Die Einteilung der Kriegsmittel in menschliche und unmenschliche hat bereits im Weltkrieg ihre Bedeutung verloren. Der Krieg wird stets unmenschlich sein, die Mittel, die in ihm Verwendung finden, werden ausschließlich nach ihren Wirkungen unterschieden [...]."[4])

Der israelische Kriegshistoriker Jehuda L. Wallach sprach mit Blick auf Theoretiker des Krieges wie v. Seeckt von einer Tendenz der Staaten, sich – „nicht weit von Hitler" – auf einen darwinistischen Vernichtungskampf zuzubewegen. Für Apologeten des totalen Krieges wie Ludendorff schließlich war der Krieg längst nicht mehr nur ein „Mittel", dem Feind seinen Willen aufzuzwingen. Umgekehrt sollte eine totale Vernichtungspolitik in den Dienst des Krieges treten. Der im Berliner Sportpalast enthusiastisch willkommen geheißene Totale Krieg war freilich kein bloß militärisches

[1] Vgl. Preuß (2002).
[2] Vgl. Liebsch (2005), Teil B.
[3] Preuß (2002), 31.
[4] Vgl. Wallach (1972), 337; Diner (2000), 32 ff.; Kunisch / Münkler (Hgg.) (1999).

PhJb 2/05 / p. 479 / 22.7.

Projekt mehr. Nicht zuletzt galt er wehrlosen „Feinden", die radikal „ausradiert" werden sollten. Die von einer regulären Armee (und von hinter der Front „den Rest" erledigenden Batallionen) zu vollstreckende Vernichtung nahm genozidale Formen an, worauf man heute den Begriff des Vernichtungskrieges münzt, wobei aber meist unbedacht bleibt, wie sich in der Zwischenzeit der Sinn beider, derart miteinander verschmolzener Begriffe möglicherweise verändert hat. U. a. deshalb erhebt sich immer wieder die Forderung, *den Krieg zu denken*, statt nur zu rekonstruieren, *wie er geführt* worden ist. Damit ist die Philosophie herausgefordert, wie auch von Historikern der Kriegsführung betont wird.

Geradezu magisch zieht immer wieder Clausewitz' Definition des Krieges als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln die Geister an, wobei es aber entscheidend darauf ankommt, zu berücksichtigen, um welche Politik es sich jeweils handelt, wie schon Lenin festgestellt hat.[5] Handelt es sich um eine Vernichtungspolitik, die ganz und gar vom vernichtenden Kriegsgeschehen absorbiert wird, so erscheint fraglich, ob die Politik dem Krieg so gegenüber stehen kann wie einem Werkzeug die menschliche Intelligenz, die ihm seinen Sinn aus eigener Kraft verleiht. Im kriegerischen Geschehen einer vernichtenden Politik kollabiert am Ende auch jeglicher Sinn des Krieges, der sich als ein politischer ganz unabhängig vom Krieg müsste behaupten können, wenn wir Clausewitz folgen. Nachdem Europa in den Strudel der Anarchie einer Vernichtungspolitik geraten ist, die es endgültig zu ruinieren drohte, erscheint kein Ansatzpunkt einer Philosophie des Krieges anfechtbarer als der Begriff eines Sinnes, der dem Krieg Clausewitz zufolge vom Politischen her in jedem Falle zukommen müsste.[6] So erzwingen unvorhergesehene Erfahrungen und gewandelte Erscheinungsformen des Krieges eine nachhaltige Revision der Begriffe, mit deren Hilfe man ihn traditionell zu denken versucht hat. Kein Ansatz zu einer Philosophie des Krieges kommt daran vorbei, die nicht bloß von historischem Interesse sein soll.

Das gilt auch für das Buch von U. Kleemeier, *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*, das den ideengeschichtlichen Horizont, in dem der Krieg gedacht worden ist, bis hin zu Clausewitz rekonstruiert. Abgesehen von einer mit Gewinn zu lesenden, weitgehend immanent bleibenden Rekonstruktion von Elementen einer Theorie des Krieges bei Platon, Hobbes und Clausewitz erscheint es vor allem als Kontrastfolie zu einer Erfahrung des Krieges lehrreich, die jenen Horizont längst gesprengt hat, ohne dass dem aber eine Philosophie des Krieges bis heute angemessen Rechnung getragen hätte. Im Zuge eines Vergleichs mit den Analysen dieses Buches ließe sich also eventuell ausloten, wo heute die Suche nach einem angemessenen Begriff des Krieges anzusetzen hätte. Ausdrücklich wird Rücksicht auf die Erfahrung verlangt, wie sie noch in der etymologischen Vorgeschichte des Kriegsbegriffs *(werre, werra)* anklingt. Allerdings sieht man nicht, ob etwa eine zeitgemäße Polemologie systematisch vom *pathos* der Kriegserfahrung her zu entwickeln und wie die Erfahrung des Krieges heute methodisch einzubringen wäre. Gesucht wird, ohne einen Umweg über andere Wissenschaften einzuschlagen, die darauf Antwort geben könnten, vielmehr auf direktem, exegetischen Wege ein nicht-sentimentaler, nicht heroisierender und nicht moralisierender *Begriff*, der auch auf Bürgerkriege passen soll (10, 20, 225), um für die Gegenwart brauchbar zu sein. In dieser Hinsicht *systematisch* bemerkenswert ist, dass mit Platon zu zeigen ist, wie der Krieg in der *polis* zuhause ist (53). Platon begreift ihn in einer *dekadenztheoretischen* Perspektive als Folge von Hybris, Pleonexie und chrematistischem Wirtschaften – Quellen der Zwietracht *(stasis)* im politischen Leben, die als die schlimmste Bedrohung dargestellt wird. Demgegenüber wird die *ideale*, Frieden *im Innern* wahrende *polis* als Aufhebung dieser, in der Wirklichkeit freilich niemals ganz zu bannenden Gefahr gedacht (70). *Nach außen* gestattet sie einen schonungslosen Krieg *(polemos)*, der keine Gerechtigkeit kennt. Diese fein säuberliche Aufteilung erscheint aber doppelt fragwürdig. Denn erstens bewegen sich, wie auch Nicole Loraux gezeigt hat, politische Auseinandersetzungen vielfach an der Grenze zwischen *stasis* und *polemos*, so dass sie die Gefahr einer in rücksichtslosem Krieg sich manifestierenden Auflösung jeglicher Verbundenheit der Gegner bzw. Feinde heraufbeschwören.[7] Keineswegs sind sie faktisch um des Guten willen derart unverbrüchlich einander verpflichtet, dass ihre Zwietracht lediglich *stasis*, nicht aber einen radikalen *polemos* heraufbeschwören würde, in dem die Einheit der politischen Lebensform womöglich ruiniert wird. Zweitens dürfte die *polis* (zumal eine dem Ideal nahe kommende) aber auch in einem solchen Falle nicht ungerecht sein. Ihr idealer Sinn impliziert ein „absolutes Schädigungsverbot", das mit einem radikalen *polemos* nicht vereinbar scheint. Kennt aber die platonische Philosophie einen Begriff der Gerech-

[5] Vgl. Hahlweg (1954), 383.
[6] Vgl. demgegenüber Reemtsma ([10] 1997), 397.
[7] Vgl. Loraux (1993) und (1994).

PhJb 2/05 / p. 480 / 22.7.

tigkeit, die man auch dem in einer „polemischen" Auseinandersetzung ganz und gar fremd gewordenen Anderen schuldig wäre? Kann sie einen Krieg rechtfertigen, in dem sich die Gerechtigkeit wirklich als „absolutes Schädigungsverbot" behaupten könnte (57, 71, 81)? (Zunächst scheint die Autorin den „gerechten" Krieg einfach so umdefinieren zu wollen, dass er niemanden schädigt (81, 57), um dann aber zu erklären, die Vorstellung eines „gewaltlosen [!] Krieges" sei eine bloße Fiktion (87). Ein Krieg, in dem keine Gewalt verübt wird, ist aber keiner mehr. An dieser Stelle droht die Arbeit am Begriff des Krieges das so benannte Phänomen schlicht aufzulösen, ohne dass die eingangs zitierte Erfahrung noch Einspruch dagegen geltend machen würde.) Beschränkt die Philosophie Platons den Anspruch der Gerechtigkeit nicht weitgehend auf diejenigen, die der *polis* zugehören und um der Realisierung des Guten willen zusammen leben? Beschränkt nicht das Denken einer entsprechend *teleologisch* gedeuteten Verwandtschaft (Syngenealogie) den Anspruch der Gerechtigkeit?[8] Eröffnet nicht die Zwietracht, die in *polemos* gegeneinander umschlägt, die Möglichkeit eines ethisch in keiner Weise mehr limitierten Krieges? Die Antwort fällt zwiespältig aus. Einerseits ist Christian Meier zu widersprechen, wenn er behauptet, dass Feinde im politischen Denken der Antike nicht radikal disqualifiziert worden seien. Gibt es etwas Disqualifizierenderes, als Feinden wie Barbaren eine unüberwindlich heterogene Natur *(physis)* zuzuschreiben (112 f.)? Andererseits redet insbesondere die *Politeia* nirgends einer radikalen Vernichtung das Wort. Lässt sie nicht noch zwischen Fremden und Feinden ein „subtiles verwandtschaftliches" bzw. „familiäres" Band bestehen, das erst in modernen Versionen letzter, vernichtender Kriege gegen absolute Feinde zerstört worden ist (122 f.)? Muss man mit Thukydides versuchen, das „Kontinuum" eines solchen Bandes zu denken, oder muss man es im Gegenteil von jeglicher physischen bzw. genealogischen Grundlage lösen, wie es Derrida in *Politiques de l'amitié* versucht hat, um eine außer-ordentliche, von keiner Zugehörigkeit zu einer politischen Lebensform begrenzte Gerechtigkeit denken zu können, die man unter allen Umständen auch dem Fremden schuldet?

Verschärft stellt sich diese Frage seit der Destruktion des teleologischen Erbes, die wir u. a. mit Hobbes' Namen verbinden. Was Platon als ultimative Gefahr erscheint, die Auflösung der politischen Ordnung, nimmt Hobbes als gegebene Voraussetzung. Selbst das neugeborene Kind sieht er in *De homine* als ein ethisch indifferentes Etwas und insofern als Fremdes auf die Welt kommen und damit in einen Naturzustand eintreten, in dem kein vor-gegebenes Telos die Wiederherstellung des Guten verbürgt. Als ein Kriegszustand ist dieser Naturzustand insofern aufzufassen, als die Bereitschaft vorherrscht, sich gegen eine latent ständig gegenwärtige Bedrohung des eigenen Lebens notfalls mit allen Mitteln zu wehren. Einer paranoiden Übersteigerung der entsprechenden subjektiven Furcht ist so keine Grenze gesetzt; auch nicht in den analog vorgestellten Verhältnissen zwischen Staaten (191, 130), die sich allein schon durch ihre hochgerüstete Koexistenz nebeneinander „lädieren", wie Kant feststellte. Während der Kriegszustand als ein solcher Naturzustand, der durch die Lehre politischer Souveränität geradezu festgeschrieben wird (177, 186 f.), unüberwindbar erscheint, denkt Clausewitz den Krieg als ein begrenzbares Geschehen (230). Aber lässt sich überhaupt eine klare Grenze ziehen zwischen einer bloß „bedrohlichen" politischen Koexistenz und einer Bedrohungslage, die ggfs. einen präventiven Angriff rechtfertigt? Liegt die eigentümliche *Bedrohlichkeit der Möglichkeit*, zum Mittel der kollektiven Gewalt des Krieges zu greifen, nicht gerade darin, die Grenze zwischen einem *bloßen Kriegszustand* im Sinne Hobbes' und *effektivem Krieg* zu verwischen, der auch in der vergleichsweise harmlosen Form der „bewaffneten Beobachtung" anheben kann, wie Clausewitz lehrt? Gewiss ist ein solcher, gedrosselter Krieg sehr weit entfernt davon, was den Krieg in seiner „reinen" Form ausmacht, der von sich aus „keine Grenze" kennt und, wenn er von Friktionen nicht begrenzt wird, von sich aus zum Äußersten führen würde. Aber selbst der gedrosselte Krieg, in dem außer verschärfter Beobachtung des Feindes scheinbar *nichts* vorfällt, birgt bereits die latente Drohung des Äußersten in sich. Clausewitz redet nicht einer zwangsläufigen Entgrenzung das Wort, diagnostiziert aber die Virulenz des Äußersten, die immer im Spiel sei, wenn man sich auf den Krieg einlässt (238–247). Auch an dieser Stelle wäre eine bereits mit Bezug auf Thukydides angeregte Historisierung der Kategorien (123) angezeigt, in denen wir den Krieg zu begreifen suchen. Welchen Begriff vom Äußersten hat Clausewitz, wenn er den Krieg stets als *Mittel* einer Politik versteht, die sich scheinbar niemals von ihm absorbieren lässt, wenn er auch den Bürgerkrieg noch als *militärischen Konflikt* schlechterdings unvereinbarer Willenseinheiten auffasst und die Gewalt, mit der er ausgetragen wird, nur als *physische* denkt? Sind wir nicht mit der historischen Erfah-

[8] Hier setzt Derrida an (2002), 136. Vgl. Platon, *Politeia*, 470 c.

PhJb 2/05 / p. 481 / 22.7.

rung einer Gewalt konfrontiert, die (1.) radikaler als „nur" physisch vernichtete, die sich (2.) über symmetrische Formen militärischer „Konfliktaustragung" in genozidal-asymmetrischen Formen hinwegsetzte und sich (3.) als Vernichtungspolitik auch dem Äußersten viel rückhaltloser annäherte als eine Politik, die sich des Krieges nur als eines Mittels zu bedienen schien?

Die Frage, wie weit wir im Lichte der historischen Erfahrung noch mit Clausewitz kommen, bewegt auch H. Münkler in seinem Buch *Über den Krieg*. Wie bei Wallach, so erscheint auch bei Münkler Clausewitz nach wie vor als *der* „Philosoph des modernen Krieges". (Hier fällt auf, dass Münkler in *Über den Krieg* wie auch an anderer Stelle in seinen ansonsten luziden Analysen[9] den Zweiten Weltkrieg weitgehend marginalisiert. Damit geraten einige der oben angedeuteten Gründe, die „klassische" Begrifflichkeit des Krieges zu revidieren, weitgehend aus dem Blick. Das gilt insbesondere für den Begriff der Vernichtung, der sich im genozidalen Krieg gegen eine angeblich minderwertige Rasse definitiv nicht mehr auf einen militärischen Gegner, sondern zunächst auf wehrlose eigene Landsleute, dann auch auf die Juden in ganz Europa bezog. Davon steht bei Münkler so gut wie nichts.) Münkler bezieht sich hier aber nicht auf den meist zitierten Theoretiker der „instrumentellen" Kriegsauffassung, der sich keine „Verselbständigung" des Krieges gegenüber der Politik habe vorstellen können (90), sondern vielmehr auf den frühen Clausewitz, der eine „existenzielle" Theorie des Krieges entwickelt hat. Infolge einer dramatischen „Schwäche der Staatlichkeit" sieht Münkler den Krieg in die alten Bahnen vor dem Westfälischen Frieden zurückkehren (148, 223). Insbesondere „an den Rändern der OECD-Welt" scheint der Krieg wieder zu einer *Lebensform* (232) geworden zu sein, in der sich dasjenige Subjekt, das sich des Krieges als eines Mittels bedienen sollte, ständig im und durch Krieg originär formiert, statt unabhängig von ihm zu bestehen (114 f.). Ob es sich um eine Rückkehr zu früheren Formen des Krieges handelt, mag man bezweifeln. In den „Bürgerkriegsökonomien", die Münkler vor Augen hat, wird mit Drogen, Frauen und Waffen in effektiver Anbindung an die westlichen „Friedensökonomien" gewirtschaftet, ohne dass es erkennbar um hehre Ziele wie Freiheit oder kollektive Identität ginge, die Clausewitz in seiner existenziellen Deutung des Krieges im Blick hatte. Diese „neuen", schmutzigen Kriege, die infolge vielfach gescheiterter Nationalisierungsprojekte zwischen „Völkerabfällen" und „Überzähligen" (161, 214) sich abspielen, die in keiner politischen Lebensform mehr Sicherheit erfahren, haben sich aller konventionellen Formen entledigt. Und sie entziehen sich bislang jeder wirksamen rechtlichen und humanitär motivierten Bändigung. Eine weitgehende Entstaatlichung bzw. „Privatisierung" des Krieges lässt Münkler an eine Rückkehr des Naturzustandes im Sinne einer *außer-ordentlichen kollektiven Gewalt* denken, die weniger denn je in einer gehegten Ordnung aufhebbar zu werden verspricht. (Mit Recht wendet sich Münkler aber dagegen, die Diagnose eines „Endes der Epoche der Staatlichkeit" zu überzeichnen, wie Schmitt es getan hat (205; vgl. 200 zur Deterritorialisierung, sowie 221 zu Staatszerfallskriegen).) Kann man demgegenüber allein auf eine Rehabilitierung des Staates vertrauen, der in der Lage sein müsste, einen weitgehenden Gewalt-Verzicht gegen die kriegerischen Lebensformen durchzusetzen? Setzt man so nicht allzu sehr auf eine durch Befehlsmacht sich behauptende Souveränität, ohne in Rechnung zu stellen, wie sehr auch ein etablierter Rechtsstaat noch angewiesen ist auf die ihn stützende, gelebte Kultur derer, die allein den Gewalt-Verzicht effektiv einlösen können? Während andere Autoren wie etwa Preuß die Rettung in der Staatlichkeit (47) und im Vertrauen zwischen Staaten sehen, die die Gewalt im Prinzip wie im Europäischen Völkerrecht wieder in die Grenzen einer rechtlich gehegten Ordnung bannen müssen, lässt Münkler in dieser Hinsicht denn auch deutlich Skepsis anklingen.

Zwar affirmiert er die Rolle des Staates (trotz der abgründigen Ambivalenz, dass dem Staat sowohl eine innere Bändigung als auch eine unerhörte Freisetzung kollektiver Gewalt sowohl gegen äußere als auch gegen innere Feinde zu verdanken ist), doch traut er weder dem Staat noch einer überstaatlichen Organisation auf der Basis menschlicher oder weltbürgerlicher Rechte zu, die Lage grundsätzlich zum Besseren zu wenden. „Alles" spreche vielmehr dafür, dass auch in Zukunft allein der Grad der Bedrohtheit der Ökonomien der „reichen Staaten des Nordens" über Interventionen in die kriegerischen Lebensformen entscheiden werde (234), in denen die kollektive Gewalt sich ein für alle Mal ein nicht mehr zu sicherndes Terrain geschaffen zu haben scheint, in dem das Äußerste ständig droht – nicht das Äußerste der Wehrlosmachung des Gegners oder seiner militärischen Vernichtung, sondern einer weit schlimmeren Liquidierung, die wir uns an dieser Stelle zu beschreiben ersparen. In diesem Naturzustand, der sich in Wahrheit als Produkt des *Zerfalls* politischer Lebensformen erweist und nicht als „ur-

[9] Vgl. Münkler (2002)

PhJb 2/05 / p. 482 / 22.7.

sprünglicher" Kriegszustand verstanden werden kann, werden die Konturen des Politischen und des Kriegerischen überhaupt unscharf. In ihm macht sich eine wilde Feindschaft breit, vor der niemand, auch kein loyaler Gefolgsmann irgend eines lokalen *warlords* oder konsequent opportunistisches Verhalten im labilen Machtpoker, mehr sicher sein kann. Hier ist die allgegenwärtige kollektive Gewalt weniger ein Mittel politischen Handelns als vielmehr das *Medium*, in dem man unter allen Umständen und um jeden Preis zu behaupten sucht, *wer* man ist. Genau darin ist eine Affinität zur existenziellen Auffassung des Krieges bei Clausewitz zu erkennen – vorausgesetzt, man entledigt den Begriff des Krieges aller konventionellen Bestimmungen, die allein im Rahmen des überkommenen Europäischen Völkerrechts Anwendung finden konnten. (Wenn es um Sein oder Nichtsein gehe, fallen Krieg und Feindschaft zusammen, heißt es weiter (98); ein solcher Krieg ist ganz Gewalt und Vernichtung, er „sieht unpolitisch" aus. Dennoch sieht Münkler offenbar keinen Anlass, angesichts dessen den von Clausewitz behaupteten politischen Sinn des Krieges grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Die Rede von „wilder" Feindschaft soll im Übrigen nicht suggerieren, sie kehre einfach zu früheren Formen kollektiver Gewalt zurück.[10])

Wird auf diese Weise die Wahrheit eines „polemologischen" Grundes menschlicher Identität bloßgelegt, die sich darin zeigen würde, dass man allererst in feindlicher Abgrenzung gegen Andere erfährt, wer man ist? Oder wird so eine kontingente historische Konfiguration kollektiver Gewalt, die in kriegerischen Lebensformen auf Dauer gestellt scheint, zum Grund menschlicher Identität hypostasiert? Nicht wenige Autoren haben in jüngster Zeit die erste Deutung favorisiert und suggestiv gefragt, ob „uns" nicht ein Feind fehle. Von Carl Schmitt, der im „irregulären" Partisanen ein „letztes Refugium echter Feindschaft" (194 f., 204) zu erkennen meinte, bis hin zu gewissen Kulturwissenschaftlern der Gegenwart, die uns wieder „Mut zu echter Feindschaft" (Sofsky) gegen angeblich „inkommensurable" Lebensformen machen wollen, zieht sich die dunkle Spur eines Liebäugelns mit einem gänzlich enthegten *polemos* als dem eigentlichen Element menschlichen Lebens, in dem man im Zuge scharfer Abgrenzung gegen Andere erfahren kann, wer man ist. (Demnach wäre sogar „der Krieg aller gegen alle [in] der fundamentalen ethnozentrischen Sinnbildungsoperation der Identitätsbildung logisch angelegt".[11]) Damit sind wir nicht mehr allzu weit entfernt von einer (abgeschmackten, vom wirklichen Elend, das mit den Neuen Kriegen einhergeht, längst entlarvten) *Apologie des Krieges als Lebensform*, in der etwa Ernst Jünger den Sinn eines nicht nur auf die verachtete bürgerliche „Sekurität" reduzierten Lebens sah. Dagegen setzt Münkler auf eine nachhaltige Stärkung des Staates bzw. einer klugen „Staatsraison", der allein er eine Bändigung der gefährlich-exzessiven Potenziale einer Feindschaft zutraut, die sich in der kollektiven Gewalt zwischen heterogenen Lebensformen jeglichem Recht und jeglicher Gerechtigkeit zu entziehen droht. Doch wird die Zukunft des Krieges pessimistisch beurteilt (234); und zwar vor allem deshalb, weil den wilden, ethnisch, kulturell und religiös begründeten Feindschaften, die immer mehr staatliche Ordnung und die Grenzen zwischen Staaten ignorieren, keine auf den Staat oder auf eine internationale Ordnung sich verlassende Macht entgegen gewachsen ist. An der Schwelle zu einer bereits vielfach angedachten Rechtfertigung einer effektiven Interventionsgewalt, die im Namen der Weltgemeinschaft agieren dürfte, macht Münkler halt. Er warnt vor einer Fortsetzung menschenrechtlicher Moral mit anderen Mitteln (Beck), die aufgrund eines leichtfertigen Interventionismus neue Kriege rechtfertigen könnte (wenn auch nur im Vorgriff auf quasi weltpolizeiliche Aktionen) und sieht allein in der „passiven Rolle der UN-Streitkräfte während des Massakers von Srebrenica oder des Völkermordes in Ruanda" einen bezeichnenden „Vorgriff auf die Weltordnung des 21. Jahrhunderts" (251). Musste man aber nicht in beiden Fällen von einer *Verpflichtung, Gewalt auszuüben*, ausgehen, die hier eklatant verletzt worden ist? Begründet die „weltweite" Wahrnehmung von Rechtsverletzungen, die Kant bereits im 18. Jahrhundert gegeben schien, nicht eine Pflicht, ihnen zumal in derart exzessiven Fällen wirksam entgegenzutreten, wenn man dazu in der Lage ist? Vorläufig ist der beschämenden Diagnose Münklers kaum etwas entgegenzusetzen, zumal die einzig verbliebene Hegemonialmacht, der ebenbürtige Gegner abhanden gekommen sind, alles Erdenkliche unternommen hat, die wirksame Etablierung einer effektiven internationalen Strafverfolgung zu verhindern. Statt sich der Herausforderung einer entsprechenden Gewalt-Rechtfertigung zu stellen, propagiert sie selbstherrlich einen „Krieg" gegen den Terror. In dieser für Münkler fortan nicht mehr aufzuhebenden doppelten Asymmetrie von Hegemonialmacht einerseits und Terror andererseits werden die Begriffe förmlich zerrieben, mit denen man sich traditionell den Krieg in allen seinen Erscheinungsformen ver-

[10] Vgl. dazu Münkler (2002), 46 f., 172 f.

[11] Vgl. Rüsen (1998), 17.

PhJb 2/05 / p. 483 / 22.7.

ständlich zu machen suchte. Gegen eine scheinbar ubiquitäre terroristische Gefahr, die eine ultimative Vernichtungsdrohung heraufbeschwört, ist so wenig ein Krieg zu führen wie umgekehrt der Terror sich noch darauf beschränkt, einen erklärten Gegner bloß wehrlos zu machen. Das offizielle amerikanische Projekt *infinite justice* versprach das Unmögliche: diese Drohung – sogar am eigenen Rechtssystem vorbei – endgültig zu liquidieren, während der terroristische Schrecken seine Feinde nicht einmal mehr einer verbalen Erklärung noch würdigt; er entzieht sich jeglicher Rechtfertigungszumutung überhaupt. In beiden Fällen droht sich der in der europäischen philosophischen Tradition der Neuzeit tiefer noch als die Verkoppelung von *Krieg und Staat* verankerte Zusammenhang von *Gewalt und Rechtfertigung* aufzulösen. Übrig bliebe dann scheinbar nur das zumal dem radikalen Feind nicht mehr vermittelbare eigene, „existenzielle" Recht, sich mit allen Mitteln gegen ihn zu behaupten.

Der Genealogie genau dieses Zusammenhangs widmet sich die Habilitationsschrift von Alfred Hirsch *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. Mit Hobbes wird in der Tat Gewalt erstmals zur vorrangigen Maßgabe politischer Philosophie als das, was abzuwenden, wenn nicht zu verhindern, so doch einzuhegen oder aufzuheben ist. Zur Diskussion gestellt wird weniger das bekannte, auf Hobbes zurückgehende Modell politischer, die jeweilige Lebensform in Innern pazifizierender Souveränität, sondern vielmehr die Problematik der Rechtfertigung als solche, die mit staatlicher Monopolisierung der Gewalt einhergeht. Sie mündet in den zwiespältigen Prozess einer Rationalisierung, die sich einerseits einer indifferenten Hinnahme von Gewalt widersetzt, sie andererseits aber im Gegenzug mit einem gewissen Sinn ausstattet. So kann die Gewalt, die zunächst hatte *begrenzt* bzw. wenigstens als lebensbedrohliche *eliminiert* werden sollen, gerade durch Rechtfertigung – vor allem als Gegen-Gewalt – aufs Neue in der politischen Welt heimisch werden (359). Seitdem gibt es scheinbar *keine Gewalt mehr*, die sich nicht als Gegen-Gewalt rechtfertigte. Dabei geht es Hirsch weniger um eine *Phänomenologie der Gewalt*, die gleichsam in das Innere des gewaltsamen Tuns müsste eindringen können, wenn sie zeigen wollte, dass Gewalt immer als rechtfertigungsbedürftig *erfahren* wird. (Auf wichtige Phänomene und Begriffe, die für eine solche Phänomenologie zweifellos von großer Bedeutung sind, ist an dieser Stelle nur *en passant* hinzuweisen: Sensibilität, Verletzbarkeit, d.h. Verletzungsoffenheit und –mächtigkeit, Verwundbarkeit in verschiedenen Hinsichten; die im extremen Fall der Folter zerstörte Welt des Opfers (54, 191), die ihm keine „Bleibe" mehr lässt (50 f.). Hierher gehört auch die oft subtile Drohung, die Gewalt ev. in institutionalisierter Form (216) in der Normalität politischen Lebens nur ankündigt und ausstehen lässt (202, 210, 215).) Dem Autor liegt mehr daran, ein diskursgeschichtliches Phänomen zu rekonstruieren, nämlich das Aufkommen eines Gewalt-Rechtfertigungsdiskurses als Rede über Gewalt, die ihrerseits neue Gewalt heraufbeschwört, dies aber kaschiert. Bedenkt man, wie spät erst die Gewalt als Verletzung begriffen worden ist (61), so muss die Annahme, der moderne Gewalt-Rechtfertigungsdiskurs sei als Rede *über* Gewalt zu verstehen, mit einem Vorbehalt versehen werden. Muss man nicht eine Phänomenologie der Verletzbarkeit *gegen* den Diskurs der Gewalt-Rechtfertigung ausspielen, wenn es sich bestätigt, dass dieser sich weitgehend auf die physische Verletzung beschränkt und damit den Begriff der Gewalt entschieden verkürzt hat?

Auch die gerechtfertigte Gewalt bleibt Gewalt und *verletzt* als solche. Letzteres wird vom „Opfer" der Gewalt her mit Nachdruck in Erinnerung gerufen. Was Gewalt *als* Gewalt eigentlich ausmacht, ist nur von dem her zu erfahren, wen sie verletzt. Von der Qualität der Verletzung her verlangt Gewalt gerechtfertigt zu werden; und zwar angesichts des Anderen, noch vor und unabhängig von jeder rechtlichen Ordnung. In der Tat kann nur „dank" des Anderen überhaupt Gewalt verübt werden. Und nur von ihm her ist in Erfahrung zu bringen, was die Gewalt überhaupt zur Gewalt macht und was in ihr auf verletzende Weise geschieht. Levinas, auf den Hirsch sich oft stützt, geht allerdings wohl zu weit, wenn er behauptet, Gewalt könne sich nur gegen das richten, was sich ihr *absolut entzieht* – was sie vollständig sinnlos und – *allem gegenteiligen Anschein zum Trotz* – sogar eigentümlich wirkungslos machen würde (vgl. 47 f., 274 f.).

Dem Anderen wird ein außer-ordentlicher Anspruch, nicht verletzt zu werden, zugeschrieben, dem jede Rechtfertigung unterstellt ist. Fraglich ist aber, ob (und wem gegenüber) Gewalt gerechtfertigt werden kann bzw. sollte. Niemals konnte die Rechtfertigung von Gewalt auch deren Abschaffung (344) in Aussicht stellen. Andererseits darf der Nachweis der Nichtabschaffbarkeit nicht umstandslos in deren indifferente Hinnahme umgemünzt werden. Zwischen einem fatalen Verurteiltsein zur Gewalt einerseits und utopischer Gewaltlosigkeit andererseits müssen sich dritte Wege, Wege *geringstmöglicher Gewalt*, finden lassen (vgl. 328, 336 f.).

Wer das versucht und die Gewalt in jedem Falle vom Anderen her dem Rechtfertigungsanspruch unterwirft, bewegt sich auf der Spur einer Ethik (265), die vor jeder Rechtfertigung die Gewalt „inkriminiert" und Frieden gebietet, der auf diese Weise jedem Krieg voraus liegt (323). (Aber ist das wirklich eine derart entscheidende Frage, ob der Krieg dem Frieden vorangeht oder umgekehrt? Wenn Levinas letzteres meint, hat er erstens das Problem, zeigen zu müssen, woher wir Einsicht in diesen „immer schon" gebotenen Frieden haben. Und zweitens muss er zugestehen, dass dieser Friede doch so schwach ist, dass *jeder Krieg möglich bleibt*, womit wir zurückverwiesen werden auf die politischen Ordnungen und Lebensformen, die sich v. a. in drohender Feindschaft dem Test ausgesetzt sehen, ob sie Krieg verhindern können.)

Wer Gewalt überhaupt rechtfertigt, ist, so scheint es, diesem Frieden verpflichtet und steht noch in Beziehung zum Anderen – selbst wenn er sich als Feind erweist. Aber so außer-ordentlich dessen Anspruch auch sein mag, die Sprache der Rechtfertigung bewegt sich unvermeidlich doch in einer Ordnung, die ihn zu verkürzen droht; zumal dann, wenn die Rechtfertigung nicht mehr *angesichts* des Anderen, sondern gegenüber Dritten, ja geradezu „in Abwesenheit des Anderen" als des *Anderen* erfolgt. Die Unterdrückung der Anderheit des Anderen wird implizit zum Maßstab der Kritik auch einer universalen Vernunft gemacht (349 f., 354). Eine entsprechend erweiterte Vernunft hätte freilich erst noch die Probe angesichts des Anderen als radikalen Feindes zu bestehen. Schuldet sie auch ihm Gerechtigkeit?

Weniger diese Frage als vielmehr Phänomene *indirekter Gewaltsamkeit* beschäftigen den Autor im Fortgang seiner Untersuchung. Sie werfen schließlich die Frage auf, wie es möglich ist, dass wir als *sprachlich Existierende* verletzt werden können (201); und zwar auf nicht selten äußerst subtile, dem Auge des Gesetzes und dem Recht mehr oder weniger entgehende Art und Weise. Damit scheint der traditionelle Rahmen der Politischen Philosophie allerdings gesprengt, die den Zusammenhang von Gewalt und Rechtfertigung stets in rechtlicher Hinsicht befragt hat, ohne dabei den Verästelungen vielfacher Verletzungserfahrungen nachzugehen, die das soziale und politische Leben durchziehen und unterhöhlen. Daran schließt sich die Frage an, ob nicht die Vorherrschaft eines Modells vertikaler, souveräne Herrschaft ermöglichender Ordnungsstiftung, dem sich das Denken der Differenz zwischen legaler und illegaler Gewalt einfügt (137), Phänomene und Begriffe einer angesichts des Anderen verübten Gewalt verdrängt hat. Dieses Ordnungsparadigma hat in der Tat viel von seiner Überzeugungskraft eingebüßt. Verdankt sich wirklich erst einer gestifteten Ordnung der Begriff der Gewalt? Muss man nicht von einer Verrechtlichung sprechen, die niemals ganz gelingt und an eine vor-rechtliche Gewalt anknüpft, der sie entgegenzutreten verspricht? Dies als Überwindung einer natürlichen Anarchie durch eine monopolisierte Gewalt zu verstehen, erscheint kaum mehr zeitgemäß. Inzwischen ist der Blick geschärft worden für eine Vielzahl sprachlich vermittelter Gewalterfahrungen (einschließlich eines gewaltsamen Schweigens und Verschweigens), der keine noch so aufmerksame semantische Polizei begegnen könnte. Der Umgang mit ihnen ist allein Angelegenheit der Lebensformen, die ganz anders funktionieren als eine per Verbot, Befehl und Gesetz äußerlich kontrollierte Anarchie.

Über die Hälfte der Untersuchung macht das dritte Kapitel über „Die Sprache der Gewaltrechtfertigung" aus, dem die starke These vorausgeschickt wird, ohne Rechtfertigung gebe es keine Gewalt (169; vgl. 332). Gezeigt wird in äußerst lehrreicher Art und Weise, dass Gewalt nicht nur als Gegenstand der Rechtfertigung, sondern, gleichsam hinterrücks, auch in der Rechtfertigung selber auftritt, so dass wir hier wiederum der Gewalt nicht entkommen. Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen einen allzu schroffen Gegensatz von Sprache vs. Gewalt und sucht nach vielfältigen differenziellen Gewichtungen bzw. gemischten Anteilen (176), wobei weder die Sprache mit der Gewalt noch umgekehrt die Gewalt mit der Sprache zur Deckung kommen kann. Angesichts der Vielfalt der differenziellen Aspekte liegt am Ende ein genereller Verzicht auf „identifizierende Bestimmung" nahe, denn es lässt sich kaum mehr allgemein angeben, was die Gewalt als Gewalt ausmacht. Ihre Bedeutung changiert zwischen unbeabsichtigter Gewaltsamkeit und mutwilliger, zerstörender Verletzung (261, 346 f.). Werden uns so die Worte aus der Hand geschlagen, mit denen Ansätze zu einer Phänomenologie der Gewalterfahrung erst seit kurzer Zeit das Verhältnis zwischen dem Rechtfertigungsdiskurs, in dem auch der Krieg seinen Platz hat, einerseits und der zerstörenden, verletzenden Wirklichkeit andererseits auszuloten versuchen?

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, welche Ausweitung der Begriff des Krieges (nicht erst seit Hobbes) erfahren hat – bis hin zu „polemologischen" Ansätzen aus jüngster Zeit, die mit fragwürdigen Anleihen bei Heraklit von einem unaufhebbaren „kriegerischen Ursprungswirbel dis-

PhJb 2/05 / p. 485 / 22.7.

kursiver Ordnung“ ausgehen, womit erneut jede Hoffnung auf eine von der Gewalt befreite Sprache vereitelt wird (21, 277). So kann, mit oder ohne Heidegger, das Sein als Krieg, der *polemos* als unvermeidliche Auseinandersetzung und als Grund unvermeidlich gewaltsamer Stiftung von Ordnung überhaupt erscheinen (330, 338). Infolge dessen stehen wir vor dem irritierenden Befund, dass die Philosophie der Gewalt sich ihr gerade dadurch widerstandslos auszuliefern droht, dass sie der Gewalt nahezu überall, selbst im Geschehen der Sprache und im Ursprung der politischen Ordnungen, in denen man sich miteinander zu verständigen sucht, auf die Spur kommt. Auch so, durch eine uferlose Ausweitung des Gewaltbegriffs, könnte man am Ende dahin gelangen, dass das Denken „die abscheulichste Sache vergessen“ lässt, die die Frage nach Gewaltrechtfertigung einst angestoßen hat: den Krieg.[12] Ihn kann man nur ermessen, wenn man realisiert, was er verletzt und zerstört. Von beidem haben wir aber keinen differenzierten Begriff. So steht hier auch das Verhältnis von Diskurs, Überlieferung und Erfahrung auf dem Spiel. Es kann keineswegs als ausgemacht gelten, dass der traditionelle Kriegsdiskurs bzw. die „Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion“, von der in Münklers Untertitel die Rede ist, angemessen die Erfahrung der Gewalt zur Sprache bringt, die einmal dazu veranlasst haben mag, den Krieg zu denken. Jetzt erst, wo man sich frei zu machen beginnt vom klassischen Bild des Krieges als eines militärisch ausgetragenen Konflikts zwischen Staaten, kann unverkürzt der Ursprung des Krieges in einer Gewalterfahrung erkennbar werden, die viele, subtile Wurzeln hat: angefangen bei der Erfahrung, nicht einmal wahrgenommen zu werden, nicht zu „zählen“ (Rancière), über heterodoxe Meinungen bis hin zu einer diskriminierenden Rede, die Andere mit Worten „zum Abschuss freigibt“. Die besonnensten Analysen zeigen, wie tief gerade die in der Gegenwart virulentesten Formen exzessiver Gewalt verwurzelt sind in einer langen Vorgeschichte eines nur scheinbar harmlosen Nichtwahrgenommenwerdens, in dem Jahrzehnte oder Jahrhunderte lang keine echte Chance für Gespräch oder Verständigung gegeben war. Freilich bewegt man sich selbst im Reden miteinander in einer politischen Lebensform *(bios)* vielfach an der Grenze zwischen *stasis* und *polemos* (wie schon mit Platon zu lernen ist). Nicht nur daran, *ob*, sondern vielmehr *wie* man einander wahrnimmt und miteinander ins Gespräch kommt, entscheidet sich, ob am Ende einer „polemogenen“ Auseinandersetzung ein rücksichtsloser, jeder Gerechtigkeit spottender Krieg steht. Nur ein präziser Sinn für einen entsprechenden Gebrauch der Sprache vermag die bedrohliche Virulenz einer intensivierten, schließlich eskalativen Auseinandersetzung deutlich zu machen, die in Formen kollektiver, auswegloser Gewalt münden können. Auch diese Formen aber werden wesentlich durch den Gebrauch der Sprache angebahnt. Wie dies im Einzelnen geschieht, entzieht sich allerdings weitgehend einem Blick, der nur in Recht und Gesetz die passende Antwort auf die Herausforderung der Gewalt sieht.

Tatsächlich haben wir geringere Aussichten denn je, sie rechtlich oder durch Rückbesinnung auf eine unverbrüchliche Einheit im Guten einhegen zu können. Umso wichtiger erscheint es, dem subtilen Wurzelgeflecht nachzugehen, durch das sich der Krieg in einem an Nährstoffen reichen Boden der Gewalt ernährt. Nicht ohne menschliches Zutun keimen in ihm Tendenzen zu progressiver Verfeindung und kollektiver Gewalt, zu der wir weder im Lichte einer polemologischen Deutung des Seins noch menschlicher Natur oder politischer Koexistenz in miteinander kaum vereinbar erscheinenden Lebensformen einfach verurteilt sind. Die *Spielräume* zwischen am Ende exzessiver Verfeindung und geringstmöglicher Gewalt herauszuarbeiten, bleibt ein Desiderat auch einer philosophischen Forschung, die sich nicht auf eine Fortschreibung ihrer eigenen Tradition beschränken sollte. Sie sollte (1.) Ansätze zu einer Rekonstruktion des überlieferten Denkens des Krieges, (2.) damit kontrastierende Bestandsaufnahmen der Erfahrung des Krieges in der Gegenwart und (3.) die philosophische Besinnung auf den vielfältig verletzenden Charakter der Gewalt (ohne den sie *als* Gewalt gar nicht verständlich zu machen ist) zusammenführen. Erst dann wird der gewaltsam verletzte Mensch im philosophischen Denken einen angemessen Stützpunkt des Verstehens finden.

Literatur:

Brehl, M. / Platt, K. (Hgg.) (2003), *Feindschaft*, München.

Derrida, J. (2002), *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.

Diner, D. (2000), *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Frankfurt/M.

Geulen, C. / Heiden, A. v. d. / Liebsch, B. (Hgg.) (2002), *Vom Sinn der Feindschaft*, Berlin.

[12] Daran erinnert Walzer (1982), 82, 377 f. in einem anderen Kontext mit L. Tolstoi.

PhJb 2/05 / p. 486 / 22.7.

Hahlweg, W. (1954), „Lenin und Clausewitz“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 36, 30–59, 357–388.
Kaldor, M. (1999), *Neue und alte Kriege*, Frankfurt/M.
Kunisch, J. / Münkler, H. (Hgg.) (1999), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution*, Berlin.
Liebsch, B. (2001), *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin.
Liebsch, B. (2005), *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist.
Liebsch, B. / Mensink, D. (Hgg.) (2003), *Gewalt Verstehen*, Berlin.
Loraux, N. (1993), *L'Invention d'Athènes*, Paris 1993.
Loraux, N. (1994), „Das Band der Teilung“, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M., 31–64.
Münkler, H. (2002), *Die neuen Kriege*, Reinbek.
Preuß, U. K. (2002), *Krieg, Verbrechen, Blasphemie*, Berlin.
Reemtsma, J. P. ([10]1997), „Die Idee des Vernichtungskrieges. Clausewitz – Ludendorff – Hitler“, in: H. Heer / K. Naumann (Hgg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, Frankfurt/M., 377–401.
Rüsen, J. (1998), „Einleitung“, in: ders. / M. Gottlob / A. Mittag (Hgg.), *Die Vielfalt der Kulturen*, Frankfurt/M., 12–36.
Wallach, J. L. (1972), *Kriegstheorien*, Frankfurt/M.
Walzer, M. (1982), *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart.

Burkhard Liebsch (Bochum)

Giorgio Agamben, Ausnahmezustand, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 113 S., ISBN 3-518-12366-1.

„Angesichts der unaufhaltsamen Steigerung dessen, was als ‚weltweiter Bürgerkrieg‘ bestimmt worden ist, erweist sich der Ausnahmezustand in der Politik der Gegenwart als das herrschende Paradigma des Regierens“ (9). So lautet die provokante These des italienischen Philosophen Giorgio Agamben, der vor dem Hintergrund dieser pessimistischen Zeitdiagnose jüngst eine *Theorie des Ausnahmezustands* entworfen hat. *Ausnahmezustand* bedeutet in der Rechts- und Staatstheorie die vorübergehende Aufhebung der normalen Verfassungs- und Rechtssituation eines Staates. Ursachen dieser Maßnahme können eine Gefährdung von außen, innerstaatliche verfassungsfeindliche Angriffe oder Naturkatastrophen sein, die mit den normalen verfassungsmäßigen Mitteln oder unter den normalen Bedingungen nicht bewältigt werden können. Ziel des temporären Ausnahmezustands ist die Wiederherstellung der verfassungsmäßigen Ordnung. Dazu erhält die Regierung außerordentliche Vollmachten, wobei das Gewaltenteilungsprinzip zugunsten der Exekutive zurückgestellt wird: Polizei und Militär übernehmen in allen wichtigen Bereichen die Aufgaben ziviler Behörden, sie kontrollieren Verwaltung, Wirtschaft und Massenmedien. Diese zentralen Momente des Ausnahmezustands finden sich in gängigen lexikalischen Definitionen. Rechtstheoretisch konnotiert ist der Ausnahmezustand in der Regel mit den Schriften des konservativ-etatistischen Staatsrechtlers Carl Schmitt, die auch Agamben als Grundlage dienen.[1] Betrachtete Agamben Terminus und Phänomen der *Ausnahme* bereits im ersten Teil seiner viel beachteten Studie *Homo Sacer*, so erweitert und vertieft er seine Untersuchungen in seinem nun auf Deutsch vorliegenden Essay *Ausnahmezustand (Stato di eccezione*, Turin 2003). Diese Schrift stellt Band II, Teil 1 des als Tetralogie angelegten *Homo-Sacer*-Gesamtprojektes dar, von dem bisher Band I (*Homo Sacer*, Frankfurt a. Main 2002) sowie Band III (*Was von Auschwitz bleibt*, Frankfurt a. Main 2003) erschienen sind. In dem hier besprochenen Band geht Agamben der Theorie und der Wirkungsweise des Ausnahmezustands philosophisch, rechtshistorisch und politologisch nach. Dabei übernimmt er – wie schon in *Homo Sacer* – weitgehend die Terminologie und Topologie Schmitts, gibt den Implikationen jedoch eine andere, machtkritische Richtung. Die dekonstruktiv angelegte Studie dekuvriert die Omnipräsenz des Ausnahmezustands in der gegenwärtigen Politik demokratischer Staaten. Agambens so pessimistische wie eingängige Grundthese lautet denn auch, dass sich der Ausnahmezustand zum gängigen Muster politischer Praxis entwickelt hat; das ursprünglich transitorische und temporäre Dispositiv in Krisenzeiten wird zu einer dauerhaften Institution, auch in Friedenszeiten (16). Der Vf. greift dabei auf die bekannte These Walter Benjamins von 1942 zurück, wonach der „‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist.“[2] Der Aus-

[1] *Die Diktatur*, Berlin 1921 ([6]1994); *Politische Theologie*, Berlin 1922 ([7]1996).

[2] Benjamin (1942), „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. Main 1972–1989, Bd. II.1, 697.

PhJb 2/05 / p. 487 / 22.7.

nahmezustand hat sich – wie bei Benjamin die Gewalt – zu einer „historischen Gewordenheit“[3] entwickelt und erweist sich nicht nur als eine *Technik* des Regierens (statt als Sondermaßnahme), sondern offenbart auch sein „für die Rechtsordnung paradigmatisch-konstitutives Wesen“ (13), da sie „die Struktur und den Sinn der traditionellen Verfassungsformen radikal zu verändern droht – und [...] es tatsächlich schon merklich getan [hat]“ (9). Diese Veränderungen der konstitutionellen Ordnung, die in unterschiedlichem Maße alle demokratischen Verfassungen erfasst hätten, blieben jedoch von den Bürgern unbemerkt, während Juristen und Politiker sie bewusst ignorierten: „Just in diesem Moment, in dem die politische Kultur des Westens anderen Kulturen und Traditionen Unterricht in Sachen Demokratie geben will, macht sie sich nicht klar, daß ihr der Maßstab dafür völlig abhanden gekommen ist.“ (27)

Ein Charakteristikum der Agambenschen Theorie ist es, in den untersuchten Systemen eine dialektische Struktur zu erkennen. So fragt er nach den Verschränkungen der Bipolaritäten Öffentlich / Privat, Recht / Leben, Regierung / Herrschaft. Hier könne es jeweils zu einer Unschärfe der Trennlinie kommen, wodurch eine Zone der Indifferenz entstehe. Eine solche Zone der Unentschiedenheit stellt für Agamben eben der Ausnahmezustand dar. Der paradigmatische Ort dafür ist das *Lager* als dauerhafter Ausnahmeraum, „als verborgene Matrix der Politik, in der wir heute noch leben und die wir durch alle Metamorphosen hindurch zu erkennen lernen müssen“.[4] Hier wie im institutionalisierten Ausnahmezustand werde der rechtliche Status der Individuen radikal ausgelöscht. Gleichzeitig bringe das Lager Wesen hervor, die juristisch weder eingeordnet noch benannt werden können: Das *nackte Leben* des aller Rechte beraubten *Homo Sacer* erreiche im Lager „seine höchste Unbestimmtheit“ (10).

Der eigentlichen Argumentation geht eine dicht-informative Darstellung der terminologischen und verfassungsgeschichtlichen Entwicklung des Ausnahmezustands in der europäischen und US-amerikanischen Rechtsgeschichte voraus. Den Ausgangspunkt bildet die Einrichtung eines Belagerungszustandes *(état de siège)* zur Zeit der Französischen Revolution. Von dort setzt Agamben seine Analyse mit der Verfassungsgeschichte in der Weimarer Republik – in der in mehr als 250 Fällen Notstandsverordnungen erlassen wurden – sowie der Politik in Italien, England und der Schweiz fort. Der Erste Weltkrieg gilt dabei als ein historisches Paradigma des permanenten Ausnahmezustands, wie er in der Mehrheit der kriegführenden Länder auch faktisch vorlag. Von diesem Zeitpunkt an sei die Ausnahmegesetzgebung per Regierungserlass in den europäischen Demokratien zur geläufigen Praxis geworden. Die Darstellung der Geschichte und Entwicklung des Ausnahmezustands in den westlichen Demokratien seit Ende des 18. Jahrhunderts kulminiert in der Kritik der heutigen US-amerikanischen Politik, in der der Präsident seit den Ereignissen des 11. September 2001 in seiner Rolle als C*ommander in chief of the army* (und damit als Souverän bezogen auf den Ausnahmezustand) eine Lage schaffe, „in welcher der Notfall zur Regel wird und in der [...] jene Unterscheidung zwischen Frieden und Krieg (Krieg nach außen und weltweitem Bürgerkrieg) sich als unmöglich erweist.“ (31 f.) Wie in seinen früheren Schriften stellt Agamben seiner zeitgeschichtlichen Analyse auch eine Betrachtung antiker Texte an die Seite. Im vorliegenden Fall bezieht er sich auf das *iustitium* des Römischen Rechts, in dem er den Archetypus des modernen Ausnahmezustands erkennen möchte, in dem das Recht *stillsteht* (*quando ius stat* (52)).

Entscheidend für die weiteren Betrachtungen mit Hinblick auf eine Theorie des Ausnahmezustands ist Agambens topologische Bestimmung. Im Anschluss an Schmitt lokalisiert er den Ausnahmezustand in einem Niemandsland zwischen Politik und Recht. Diesem kommt die dialektische Form der *eingeschlossenen Ausschließung* zu, wie Agamben schon in *Homo Sacer* ausführte; der Ausnahmezustand, der rechtsfreie, anomische Raum, befindet sich zugleich im Raum des Rechts selbst. Das Recht nimmt im Ausnahmezustand eine gespenstische, kafkaeske Form an (77), das zwar gilt, aber nicht angewendet wird, wie im zweiten Kapitel mit dem vieldeutigen Titel „~~Gesetzes~~kraft“ nachzulesen ist (48 ff.).

Ähnlich wie bei Hobbes der Naturzustand ein dem *Nomos* innewohnendes Prinzip ist, sind nach Agamben auch beim Ausnahmezustand *Nomos* und Anomie miteinander verbunden. Diese Anomie, die Suspendierung des Rechts, bedeute aber nicht eine Rückkehr in den Naturzustand. Der Ausnahmezustand verkörpere vielmehr die andere Seite *eines* topologischen Prozesses, „wo das, was als

---

[3] Benjamin (1921), „Kritik der Gewalt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, 180.

[4] Agamben (2002), *Homo sacer – Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. Main, 184 f. Vgl. außerdem Agamben (1997), „The Camp as the Nomos of the Modern“, in: H. de Vries / S. Weber (Hgg.), *Violence, Identity and Self-Determination*, Stanford, 106–118.

PhJb 2/05 / p. 488 / 22.7.

Außen vorausgesetzt worden ist (der Naturzustand), nun im Innern (als Ausnahmezustand) wiedererscheint".[5] Ähnlich wie mit der paradoxalen Verbindung von Ausnahmezustand und Rechtskontext, verhält es sich mit der Souveränität. „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet", lautet die mittlerweile zum Gemeinplatz gewordene Formel Schmitts, dessen Verhältnis zu Walter Benjamin Agamben in neuem Licht betrachtet, indem er Schmitts Theorie der Souveränität in Umkehrung der üblichen Rezeption als Antwort auf Benjamins *Kritik der Gewalt* auffasst. Der Ort der Souveränität ist bei Agamben wie bei Schmitt der „Ort der äußersten Entscheidung" (67): Der Souverän selbst erweist sich durch das politisch-rechtliche Element der Dezision als derjenige, der die Verankerung des Ausnahmezustands in der Rechtsordnung garantiert. Auch die Position des Souveräns ist bipolar: Indem er in seiner Entscheidung über den Ausnahmezustand außerhalb der Rechtsordnung steht und doch zu ihr gehört, wird er ontologisch charakterisiert durch eine „Ekstase-Zugehörigkeit" (45).[6]

Ein dialektisches Verhältnis besteht auch zwischen Rechtsnorm und Rechtsanwendungsnorm. Die kommissarische Diktatur nach Schmitt zeige, dass der Moment der konkreten Anwendung der Norm unabhängig von der Norm als solcher sei. Die Norm könne „suspendiert werden, ohne aufzuhören, zu gelten".[7] Als Beleg der Doppelstrukturthese zieht er die populäre Dichotomie von *langue* und *parole* (47) heran und weitet sie auf alle sozialen Institutionen aus: „Im allgemeinen kann man sagen, daß nicht nur Sprache und Recht, sondern alle sozialen Institutionen sich durch einen Prozeß der Entsemantisierung und der Suspendierung der konkreten Praxis im unmittelbaren Bezug zur Realität herausgebildet haben. [...] so verfährt die geduldige Arbeit der Zivilisation in jedem Bereich, indem sie die menschliche Praxis von ihrer konkreten Anwendung trennt und auf diese Weise jenen Überschuß an Signifikation gegenüber der Denotation schafft, den Lévi-Strauss als erster erkannt hat. Der überschüssige Signifikant [...] entspricht in diesem Sinne dem Ausnahmezustand, in dem die Norm – sozusagen in Luft aufgelöst – gilt, ohne angewandt zu werden." (47)

Agambens Essay ist ein Pamphlet gegen die moderne Politik, in der Dunkelzonen des Rechts in Form des Ausnahmezustands zur Regel geworden sind und sich die staatliche Gewalt, die sich zur „tödlichen Maschine" (102) entwickelt habe, des nackten Lebens bemächtigt. Seine stilistisch anspruchsvolle Studie ist so radikal wie polemisch. Provokativ vergleicht er etwa den entrechtlichten Zustand der unter Terrorverdacht verhafteten *detainees* von Guantánamo Bay mit dem Status der Juden in den Konzentrationslagern (10). Agamben engagiertes Ziel besteht darin, die unbestimmte Zone zwischen Gewalt und Gesetz, Regel und Ausnahme sowie Recht und Leben aufzubrechen. Dabei setzt er zum Ziel, das biopolitische Element der *auctoritas* durch eine normativ-rechtliche *potestas* zu ersetzen (101). Gleich Benjamin zum Messianismus neigend denkt er sich die befreite Menschheit ausschließlich in der radikalen Negation des Bestehenden. Den Fluchtpunkt bildet das *reine Recht* im Sinne der *reinen Gewalt* Benjamins, und damit ein Recht, „das nur sich selbst spricht." (104) Das nackte Leben soll aus der Bedrohung durch die biopolitische Maschinerie befreit und das Dasein des mündigen Bürgers nicht nur als bloßes Leben, sondern als Dasein an sich, als gerechtes Dasein, verwirklicht werden.[8] Agambens Untersuchung ist eine philosophisch und rechtstheoretisch anregende Analyse. Jedoch läuft er letztlich Gefahr, dass seine Thesen zu polemisch und trotz aller Herleitung des Phänomens zu unhistorisch sind. Die Diagnose, dass „der Ausnahmezustand [...] heute erst seine weltweit größte Wirkung erreicht" (102) hat, verliert dadurch einen Teil ihrer Überzeugungskraft.

Susanne Schmetkamp (Bonn)

Wolfgang Gessner, Die kognitive Emergenz von Emotionen, Paderborn: mentis 2004, 286 S., ISBN 3-89785-375-2.

In einem seiner Aufsätze[1] macht der renommierte Emotionsforscher Antonio Damasio folgende Beobachtung: Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte Charles Darwin bahnbrechende Untersuchungen zum Emotionsausdruck bei Menschen und Tieren angestellt, William James publizierte seine einflussreiche Studie *What is an Emotion?*, und nur wenig später sind Sigmund Freuds Schriften zur Psychopathologie der Emotionen zu datie-

[5] Agamben (2002), 48.
[6] Vgl. auch ebd., 37.
[7] Schmitt (1921), 137.
[8] Vgl. das Nachwort von Herbert Marcuse zu Benjamins *Kritik der Gewalt* in: Benjamin ([2] 1971), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. Main, 97–107.

[1] Damasio, Antonio R.: „Reflections on the Neurobiology of Emotion and Feeling", in: J. Branquinho (Hg.), *The Foundations of Cognitive Science*, Oxford 2001, 99–108.

ren. Wir können Damasios Beobachtung hinzufügen, dass auch die philosophische Tradition dem Thema „Emotion" Beachtung geschenkt hat, und schon in der Antike von Aristoteles und den Stoikern innovative Emotionstheorien formuliert wurden. Was, so fragt Damasio, ist also falsch gelaufen im 20. Jahrhundert? In der Tat scheint die Emotionsforschung etwa bis zum Ende des Behaviorismus in der Psychologie bestenfalls eine marginale Rolle gespielt zu haben, und auch philosophische Publikationen sind bis in die 60er Jahre äußerst rar. Seit einiger Zeit findet das Thema „Emotion" jedoch wieder Anklang in der Forschung, gelegentlich sogar öffentliche Popularität. Zurückzuführen ist dies wohl auf Studien zur Psychologie der emotionalen Intelligenz, zur Neurophysiologie von Denken und Fühlen, und – in der philosophischen Debatte – auf die Renaissance von tugendethischen Konzeptionen, die den ethischen Akteur und das Thema des gelingenden Lebens wieder verstärkt in den Blickpunkt der moralphilosophischen Forschung gerückt haben.

In der mittlerweile recht differenzierten emotionstheoretischen Debatte positioniert sich Gessner schon durch den Titel seines Buches *Die kognitive Emergenz von Emotionen*. Mit eigenen Worten vertritt er einen „radikal kognitiven Ansatz" (11) in der philosophischen Analyse von Emotionen. Im Gegensatz zu konkurrierenden Theorieansätzen, wie etwa phylogenetische, psychoanalytische oder psychophysiologische Theorien, oder auch Studien zum emotionalen Ausdruck und dessen *feedback*, versuchen kognitivistische Ansätze gerade, Kognitionen als entscheidenden Faktor im Prozess der Emotionsgenese bzw. als Aspekt im Phänomen „Emotion" selbst auszuweisen. Zu klären ist in dieser Hinsicht zunächst, was eigentlich jeweils verstanden wird unter dem Begriff der „Kognition" bzw. unter der methodologischen Klassifizierung einer Theorie als „kognitivistisch". Akzeptiert man nun die These, dass Kognitionen als Aspekte, Komponenten oder Antezedenzbedingungen von Emotionen auftreten, dann bleibt immer noch zu klären, welche Funktion ihnen genau in der Emotionsgenese zukommt. Besteht eine Kausalrelation oder gar eine Reduzierbarkeit von Emotion auf Kognition? Oder sind Kognitionen lediglich Komponenten des Syndroms „Emotion", dank der Mitwirkung von selbst-reflexiven mentalen Systemen, die psychisches Erleben interpretieren und rational zugänglich machen? Eine genaue Klärung dieser Fragestellungen sind m. E. Desiderate der kognitivistischen Emotionsforschung.

In seinem Buch liefert Gessner zunächst in Kapitel 1 (11–18) in kürzestmöglicher Weise eine Darstellung seines Argumentationsgangs (teilweise in Strukturdiagrammen), sowie eine Nennung verwendeter und zu definierender Begriffe und Thesen. Dieser Abriss wird in der Einleitung (Kap. 2, 19–41) weiter ausgebreitet und unterfüttert. Gessner stellt acht erkenntnisleitende Fragen auf, die im Rahmen einer kognitivistischen Theorie der Emotionen zu behandeln sind, sowie im Anschluss daran 18 Thesen und Prinzipien, die in seinem Buch vertreten werden. Für Leser, die mit den Fragestellungen und Problemfeldern der kognitivistischen Emotionsforschung vertraut sind, kann dieses Kapitel konzentriert und umfassend – wenngleich nicht erschöpfend – über Gessners Theorie und seine Position in der Debatte informieren; ansonsten gibt Kapitel 2 einen Aufriss der Argumentation und der theoretischen Positionen des Buches. Im Rahmen dieses Thesenkatalogs erfährt der Leser sogleich, dass nach Gessners Ansicht Kognitionen die primären Elizitationsbedingungen von Emotionen sind, und zwar im Sinne einer hierarchisch singulären Steuerung der anderen Emotionskomponenten („Module") durch das Modul „Kognition".

Seine Argumentation sowie seine originäre Theoriebildung selbst nimmt Gessner erst wieder in Kapitel 5 auf, nachdem er zunächst in Kapitel 3 (41–57) einen Überblick über die Entwicklung des kognitivistischen Paradigmas in der Emotionsforschung gibt, der auch (43–52) einen kurzen Abriss der vorgängigen und teilweise synchron weiter bestehenden Konkurrenzansätze in Emotionstheorien aus Psychologie, Kognitionswissenschaft und Philosophie enthält. Anhand des Überblicksartikels von John Deigh[2] expliziert Gessner, welche begriffliche Kategorien er für die kognitive Wende in der philosophischen Emotionstheorie als charakteristisch ansieht: „(1) die Wiederaufnahme und Ausarbeitung des Intentionalitätskonzepts, (2) der Rückbezug auf Introspektion, (3) die erneute Aufnahme der Diskussion über die Natur von Kognitionen, (4) die Betonung der konstitutiven Rolle von epistemischen Annahmen *(beliefs)* und (5) die Rolle von Wertungen *(evaluations)*" (54). Damit ist unter (1) sogleich das wichtigste und strittigste Konzept des Kognitivismus herausgehoben, als dessen Charakterisierung Gessners Aufstellung wohl allgemeine Zustimmung finden wird. Was seine eigene Position in der begrifflichen Fassung von „Kognition" angeht, so kann dieser Überblick einige Aufschlüsse geben. Gessner zählt nämlich zumindest zwei Theorieansätze, die gängigerweise

[2] Deigh, John: „Cognitivism in the Theory of Emotions", in: *Ethics* 104, 1994, 824–854.

PhJb 2/05 / p. 490 / 22.7.

unter „kognitivistisch“ gefasst werden, entgegen dieser Gepflogenheit zu den „klassischen“ Paradigmen, die dem kognitivistischen Paradigma vorangingen. Die Theorieskizze von Schachter und Singer[3] wird zu den sog. „Theorien zur kognitiven Attribution“ (und mithin nicht zu den kognitivistischen Theorien im eigentlichen Sinne) gezählt (46), Antonio Damasios[4] neurophysiologische Untersuchungen zu Emotionen werden als Beispiel für die Gruppe der „psychophysiologischen Theorien“ (und damit stärker in Rückbezug auf ihren unleugbaren Ursprung in der James-Langeschen Theorie, als vielmehr mit Blick auf ihre zweifellos charakteristische Erweiterung um kognitivistische Erklärungsmodelle) verstanden (45). Im folgenden Kapitel (Kap. 4, 58–77) werden dann Grenzen und Erklärungsansprüche einer kognitivistischen Emotionstheorie aufgezeigt.

Der Hauptteil des Buches beginnt mit Kapitel 5 (78–89), in dem Gessner zunächst vier Überlegungen zum Beweis der Realität des Mentalen anstellt, die schließlich (82–88) in eine komplexe Flussstruktur aus Prämissen und Schlussfolgerung münden, an deren Ende ein Plädoyer für einen „methodologischen Dualismus“ und eine Widerlegung des monistischen Materialismus stehen. Gessner postuliert am Ende des Kapitels die Existenz einer „Sprache des Geistes“ („lingua mentalis“), im Sinne von „propositionalen Einstellungen“. Die Rekonstruktion einer solchen Sprache unternimmt er in Kapitel 6 (90–123). Unter diesem Vorhaben ist insbesondere die Benennung des für die Emotionsgenese angenommenen kognitiven Inventars zu verstehen. Während in anderen kognitivistisch geprägten Untersuchungen zumeist diskutiert wird, inwiefern Glaubenszustände, Urteile oder Wünsche allein oder in Interaktion untereinander in die Emotionsgenese eingehen, hält Gessner die Einschränkung auf die genannten Klassen des kognitiven Inventars für unzureichend und benennt im Weiteren außerdem „Personindikatoren, Beschreibungsmittel für temporale Zustände und Relationen, Indikatoren für Fähigkeiten und Gelegenheiten, Normindikatoren und eventuell noch andere Elemente“ (90). Die genannten Elemente werden als „Vokabeln einer Sprache des Geistes“ definiert, wobei in dieser Hinsicht deren mentaler Status (z. B. propositionale Einstellungen), Semantik (Wahrheitsfunktionalität) und Syntax (Regelhaftigkeit von komplexen Strukturen) analysiert wird. Auf der Grundlage von Untersuchungen zu sprachlichen Universalien (v. a. von Anna Wierzbicka, vgl. 93 für Referenzen) sowie der von Fritz Heider 1958 entwickelten Notation zur Darstellung von intra- und interpersonalen psychologischen Beziehungen (6.1.) legt Gessner in 6.2. und 6.3. dann das Vokabular einer Sprache des Geistes vor, die nahezu universell – und nicht beschränkt auf die Emotionsanalyse – anwendbar sein soll. Anhand einer beispielhaften Formalisierung von acht Sprechakten in der Sprache seiner „kontrollierten Terminologie“ zeigt Gessner, dass diese tatsächlich über die Analyse von Emotionen hinaus auch für andere mentale Zustände und Prozesse der Intention und Reflexion anwendbar ist. In 6.3.4. diskutiert Gessner dann explizit die Searlsche Emotionsanalyse und zeigt dabei, dass seine eigene Terminologie über Kategorien verfügt (eben jene oben zitierten), die auch bei Searle (wenngleich implizit) für dessen Analyse Verwendung finden, und zwar entgegen dessen expliziter Absicht, „Emotion“ allein im Rahmen von nur zwei propositionalen Einstellungen zu erklären, nämlich „belief“ und „desire“.

In Kapitel 7 behandelt Gessner die von ihm in der Einleitung eingeführte Unterscheidung zwischen „topischen“ und „fokalen“ Kognitionen (7.1. bis 7.3.). Diese Unterscheidung lässt sich an folgendem Beispiel verdeutlichen. Dieselben Kognitionsmengen können offenbar bei unterschiedlichen Personen auch unterschiedliche emotionale Reaktionen hervorrufen: der Fußballfan wird über den Siegestreffer seiner Mannschaft wohl ekstatische Freude empfinden, während eine andere Person auf Grund einer mentalen Repräsentation derselben Tatsache überhaupt nicht emotional reagiert (vgl. 7.2.). Gessners „Elizitationsprinzip“ (32 f.) stellt einen interessanten Lösungsvorschlag dar, indem zwischen im Voraus gegebenen bzw. dispositionalen (= topischen) Kognitionen einerseits und gegenwärtigen (= fokalen) Kognitionen andererseits unterschieden wird, wobei nur letztere auch aktuell bewusst oder zumindest bewusstseinsfähig repräsentiert sein müssen. Dieser Begriff der „topischen Kognition“ erlaubt es nun Gessners Theorie, die Interaktion unterschiedlicher personaler Dispositionen mit einer Menge von jeweils gegebenen gegenwärtigen Kognitionen adäquat zu analysieren. Eine bestimmte Emotion entsteht nicht (bzw. klingt ab), wenn nicht alle für ihren jeweiligen Typ notwendigen Kognitionen erfüllt sind

[3] Schachter, S./Singer, J. E.: „Cognitive, social, and physiological determinants of emotional states“, in: *Psychological Review* 69, 1962, 379–399.

[4] Z. B. Damasio, Antonio R.: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994.

(bzw. eine oder mehrere widerlegt werden). In 7.4. unternimmt Gessner daraufhin eine paradigmatische Analyse der Emotion „Ärger", als dessen Fazit festgestellt wird, dass Emotionen nicht auf Grund eines bestimmten situationsspezifischen, kontigenten Merkmals entstehen, sondern indem eine gegebene Situation als Instanziierung eines bekannten Typs verstanden wird. Emotionen beschreiben insofern also „Standardsituationen" oder „Skripts" (137).

In Kapitel 8 (140–160) versucht Gessner, mittels des bereits im Titel des Buchs eingeführten Emergenz-Begriffs das Binnenverhältnis der einzelnen Komponenten und Aspekte einer Emotion sowie die ontologische Relation dieser Gesamtheit zur Kategorie der Emotion überhaupt zu klären. Gessner leitet seine Ausführung mit einem einfachen Beispiel zum Emergenz-Begriff ein: Die Einzelteile eines demontierten Flugzeugs haben die gemeinsame Eigenschaft, *nicht* fliegen zu können. Damit nun auf der Grundlage dieser Einzelteile die neue, singuläre Eigenschaft des Fliegen-Könnens emergiert, muss jedes davon als Modul eines zu entstehenden Systems (hier: eines Flugzeugs) jeweils eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung des Funktionierens des Ganzen erfüllen (140). In gleicher Weise, wie emergente Eigenschaften eines Systems ein gewisses s*urplus* darstellen gegenüber der Summe seiner Einzelteile, soll eben dieses Konzept erklären können, wie Emotionen mit ihrer spezifischen phänomenalen Qualität auf der Grundlage von nicht-emotionalen Antezedenzien entstehen können. Gelingt diese Analyse, so wäre dies ein entscheidender konzeptueller Vorsprung gegenüber verschiedenen anderen Terminologien, wie z. B. der Analyse von Emotionen als „Syndromen"[5]. Besondere Beachtung schenkt Gessner der Frage nach der Verbindung von energetisierenden (neuro-)physiologischen Prozessen einerseits und kognitiven Prozessen andererseits. In 8.1. entwickelt er eine Analyse dieser Fragestellung im Rahmen des von ihm vorgeschlagenen Emergenz-Modells, die er in 8.3. dann explizit gegen das konkurrierende Theoriemodell der „Supervenienz" verteidigt.

In Kapitel 9 (161–227) weist Gessner einen Katalog von 38 Weltprinzipien als ontologische Grundlage für die von ihm postulierte Gesamtmenge von 45 Einzelemotionen aus. Emotionen werden als „schematisierte Stellungnahmen auf Situationen" (161) verstanden, sie wären damit also ein konstantes Reaktionsmuster auf definierbare Konstellationen von bestimmten Weltstrukuren („Ontologika", „Epistemata", „Evaluativa", „Normativa" und „Sozialita", respektive 9.1.–9.5.). Gessner hebt hier auf zwei bereits in der Einleitung umrissene Prinzipien ab, nämlich das „Elizitations-" und das „Repräsentationsprinzip" (30 ff.): „Immer wenn ein emotionskorrespondierendes Weltprinzip (oder eine Kombination solcher Prinzipien) verletzt oder erfüllt wird, emergieren Emotionen" (162). Auf der Grundlage der identifizierten Weltstrukturen liefert Gessner (9.6.–9.9.) dann eine „Typologie der Emotionen", im Rahmen derer ein Katalog von 45 Emotionen erstellt wird. Für jede dieser Emotionen weist Gessner tabellarisch den Bezug auf jeweils bestimmte Weltprinzipien auf. In einem weiteren Schritt wird diese Menge von Emotionen nach den vier Gesichtspunkten „Wertung", „Art des intentionalen Objekts", „Zeitbezug" und „Anpassungsrichtung" klassifiziert. Ein weiteres interessantes Ergebnis dieser Typologie ist die Permutation von Gruppen von Weltprinzipien (9.8.), wobei sich Gruppen von realisierten Emotionen ergeben (die Gessner entsprechend ihrer charakteristischen Taxonomie kommentiert), sowie auch nicht realisierte Korrelationen von Weltprinzipien auf Emotionen erkennen lassen (deren Gründe spekulativ interpretiert werden können). Im Anschluss daran unternimmt Gessner in Kapitel 10 (228–245) eine Einzelanalyse von drei verschiedenen Emotionen („Entsetzen", „Erleichterung" und „Zorn"), die gewissermaßen einen exemplarischen Anfang des Gesamtkatalogs von Analysen aller 45 postulierten Einzelemotionen darstellt.

Gessners Buch endet mit zwei Kapiteln, in denen zunächst (Kap. 11, 246–257) Fragestellungen abgehandelt werden, die Bezug nehmen auf „Antworten, die jede zukünftige Theorie der Emotionen zu bieten haben sollte" (246). Gessner stellt damit seine in den vorigen Kapiteln explizierte Theorie auf den Prüfstein einer in der wissenschaftlichen Debatte konsensfähigen Frage-und-Antwort-Heuristik. Im abschließenden Kapitel 12 (258–270) werden mögliche Anwendungen der Gessnerschen Theorie vorgeschlagen, die von Selbstreflexion über Untersuchungen zur Entscheidungstheorie und zur emotionalen Intelligenz bis zu möglichen informationswissenschaftlichen und softwaretechnischen Anwendungen reichen.

In einem abschließenden Überblick lässt sich sagen, dass die Einführung des Emergenz-Begriffs in die Emotionstheorie zweifellos einen wichtigen Fortschritt für die philosophische Forschung auf diesem Gebiet darstellt. Während bisher oft von Komponenten-, Aspekt- oder syndromischen

[5] Vgl. Goller, Hans: *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart u. a. 1992.

PhJb 2/05 / p. 492 / 22.7.

Theorien gesprochen wurde, wobei der ontologische Status der Einzelkomponenten und deren Relation zueinander vage blieb, wird hier zum ersten Mal der Versuch unternommen, diese Lücke wesentlich konzeptuell zu füllen. Das Modell wird sich natürlich in der Forschungsdebatte beweisen müssen, und zwar nicht nur gegen den konkurrierenden Begriff der „Supervenienz", sondern auch im Lichte fortschreitender Untersuchungen zu Konzeptionen der „Emergenz" selbst. Gessners Emergenz-Kapitel (Kap. 8) scheint in dieser Hinsicht etwas zu schmal geraten, es folgt im Wesentlichen einem Text von Michael Polanyi[6], konkurrierende Emergenz-Ansätze kommen kaum zur Sprache (bzw. werden in einer Fußnote abgehandelt, vgl. 145, Fußn. 4).

Eine zweifellos beeindruckende Leistung stellt Gessners „kontrollierte Terminologie" dar, in der nicht nur mentale Zustände und Prozesse (Glaubenszustände, Wünsche, Dispositionen etc.), inter- und intrapersonale psychologische Beziehungen, Handlungen und Ereignisse sowie schließlich auch Emotionen formalisiert dargestellt werden können, sondern die ebenfalls zur Formalisierung von Weltstrukturen herangezogen wird. Die zu erwartenden Mehrwerte einer solchen Analyse sind jedoch evtl. abzuwägen mit dem Nachteil der schweren Zugänglichkeit eines solchen Systems. Überhaupt besticht Gessners Buch – im Vergleich zu ähnlichen Studien – gerade durch die Systemazität des Entwurfs, die andererseits wohl auch Angriffspunkte für Kritik bietet. Gessners Katalog von „Weltstrukturen" (9.1.–9.5.) sowie seine darauf aufbauende „Typologie der Emotionen" (9.6.–9.9.) muss sich wohl dem Vorwurf stellen, einem durch die Perspektive des erkennenden Subjekts geleiteten Ordnungs- und Auswahlprinzip zu folgen. Man mag bezweifeln, ob die Identifizierung einer Gesamtmenge von 45 Emotionen in der Sache selbst überzeugend ist, oder lediglich innerhalb des Gessnerschen Systems (womit freilich auch nicht wenig gewonnen wäre). Immerhin macht Gessner selbst dieses zu erwartende Problem explizit, indem er mit Bezug auf seine Typologie der Emotionen anmerkt, dass „erkenntnisleitende Prinzipien für eine solche Gruppierung [...] vorab kaum zu gewinnen [sind]" (209).

Gessners Buch entwirft einen innovativen und systematisch ausgefeilten kognitivistischen Ansatz in der Emotionstheorie, der zweifellos eine Standardreferenz in der Forschungsdebatte werden wird. Gessner entgeht erfreulicherweise auch dem auf diesem Gebiet verbreiteten naiven Rationalismus, dank einer an der modernen Sozialforschung geschulten Methodologie. Nicht objektiv-rationale Kategorien, sondern die subjektive Repräsentation von Weltstrukturen ist die Basis der Emotionsgenese. Gessners „Subjektivitätsprinzip" orientiert sich hier an einem Theorem des amerikanischen Soziologen William I. Thomas von 1928: „Wenn eine Person eine Situation als real definiert, dann ist sie auch in ihren Auswirkungen real" (61–63). Gessner bemüht sich, die Erklärungsdefizite des Kognitivismus zu beseitigen, ohne dabei das methodologische Fundament einer genuin kognitivistischen Theorie zu kompromittieren. Leser, die an phänomenologisch oder psychoanalytisch geprägten Emotionstheorien interessiert sind, werden diesem Buch dennoch nur wenig abgewinnen können.

Sebastian Harrer (Bonn)

Nico Scarano, Moralische Überzeugungen, Paderborn: mentis 2001, 190 S., ISBN 3-89785-146-6.

Was heißt es, zu glauben, dass ein Handeln moralisch gut ist? Liegt ein gewöhnlicher Glaubenszustand vor, wie z. B. dann, wenn man glaubt, dass die Handlung langfristig geplant war, oder handelt es sich um eine Art inneren Applaus, einen Zustand der Anerkennung oder Befürwortung der Handlung? Die Metaethik ist natürlich nicht auf die Beantwortung dieser Frage beschränkt, und Scarano weist daher auch auf vier eng verknüpfte Teilgebiete hin, die jede metaethische Theorie bearbeiten muss: die metaethische Semantik, die Theorie intentionaler Einstellungen, sowie die Ontologie und die Erkenntnistheorie der Moral. Im ersten Teil seines anregenden und klar geschriebenen Buches bietet Scarano eine solide kritische Einführung in die Position seines Gegenspielers, des metaethischen Realisten; und die Argumente gegen den Realismus sind überzeugend vorgetragen. Nicht überzeugt hat mich dagegen der konstruktive, zweite Teil, in dem Scarano seine eigene antirealistische Position ausarbeitet. Denn er beansprucht, in allen vier Teilgebieten der Metaethik „miteinander kompatible Antworten" (18) zu geben und so „den Grundstein einer umfassenden Metaethik zu legen" (20). Ich glaube allerdings, dass das Buch diesem Anspruch nicht gerecht wird – doch der Reihe nach.

Im ersten Teil stellt Scarano die Spielarten des metaethischen Realismus vor und unterzieht sie einer umfassenden Kritik. Der metaethische Realismus wird von Scarano als die ontologische Positi-

[6] Polanyi, Michael: *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985.

on definiert, die annimmt, „es gebe Tatsachen, die unsere moralischen Überzeugungen wahr machen können“ (40). Er sieht den Realismus in den Bereichen Semantik und Erkenntnistheorie zwar im Vorteil. Denn der Antirealist hat hier erhöhten Erklärungsbedarf, da er nicht wie der Realist unbekümmert auf eine wahrheitsfunktionale Semantik zurückgreifen kann und ihn die Möglichkeit moralischer Meinungsverschiedenheit und moralischen Irrtums in Bedrängnis bringt. Doch mit seiner Antwort auf die Frage, welche Art von mentalem Zustand eine moralische Überzeugung ist, gerät der Realist in Schwierigkeiten, da es sich für ihn um gewöhnliche Glaubenszustände handelt. Der Realist muss daher entweder behaupten, dass Glaubenszustände allein, ohne zusätzliche Wünsche usw., ein Handeln erklären können, oder er muss die intuitiv plausible Annahme leugnen, dass moralische Überzeugungen zusammen mit bestimmten Mittel-Zweck-Annahmen ein Handeln erklären können. Auch wenn das „Argument von der motivationalen Kraft“ kein *Knockdown*-Argument sei, so sei es doch ein „nur schwer überwindbares Hindernis für jede realistische Theorie der Moral“ (54). Ein zweites Argument gegen den Realismus ergibt sich aus der *Supervenienz* moralischer Eigenschaften auf nicht-moralischen. Scarano vertritt die Auffassung, dass der Realismus, auch in Form des neueren nicht-reduktiven Naturalismus, der Supervenienz-Intuition nicht gerecht wird und epistemologische Probleme bekommt mit der vom Naturalismus postulierten empirischen Erkennbarkeit ethischer Brückenprinzipien. Da auch diese Argumente keine *Knockdown*-Argumente sind, muss sich der Antirealist der Aufgabe stellen, eine überzeugendere Theorie zu formulieren. Er muss insbesondere unsere kognitivistischen Intuitionen bezüglich moralischer Meinungsverschiedenheiten und rationaler Kritik an moralischen Überzeugungen erklären.

Diese Aufgabe wird im zweiten Teil angegangen. Moralische Überzeugungen bilden für Scaranos Antirealismus eine besondere Klasse von propositionalen Pro- und Contra-Einstellungen. Scarano legt seiner Analyse die auf John Searle zurück gehende Konzeption zugrunde, dass es genau zwei grundsätzlich verschiedene Klassen propositionaler Einstellungen gibt, die sich nach ihrer „Ausrichtung“ („direction of fit“) unterscheiden: Die Funktion der Klasse von Einstellungen mit „Geist-auf-Welt-Ausrichtung“, der Glaubenszustände, besteht darin, dass sie der Welt angepasst werden, um diese zu repräsentieren, während die Funktion der Einstellungen mit „Welt-auf-Geist-Ausrichtung“, der Pro- oder Contra-Einstellungen, darin besteht, dass die Welt ihnen entsprechend verändert wird. Bei moralischen Überzeugungen handelt es sich folglich um ein noch genauer zu charakterisierendes *Befürworten* oder *Ablehnen* eines Sachverhalts. Unter Rückgriff auf Kant bestimmt Scarano dann moralische Pro-Einstellungen wie folgt: Sie können erstens zureichende Handlungsmotive sein ohne Unterstützung durch eine außermoralische motivationale Quelle. Zweitens haben moralische Überzeugungen „absoluten Vorrang“ (125) beim Abwägen von Handlungsmöglichkeiten gegenüber den anderen Pro-Einstellungen. Dieser absolute Vorrang wird mittels des Begriffs eines *kategorischen Imperativs* expliziert, denn „jede unserer moralischen Überzeugungen spielt die Rolle eines kategorischen Imperativs“ (127). Eine moralische Pro-Einstellung ist also ein *kategorisches Befürworten* eines Sachverhalts. Zum Abschluss der Untersuchung werden die schon angesprochenen ontologischen, sprachphilosophischen und epistemologischen Schwierigkeiten, denen sich der Antirealist gegenüber sieht, angegangen. Da es für den Antirealisten keine genuin moralischen Eigenschaften gibt, ist die Eigenschaft des Moralisch-gut-Seins eine deskriptive Eigenschaft, nämlich die relationale Eigenschaft, die Kriterien für kategorisches Befürworten des jeweiligen Trägers der moralischen Überzeugung zu erfüllen, abgekürzt: MQ+. Entsprechendes gilt für kategorisches Ablehnen (MQ-) und moralische Indifferenz (MQo). Dies ebnet den Weg zu folgender *Semantik* moralischer Aussagen: Mit der Äußerung eines moralischen Satzes schreibt der Sprecher einem Gegenstand die deskriptive Eigenschaft MQ+, MQ- oder MQo zu, und „X ist moralisch gut“ hat den Gehalt von „X ist MQ+.“ Damit sind moralische Äußerungen, im Gegensatz zu moralischen Überzeugungen, wahrheitsfähig und eine wahrheitsfunktionale Semantik kann für sie entwickelt werden. Eine solche subjektrelative Bedeutungsanalyse moralischer Äußerungen ist aber traditionell dem Einwand ausgesetzt, dass zwei moralische Kontrahenten sich nicht echt widersprechen könnten, da ja jeder nur behauptet, dass die zum moralischen Disput stehende Handlung die *je eigenen* Kriterien fürs Befürworten erfüllt bzw. nicht erfüllt. Dem entgegnet Scarano: Der moralische Konflikt findet nicht auf der Ebene von Behauptungen statt, sondern auf der Ebene der ausgedrückten moralischen *Überzeugungen*. Der Ausdruck dieser moralischen Überzeugungen ist nicht, oder vielmehr nicht nur, der Semantik moralischer Sätze zu verdanken, sondern eine „pragmatische Funktion“ (153) moralischer Äußerungen, so „dass in vielen Fällen die Äußerung eines moralischen Satzes eine andere Funk-

PhJb 2/05 / p. 494 / 22.7.

tion hat als die einer einfachen Behauptung" (154). Die beiden Kontrahenten widersprechen sich also in dem Sinne, dass die ausgedrückten moralischen Überzeugungen unvereinbar sind, da deren propositionale Gehalte sich widersprechen. „Bei einem Disput über moralische Fragen geht es also nicht um die Wahrheit der geäußerten Aussagen" (164), sondern um „die rationale Akzeptabilität" (ebd.) der moralischen Überzeugungen. Aus mangelnder rationaler Akzeptabilität ergeben sich schließlich folgende Möglichkeiten *rationaler Kritik* moralischer Urteile: Wir ziehen nicht alle relevanten deskriptiven Eigenschaften eines zu beurteilenden Gegenstandes in Betracht, uns unterläuft ein Fehler beim Abwägungsprozess zwischen singulären und allgemeinen Urteilen oder ein Gesamtsystem allgemeiner Prinzipien ist inkohärent, d. h. in sich widersprüchlich oder nicht umfassend genug, um alle relevanten Einzelfälle auch tatsächlich bewerten zu können. Dem Verdacht, dass ein solcher Antirealismus zu einem inakzeptablen *Relativismus* führen würde, begegnet Scarano, indem er darauf hinweist, seine Theorie erlaube lediglich einen harmlosen, weil normativ neutralen *metaethischen* Relativismus und keinen normativen Relativismus. Der Verdacht, die Theorie sei nicht mit einer universalistischen Ethik vereinbar, wird von Scarano durch den Hinweis ausgeräumt, dass sein Antirealismus durchaus mit dem Gedanken vereinbar sei, dass alle kohärenten Moralsysteme gewisse Grundprinzipien gemeinsam haben.

Wie eingangs erwähnt, denke ich, dass die im Buch vertretenen Thesen *nicht miteinander kompatibel* sind, Scarano also sein Ziel, den Grundstein einer antirealistischen Metaethik zu legen, verfehlt. Die Unverträglichkeit entsteht zwischen den folgenden vier Thesen:

(i) Moralische Sätze haben deskriptive Bedeutung und sind wahrheitsfähig.

(ii) Moralische Überzeugungen sind mit begrifflicher Notwendigkeit handlungsmotivierend.

(iii) Glaubenszustände allein sind nicht intern handlungsmotivierend.

(iv) Der Ausdruck einer moralischen Überzeugung durch die Äußerung eines moralischen Satzes ist eine „pragmatische Funktion dieser Äußerung" (153).

These (iv) ist vage genug, um wenigstens zwei Lesarten zuzulassen. Nach der ersten wird eine moralische Überzeugung auf dem Wege einer *konversationalen Implikatur*, also *indirekt* mitgeteilt, vermittelt über das, was der Sprecher *wortwörtlich sagt* (bzw. dem Anschein nach sagt). Nach der zweiten Lesart liegt eine *Mehrdeutigkeit* moralischer Sätze vor. Ich behandle zunächst die erste Lesart, die mir von Scarano intendiert zu sein scheint:[1] Scarano ist der Auffassung, dass der Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotiven ein *begrifflicher* sei (vgl. 50–53). Damit dieser Zusammenhang aber zurecht *begrifflich* genannt werden kann, muss er ausschließlich auf die *Begriffe* gegründet sein, die in gewöhnlichen Charakterisierungen oder Zuschreibungen moralischer Überzeugungen, also z. B. Sätzen der Gestalt „A glaubt, dass x moralisch gut ist", verwendet werden. Er muss also auf die Begriffe gegründet sein, die in moralischen Sätzen zur Anwendung kommen. Anders formuliert: Sobald man für den Zusammenhang mehr ins Spiel bringt als die in moralischen Sätzen angewandten Begriffe, d. h. letztlich mehr als die wörtliche Bedeutung bzw. den semantischen oder propositionalen Gehalt moralischer Sätze, ist der Zusammenhang nicht mehr rein begrifflicher Natur. Aber These (iv) in der Implikatur-Lesart besagt, dass es zum Ausdruck moralischer Überzeugungen mehr bedarf als den semantischen Gehalt moralischer Sätze. Denn allein aufgrund der wörtlichen, *deskriptiven* Bedeutung moralischer Sätze, d. h. aufgrund der darin angewandten Begriffe, würde bei Äußerung des moralischen Satzes lediglich ein Glaubenszustand ausgedrückt werden. Ein Glaubenszustand ist jedoch gemäß (iii) nicht intern handlungsmotivierend. Folglich kann gemäß der Thesen (i), (iii) und (iv) der Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotiven, entgegen These (ii), nicht begrifflicher Natur sein.

Es ist natürlich kein Zufall, dass die Thesen (i) bis (iii) den drei Prämissen des von Michael Smith so genannten *Moralproblems*[2] entsprechen. Das Problem besteht darin, dass die Prämissen, zumindest allem Anschein nach, *nicht miteinander kompatibel* sind, da ihnen gemäß moralische Urteile sowohl Aussagecharakter als auch motivationale Kraft besitzen, was laut (iii) nicht möglich ist. Scarano versucht, das Moralproblem dadurch zu lösen, dass er den Begriff des moralischen *Urteils* aufspaltet in

[1] Er schreibt: „Wenn jemand einen moralischen Satz äußert, so macht er zwar eine moralische Aussage, die wahr oder falsch ist. Aber die pragmatische Funktion einer solchen Äußerung ist im Normalfall gerade nicht, die Behauptung aufzustellen, daß diese Aussage wahr sei." (163) Aufgrund dieser und ähnlicher Aussagen und der Tatsache, dass Scarano an keiner Stelle von Ambiguität spricht, neige ich dazu, ihm die erste Lesart zuzuschreiben.

[2] Smith, M., *The Moral Problem*, Oxford 1994.

wahrheitsfähige, aber nicht intern handlungsmotivierende moralische Aussagen und intern handlungsmotivierende, aber nicht wahrheitsfähige moralische Überzeugungen. Doch dadurch werden die *semantische* und die *mentale* Seite moralischer Urteile, also Aussagegehalt und ausgedrückte Überzeugung, zu sehr voneinander entfernt, als dass noch von einem *begrifflichen* Zusammenhang zwischen moralischen Urteilen und ihrer motivationalen Kraft gesprochen werden könnte – und das Moralproblem bleibt bestehen.[3]

Doch die in These (iv) angesprochene „pragmatische Funktion" moralischer Äußerungen kann man auch anders verstehen, nämlich im Sinne einer *Ambiguität* moralischer Sätze und ihrer *Disambiguierung* im Äußerungskontext: Ein moralisches Wort hätte demnach sowohl deskriptive Bedeutung als auch die nicht-deskriptive Funktion, den Ausdruck einer Pro-Einstellung anzuzeigen. Der Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotiven wäre dann allein einer der beiden *Bedeutungen* eines moralischen Satzes zu verdanken und, zumindest in diesem Sinne (auch wenn bei der nicht-deskriptiven Bedeutung moralischer Wörter ja gar kein Begriff angewandt wird), *begrifflicher* Natur. Damit daraus ein plausibler Antirealismus werden kann, müsste jedoch glaubhaft gemacht werden, dass eine solche Ambiguität zwischen deskriptivem und nicht-deskriptivem Gehalt überhaupt vorliegt. Und hier habe ich meine Zweifel: Es scheint mir nicht so zu sein, dass sich ein Sprecher, wie bei einer Ambiguität, *entscheiden* müsste (wenn auch unbewusst), welche der beiden Bedeutungen eines moralischen Wortes er in Anwendung bringen möchte. Man ist m.E. auch nicht geneigt nachzufragen, wie der Sprecher seine moralische Äußerung denn gemeint habe – deskriptiv oder nicht. Vielmehr scheint es so zu sein, dass wir eine ernsthafte moralische Äußerung stets in beiden Funktionen sehen, dass also stets eine Behauptung aufgestellt wird, die uns zugleich ein Handlungsmotiv liefert. Diese (hier nur angedeuteten) Überlegungen scheinen sehr gegen die Plausibilität eines auf der Ambiguitäts-These aufbauenden Antirealismus zu sprechen. Und da ein auf der Implikatur-These gegründeter Antirealismus ebenfalls keine Option ist, bleibt der Antirealist aufgefordert, neue Wege zu suchen.

Manfred Harth (München)

Peter Strasser, Gut in allen möglichen Welten. Der ethische Horizont, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2004, 286 S., ISBN 3-506-71760-X.

„Wenn etwas moralisch gut ist, dann ist es gut in allen möglichen Welten. Wenn etwas moralisch schlecht ist, dann ist keine Welt denkbar, in der es moralisch gut sein könnte." (11) Diese Überzeugung und damit die Position eines starken ethischen Objektivismus sucht Strasser in seinem Buch zu begründen, zugleich möchte er verdeutlichen, dass dieser Objektivismus keinesfalls der Akzeptanz des kulturellen Pluralismus widerspricht. Dabei grenzt sich der Vf. auch in der ihm eigenen ironischen, streckenweise auch polemischen Art von naturalistischen, konstruktivistischen und konventionalistischen – von ihm als „kontraktualistisch" bezeichneten – Ethiken ab.

Die vorgelegte Verteidigung des starken Objektivismus hat mehrere Kernpunkte: Zunächst ordnet sich der Vf. in eine Aristotelisch ausgerichtete Ethik des guten Lebens ein, wenn er ausführt, dass der Grund von Moral in einem Guten gegeben ist, dass um seiner selbst willen angestrebt wird (vgl. 15). Anders als Aristoteles jedoch spricht Strasser nicht von „gut", das auf vielerlei Weise durch die *phronesis* bestimmt werden kann, sondern von *dem* Guten, welches laut Vf. dem Ideal des Vollkommenen entspricht, wonach alles strebt. Und ebenfalls anders als Aristoteles leitet der Vf. vom Guten als dem Absolutheitshorizont der Moral die Existenz objektiver Werte als konkrete Kriterien des moralischen Urteils ab. Deshalb spricht er auch von der „axiologischen Richtung" der Ethik hin zum guten Leben (ebd.). Werte will Strasser jedoch im Gegensatz etwa zur materialen Wertethik Max Schelers oder zum Wertintuitionismus George H. Moores nicht als verdinglichte Gegebenheiten verstehen, sondern als „Eröffnungspotentiale, die eine

[3] Eine Lösung könnte darin bestehen, von einer *semantischen* Doppelrolle und nicht nur von einer nicht-deskriptiven *pragmatischen* Funktion moralischer Äußerungen auszugehen. Moralische Wörter hätten sowohl deskriptive als auch nicht-deskriptive *Bedeutung*, die bei deren Äußerung zugleich Anwendung finden. Eine solche *Zweikomponentensemantik* diskutiere ich in Harth, M., „Ein analytischer Blick auf das Wertproblem" in: Bluhm, R./Nimtz, C. (Hgg.) *Ausgewählte Beiträge zu den Sektionen der GAP.5. Fünfter internationaler Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld, 22.–26. September 2003*, (CD-ROM) Paderborn 2004, 691–703.

PhJb 2/05 / p. 496 / 22.7.

Richtung – die axiologische Richtung hin zum guten Leben (...) andeuten." (ebd.). Diese Richtung wird vom Vf. als „Höherentwicklung" gedeutet, der Entelechie der Natur vergleichbar (vgl. 141 f.). Die Werte, die als Eröffnungspotentiale dienen können, sind das nicht mehr hedonistisch bestimmte Glück, die Autonomie des Einzelnen, formale Gerechtigkeit, Gleichwertigkeit der Personen und das Personsein als Wert an sich im Sinne der Würde der Person. Der Wert des Personseins gründet sich in nicht-natürlichen Merkmalen des Personseins, namentlich Ichhaftigkeit und Autonomie, die wiederum als intrinsische Werte aufgefasst werden. Zwischen dem absoluten Wert der Würde der Person im Sinne der absoluten Gleichheit der Person und der Idee des guten Lebens besteht ein innerer Zusammenhang (vgl. 215–244).

Die skizzierte axiologische Ethik des guten Lebens ist jedoch laut Vf. keine bloß individualistische Ethik des Einzelnen, sondern im Gegenteil als Ethik des guten Lebens eine universale Ethik für die ganze Menschheit. Deshalb mündet die Ethik des guten Lebens in ein eschatologisches Denken, welches auf die Realisierung des guten Lebens für alle, also auf die Realisierung des Ideals der Vollkommenheit und damit auf Erlösung hofft: „Alle Moral hat eine eschatologische Struktur, indem sie sich ihrer selbst mit Hilfe von Werten vergewissert, die als objektive zugleich Eröffnungspotentiale sind. Über die Moral des Einzelnen legt sich nicht mehr die Superstruktur einer großen geschichtlichen Erzählung und die mit ihr verbundene kollektive Perspektive. Im Konzept des objektiven Wertes liegt vielmehr beschlossen, dass jede moralische Handlung nur deshalb eine ist, weil sich in ihr eine Utopie regt, in der Individuum und Gemeinschaft einander zwanglos bedingen – das gute Ich, die gute Nähe, das gute Leben." (16) An diesem Punkt wird die philosophische Reflexion zu einer theologischen Betrachtung.

Die vorgelegte Verteidigung eines starken Objektivismus durch Rekurs auf eine objektive Ordnung der Werte wirft jedoch mehr Fragen auf als Lösungsperspektiven bereit zu stellen. Zunächst ist zu fragen, ob aus der Kritik des Naturalismus notwendigerweise eine Wertethik folgt, wie der Vf. suggeriert (32–37). Außerdem entsteht entgegen der Positionierung, die er in der Einleitung vorgenommen hatte, bei weiterer Lektüre des Buches der Eindruck, dass Werte doch als ontologische Größe bestimmt werden, etwa wenn der Vf. von „Wertsachverhalten" spricht (67), denn es ist nicht deutlich, ob der Begriff „Sachverhalt" allein eine Proposition bezeichnet oder nicht doch eine ontologische Gegebenheit. So wird nicht nur die Unterscheidung von ethischem und ontologischem Diskurs aufgegeben, sondern Werten als Ausfaltung des objektiv Guten eine eigene Existenz neben dem Bereich des Natürlichen zugesprochen, der Bestimmung Moores von „gut" als einer nicht-natürlichen Eigenschaft vergleichbar. Die Existenz dieser objektiv gegebenen Wertordnung ist selbstevident und wird laut Vf. durch „aufgeklärte" Intuitionen (vgl. 65) eingesehen; auch dies ähnelt sowohl Schelers Plädoyer für die Existenz materialer Werte, die wir intuitiv einsehen, als auch Moores Konzept eines Wertintuitionismus. Diese Werte gelten dem Vf. zufolge kontrafaktisch und absolut (50), wiewohl er zugesteht, dass man der relativen Autonomie des Moralischen dem selbstevidenten Guten gegenüber Rechnung tragen müsse, um einen moralischen Rigorismus zu vermeiden. Allerdings ist nicht deutlich, wie das zu erreichen ist, wenn Strasser die Funktion des Willens in moralischen Entscheidungen abschwächt und den Willen als „an sich wertblind" kennzeichnet (72): „Indem wir ‚ich' sagen, beziehen wir uns ursprünglich nicht auf unseren Willen, sondern auf unsere ursprüngliche Teilhabe an der Ordnung der Werte. Diese Ordnung muss objektiv sein." (51) Damit konterkariert Strasser jedoch zum einen die Bedeutung der Autonomie des Willens, die etwa Immanuel Kant herausgestellt hatte: der gute Wille ist derjenige, der in Freiheit das moralische Gesetz anerkennt. Zum anderen ist es gelinde gesagt gewagt, die Ich-Perspektive von den Vernunftvermögen abzukoppeln, zu denen auch der Wille gehört, und sie nicht mehr transzendental als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, sondern quasi ontologisch als Partizipation an einem vorgegebenen Reich der Werte zu bestimmen. Die Einsicht in die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes ist intuitiv gewonnen, aber im Gegensatz zur angeblichen Selbstevidenz objektiver Werte vertritt Kant lediglich die Evidenz des Faktums eines formal unbedingten Sollens in Form des Kategorischen Imperativs. Jene Formalität bedarf stets der materialen Füllung im Rahmen hypothetischer Imperative. „Absolut gültig" sind somit keine materialen Normen oder Werte, sondern das unbedingte Sollen, das sich in Normen zu konkretisieren vermag, und dies in Abhängigkeit vom jeweiligen soziokulturellen Kontext einer Handlung und eines moralischen Urteils sowie mit Blick auf die Folgen einer konkreten Handlung. Genau hier kommt m. E. die *phronesis* ins Spiel, die einen moralischen Rigorismus verhindert. Die Idee der Vollkommenheit, gleichbedeutend mit derjenigen des höchsten Gutes im Sinne der Einheit von Moralität und Glück, unter-

PhJb 2/05 / p. 497 / 22.7.

scheidet sich denn auch von einer objektiven Wertordnung; im Gegenteil sprengt sie in ihrer Formalität alle menschlichen Wertvorstellungen auf. Diese entspringen allerdings strikt Kantisch interpretiert der Spontaneität der praktischen Vernunft, folglich auch der Autonomie des Willens. Diese Perspektive ist im übrigen durchaus vereinbar mit kontraktualistischen Modellen, etwa der Vertragstheorie von Rawls, da diese Modelle, anders als vom Vf. diagnostiziert, gerade keine konventionalistische Moraltheorie formulieren, sondern sich in der Tradition der Kantischen Ethik bewegen. Zu der eher pejorativen Lesart der Autonomie des Willens sowie zur Verteidigung einer objektiven Werteordnung passt jedoch Strassers Perspektive eines zumindest latenten Kulturkonservatismus (vgl. insb. 232–244), der die Prozesse der späten Moderne wie Pluralisierung und Individualisierung weniger als Chance denn als Bedrohung versteht.

Die Würde der Person als universales Kriterium des Handelns wäre denn weniger durch Rekurs auf objektive Werte zu rechtfertigen, als vielmehr durch eine transzendentale Rechtfertigung von Subjektivität und Freiheit als Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis und des Handelns, welche zugleich die Singularität des Individuums kennzeichnen. Die Achtung dieser Einmaligkeit, formuliert im Kategorischen Imperativ, bildet, wie der Vf. zu Recht herausstellt, den Kern einer nicht hedonistisch verkürzten Idee des guten Lebens. Dem ethischen „Klugheitsurteil" bleibt es dann überlassen, diesem universalen Kriterium des Handelns entsprechend Einzelfallentscheidungen zu treffen und ihm dadurch einen materialen Gehalt zu geben. Braucht diese Ethik eine eschatologische Erweiterung, wie der Vf. vorschlägt? In diesem Punkt ist Strasser zuzustimmen: Der Anspruch der Moralität wäre absurd, stünde am Ende doch das ‚tiefe Grab, das uns verschlingt'. Moralisches Handeln wäre sinnlos, gäbe es keine Hoffnung auf Versöhnung geschehenen Leids und Unrechts, gäbe es keine Hoffnung auf die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Hier verbinden sich in der Tat philosophische und theologische Ethik – diese Verbindung von genuin philosophischer Seite nicht nur zu skizzieren, sondern präzis zu bestimmen und weiter zu entfalten, diese Aufgabe bleibt jedoch (noch) uneingelöst.

Saskia Wendel (Tilburg/NL)

Jure Zovko (Hg.), Kroatische Philosophie im europäischen Kontext (= Hermeneutik im Gardez!, Bd. 4), Sankt Augustin: Gardez! 2003, 110 S., ISBN 3-89796-104-0.

Der in der Reihe „Hermeneutik im Gardez!" erschienene Band *Kroatische Philosophie im europäischen Kontext* ist ein willkommener Beitrag zu einem seit der Erweiterung der Europäischen Union vor allem in Deutschland, aber auch anderswo viel diskutierten Themenkomplex – der Frage nach den Ursprüngen, Merkmalen und Besonderheiten der kulturellen Identität Europas. Im Zusammenhang damit stellt sich nämlich eine weitere, wichtige, jedoch noch wenig erörterte Frage, zu der dieses Buch hervorragend passt – die nach dem Anteil der so genannten kleinen europäischen Völker bei ihrer Bildung. Das Buch versammelt fünf Aufsätze verschiedener zeitgenössischer Philosophen aus Kroatien, in denen dem deutschsprachigen Leser zum ersten Mal ein chronologischer Überblick gegeben wird über „die bedeutendsten Vertreter der kroatischen Philosophie" aus der Zeit vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, die, wie der Herausgeber Jure Zovko betont, „in unterschiedlichen Gebieten des europäischen Kulturraums eine gewisse Wirkung ausgeübt und Rezeption erfahren haben" (7). Die Beiträge beschäftigen sich mit folgenden Themen: I. „Die Bedeutung von Flacius für die Interpretationstheorie" (Jure Zovko), II. „Kroatische Philosophen im Zeitalter des Humanismus und der Renaissance" (Erna Banić-Pajnić), III. „Frane Petrić" (Mihaela Girardi-Karšulin), IV. „Bošković und das Problem der primären und sekundären Qualitäten" (Zvonimir Čuljak), V. „Die kroatische Philosophie des 19. Jahrhunderts, Čučić und Marković. Ein Überblick" (Srećko Kovač). Die drei Aufsätze, die sich auf jeweils einen Philosophen und auf bestimmte ausgewählte Themen konzentrieren – es sind die von Zovko, Girardi-Karšulin und Čuljak – sind anspruchsvoller und für den Leser, der sich nicht nur für allgemeine Informationen, sondern auch für mehr ins Detail gehende Interpretationen interessiert, philosophisch ergiebiger als die beiden anderen, die eher einen Überblickscharakter haben. Kritisch anzumerken ist, dass die in Sammelbänden eigentlich üblichen Informationen über die Autoren hier leider fehlen.

Die größte Verständnisschwierigkeit für den in die Materie nicht eingeweihten Leser dürfte jedoch das Fehlen einer genauen Auskunft sein, unter welchem gemeinsamen Gesichtspunkt so verschiedene Denker wie Flacius, Petrić, Bošković und Marković, Epochen wie Humanismus, Renaissance und Neuzeit oder Themen wie Hermeneutik, Naturphiloso-

phie und Ethik betrachtet werden. Als das alle Beiträge Verbindende wird zwar „kroatische Philosophie“ bezeichnet, die Frage, was eine spezifisch *kroatische* Philosophie ist, die als Oberbegriff für die besprochene Vielfalt dienen könnte, bleibt indes unerörtert. Ein Titel in Anlehnung an eine Formulierung des Zagreber Philosophen Franjo Marković aus dem Jahr 1881 – er spricht von „philosophischen Schriftstellern kroatischer Abkunft“ – wäre wohl eine bessere, weil unmittelbar einleuchtende Wahl gewesen. So bleibt die interessante Frage nach der Möglichkeit und den Charakteristika einer *nationalen* Philosophie offen. Dadurch verliert das Buch jedoch nicht an Relevanz. Die informativen Beiträge stehen für sich und haben ihren eigenen Wert, auch wenn die Frage nach einer sie verbindenden Einheit ungeklärt bleibt. Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass der Leser nach der Lektüre des Buches durchaus die wichtige Erkenntnis gewinnt, dass bei der heute häufig verbreiteten Rede von „Alt-Europa“ oder „Kerneuropa“ nicht vergessen werden darf, welche wichtigen denkerischen Impulse über Jahrhunderte von ihren „Rändern“ ausgegangen sind. Insofern muss man doch feststellen, dass die Beiträge aus einer gemeinsamen Perspektive entstanden sind, auch wenn diese noch präziser formuliert werden müsste. Das könnte die Aufgabe von zukünftigen Arbeiten dieser Art sein.

Jure Zovko widmet seine Studie dem Theologen und Hermeneutiker Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), einem in Istrien geborenen und u. a. in Wittenberg, Jena und Frankfurt am Main lehrenden Vertreter der Reformation. Nach dem Urteil von Wilhelm Dilthey und Hans-Georg Gadamer gehört Flacius zu den wichtigsten Begründern der modernen Interpretationstheorie, seine Schrift *Clavis Scripturae Sacrae* aus dem Jahr 1567 hat die hermeneutische Wissenschaft auf lange Zeit bestimmt. Die Grundthese von Flacius lautet, dass es bei der Auslegung der Heiligen Schrift nicht auf das Dogma des kirchlichen Lehramts ankomme, sondern auf die Autonomie der Auslegung, deren Zuverlässigkeit durch die objektive Regelaufstellung und -anwendung zu sichern sei. Seinen Grundsatz, dass die Bedeutung der einzelnen Textstellen aus dem *Scopus*, d. h. der Absicht und der Tendenz der Schrift zu ermitteln sei und ihr Sinngehalt aus der Kongruenz der einzelnen Teile, betrachtet Dilthey als den Höhepunkt der protestantischen Hermeneutik. Für Gadamer unterscheidet sich Flacius von anderen Hermeneutikern seiner Zeit durch die konsequente Anwendung der Grundregeln der antiken Rhetorik auf die Interpretation der Heiligen Schrift, ohne dabei jedoch dogmatisch vorzugehen, sondern mit der strikten Einhaltung der humanistischen und philologischen Praxis des kontextualen Verstehens.

Zovko überprüft kritisch Diltheys und Gadamers Flacius-Rezeption, zeigt, wie wichtig der Einfluss der dihairetischen Methode Platons auf das von Flacius entwickelte Verfahren der Textanalyse gewesen ist und macht deutlich, warum Flacianische Gedanken immer noch aktuell sind: In Zeiten der einseitigen Betonung der hermeneutischen *Erfahrung* auf Kosten der wissenschaftlichen *Methode* werde „der Ruf nach einer logischen Disziplinierung der Hermeneutik“ immer lauter. „Dies bedeutet“, so Zovko, „eine Annäherung an die Interpretationstheorie, wie sie von Flacius ausgearbeitet und praktiziert wurde“ (21). Ein Beispiel für diese Aktualität sei die normative Interpretationstheorie des amerikanischen Philosophen Nicholas Rescher, der die Interpretationstätigkeit, gut Flacianisch, „als ein Bemühen um die optimale Entschlüsselung vom impliziten Sinnzusammenhang des Textes“ versteht und sie so vor Beliebigkeit und Willkür schützen will (vgl. 22).

Im Zeitalter des Humanismus und der Renaissance habe Kroatien, so *Erna Banić-Pajnić*, der europäischen Philosophie einige ihrer bedeutendsten Denker gegeben, darunter den Humanisten Marko Marulić (1450–1524) aus Split, dessen moralphilosophisches Werk *De institutione bene vivendi per exempla sanctorum* im 16. Jahrhundert in etliche europäische Sprachen übersetzt und in ca. 20 Auflagen verbreitet wurde, den Aristoteliker Juraj Dubrovčanin (1579–1622), einen Professor für Philosophie an der Universität Padua, der die Philosophie des Aristoteles nicht nur mit dem Christentum versöhnen, sondern auch für die Errungenschaften der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse öffnen wollte, und schließlich die in diesem Zeitabschnitt „dominierende Figur“ unter den kroatischen Philosophen, den auf der nordadriatischen Insel Cres geborenen Frane Petrić (Franciscus Patricius, 1529–1597), den ersten Lehrer der platonischen Philosophie an der römischen Universität Sapienza. Banić-Pajnić skizziert die Grundzüge seines Hauptwerks *Nova de universis philosophia* (erschienen 1591 in Ferrara, 1596 wegen des radikalen Antiaristotelismus auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt), wobei sie kritisch auf die unter den Petrić-Exegeten verbreitete Meinung eingeht, dieses sei ausschließlich als eine Naturphilosophie zu verstehen. Laut Banić-Pajnić konzipiere Petrić seine „neue“ Philosophie vielmehr als eine „pia philosophia“, so dass es unmöglich sei, sein Hauptwerk angemessen zu verstehen, ohne auf dessen ontotheologische Voraussetzun-

gen einzugehen (vgl. 33). Gerne hätte man hier mehr über Petrićs Konzept einer „pia philosophia" erfahren; dieses Thema wird leider nur gestreift.

Mihaela Girardi-Karšulin unterscheidet in Petrićs philosophischem Werk drei Themenbereiche: Die anthropologische oder humanistische Phase (so z. B. die Theorie der idealen menschlichen Gemeinschaft in *La città felice* von 1553), die Aristoteles-Kritik in den *Discussiones peripateticae* von 1571 und schließlich das philosophische Hauptwerk *Nova de universis philosophia*, welches als das einzige neuplatonische System der Renaissance gilt. Sie konzentriert sich bei ihrer Interpretation auf die vier Bücher dieses Hauptwerkes: die metaphysische Spekulation über das Licht in „Panaugia", die Abhandlung über den ersten Anfangsgrund, über das geschaffene Seiende sowie über die bewegte und bewegende Seele in „Panarchia" und „Panpsychia" und die Naturphilosophie mit der Erörterung der Prinzipien der natürlichen Dinge in „Pancosmia". Vor allem dieses letzte Buch übte einen starken Einfluss aus, unter anderem auf M. Mersenne, Th. Hobbes und H. More, und erhob Petrić zu dem neben Telesius bedeutendsten Vertreter der Naturphilosophie der Renaissance. Das für Banić-Pajnić so zentrale Konzept einer „pia philosophia" spielt in Girardi-Karšulins Interpretation keine Rolle. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, was die Gründe sind für diese beiden so unterschiedlichen Interpretationsansätze. In ihrem Fazit erläutert Girardi-Karšulin Stärken und Schwächen von Petrićs System und stellt seinen Denkweg in den philosophischen Kontext seiner Zeit. Es bleibt zu hoffen, dass die beiden Beiträge, die sich mit Petrićs Philosophie beschäftigen, diesen bedeutenden Denker der Renaissance einer noch größeren Leserschaft bekannt machen werden.

Der neben Matthias Flacius Illyricus und Frane Petrić einflussreichste kroatische Denker ist der aus Dubrovnik stammende und in Rom und Pavia lehrende Jesuit, Philosoph, Physiker, Astronom und Mathematiker Ruđer Josip Bošković (1711–1787), auf dem Gebiet der Physik eine der zentralen Gestalten seiner Zeit. *Zvonimir Čuljak* gibt einen spannenden Einblick in dessen Naturphilosophie, wobei er sich auf das Problem der primären und sekundären Qualitäten konzentriert, das Bošković im Rahmen seiner Kräftetheorie behandelt. Dem Modell der universellen Kräftetheorie – abschließend formuliert in dem Hauptwerk *Theoria philosophiae naturalis* aus dem Jahr 1763 – liegt der Gedanke zugrunde, dass der wirkliche Träger der primären (absoluten, intrinsischen) und sekundären (relativen, akzidentalen) Eigenschaften die „Aggregate der Materiepunkte in dynamischen Netzwerken" (89) sind. Čuljak unterscheidet und erläutert das mikroreduktive, das genetische und das linguistische Argument zugunsten des neuen Materiebegriffs und zeigt, dass Bošković trotz seiner Kritik an dem traditionellen Materiebegriff kein Idealist ist, da er den Träger der Eigenschaften als eine von der Wahrnehmung unabhängige, reale Struktur der im Raum zerstreuten Materiepunkte betrachtet. Bošković lehne dabei zunächst den *common-sense*-Realismus zu Gunsten des wissenschaftlichen Realismus ab, wofür ihn Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* als den neben Kopernikus „größten und siegreichsten Gegner des Augenscheins" lobt, um dann in seinen späteren Schriften zu versuchen, die beiden Positionen zu vereinbaren. Mit seiner Theorie, dass unsere Alltagsvorstellungen über die reale Existenz der Objekte eine gute biologische Basis haben und aus einer zuverlässigen Quelle stammen, übte Bošković einen starken Einfluss auf die schottischen Philosophen des *common-sense* aus (vgl. 88).

Zu dem Themenbereich ‚Beiträge der kleinen europäischen Völker zur europäischen Geistesgeschichte und Identität' gehört auch das Problem der an den sprachlichen Barrieren scheiternden Rezeption. Wer von den westeuropäischen Philosophen kann heute die auf Kroatisch (oder Slovenisch, Slovakisch, Mazedonisch usw.) verfassten philosophischen Abhandlungen lesen, welcher kroatische Philosoph kann so gut auf Deutsch, Englisch oder Französisch schreiben, dass er unmittelbar, ohne den Umweg der Übersetzung, am philosophischen Dialog dieser Länder teilnehmen kann? Nach der Lektüre des Buches wird deutlich, wie groß der Verlust gewesen ist, als das Lateinische seine herausragende Rolle und verbindende Kraft im Geistesleben Europas verloren hatte. Andererseits steht neben dem Verschwinden der lateinischen Universalsprache und damit der Möglichkeit für kleine Völker, an der geistigen Tradition Europas in so ausdrücklicher Weise, wie es seit dem Mittelalter der Fall war, teilzunehmen, der Gewinn der kulturellen Selbständigkeit, die sich durch stärkere Betonung der Nationalsprachen auszeichnet. Diese Entwicklung bringt neben der Vertiefung der philosophischen Ausdrucksmöglichkeiten in den jeweiligen Nationalsprachen auch die Gefahr einer Provinzialisierung der Philosophie mit sich. Sie lässt sich an dem letzten Beitrag des Bandes gut verfolgen. *Srećko Kovač* gibt einen Überblick über die Hauptströmungen der Philosophie in Kroatien im 19. Jahrhundert, wobei man sehen kann, wie die Relevanz der besprochenen Autoren für den „europäischen Kontext" immer geringer wird. Festzuhalten ist, dass es in Kroatien

PhJb 2/05 / p. 500 / 22.7.

vor allem nach der Neugründung der Zagreber Universität 1874 zum erneuten Aufschwung der philosophischen Forschung kommt, wobei die scholastischen, aristotelischen Aspekte der Philosophie zunehmend durch die Aufklärungsphilosophie im Gefolge Kants ersetzt werden. Kovač stellt die philosophischen Systeme von zwei der wohl interessantesten Philosophen dieser Zeit vor: Es sind der Logiker Šimun Čučić und Franjo Marković, dessen Rektoratsrede von 1881 über „Philosophische Schriftsteller kroatischer Abkunft" die systematische Beschäftigung mit der kroatischen Philosophiegeschichte initiiert. Marković war der Ansicht, dass sich kein Volk „zu einem eigenen, kulturell und politisch selbständigen Volk entwickeln" könne, „wenn diesem kein philosophischer Gedanke, kein philosophisches Streben nach idealen Werten zugrunde liegt" (104). Diese hohe Wertschätzung der Philosophie, auch im Hinblick auf ihren Nutzen für die Erziehung des Volkes – ein auch in den Anfängen des deutschen Idealismus populärer Gedanke – bleibt in Kroatien für die nachfolgende Zeit maßgebend. Ein Ausblick auf Markovićs einflussreichstes Werk, die Ästhetik, die von ihm auch als eine „Ästhetik des Willens" bzw. als Ethik konzipiert wird, beschließt dieses insgesamt betrachtet anregende Buch.

Kazimir Drilo (Heidelberg)