

BUCHBESPRECHUNGEN

Chang-Uh Lee, Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg/München: Karl Alber 2002, 240 S., ISBN 3-495-48060-9.

Das vorliegende Buch stellt eine überarbeitete Fassung von Lees Dissertation dar, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg unter der Leitung von M. Forscher verfasst wurde. Lee versucht anhand von verstreut überlieferten Quellen eine systematische Rekonstruktion der altstoischen Ethik. Dabei orientiert er sich an der so genannten Oikeiosis-Lehre, d. h. der Theorie über die rationale und moralische Entwicklung des Menschen. Sein Hauptinteresse gilt der Begründungsfrage der stoischen Ethik. So stellt er die These auf, dass bei der Alten Stoa die Naturphilosophie ein Fundament für die Ethik bildet (23). Zur Begründung dieser ‚fundamentalistischen‘ These versucht er zweierlei aufzuzeigen: Zum einen spiele die Oikeiosis-Lehre die Begründungsrolle für die Ethik, zum anderen werde die Oikeiosis-Lehre weniger von der psychologisch-handlungstheoretischen Perspektive, wie manche Interpreten meinen, als vielmehr von der naturphilosophischen Perspektive geleitet. Dabei handelt es sich um eine Rehabilitierung der traditionellen Interpretation, die unter anderem durch aktuelle Forschungen von G. Striker, B. Inwood, T. Engberg-Pederson und M. Hossenfelder abgeschwächt wurde. Bei diesem Rehabilitierungsversuch folgt Lee M. Forscher und A. A. Long.

Ausschlaggebend für Lees Interpretation ist die Verbindung der kosmologisch-theologischen Konzeption der Natur mit der ethischen Homologie-Lehre, welche in der Telos-Formel „übereinstimmend mit der Natur leben“ (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, DL VII 87) klar zum Ausdruck kommt: „Was ist mit ‚Natur‘ in dieser Formel gemeint, wenn damit nicht die kosmische Natur gemeint sein soll?“ (50) Lee stützt sich dabei auf die stoische Naturteleologie, der zufolge sich die kosmische Natur als „das samenartige Prinzip“ (ὁ σπερματικὸς λόγος; DL VII 148 f.) in die einzelnen Wesen projiziert und realisiert, sodass die Entwicklungsprozesse, die alle Lebewesen ihren spezifischen Naturen gemäß durchführen, d. h. die intrinsischen Oikeiosisprozesse, die rationale und zweckmäßige Verwaltung der Natur, d. h. den extrinsischen Oikeiosisprozess, zum Ausdruck bringen. Der Mensch

bildet hier keine Ausnahme. Wichtig ist, dass die Stoa nicht nur die biologische, sondern auch die *moralische* Entwicklung des Menschen in diesen naturteleologischen bzw. theologischen Rahmen stellt. Denn das letzte Ergebnis des Oikeiosisprozesses vom Menschen als rationalem Lebewesen besteht in der Homologie mit der Natur, die wiederum mit Zeus identifiziert wird (39).

Darauf basierend wendet Lee sich gegen eine aristotelisierende Interpretationslinie, der zufolge die Stoa wie Aristoteles von ein und derselben formalen Definition des Begriffs „Glück“ ausgehend einen internen, moralisch-praktischen Reflexionsprozess durchführt (42, vgl. T. Irwin). Der springende Punkt ist, dass diese Interpretation die stoische Ethik allein aufgrund der spezifischen Natur des Menschen zu rekonstruieren versucht. Lee beanstandet, die Beschränkung des Begriffs „Natur“ auf die menschliche Natur schließe jede ethisch relevante Konzeption einer extrinsischen Natur, mithin die Möglichkeit der Harmonisierung von extrinsischer und intrinsischer Natur, aus (51, vgl. J. Annas). Außerdem weist er darauf hin, dass die jener Rekonstruktion zugrunde liegende Interpretation der aristotelischen Ethik zwar eine berechtigte Interpretation ist, aber nicht die einzige. So verweist er auf das theologische Element in Aristoteles' Ethik, dessen Wichtigkeit von nicht wenigen Kommentatoren zu Unrecht übergangen wird (57). Freilich bestreitet er damit keineswegs, dass die stoische Ethik eudaimonistisch ist. Er will vielmehr darauf hinaus, dass die stoische Glückskonzeption nur vor dem Hintergrund ihrer theokratischen Weltanschauung zu verstehen ist (108).

Ferner macht Lee auf den sokratisch-platonischen Einfluss auf die stoische Ethik aufmerksam: Die sokratisch-platonische Ethik gehe von der Relevanz der Einsicht in die rationale Kosmosordnung für das Erringen des Lebensziels aus: Diese „kosmologisierte Ethik“ werde von dem Schulgründer Zenon und seinen Nachfolgern übernommen (213, vgl. Xenophons *Memorabilia* I 4.8–9 und Platons *Timaios*). So besagt die stoische Oikeiosis-Lehre, dass die Aufgabe des voll entwickelten Menschen darin besteht, die gesamte kosmische Natur und ihr Werk zu ‚betrachten‘, sich selbst in ihr zu lokalisieren und als einen *Teil* von ihr zu identifizieren. Diese Betrachtung (*theoria*) der Naturordnung stellt nach Lee „das *fundamen-*

tum *inconcussum* der stoischen Ethik“ (178) dar; alle praktischen Tugenden kommen aus der theoretischen Tugend oder setzen diese zumindest voraus (180). Obwohl Lee diese ‚naturphilosophische‘ Konzeption der Theoria auch bei Platon beobachtet, lässt er eine wichtige Differenz zwischen der stoischen und platonischen Konzeption der Theoria nicht außer Acht: „Platon ist immer geneigt, den Gegenstand der Theoria auf eine metaphysische Dimension zu verschieben.“ (213) In der *Politeia* geht es letztlich nicht um „die astronomische Kosmosbetrachtung“, für die der *Timaios* plädiert, sondern um die Schau der Ideen, deren Existenz Zenon und seine Nachfolger bekanntlich ablehnten (214). Zu diesem Punkt sollte man meines Erachtens bedenken, dass der Pythagoreer *Timaios* in Platons gleichnamigem Dialog nicht unbedingt Platons eigene Auffassung vertreten muss. Ein Pythagoreer verpflichtet sich nicht zwangsläufig der platonischen Metaphysik.

Allerdings warnt Lee uns davor, von der begründenden Rolle der Theoria für die stoische Ethik auf ihre Priorität vor der Praxis zu schließen. Ihm zufolge ist die gängige Unterscheidung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* nur schwer auf die Stoa anzuwenden (216). Er verweist darauf, dass die Stoiker das Praxis-Theorie-Problem vermeiden wollten, indem sie auf der Einheit der Rationalität bestanden: Die Rationalität lasse sich *sensu stricto* nicht in den theoretischen Teil einerseits und den praktischen Teil andererseits einteilen. Dementsprechend lasse sich die Tugend nur formal gesehen in die theoretische und die praktische Tugend einteilen, bleibe aber substantiell gesehen immer einheitlich (220f.). Daraus gehe hervor: „Von den drei möglichen Lebensweisen, der theoretischen, praktischen und rationalen, müsse man, so sagen sie, die dritte wählen, denn die Natur habe das rationale Lebewesen zur Theoria und Praxis gleich geeignet gemacht (DL VII 130).“ Mit dieser Feststellung kritisiert Lee auch M. Hossenfelders Behauptung, allen drei großen hellenistischen Philosophenschulen gelte, kantisch gesprochen, „der Primat der praktischen Vernunft“ (220, Anm. 42). So attraktiv die stoische Wahl erscheint, so gilt es doch zu überprüfen, ob sie wirklich das Problem der Spannung zwischen der Theorie und der Praxis aufhebt. Mit der Einführung einer Lebensweise, die glücklicherweise Theorie und Praxis vereinheitlichen soll, kommt man inhaltlich nicht weiter, solange im Dunkeln bleibt, wie eine solche Vereinheitlichung aussehen würde. Sollte allerdings die stoische (naturwissenschaftliche) Theorie so umfangreich und anspruchsvoll sein, wie Lee darstellt (203), so ließe sich die Vereinbarung von Praxis

und Theorie im Fall des stoischen Weisen nicht leicht nachvollziehen.

Neben den ausführlichen Erörterungen, wie die naturteleologische bzw. theologische Perspektive eine begründende Rolle für die stoische Oikeiosis-Lehre im Besonderen und ihre Ethik im Allgemeinen spielt, bietet Lee zwei interessante Exkurse an (115–136). Zu ‚1. Das Problem des methodischen Dualismus‘: J. Brunschwig und M. Schofield vertreten einen methodischen Dualismus bzw. einen methodologischen *Separatismus*. Sie trennen nämlich, sich anschließend an Aristoteles, die dialektische bzw. empiristische Methode einerseits und die demonstrative bzw. fundamentalistische Methode andererseits voneinander, wobei sie die Stellung der fundamentalistischen Methode für die Ethik abschwächen. Hingegen argumentiert Lee für die These, dass die alte Stoa „eine gemischte Methodik“ vertrat, indem er sich auf das einheitliche, d. h. nicht separate Wissenskonzept der Stoa stützt (120). Zu ‚2. Das Problem der sozialen Oikeiosis‘: Lee versucht zu zeigen, dass viele moderne Interpretationen der ‚sozialen Oikeiosis‘, aus der alt-stoischen Perspektive, auf einer problematischen Textgrundlage beruhen (vgl. das konzentrische Modell von Hierokles aus der späteren Kaiserzeit). Mit schärferem Ton wendet er sich gegen J. Annas’ Interpretation, die den Begriff der „impartiality“ der Lehre der sozialen Oikeiosis zugrunde legt: „Dies ist eine Interpretation, die aus der Stoa eine kantische Moralphilosophie machen will. Sie widerspricht dem Prinzip der Selbstbezüglichkeit (134)“. Lee pointiert, dass ein Stoiker deswegen auch dem Interesse eines anderen, potentiell oder real vernünftigen Menschen zugeneigt ist, weil er diesen wie sich selbst als Mitglied derselben Gemeinschaft betrachtet: „Das Interesse eines Mitglieds derselben Gemeinschaft ist einem anderen nicht fremd, und was ihm nützlich ist, kommt auch einem anderen als nützlich zu.“ (135) Hinsichtlich der oben genannten Selbstbezüglichkeit hebt Lee an anderer Stelle zweierlei hervor: i) Der Begriff der ‚Selbstliebe‘ (*φύλαξις*) spielt bei den Stoikern eine positive Rolle für die Ethik; ii) die Theorie der ‚Selbstwahrnehmung‘ bildet einen wichtigen Baustein der Oikeiosis-Lehre (59 ff.). Alle Lebewesen erhalten gerade von der kosmischen Natur die Grundhaltung, sich selbst wahrzunehmen und zu lieben und weiter zu bewahren, für ihren zweckmäßigen Lebens- und Entwicklungsprozess (99, Anm. 11 ist leider unterbrochen).

Lee bietet eine solide Interpretation der stoischen Ethik, welche sich sowohl durch philosophische Folgerichtigkeit wie auch durch philologische Sorgfalt auszeichnet. Nüchtern wertet er die

Quellen aus, wobei er stets auf die historischen und systematischen Zusammenhänge achtet, was ihn vor einer präventiven und einseitigen Interpretation bewahrt. Souverän geht er mit den Autoritäten der Stoa-Forschung um und scheut sich nicht, sich schonungslos mit den Gegnern auseinander zu setzen. Ferner zeigt er sich nicht nur mit den aktuellen Stoa-Forschungen vertraut, sondern auch mit den philosophisch-ethischen Traditionen der Antike. So dürfte Lees Buch nicht nur für die Stoa-Kenner, sondern auch für die Leser von Nutzen sein, die sich für die antike Ethik insgesamt interessieren. Abschließend sei noch eines zu bemerken: Lee gebraucht durchgängig die Transkription „Oikeiosis“, statt das Original zu übersetzen. Es liegt wohl daran, dass sich das griechische Wort „οἰκείωσις“ schwer ins Deutsche übersetzen lässt. Doch verdient der Titelbegriff wohl eine gesonderte Behandlung der Übersetzungsfrage, gerade wenn diese problematisch ist.

Euree Song (Hamburg/Fribourg)

Jens Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus (= Beck'sche Reihe Denker), München: C. H. Beck 2004, 199 S., ISBN 3-406-51117-1.

Es ist schwierig, eine Einführung in die Lehre Plotins und ihre Wirkungsgeschichte zu schreiben, denn die Komplexität und der Reichtum der Philosophie Plotins machen diese Aufgabe fast unmöglich. Ein solches Buch läuft immer Gefahr, Plotins Lehre unvollständig bzw. fragmentarisch darzustellen. Die Schwierigkeiten erhöhen sich beim Versuch, noch dazu die Kontinuität der plotinischen Philosophie mit der ganzen neuplatonischen Spekulation in Betracht zu ziehen. Halfwassen, einer der größten Experten im Bereich des Neuplatonismus und seiner Wirkungsgeschichte, hat im vorliegenden Fall die genannten Schwierigkeiten erfolgreich überwunden.

Halfwassens Darstellung ist von großer Klarheit geprägt: Er behandelt schwierige und umfangreiche Themen in einer Sprache, die jeder Leser auch ohne besondere Vorkenntnisse verstehen kann. Dennoch ist die Behandlung nie oberflächlich. Die verschiedenen Aspekte der plotinischen Philosophie werden vollständig in Betracht gezogen.

Im ersten Kapitel wird das spezifische Anliegen der neuplatonischen, vor allem der plotinischen Philosophie beschrieben. Nach Halfwassen „wollten“ die Neuplatoniker „keine Neuerer sein, sondern verstanden sich als getreue Wahrer und Interpreten der Philosophie des ‚göttlichen‘ Platon, die für sie den Gipfel der Weisheit darstellt“ (13). Die-

ser Gedanke kann wesentlich dazu beitragen, die Selbstwahrnehmung der Neuplatoniker zu verstehen. Sie glaubten nämlich an die Kontinuität der gesamten griechischen Philosophie, eine Kontinuität, die ohne Unterbrechung bis zu ihnen selbst reichte. In dieser Perspektive sahen sie in der platonischen Philosophie die vollkommenste Form des griechischen Denkens. Nur auf diesem Hintergrund ist es möglich, die historisch-philosophische Bedeutung der Spekulation Plotins und der anderen neuplatonischen Autoren zu begreifen.

Nach Halfwassen spielen die so genannten ‚unbeschriebenen Lehren‘ (*agrapha dogmata*) Platons in der neuplatonischen Metaphysik eine wesentliche Rolle. Davon ausgehend hatte Halfwassen bereits in seinem Buch *Der Aufstieg zum Einen* (Stuttgart 1992) durch eine ausführliche Untersuchung der platonischen Dialoge zu beweisen versucht, dass Platons Denken in der Tat viele Elemente der neuplatonischen Philosophie vorweg genommen hat.

Das philosophische System Plotins wird von Halfwassen nach der Hierarchie der *Hypostaseis* beschrieben: Das Eine (Kapitel III ‚Metaphysik des Einen‘), der Geist (Kapitel IV ‚Metaphysik des Geistes‘), die Seele (Kapitel V ‚Seele, Welt und Mensch‘). Durch seine klare Schilderung legt Halfwassen die Struktur und die Bedeutung der Metaphysik Plotins deutlich dar. Im Folgenden möchte ich mich insbesondere auf die plotinische Auffassung des Einen und des Geistes in der Auslegung Halfwassens konzentrieren.

Nach Halfwassen ist das plotinische Eine Grund von Sein und Denken und geht beiden voraus. Damit ist das Eine das absolut erste Prinzip aller Dinge. Zu Recht spricht Halfwassen von der absoluten Priorität des Einen: „Das Eine ist das in und vor allem Sein wie in und vor allem Denken vorausgesetzte Unbedingte, das Absolute, das sich nicht wegdenken läßt“ (36). Aus der neuplatonischen Sicht Plotins können wir sagen, dass das erste Prinzip, das die Grundlage des Seins ist, eine besondere Natur haben muss: Es muss ‚jenseits des Seins‘ (*epekeina tou ontos*) liegen, denn es ist der absolute Urgrund des Seins. Gleichzeitig muss dieses Prinzip auch ‚jenseits des Denkens‘ und ‚jenseits des Gedankens‘ (*epekeina tou noein, epekeina tou nou*) liegen. Wegen seiner absoluten Transzendenz ist das Eine auch ‚jenseits der Wahrheit‘ (*epekeina tes aletheias*). Weil das Erste wirkliche Ursache der Identität und zugleich der Einheit des Seins ist, ist es das wahre Eine und das wahre Gute. Die Transzendenz des absolut ersten Prinzips impliziert folglich seine absolute Differenz in Bezug auf alle Dinge. Der absolute Ursprung ist nämlich *ouden ton*

panton, keines aller Dinge, weil er die *arche ton panton* ist, d. h. Prinzip aller Dinge. Somit impliziert die Transzendenz des absolut ersten Prinzips seine absolute Differenz in Bezug auf das Ganze.

Wie Halfwassen richtig behauptet (42 f.), ist nach Plotin eine besondere dialektische Methode für den Aufstieg zur absoluten Transzendenz des Einen/Guten notwendig: Es handelt sich um die Abstraktionsbewegung (*aphairesis*), durch die es möglich wird, die Befreiung von der Vielheit im Denken des Einen zu erreichen. Nur nachdem man das Eine von allen bestimmten Dingen unterschieden hat, offenbart sich das absolut erste Prinzip in seiner absoluten Transzendenz und Differenz in Bezug auf das Ganze. Halfwassen bringt diese Abstraktionsbewegung in Zusammenhang mit der *negativen Theologie*. Obwohl aber die plotinische *aphairesis* darauf hinzielt, die absolute Transzendenz des Einen zu offenbaren, können wir meines Erachtens von einer wirklichen und systematischen negativen Theologie erst bei Proklos sprechen. Im zweiten Buch der *Platonischen Theologie* spricht Proklos von einer besonderen Methode, die durch Negationen (*apophaseis*) die absolute Transzendenz des ersten Prinzips offenbart. Diese ‚negative‘ Methode gipfelt in der *negatio negationis*, welche die innerliche Undenkbarkeit des Einen zeigt. Die *negatio negationis* weist nämlich auf die Grenze der Möglichkeit des Denkens selbst hin. Folglich muss die *via negativa* im Schweigen enden. Nur durch das mystische Schweigen, Ziel der negativen Theologie, kann der Mensch mit der absoluten Transzendenz des Einen in Berührung kommen¹. Im letzten Satz des Kommentars zum *Parmenides* in der lateinischen Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke heißt es: *Silentio autem conclusit* [sc. *Parmenides*] *eamque de ipso* [sc. uno] *theoriam*². Nach Proklos stellt das Schweigen die definitive Selbst-Verneinung und Selbst-Vernichtung des Denkens dar, da das Denken durch die *negatio negationis* zum Selbst-Widerspruch gelangt, der jedes vernünftige und logische Denken vernichtet³. Die *via negativa* bezieht sich nach Proklos auf die Natur des ersten Prinzips, das sich durch die *negatio negationis* nur als absolute Differenz offenbart. Dagegen ist das Eine Plotins als Nichts von Allem in seiner absoluten Transzendenz nicht nur absolute Differenz: Es ist auch absolute Einfachheit, weil es das Nicht-Viele ist: „Es ist wahre oder reine (nicht nur relative) Identität, weil es ist, was es ist, weil es nur durch sich selbst ist und, als Grund seiner selbst, keines anderen Grundes zu seiner Wirklichkeit bedarf.“⁴ Also ist das erste Prinzip nicht nur durch die Negationen erreichbar: Es ist absolut ursprüngliche und reine Identität, d. h. Identität ohne

Beziehung. Dieser Aspekt des Einen geht aus der Behandlung Halfwassens nicht hervor.

Aber Halfwassen hat vollkommen recht, wenn er in Bezug auf die plotinische Auffassung des ersten Prinzips behauptet: „Die absolute Transzendenz des Einen fordert vom Denken die Aufhebung aller Denkbarkeit, wie sie in der negativen Theologie vollzogen wird“ (52), obwohl bei Plotin die Aufhebung der Denkbarkeit *nicht systematisch* in der absoluten *negatio negationis* des mystischen Schweigens als absoluter Verneinung des Denkens endet. Während bei Proklos die Verneinung (nicht nur die Überwindung) des *Denkens an sich* das wesentliche Ziel der *via negativa* darstellt, finden wir hingegen bei Plotin die Überwindung des logisch-diskursiven Denkens, eine Überwindung, welche die Berührung mit dem ersten Prinzip ermöglicht. Mit Recht schreibt Halfwassen: „Die Voraussetzung, um die Gegenwart des Einen zu erfahren, ist die Rücknahme der Intentionalität des Denkens und Sehens in jene ursprünglichste Einheit im Denken, die alles Denken erst ermöglicht, selbst aber kein Denken mehr ist, sondern dessen Grund.“ (56) Dennoch impliziert die Erfahrung der Gegenwart des Einen nach Plotin keine vollständige und definitive Verneinung des Denkens an sich. Bei Plotin kann das Denken das absolut transzendente Prinzip aller Dinge erreichen, wenn es sich selbst übersteigt. In dieser Selbst-Überwindung vollendet das Denken sich, aber es zerstört und verneint sich nicht selbst. In diesem ‚übernoetischen Denken‘ (*hypernoesis*) besteht die ‚Ekstasis‘ nach Plotin.

Im vierten Kapitel behandelt Halfwassen die Natur des Geistes als Identität von Denken und Sein. Diese Identität ist nämlich wesentlich, um die plotinische Auffassung des Geistes zu verstehen. Wie Halfwassen betont, bezieht sich Plotin in Bezug auf die Identität von Sein und Denken immer wieder auf *Parmenides*: „Dasselbe nämlich ist Denken und Sein. [(fr. 3) ...] In seinem Denken weiß der Geist sich selbst als die Identität von Denken und Sein.“ (59) Die Identität von Denken und Sein ist ein wesentlicher Aspekt der Natur des Geistes und seiner ‚ontologischen Wahrheit‘: „Wahrheit ist für Plotin also die absolute Erkanntheit des Seienden in der Identität von Denken und Sein. [...] Die

¹ Vgl. dazu Abbate (2001), sowie den Kommentar in meiner Übersetzung der *Platonischen Theologie* (Abbate (2005), insbes. 1032–1038).

² Vgl. in *Parm.* VII 76, 6 ff.

³ Vgl. dazu *Theol. Plat.* II 64, 2–9.

⁴ Vgl. Beierwaltes (1980), 26.

Selbsterkenntnis des absoluten Geistes ist so der Vollzug der Wahrheit“ (64). Somit gäbe es keine besondere Grundlage der Wahrheit und der Identität von Denken und Sein, sondern Identität und Wahrheit hätten in der Natur des Geistes selbst ihre Grundlage. Dennoch gibt es bei Plotin eine besondere und notwendige Grundlage der Wahrheit und der Identität von Denken und Sein: Die Differenz zwischen Denken und Sein ist nämlich nach Plotin die erste Form von Zweiheit und muss somit zu Einheit und Identität zurückgeführt werden, wie die plotinische Auslegung des Sonnengleichnisses im sechsten Buch der *Politeia* Platons deutlich macht. Nach Plotin zeigt das Sonnengleichnis⁵, dass das Gute/Eine, d. h. das erste Prinzip, dem Seienden die Möglichkeit gibt, gedacht zu werden, und dem Denken, das Seiende zu denken, wie die Sonne durch ihr Licht den Dingen die Möglichkeit gibt, gesehen zu werden, und denen, die sehen, die Sehkraft schenkt⁶. Im Sonnengleichnis wird die Wahrheit mit dem Licht identifiziert, das aus dem Guten hervorgeht und alles Intelligible erleuchtet⁷. Das Gute ist nämlich – so Plotin – „König der Wahrheit“⁸. Der *Noûs*, d. h. die Hypostasis des Geistes, besitzt in sich selbst ein eigenes Licht, aber ist nicht reines Licht, sondern das, was in seinem Wesen erleuchtet ist; reines Licht ist dagegen das, was dem *Noûs* das Licht und die Möglichkeit gibt, das zu sein, was er ist⁹. Das reine Licht ist das Licht, das aus dem Guten/Einen hervorgeht: Nach dem Sonnengleichnis entspricht das Gute/Eine der Sonne und folglich ist es Licht an sich in Bezug auf den *Noûs*, der erleuchtet wird. Nach Plotin muss der *Noûs* identisch mit dem *noetón*, d. h. der Gedanke muss identisch mit dem Gedachten sein; wenn er nicht mit ihm identisch wäre, gäbe es keine Wahrheit¹⁰. Folglich ist die Wahrheit die Identität von Denken und Sein, weil die Wahrheit in der intelligiblen Welt aus dem ersten Prinzip hervorgeht, wie das Licht aus der Sonne, und die Identität von *Noûs* und *noetón* gründet. Somit ist das Gute/Eine die ursprüngliche Grundlage dieser Identität, weil es auch Ursprung der Wahrheit und deshalb wirklich ‚König der Wahrheit‘ ist.

Das fünfte Kapitel ist eine vorbildliche Behandlung der Hypostasis der Seele. Durch eine Begriffsbestimmung Plotins (V, 3, 7) definiert Halfwassen die Seele als „Bild des Geistes“ (98 ff.). Die Seele ist nämlich die offensichtliche Entfaltung der Einheit des Geistes in die Vielheit. Andererseits ist das Wesen der Seele das Denken: „darin zeigt sich ihre Herkunft vom Geist“ (99). Wie die Seele ein Bild des Geistes ist, könnte man sagen, dass das Denken der Seele ein Bild des Denkens des Geistes ist. Ihr Denken ist kein Denken, das in sich seinen Inhalt

hat: Die Denkbewegung der Seele „ist die Bewegung ihrer Rückkehr zum Geist“ (100). Wenn der Geist durch die Identität von Sein und Denken ‚eins-vieles‘ (*hen polla*) ist, ist die Seele dagegen ‚eins und vieles‘ (*hen kai polla*), weil die Vielheit auf der Stufe der Seele voll entfaltet ist. Die Seele ist also auch in Berührung mit der Dimension der getrennten und entfalteten Vielheit. Wenn das Leben des Geistes Ewigkeit ist, ist das Leben der Seele Zeit, wie Halfwassen hervorhebt (104 ff.). Gerade wegen ihrer zwischen Einheit und Vielheit stehenden Natur strebt die Seele nach der Einheit der Ewigkeit und damit nach der Einheit des Geistes. Zugleich ist die Vielfalt der sinnlichen Welt aus der platonischen Perspektive Plotins als Produkt der Seele zu betrachten, wie Halfwassen deutlich erklärt (109 ff.: ‚Seele als Weltschöpfer‘). Somit könnte man sagen, dass der Mittelzustand der Seele mit ihrem Wesen identisch ist: Die Seele ist getrennt von der Einheit der intelligiblen Welt, nach der sie strebt, und der Vielheit der sinnlichen Welt, mit der sie verbunden ist. Das Wesen der Seele ist nämlich *hen kai polla*. Dagegen liegt die Materie in der Dimension der absoluten Vielheit, und in diesem Sinne ist sie Privation des Seins und „radikale Negation aller Bestimmtheit des Seins“ (123).

Ausgehend von Plotins Überarbeitung der platonischen Auffassung von der individuellen Seele, die mit der sinnlichen und materiellen Welt in Berührung kommt, zeigt Halfwassen, wie die geistige (*noera*) Seele nach Plotin das eigentliche Selbst des Menschen darstellt. Durch unser geistiges Selbst sind „wir mit der All-Einheit des absoluten Geistes identisch“ (133). In seiner Identität mit dem Geist transzendiert der Mensch seine empirische Individualität: Damit wird er zur Einheit mit dem Geist zurückgeführt und zu einem Teil der intelligiblen Welt erhoben (vgl. 134 f.). Gerade in der Möglichkeit, sich mit dem Geist zu verbinden, besteht die Freiheit des Menschen. Sie „verbindet den Menschen nicht nur mit dem Geist, sondern darüber hinaus auch mit dem Absoluten, das der letzte Grund und Ursprung der Freiheit ist“ (135). Ausgehend von diesem Begriff erklärt Halfwassen die

⁵ Vgl. dazu Abbate (2003) und die dort zitierte Bibliographie.

⁶ Vgl. z. B. *Enn.* VI 7 (38), 16, 24 ff.

⁷ Vgl. z. B. *Enn.* IV 7 (2), 10, 35–37. Über das Licht in Bezug auf den Begriff der Wahrheit bei Plotin vgl. Beierwaltes (1961).

⁸ Vgl. *Enn.* V 5 (32), 3, 18.

⁹ Vgl. *Enn.* V 6 (24), 4, 17–20.

¹⁰ Vgl. *Enn.* V 3 (49), 5, 21–23.

besondere ethisch-metaphysische Prägung der Lehre Plotins.

Im letzten Kapitel entwirft Halfwassen in großen Zügen, aber in ziemlich vollständiger Weise, die Wirkungsgeschichte der Lehre Plotins bis zum christlichen Neuplatonismus des Eriugena (vgl. 142–172), gefolgt von einem kurzen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des Neuplatonismus bis zum modernen Idealismus (172 ff.). Eine nach Themen geteilte Bibliographie sowie ein Personen- und Sachregister beschließen das Buch.

Zweifellos ist dieses Werk Halfwassens nicht nur eine umfassende und sehr klare Einführung in die plotinische Lehre und ihre Wirkungsgeschichte, sondern es bietet auch dem Fachpublikum viele wichtige Anregungen für die weitere Forschung.

Literatur:

- Abbate, Michele (2001), „Il ‚Linguaggio dell’ineffabile‘ nella concezione Procliana dell’Uno-in-sé“, in: *Elenchos* 23, 305–327.
- (2003), „Il Bene in Plotino e in Proclo“, in: M. Vegetti (Hg.), *Plotone. La Repubblica*, Band V, Napoli, 625–678.
- (2005), *Proclo. Teologia Platonica*, Milano.
- Beierwaltes, Werner (1961), „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, 334–362.
- (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M.
Michele Abbate (Würzburg)

Gilbert Crispin, *Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von Karl Werner Wilhelm und Gerhard Wilhelmi (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 198 S., ISBN 3-451-28506-1.*

Gilbert Crispin, geboren um 1045, gestorben 1117 als Abt von Westminster (ab 1085), entstammte einer normannischen Adelsfamilie mit engen Kontakten zum Kloster Le Bec, in das Gilbert bereits als *puer oblatus* gegeben wurde. Dort war er Schüler zunächst Lanfrancs und dann insbesondere Anselms, des späteren Erzbischofs von Canterbury. Diese Verbindung, die auch während beider Tätigkeit in England fortbestand, prägte Gilberts Werk erkennbar. Dies gilt – mit Bezügen zum *Monologion* und *Proslogion*, zu *Cur Deus homo*, *De ve-*

ritate u. a. – auch für seine wohl bedeutendste Schrift, die *Disputatio iudaei et Christiani*, die anders als andere literarische „Religionsgespräche“ der Zeit vielleicht nicht rein fiktionalen Charakters ist, sondern auf tatsächliche Diskussionen zurückgeht, die Gilbert im Winter 1092/93 mit einem gelehrten Mainzer Juden in London geführt haben könnte. Auf einen solchen realen Hintergrund verweist Gilbert selbst in seiner Vorrede an Anselm, den früheren Lehrer und jetzigen Erzbischof.

Dieser wichtige Text liegt nun, gemeinsam mit sechs *continuationes* unsicherer Autorschaft und Gilberts *Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi* in einer zweisprachigen Leseausgabe vor, wobei das zweite Gespräch (eigentlich zwischen einem christlichen und einem heidnischen „Philosophen“, den zudem schließlich ein Schüler des Ersteren ablöst), sehr viel schwächer überliefert als sein Schwesterwerk, nicht nur erheblich kürzer ist als dieses, sondern auch eine deutlich abweichende Charakteristik aufweist.

Im Zentrum des Gesprächs zwischen dem Juden und dem Christen steht zunächst die Frage nach dem angemessenen Umgang mit der Schrift: Während der Jude nachdrücklich darauf beharrt, Gottes einmal erlassene Gebote müssten immer und ohne Einschränkung Geltung behalten, d. h. buchstäblich verstanden und befolgt werden, verteidigt der Christ – ebenso nachdrücklich – das Verfahren der allegorisierenden Schriftauslegung: Der Schrifttext, nämlich die göttlichen Gebote ebenso wie die dargestellten (geschichtlichen) Ereignisse, bleibt demnach zwar unangetastet, gibt aber unter veränderten, d. h. heilsgeschichtlich fortgeschrittenen Verständnisbedingungen – *sub gratia* – wenn schon keinen anderen, womöglich entgegengesetzten, durchaus aber seinen eigentlichen, höheren, ‚geistlichen‘ Sinn zu erkennen, der dann artikuliert und zur Grundlage des menschlichen Handelns gemacht werden soll. Recht verstanden, verlange er dem Menschen sogar mehr ab als der Literalsinn. Daraus erklärt sich dann auch das auf Paulus zurückreichende christliche Selbstverständnis, Jesus Christus habe das (jüdische) Gesetz nicht aufgehoben, sondern vollendet, während der Jude im Christentum eben eine unzulässige Abweichung von Wort und Gebot Gottes erblickt. Entsprechend dreht sich die Diskussion dann um die Person Christi, um Probleme der Christologie und Trinitätstheologie (Abwehr des Trithemsusvorwurfs), und zwar zunächst ausgehend von den Fragen, wie eine – vermeintlich relativierende – Fortschreibung der Geschichte Gottes mit seinem Volk möglich und denkbar sein könne, und wie sich der Trinitätsglaube mit dem radikalen Monotheismus des

„Alten“ Testaments vereinbaren lasse. Was Person und Status Jesu Christi angeht, versucht der Christ zu zeigen, dass und wie er schon insbesondere von den Propheten angekündigt worden sei – ohne dass diese Vorhersagen aber zu ihrer Zeit bereits (vollständig und vollständig richtig) verstanden worden und verständlich gewesen seien. Die Rückfrage nach den Vernunftgründen und Schriftbelegen (*ratio, auctoritas scripturarum*), mit denen sich das christliche Theologoumenon von der Menschwerdung Gottes bestätigen und explizieren lasse – nur nebenbei wird das im eigentlichen Sinne rationale Argument der Einheit, Selbstidentität und Unendlichkeit Gottes berührt, das im Gespräch mit dem Heiden zentral werden wird –, beantwortet der Christ, indem er auf die Zwei-Naturen-Christologie verweist: Die Göttlichkeit Gottes bleibt von der Menschwerdung unberührt. Der eigentliche Akzent liegt aber auf der gleichsam finalen Begründung der Menschwerdung von der satisfaktionstheoretisch gefassten Rechtfertigungslehre her.

Immer wieder führt die Diskussion aber auch von diesen – insofern exemplarischen – Themen zum Fundamentalproblem der Schriftauslegung zurück, insbesondere zu dem des Verhältnisses der beiden Testamente und seiner hermeneutischen Umsetzung: Während der Jude dem Christen Willkür in seiner Schriftinterpretation vorwirft, begründet dieser seine Hermeneutik unter Verweis auf Textstellen, die sich ohne Widerspruch zu fundamentalen Glaubensaussagen nicht wörtlich verstehen lassen, versucht also aus solchen Widersprüchen im Verein mit der Forderung der Widerspruchsvermeidung ein Kriterium für den Übergang vom buchstäblichen zum übertragenden bzw. allegorischen Schriftverständnis – wann ist dieses zulässig und sogar notwendig? – zu gewinnen. Dieses so regulierte Verfahren vorausgesetzt, wird dann – seiner Auffassung nach – nicht nur das Verhältnis Christi und der Christen zum Gesetz angemessen bestimmt; vielmehr lassen sich auch alttestamentliche Aussagen auf Jesus Christus, auf die christliche Christologie und Trinitätstheologie hin auslegen. Der Jude freilich beharrt (in diesem Zusammenhang und bis zum Ende) auf seinem Willkürvorwurf, der, thematisch konsequent, am Beispiel alttestamentlicher, vor allem prophetischer Vorverweise auf die Jungfrauengeburt entfaltet, diskutiert und auf die Kritik bereits unzulässig freier Übersetzungen der fraglichen Textstellen in Septuaginta und Vulgata ausgedehnt wird.

Der Streit um Bilderverbot und Bilderverehrung expliziert schließlich nicht allein das Grundproblem der *Disputatio* – Buchstabenglauben und ‚geistliche‘ Hermeneutik – an einem weiteren

Exempel, sondern deutet mit der Einführung der Dualität von Bild (oder Zeichen) und gemeintem Inhalt (Signifikat) zugleich eine grundsätzliche Lösung an, auch dies freilich aus der Perspektive des Christen: Verehrt wird nicht das Bild, sondern Gott und beispielsweise die Passion im Bild; verboten ist umgekehrt *eigentlich* nicht die Darstellung, sondern die Verehrung der Bilder selbst als Götzen, wobei diese Differenz freilich ihrerseits nur einem geistlichen Verständnis zugänglich ist, das deshalb über das ohnehin in Widersprüche führende buchstäbliche Verständnis hinausgeht. Die *continuatio*nes, die ebenso wenig wie der Text der *Disputatio* selbst zu einem konsensuellen Ergebnis führen, runden die angedeutete Thematik ab.

Diese Ergebnislosigkeit behält auch die *Disputatio Christiani cum gentili de fide Christi* bei und macht sie sogar insofern thematisch, als sie schließlich doch einen Konsens insbesondere in Trinitätslehre und -glauben herbeiführt, dies allerdings erst, nachdem der „Heide“, resigniert, wie es scheint, die Szene verlassen hat und durch einen Schüler des ‚christlichen Philosophen‘ ersetzt worden ist: Allein innerhalb der Grenzen der bloßen, natürlichen Vernunft, der heidnischen, d. h. nicht christlich fundierten Philosophie, scheint der Glaube dann doch nicht einholbar, sondern nur durch eine schon im Horizont des Glaubens stehende Rationalität.

Auch über diesen Aspekt hinaus bestehen deutliche Bezüge zwischen den beiden Disputationen: Erneut wird das Verhältnis der Testamente thematisiert, nun aber ausdrücklich unter dem rationalen Aspekt der *transmutatio* (des Alten durch das Neue Testament), die mit der *incommutabilitas* Gottes (auch und gerade im Sinn des philosophischen Gottesbegriffs) konfrontiert wird: Mutet das Postulat einer Fortschreibung und Revision der Offenbarung dem unveränderlichen Gott nicht unzulässigerweise doch ein Moment der Veränderlichkeit zu? – Nicht Gott, so lautet die Antwort des Christen, verändere sich, sondern allein der Mensch als Adressat des göttlichen Wirkens, der dieses sich zu erschließen sucht. Wiederum verweist der Christ deshalb auch auf die heilsgeschichtliche Abfolge der menschlichen Verständnisweisen sowie auf die ihr korrespondierende Allegorese. Die Trinitätslehre wird der Einheit und Einzigkeit Gottes gegenübergestellt, die Christologie sowie der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die Passion der Ewigkeit und Allmacht Gottes. Die Lösung sieht der Christ erneut in der Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens in den drei göttlichen Personen und von den beiden Naturen in Christus: Gott ist einer, nicht drei; Gott bleibt Gott auch bei der An-

nahme der Menschennatur. Die Anfragen des Heiden sind folglich hinfällig – was dieser aber offenbar nicht annehmen kann oder will. In der Tat ist noch nichts darüber gesagt, wie Trinitätslehre und Dyophysitismus sich rational erhellen und einholen lassen sollen.

Im Ergebnis werden also die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens sowohl gegenüber dem Buchstabenglauben als auch gegenüber der natürlichen Rationalität behauptet und bestätigt, und dies offenbar eben aufgrund seiner Zwischenstellung: Gerade auch mittels der Rationalität übersteigt der christliche Glaube das buchstäbliche Verständnis der Autoritäten, deren Widersprüche der Christ herausstellt; gleichwohl wird die *fides Christiana* der *ratio* nicht nur gerecht, sondern übersteigt sie in die existentielle Annahme des Gelaubten hinein, das sie entfaltet und auslegt, wengleich nicht restlos in vernünftige Erkenntnis überführt. Angesichts dieser Einschränkung kann die Vernunft nur daran erinnert werden, dass sie ihrerseits auf ihrem ureigenen Feld, nämlich in den *artes*, nicht ohne die gläubige Annahme gelehrt und gelernten Vorwissens auskommt.

Ob diese Konzeption, wie die Einleitung von Karl Werner Wilhelm mindestens nahe legt, als Ausdruck einer besonderen Toleranz gewertet werden kann, scheint denn doch fraglich. Zugestanden sei allerdings, dass der Christ namentlich den Juden, aber auch den heidnischen Philosophen in einem ‚herrschaftsfreien‘ Kontext äußerlich gleichberechtigt zu Wort kommen lässt. Aber das Christentum trägt am Ende nicht nur in beiden Gesprächen den Sieg davon, es spricht darüber hinaus auch einiges dafür, dass weniger eine „nach außen gerichtete Konturierung des eigenen Denkens [...] auf die Selbstvergewisserung zurück[wirkt]“, sondern – zwar in Gestalt einer nach außen gerichteten Profilierung und also in Form von Religionsgesprächen – eher die interne Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft betrieben wird. Diese Fragestellung hat seit der Spätantike eine eigene inner-theologische Tradition ausgebildet und ist spätestens ab dem 11. Jahrhundert wiederum aus immanenten Gründen erneut virulent geworden. Auch im Fall der historischen Faktizität von Gilberts Gespräch mit dem Mainzer Juden dürfte sich aus der theologisch-philosophischen Problematik Gilberts (und eventuell Anselms) weitergehendes Interesse an diesem Gespräch und seiner literarischen Ausgestaltung gespeist haben. Immerhin ist die Erkundung des spannungsvollen Verhältnisses von Glaube und Vernunft von gegenwärtiger Bedeutung und sichert Gilberts *Disputationen* und ihrer Neuausgabe ihre bleibende Aktualität.

Texte und Übersetzungen werden in der vorliegenden Ausgabe durch eine (allzu) knappe Einführung, eine kurze Auswahlbibliographie und wenige Anmerkungen ergänzt, die ausdrücklich kein Kommentar, sondern lediglich „Lesehilfen“ sein wollen. Die Übersetzung beansprucht, einen „verständlichen, gut lesbaren deutschen Text zu bieten, von dem aus ein Rückgriff auf das Lateinische leicht möglich ist“. Dass dieser Rückgriff gelegentlich durch Unsauberkeiten im Umbruch behindert wird, haben kaum die Übersetzer zu verantworten, die ihrer selbstgestellten Aufgabe mehr als gerecht werden. Die Übersetzung ist durchweg verlässlich und für sich hervorragend verständlich – gerade auch, wenn man davon ausgeht, dass das Zielpublikum in der Regel die Übersetzung lesen und nur gelegentlich den lateinischen Text konsultieren wird. Dass dieser nunmehr einem breiteren Publikum leicht zugänglich ist, ist freilich an sich bereits höchst verdienstlich.

Die Vorzüge der Übersetzung verdanken sich insbesondere der deutlich erkennbaren Bereitschaft auch zum interpretierenden Zugriff. In diesem Zusammenhang wäre allenfalls gelegentlich eine noch größere terminologische Präzision wünschenswert gewesen, die theoretische Implikationen schärfer hervortreten ließe. So meint etwa *discretus/discretio* (42/44, 52 u. ö.), ein Begriff, hinter dem ein ganzes Bildungskonzept steht, wohl mehr als bloßen „Sachverstand“ (43) und „indiscretus moribus“ mehr als fehlendes „moralisches Unterscheidungsvermögen“ (53), nämlich eine in Bildung und Erziehung internalisierte, die ganze Person prägende (theoretische und praktische) Unterscheidungskompetenz, die schließlich, wenn es um Moral geht, insbesondere das eigene Handeln konkret bestimmt, bzw. den Mangel an dieser Theorie und Praxis verschränkenden Tugend (im Verständnis vor der Rezeption der Aristotelischen Ethik). Bleibt dieser Aspekt unscharf, ist im Kontext die Gedankenführung nicht leicht nachzuvollziehen. Dasselbe gilt beispielsweise für Begriffe aus dem Bereich der (biblischen) Hermeneutik: *figura* scheint mit ‚Andeutung‘ (passim) oder gar mit ‚sprachliche Figur‘ oder ‚sprachliches Bild‘ recht unspezifisch übersetzt, zumal im unmittelbaren Kontext ausdrücklich von *dinglichen figurae* die Rede ist. Angesichts der großen Bedeutung dieses Komplexes für beide Texte hätte die Theorie der Schriftsinne und -auslegung vielleicht ohnehin breiteren Raum in Einleitung und Anmerkungen verdient gehabt.

Überhaupt wirken die Anmerkungen manchmal etwas beliebig gesetzt: Einerseits redundant (z. B. Hinweise auf den Gottesbegriff in Anselms „argu-

mentum“, Diskussion des Verhältnisses zu den christologischen und trinitätstheologischen Entscheidungen der Alten Kirche), bleibt andererseits Wichtiges ungesagt. Die größte Schwierigkeit stellen freilich (über-)interpretierende Eingriffe in den Text dar, die gelegentlich ohne erkennbare Notwendigkeit stattfinden und entsprechende Folgeprobleme nach sich ziehen. Exemplarisch sei hier das Problem der „Jungfrau“ in Jes 7,14 (vgl. 90–102) angeführt: ‚Abscondita‘ ist keine zum Zweck der „Erklärung“ (90, Anm. 64) eingeführte „im Jesaja-Text nicht vorhandene Hinzufügung des Juden“ (98, Anm. 84), sondern eine zur interpretierenden Übertragung der Septuaginta und dann der Vulgata alternative, gleichsam anspruchslosere Übersetzung des hebräischen Textbestandes (‘almāh, d. i. die heiratsfähige junge Frau, möglicherweise auch die junge Frau bis zur Geburt des ersten Kindes), die freilich auch noch von der wörtlichen Bedeutung abweicht. Der Christ bezieht sich in seiner Entgegnung dann auch ganz selbstverständlich auf den ‚sensus communis‘: „[I]d est domi reclusa[m]“ (98). Ist dann aber die Übersetzung mit „eine[r] nicht näher bekannte[n], d. h. ganz normale[n] Frau“ (90, Anm. 64) oder gar mit der „von Gott Verborgene[n] und Auserwählte[n]“ (98, Anm. 84) noch nötig und gerechtfertigt, um im Gesprächszusammenhang die Intention des Juden zutreffend aufzuschließen? Einige weitere, allerdings weniger ausgreifende Beispiele ließen sich anführen, so etwa kürzere Ergänzungen, die wie „und Gegensätzliches festzustellen“ (167) gelegentlich sogar das Gegenteil des im Kontext Sinnvollen unterstellen.

Was die Einleitung von Karl Werner Wilhelm angeht, sind zunächst die sehr hilfreichen Kurzzusammenfassungen der Gesprächsgänge hervorzuheben. Leider verhindert der äußerst begrenzte Raum, einige angedeutete Interpretationslinien (z. B. Konsequenzen aus der Struktur des zweiten Dialogs) weiterzuverfolgen. Andererseits führt die Verknappung zu Überakzentuierungen: An welche „wissenschaftliche Öffentlichkeit [...] außerhalb des Machtbereichs sowohl der Kirche als auch des englischen Königshauses“ (23) kann Gilbert realistischere gedacht haben? Lässt sich die Auffassung halten, „[c]hristliche Autoren“ seien „im Mittelalter nicht mehr gezwungen [gewesen], sich philosophisch zu profilieren, um gesellschaftlich wahrgenommen zu werden“ (22), und was meint dann ‚gesellschaftliche Wahrnehmung‘? Sind nicht gerade auch „Religionsgespräche“ literarische Projektionen *interner* Bemühungen um die Positionsbestimmungen der Theologie/Philosophie zwischen Autoritätsbezug (sekundär identifiziert

mit dem vermeintlich jüdischen Buchstabenglauben) und Rationalität, zumal es deren heidnische Exponenten in dieser Form real nicht (mehr) gibt? Unter diesem Aspekt bedürfte freilich gerade die Frage nach der Identifikation des Heiden als eines Muslims einer sorgfältigen Prüfung, da der Islam zu Gilberts Zeit kaum allgemein als eigene Religion, sondern eher als fortbestehendes Heidentum wahrgenommen worden ist. Ist ferner Lanfranc im Spektrum zwischen *auctoritates* und *ratio* tatsächlich einfachhin ein ‚Antidialektiker‘ (ebd.)? Die kritische Relektüre seiner vermeintlich ‚antidialektischen‘ Schriften (wie etwa *De corpore et sanguine Domini*) legt wohl eine differenziertere Beschreibung nahe. Weitere Anfragen betreffen die historische Einordnung, namentlich die kategorische Identifikation von Gregorianischer und Cluniazensischer Reform – trotz einer teilweise kontroversen Forschungsdiskussion zu dieser Frage wird Gregor VII. ohne Vorbehalte und Einschränkungen als Cluniazenser interpretiert (10) –, sowie die Einstellung von Le Bec und Gilberts selbst in diesen Horizont. Bei aller Bedeutung mag Cluny als „unbewegte[r] Beweger[s]“ hinter zwei Jahrhunderten europäischer Geschichte ein wenig überbeansprucht sein. Indes werden aus dieser anspruchsvollen Kontextualisierung ohnehin keinerlei Konsequenzen für das Verständnis der *Disputationes* gezogen.

Die vorgetragene Kritik betrifft freilich in jedem Fall nur Punktuell und berührt deshalb keinesfalls den großen Wert und Nutzen des Bandes im Ganzen. Namentlich ist zu wünschen, dass in der jetzt vorliegenden Gestalt Gilberts *Disputationes* in der universitären Lehre verstärkte Beachtung finden werden.

Stefan Seit (Tübingen)

Ibn Sab'īn, Die Sizilianischen Fragen. Arabisch – Deutsch, übers. und eingeleitet von Anna Akasoy (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 256 S., ISBN 3-451-28505-3.

Yūsuf al-Baṣīr, Das Buch der Unterscheidung. Jüdo-arabisch – Deutsch, übers. und eingeleitet von Wolfgang von Abel (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 5), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 384 S., ISBN 3-451-28688-2.

Mittelalterliche philosophische und theologische Texte waren lange Zeit ausschließlich den Kundigen der jeweiligen Grundsprache zugänglich. Seit einigen Jahren gibt es auch im deutschen Sprachraum mehrere Versuche, solche Texte einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Sowohl der Meiner-Verlag mit seiner „Philosophischen Bibliothek“ als auch der Reclam-Verlag mit seiner „Universal-Bibliothek“ sind hier schon fast altbekannte Klassiker. Seit 2005 hat sich auch der Freiburger Herder-Verlag, nachdem er die „Fontes Christiani“ an den belgischen Brepols-Verlag abgegeben hat, erneut dem Mittelalter zugewandt und sich das Verdienst erworben, eine „Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ zu errichten. Herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann und seinen Mitarbeitern Alexander Fidora und Andreas Niederberger erscheinen mittelalterliche Einzeltexte in der Originalsprache mit einer synoptisch daneben gestellten deutschen Übertragung, mal in deutscher Erstausgabe, mal als eine weitere Übertragung. Das ist verdienstvoll. Gleichwohl sehe ich hier auch ein Problem: Die Prinzipien für die Auswahl der herausgegebenen Texte sind nach zwei Jahren und bereits neun zumindest teilweise erschienenen Bänden sowie drei angekündigten nicht ohne weiteres ersichtlich. Teilweise handelt es sich um Zentraltex-te im Werk des jeweiligen Philosophen, teilweise jedoch handelt es sich um Texte, die weder im Œuvre des Autors eine besondere Bedeutung hatten noch eine bedeutende Wirkungsgeschichte aufweisen. Ungleichgewichtig sind auch (noch) die Herkunftskulturkreise: Insgesamt neun Werke des lateinischen Mittelalters stehen insgesamt drei Werke aus dem arabischen Sprachraum gegenüber. Dazu gehört neben den beiden hier zu besprechenden Bänden Al-Fārābī *Über die Wissenschaften* in der lateinischen Übertragung von Dominicus Gundissalinus (Bd. 9). Jener Text ist ein durchaus zentraler, während die hier zu besprechenden nicht zu mittelalterlichen

Zentraltex-ten gehören. (Das verlegerische Risiko des Verlags ist in dieser Hinsicht ausdrücklich zu loben!) Gleichwohl ist auch die Qualität der Textausgaben (und Übertragungen) sehr unterschiedlich. Einfachen Wiedergaben älterer kritischer Editionen (so Bd. 9) stehen solche mit leichten Korrekturen (z. B. Bd. 10) als auch solche mit einem gänzlich neu etablierten Text (so im hier zu besprechenden Bd. 5) gegenüber.

Zu den ersten beiden Schriften aus dem arabischen Sprachraum. Für diese beiden Bände gilt das schon voranstehend Angedeutete; die Bände haben ein sehr unterschiedliches Niveau.

Anna Akasoy hat eine Kurzfassung ihrer Frankfurter Dissertation angefertigt, die im Jahr 2006 unter dem Titel *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'īn* (= Islamic philosophy, theology and science, Bd. 59) bei Brill erschienen ist (vgl. 7, Anm. *). In der Einleitung (7–56) gibt sie eine Übersicht über Leben, Werk und Rezeption des Autors Ibn Sab'īn (ca. 1214/7 – ca. 1270), der aus dem andalusischen Murcia stammt und über Ceuta nach Mekka gelangte. Ibn Sab'īn, der in der islamischen Welt nur wenige Anhänger fand und dessen Philosophie sich durch Brüche und „erhebliche Inkonsistenzen“ (48) auszeichnet, gehört zu den islamischen Mystikern und arabischen Aristotelikern der Zeit nach Ibn Rushd (Averroes) und damit zu einer wenig bekannten Epoche der Philosophiegeschichte. Allerdings hat Ibn Sab'īn – zumindest mit den *Sizilianischen Fragen* (*al-Masā'il aṣ-Ṣiqilliyā*) – kaum eine Rezeption erfahren, wie sich nicht zuletzt an der Überlieferungslage ablesen lässt: Bekannt ist bis heute nur eine, noch dazu möglicherweise korrupte (vgl. 23; 55 f.) Handschrift.

Die Schrift selbst stellt sich dar als Antwort auf vier oder fünf Fragen, die der Stauferkaiser Friedrich II. Gelehrten der arabischen Welt vorgelegt haben soll. Akasoy zufolge könnte diese Tradition zumindest einen wahren Kern haben (vgl. 22 f.), auch wenn sie sich zu Recht nicht endgültig festlegt. Die Fragen, die Ibn Sab'īn teilweise unter Rückgriff auf die Tradition, teilweise auf der Grundlage eigenen Denkens beantwortet, berühren die klassischen Themenbereiche der mittelalterlichen Philosophie, nämlich die Ewigkeit der Welt (58–107), das göttliche Wissen oder die göttliche Wissenschaft (108–157; zur Schwierigkeit der begrifflich genauen Eingrenzung vgl. 109, Anm. 1), die zehn Kategorien des Aristoteles (158–195), sowie die Unsterblichkeit der Seele (196–243). Eine in der *Editio princeps* und den beiden Vorgängerübertragungen zudem aufgeführte fünfte Frage zur prophetischen

Tradition, der zu Folge „das Herz des Gläubigen [...] zwischen den Fingern Gottes“ beschäftigt sei, wird wegen „erheblicher inhaltlicher und stilistischer Unterschiede“ ausgeschrieben und nicht mit übersetzt (23). Das ist bedauerlich, und es wäre zu wünschen gewesen, dass diese Frage zumindest als Anhang zur Kenntnis gegeben wird, damit die Leser sich ein eigenes Urteil bilden können. Das Buch wird abgeschlossen durch ein Literaturverzeichnis (245–250) und ein Namenregister (251 f.).

Bedauerlicherweise ist aus der Einleitung nicht ersichtlich, nach welchem Prinzip die zahlreichen Auslassungen im arabischen Text (58; 62; 66; 68; 78; 82; 84 u. ö.) vorgenommen werden; auch die „Änderungsvorschläge“ der beiden Vorgängerübersetzer Şerefeddin Yaltkaya und Patrizia Spallino und die weiteren „Korrekturen [...] anhand der Parallelpassagen im mehrfach überlieferten *Budd al-ʿarīf* [„Götze des Wissenden“, vgl. 12, Anm. 18]“ und „durch die Quellen des Textes“ (55) sind nicht überprüfbar. Die Koranzitate werden ausgewiesen, alle anderen Zitate oder Anspielungen dagegen leider nicht. Diese Informationen finden sich nur in der Fassung des Brill-Verlags (hier 340–563). Der Nutzen der Herder-Ausgabe ist entsprechend nur eingeschränkt und für den Ibn Sabʿīn-Interessierten nur bedingt als ein allererster Einstieg in die Materie verwendbar. Die Übersetzung ist dagegen gut lesbar, arabische Begriffe werden in Zweifelsfällen der Übertragung in Transkription beigefügt, so dass sich für die kursorische Lektüre der letzten Periode der mittelalterlichen arabisch-aristotelischen Philosophie ein erstes Bild erschließen lässt.

Von gänzlich anderer Qualität ist die Ausgabe des ersten Teils von Yūsuf al-Baṣīr *Buch der Unterscheidung* (*Kitāb al-Tamyīz*), einer überarbeiteten Fassung der von der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien angenommenen Dissertation von Wolfgang von Abel. Im Zentrum steht die Editio princeps des ersten Hauptteils der judäo-arabischen Abhandlung *Das Buch der Unterscheidung* des jüdisch-karäischen Philosophen und Theologen Josef ben Abraham ha-Roʿeh bzw. Abū Yaʿqūb Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Baṣīr (gest. 1040). Die Abhandlung ist lediglich in der umfangreicheren mittelalterlichen hebräischen Übertragung vollständig überliefert (zur Beschreibung 92–94), während die um zwei Kapitel gekürzte, wohl endgültige judäo-arabische Fassung (vgl. 50) heute nur in 25 sehr unterschiedlich umfangreichen Fragmenten erhalten ist.

Die Bedeutung des Traktats besteht darin, dass es sich um einen frühen philosophisch-theologischen Text handelt, der sich mit Art und Bestand von

Körpern, ihren Attributen, ihrer Beziehung zum Schöpfer, der Beweisbarkeit und den Attributen Gottes, der Unsichtbarkeit und der Einheit Gottes beschäftigt. Die Schrift, die in weiten Teilen in Form eines Dialogs gestaltet ist, wird eröffnet mit einem Prolog, der die arabisch-aristotelische Philosophie biblisch verortet (102–113). Es folgen zwei Kapitel zur Methodik und Epistemologie (114–125), bevor al-Baṣīr sich der Beschaffenheit der Körper (und damit der Welt) und der Akzidenzien zuwendet (Kap. 3–7, 126–147). Von der Existenz der Welt und ihrer Geschaffenheit lassen sich Rückschlüsse auf ihren Schöpfer vornehmen. Folglich beschäftigen sich die nächsten Kapitel mit Gott und seinen Attributen. Ihren Höhepunkt finden diese Spekulationen im Nachweis der Einheit Gottes (Kap. 8–20, 148–239). Zwei weitere Kapitel, die nur hebräisch überliefert sind (345–354 als Anhang ohne deutsche Übertragung), vertiefen die Darstellung zur Einheit Gottes (Kap. 21) und behandeln das „Sprechen und dessen Neuentstehung“ (Kap. 22). Im hier nicht edierten zweiten Teil wird die Beziehung Gottes zum Menschen und die Bedeutung des Gesetzes behandelt (vgl. 23). Die vorliegenden, übertragenen Teile sind im Deutschen – wohl al-Baṣīr’s Arabisch geschuldet – etwas sperrig, gleichwohl aber gut lesbar und durch die Anmerkungen und Kommentare auch über den Kontext hinaus erschließbar. Sie verdeutlichen, dass Yūsuf al-Baṣīr als Autor des 11. Jahrhunderts in der Kette jüdischer philosophischer Autoren zwischen Saadya Gaon und Moses Maimonides zudem ein – wenig beachtetes – Bindeglied ist, dem zukünftig mehr Aufmerksamkeit zuteil werden sollte.

Zur Edition selbst: Die zweigeteilte Einleitung (11–99) stellt den Verfasser Yūsuf al-Baṣīr biografisch, im Kontext des jüdischen und konfessionsübergreifenden Kalam und anhand seiner unterschiedlichen Werke vor (11–37), gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte zum *Kitāb al-Tamyīz* (37–42) und die Übertragung des Werks durch Tobias ben Moshe ha-Avel (geb. ca. 1010, gest. lange nach 1040), die sich wohl auf eine frühere, umfangreichere Rezension stützt (42–50, vgl. 25, sowie in der Edition 120–123 mit 245 f.). (Hier hätte ich mir eine tiefergehende Darstellung des Karäertums gewünscht.) Im zweiten Teil (50–99) gibt von Abel eine mustergültige Übersicht über die Manuskripttradition, die zum Teil erst seit Anfang der 1990er Jahre wieder zugänglich ist (nämlich die 21 Fragmente der Firkovich-Sammlungen der Russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg = „F“; drei Fragmente stammen aus der Genizah in Kairo, eines wird in der British Library

aufbewahrt) und erläutert die Editionsprinzipien (94–99). Von den 25 Fragmenten sind 22 in hebräischer, aber nur drei in arabischer Schrift verfasst, weswegen auch die Edition in hebräischer Schrift angefertigt wurde (vgl. 95 f.). Der Editionstext wurde auf der Grundlage von Papieraudrucken und Mikrofilmen erstellt, zur Beschreibung der Handschriften (53–94) diese jedoch selbst autopsiert (vgl. 51). Die Beschreibung selbst ist gut nachvollziehbar und von Abel macht plausibel, dass die Paginierung einiger Manuskripte falsch ist (falsch gebunden, so F1, F3, F16) und dass je zwei Manuskripte der Firkovich-Sammlungen ursprünglich zusammengehörten (F6 und F9, F20 und F21). Als Leithandschrift dient eine der St. Petersburger Handschriften, die nahezu vollständig ist (F11), auch wenn deren Textwert ebenso problematisch ist wie bei den anderen Handschriften (vgl. 94 f.). Mit Ausnahme eines Passus im Prolog gibt es für alle Teile der edierten ersten 20 der insgesamt 31 (33) Kapitel umfassenden Schrift zwei bis zehn Textzeugen, die jeweils zu Beginn der einzelnen edierten Abschnitte genannt werden. Die Edition mit Übertragung selbst umfasst den Prolog und die Kapitel 1–20 einschließlich textkritischem Apparat (102–239), „Anmerkungen zur Übersetzung“ (241–260), sowie einen Kommentar (261–343). Im Anhang werden zudem die Kapitel 21 und 22, die nur in der mittelalterlichen hebräischen Übertragung vorliegen, und eine redaktionelle Bemerkung Yusuf al-Baširs zum Ende des ersten Hauptteils auf Hebräisch ediert (345–355). Es folgen eine Bibliografie (357–375), ein judäo-arabisch-deutsches Glossar (376–383) und ein Namenregister (384).

Die Edition ist im Großen und Ganzen sorgfältig erstellt, in der Einleitung tauchen vereinzelt Flüchtigkeitenfehler auf (33 Mitte; 35, Anm. 98; 48 Mitte usw.). Als Rezensenten hat sich mir nicht erschlossen, warum von Abel lediglich den ersten Hauptteil des „Buchs der Unterscheidung“ ediert hat (hängt das mit dem Umfang der Dissertation zusammen?) und warum diese Grundentscheidung nicht explizit erläutert wird; dann wären S. 89, Anm. 174 f. und 90 („Textverlauf fol. 14 bis fol. 21 nur kursorisch überprüft“) besser verständlich. Folglich unterliegt auch der Buchtitel der Kritik: Er legt etwas anderes nahe, als geboten wird, immerhin fehlen elf Kapitel! (Er müsste lauten: „Das Buch der Unterscheidung, Kapitel 1–20(22)“.) So bleibt zu hoffen, dass von Abel seine bemerkenswerte Arbeit in absehbarer Zeit fortsetzt und auch den noch fehlenden Teil liefert. Dem Buch ist jedoch bereits jetzt eine breite Rezeption zu wünschen.

Görge K. Hasselhoff (Bonn-Bad Godesberg)

Sang-Sup Lee, Wirklichsein und Gedachtsein. Die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 250 S., ISBN 3-8260-3089-3.

Es war schon immer Sache der Philosophie, sich über das Denken Gedanken zu machen, und damit auch über die Frage: Welchen Status hat das Gedachte? Ist es auf dieselbe Weise wie Dinge der realen Welt? Die Antworten des Thomas von Aquin auf diese Fragen stehen im Mittelpunkt der Arbeit Lees.

Der Vf. geht das Thema in sechs Kapiteln an, in denen er sich zuerst mit der thomanischen Lehre der *species* auseinandersetzt (Kap. I und II), dann mit der *Verbum*-Lehre (Kap. III und IV), des Weiteren (Kap. V) mit verschiedenen möglichen Auffassungen des *verbum* in der Zeit nach Thomas und schließlich mit dem Platz des *ens in anima* in der Metaphysik (Kap. VI).

Die Lehre vom objektiven Sein, vom Sein als Erkenntnis, gibt in Kapitel I Antwort auf die allgemeine Frage nach dem Sein des Gedachten. Das Gedachte ist als Erkanntes nicht wie eine reale Eigenschaft in der Seele. Und – so stellt der Vf. richtig heraus – das Sein als Gegenstand des Geistes kommt bei Thomas in erster Linie dem *verbum mentis* zu. Thomas thematisiert also zumindest implizit einen Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem In-Sein oder Innewohnen. Diese Opposition ist erklärungsbedürftig, da sie quer zur heutigen Begrifflichkeit verläuft (diese terminologische Differenz zwischen Mittelalter und Moderne behandelt der Vf. leider nicht eingehender): Der Begriff „subjektiv“ meint eben nicht, dass etwas subjektiv Inhärierendes dem Belieben eines erkennenden Subjekts anheim gestellt ist oder von der jeweiligen Auffassung der Menschen abhängt. Im Gegenteil: Wenn ein Akzidens subjektiv in oder an einer Substanz existiert, dann wohnt es der Substanz völlig real inne, es liegt an ihr vor wie an einem Zugrundeliegenden (*ut in subiecto*). So ist z. B. die weiße Farbe subjektiv an oder in der Wand, d. h. die Wand ist realer Träger der Farbe. Anders sieht es mit dem objektiven Sein aus: Existiert etwas objektiv im Geiste, befindet es sich nicht real an ihm oder in ihm, sondern nur wie ein Gegenstand der Erkenntnis, also als etwas Erkanntes. Auf diese Weise sind die Gegenstände unseres Denkens in unserem Intellekt, wie z. B. die Gegenstände der Mathematik, eine Person, an die ich gerade denke, oder der Schreibtisch vor mir, den ich gerade erkenne. Natürlich könnte man bei diesen Beispielen wie auch in Bezug auf die mittelalterlichen

Debatten einwenden, dass es sich hier nur um eine metaphorische Verwendung einer ursprünglich räumlichen Präposition (in) oder von „In-Sein“ oder „Innewohnen“ handelt und dass man deswegen nicht unbedingt eine neue ontologische Klasse einzuführen braucht. Und so nimmt es nicht wunder, dass schon im Mittelalter der späte Wilhelm von Ockham, dem ein gewisser ontologischer Reduktionismus nicht abzusprechen ist, versucht, ohne das objektive Sein auszukommen. Allerdings stellt es schon eine nicht unbeträchtliche philosophische Leistung dar, dieses objektive Innewohnen zumindest konzeptuell vom realen, subjektiven Innewohnen zu trennen; und auch moderne Denker wie Frege können nicht umhin, solch objektives oder intentionales Sein anzuerkennen.

Zurück zur vorliegenden Arbeit: Der Begriff des *verbum* wird zuerst bei Augustinus wichtig, und zwar im Zusammenhang mit trinitätstheoretischen Spekulationen. Darüber hinaus soll das *verbum interius* bei Augustinus Bedeutungsgarant für das menschliche Sprechen sein und die Verbindung zwischen Erkenntnis und Sprache darstellen. Der Augustinischen *Verbum*-Lehre hat Lee leider kein eigenes Kapitel oder Unterkapitel gewidmet; das hätte dazu beitragen können, den Begriff des *verbum* auch historisch greifbarer zu machen. Thomas übernimmt nun – so der Vf. – diesen Augustinischen Begriff und stellt fest: Dasjenige, was zuerst erkannt wird, ist nicht das für sich bestehende extramentale Ding, auch nicht die *species*, die bloß ein Erkenntnismittel darstellt. Vielmehr ist das zuerst und an und für sich Erkannte das *verbum interius*, die interne Konzeption des Geistes vom äußeren Gegenstand. Das *primo et per se intellectum* ist damit etwas Intramentales und existiert nicht wie andere, reale Gegenstände außerhalb des Geistes.

Der Vf. verdeutlicht, dass diese *Verbum*-Lehre einen Versuch darstellt, die augustininische Konzeption des *verbum interius* in eine aristotelische Psychologie mit ihrer Abstraktionslehre und ihren *species intelligibiles* einzugliedern (15). – Leider erfährt der Leser nicht, ob der Vf. diesen Versuch einer Synthese aus Augustinischem und Aristotelischem für gelungen hält, wie sich der Vf. auch sonst einer Wertung oder kritischen Würdigung der dargestellten thomanischen Gedanken eher enthält.

Statt dessen zeichnet er die thomanische Entwicklung dieses Harmonisierungsversuchs nach: Im Sentenzenkommentar setzt der frühe Thomas noch *species* und *verbum* in eins (Kap. 2.2.1). In späteren Schriften wird beides – nicht immer ganz sorgfältig – auseinandergelassen. Die *species* ist dann Erkenntnismittel und als solches eine Qualität

der Seele, das *verbum* dagegen Erkenntnisgegenstand und insofern als Erkanntes, nicht wie ein reales Akzidens im Geist.

Hervorzuheben ist, dass der Vf. (60–62) genau auf die begriffliche Unschärfe des Thomas in dieser Frage eingeht und versucht, Klarheit zu schaffen, indem er zum einen spätere thomistische Positionen wie die des Cajetan heranzieht. Dabei läuft er allerdings Gefahr, Thomistisches und Thomanisches zu vermengen. Deswegen ist eine zweite Klärungsmöglichkeit sinnvoller: Der Vf. berücksichtigt nämlich zum anderen die innere Entwicklung des thomanischen Denkens und zeigt auf, dass besagte Unschärfen sich dadurch erklären, dass Thomas noch auf ein älteres begriffliches Instrumentarium zurückgreift.

Besonderes Augenmerk richtet der Vf. auf die Frage, welchen ontologischen Status erste Intentionen besitzen. Zweite Intentionen, also Begriffe von Begriffen, bereiten in der mittelalterlichen Diskussion weniger Schwierigkeiten, sie werden meist dem gedanklichen Seienden zugeschlagen, dem *ens rationis*. Aber wie steht es mit solchen gedanklichen Gehalten wie denen des Menschen oder des Pferdes? Sind sie eher Gedachtes oder reales Seiendes? Und wenn sie dem Gedachten, dem *ens rationis*, zuzurechnen sind, was bedeutet dies wiederum für dessen ontologischen Status? Im Mittelalter war nämlich gerade der Status der ersten Intentionen umstritten. Der Vf. weist darauf hin, dass schon bei den frühesten Autoren, die die Unterscheidung erste/zweite Intentionen kannten, die These kursierte, dass Erstintentionen mit den extramentalen Dingen gleichzusetzen seien. Schwierig wird damit die heute so beliebte Übersetzung „Begriff“ oder „gedanklicher Gehalt“ für *intentio*. Thomas dagegen benutzt die Ausdrücke *intentio prima* und *secunda* äußerst selten, seine Terminologie ist noch nicht festgelegt. Aber anders als Kilwardby kommt er unserem Verständnis von „Intention“ näher, das sich nicht zuletzt in einem solchen Begriff wie „Intentionalität“ ausdrückt, denn er setzt nicht das Außending, sondern das vom Intellekt gebildete *verbum* mit der Erstintention gleich. Intention ist also bei Thomas auf jeden Fall etwas Intramentales (Kap. 4.3.1).

Der Vf. konstatiert, dass Thomas an keiner Stelle *verbum* terminologisch mit *ens rationis* identifiziert, ja der Begriff *ens rationis* wird zuweilen nur für Zweitintentionen reserviert. Dennoch macht der Vf. glaubhaft, dass gerade aufgrund seiner Seinsweise, dem Erkenntnisgegenstand, das *verbum* mit dem *ens rationis* gleichzusetzen ist (Kap. 4.3.2).

Lee macht deutlich, dass zweite Intentionen bei Thomas einen besonderen ontologischen Status

besitzen, sie sind Akzidentien des Gedachten, die durchaus anders zu verstehen sind als reale Akzidentien der extramentalen Dinge. Diese Akzidentien des Gedachten, die *entia rationis*, entstehen aus der Abstraktion, in der die besondere Erkenntnisleistung des Intellekts besteht. Eine solche Zweitintention stellt die Intention der Allgemeinheit dar, die beim Erkennen eine Rolle spielt, normalerweise aber nicht miterkannt wird (Kap. 4.3.3).

Etwas problematisch erscheint es, dass der Vf. einerseits die Meinung des Thomas unter Berücksichtigung der Schrift *De fallaciis* wiedergibt, andererseits aber in Anm. 162 auf S. 147 richtig vermerkt, es handle sich hierbei nicht um ein authentisches Werk. – Der Vf. hätte deutlicher machen sollen, dass er hier eine thomistische, nicht aber thomanische Lehre präsentiert.

Welchen ontologischen Status besitzt nun das *verbum* bei Thomas? Im Frühwerk ist es – so der Vf. – Akzidens des Intellekts und inhäriert ihm als seinem Zugrundeliegenden. Wie wir aber schon sehen konnten, liegt bei Thomas implizit und der Sache nach die Unterscheidung objektives/subjektives Sein im Intellekt vor. Subjektiv ist etwas in der Seele, wenn es ihr als reale Eigenschaft inhäriert – so existiert z.B. ein Erkenntnisakt auf diese Weise in der Seele. Objektiv sind die Gegenstände der Erkenntnis in der Seele; sie sind in ihr wie etwas Erkanntes im Erkennenden. Das objektive Sein könnte man mit einem modernen Terminus auch *intensionales* (oder auch intentionales) *Sein* nennen, Sein als Bewusst-Sein. Und bisher schien es so, als spräche Thomas dem *verbum* gerade dieses objektive Sein in der Seele zu (Kap. 4.3.4).

Liegt also hier ein Widerspruch vor? Der Vf. arbeitet dieses Problem in aller Deutlichkeit heraus und versucht Klarheit zu schaffen. Als Lösung schlägt er vor (160), eine Erweiterung des Akzidens-Begriffes bei Thomas in Erwägung zu ziehen. Denn Thomas kennt extraprädikamentale Akzidentien, ein Beispiel sind unter anderem die oben erwähnten zweiten Intentionen, die Akzidentien des Gedachten. Sie fallen nicht unter die traditionellen Aristotelischen Akzidentien. Allerdings erscheint ein weiteres Beispiel des Vf. für einen modifizierten Akzidens-Begriff etwas weit hergeholt: Die Unterscheidung zwischen einer *certitudo subiectiva* und *obiectiva* bzw. *ex causa certitudinis*, die die Gewissheit des Glaubens betrifft (161), kann wohl kaum eine Erweiterung des Akzidensverständnisses und eine eigenständige Ontologie des Gedachten belegen.

Als Definition des *verbum* hält der Vf. schließlich fest: Das *verbum* ist die erkannte objektiv-instrumentale Sache, in der die extramentale Sache er-

kannt wird (162). Wirft diese Bestimmung keine Probleme auf? Zum einen wird das *verbum* mit der Sache in eins gesetzt, auch wenn es sich um die erkannte Sache handelt. Zum anderen ist die erkannte Sache ein *medium in quo*, ein Mittel, in dem die extramentale Sache erkannt wird. Ist eine solche Verdoppelung des Objekts nicht problematisch oder zumindest unnötig? Der Vf. stellt die Ambiguität des thomanischen *Verbum*-Begriffs klar heraus, verteidigt aber diese Zweideutigkeit gegen eine vorschnelle Festlegung, wie sie sich dann bei späteren Autoren findet. Diese Verteidigung lässt sich wohl durch das *principle of charity* erklären, ist ansonsten aber nicht völlig nachzuvollziehen, zumal der Vf. selbst die Probleme offenlegt, die sich aus den thomanischen Bestimmungen des *verbum* ergeben. Lee nennt nämlich drei Attribute, die laut Thomas dem *verbum* zukommen: (1) Es ist vom Intellekt gebildet. (2) Es ist das Erkannte als solches. (3) Es ist ein Medium des Erkennens (*medium in quo*). Und zu Recht weist der Vf. darauf hin, dass vor allem die zweite mit den anderen Bestimmungen unverträglich ist.

Diese Unvereinbarkeit erkennen auch mittelalterliche Denker, auf die der Vf. in Kapitel V näher eingeht. So sieht Petrus Johannes Olivi die Schwierigkeit, wie das *verbum* erstes Objekt des Denkens sein soll, aber erst nach dem Denken der Sache gebildet wird. Für Roger Marston gilt vor allem die zweite Bestimmung des *verbum* – nämlich *medium* zu sein. Durandus a Sancto Porciano und Denker vor allem der spanischen Scholastik setzen ganz augustinisch *verbum* und Erkenntnisakt in eins. Andere Autoren wiederum vertreten die Auffassung, das *verbum* sei *medium* der Erkenntnis, aber als solches ebenfalls Erkanntes, wenn auch nur in eingeschränktem Sinne, so z.B. Hervaeus Natalis. Später erhält Cajetan eine große Vielfalt von Bestimmungen des *verbum* und entfaltet somit die dem thomanischen Begriff innewohnende Ambiguität. Johannes a Sancto Thoma bezeichnet im Unterschied dazu das *verbum* lediglich als *signum formale*, das verschieden vom Erkenntnisakt und vom Objekt des Intellekts ist. Eine kleinere Gruppe von Denkern macht vor allem die Bestimmung des *verbum* stark, das Erkannte als solches zu sein; zu ihnen gehören Richard von Mediavilla und Petrus Aureoli.

Auch in diesem fünften Kapitel bleibt der Vf. sehr zurückhaltend in der Wertung des Dargestellten. So würde man von ihm gerne erfahren, ob denn die thomanische Position überhaupt einer Korrektur bedarf; denn er drückt sich sehr vage aus, wenn es um die Widersprüchlichkeit der Bestimmungen des *verbum* geht: „scheint [Hervorh.

C. R.]“ doch „das thomanische Verbum“ nur „zwei Bestimmungen in sich zu tragen, welche, [...] offenbar zueinander im Widerspruch stehen.“ (164) Auch bleibt offen, welche der späteren Lösungsversuche der Vf. für besonders gelungen hält und ob sie die systematischen Schwierigkeiten der thomanischen Theorie – falls es sie in den Augen des Vf. denn gibt – tatsächlich beheben können.

Bekanntlich grenzt Aristoteles in *Metaph.* VI 4 (1027b17–1028a6) das Wahre und damit das *ens in anima* aus dem Bereich der Metaphysik aus, wird es doch bloß durch eine *passio*, ein Widerfahrnis des Denkens, verursacht. Im Schlusskapitel der Arbeit widmet sich der Vf. nun der Stellung des *ens in anima* in der Metaphysik. Bevor er auf Thomas eingeht, präsentiert er die Auffassungen Kilwardbys und Roger Bacon: Ersterer reduziert das *ens rationis* als Akzidens des Intellekts und *passio animae* auf das *ens reale* und hat daher keine Schwierigkeiten, es in die Metaphysik zu integrieren. Letzterer fasst das *ens in anima* unter das *communiter* Seiende, und insofern ist es Gegenstand der Metaphysik.

Thomas dagegen scheint auf den ersten Blick stärker auf die strikte aristotelische Dichotomie zu rekurrieren. Der Gegenstand der Metaphysik ist bei Thomas bekanntlich ein dreifacher: (1) erste Ursachen, (2) höchste allgemeine Prinzipien des Seins und (3) *substantiae separatae*. Da nun Gott (3) die Ursache (1) der allgemeinen Prinzipien des Seins (2) ist, wird die Einheit dieser Wissenschaft gewährleistet. Gegenstand der Metaphysik ist damit das *ens commune*, wie der Vf. ausführt, und dieses kann nur ein *ens naturae* sein, da es die Bedingungen erfüllen muss, (a) in Bezug zu Gott zu stehen, von ihm verursacht zu sein, und (b) analog als „Seiendes“ in Bezug auf die Substanz ausgesagt zu werden. Das *ens in anima* oder *ens ut verum* scheint also zunächst bei Thomas aus den Betrachtungen der Metaphysik ausgeschlossen zu sein; es gibt zwischen *ens reale* und *ens rationis* keine Gemeinsamkeit, nicht einmal im Sinne der Analogie, sondern lediglich Äquivokität. Damit scheint das gedankliche Seiende in die Psychologie oder die Logik verbannt.

Die Psychologie kommt aber als theoretischer Ort des *ens rationis* nicht in Frage, so der Vf., denn dort könnte es bloß als reales Akzidens der Seele, als *passio animae*, behandelt werden. Dies liefe aber seinem intentionalen, objektiven Status zuwider. Wie sieht es mit dem *ens rationis* in der Logik aus? Die Logik hat laut Thomas die gleiche Extension wie die Metaphysik, allerdings betrachtet der Logiker alles Seiende, insofern es im Intellekt ist, der Metaphysiker, insofern es real existiert. In ge-

wisser Weise umfasst so das *ens in anima* – als Gegenstand der Logik – extensional das *ens reale*. Subjekt, d. h. Gegenstand der Logik ist also das *ens in anima*; eine Wissenschaft kann aber nicht ihr eigenes Subjekt beweisen. Also bedürfte es noch einer vorgängigen Wissenschaft, die die Einteilung *ens in anima* – *ens reale* überhaupt konstituiert. Und dies ist gerade die Metaphysik. Die Arbeit endet mit einem geradezu dialektisch anmutenden Denkschritt, der verdeutlicht, dass Negation oder Exklusion nicht denkbar ist ohne Position oder Inklusion: Gerade weil die Metaphysik das *ens in anima* ausschließt, muss sie es zuerst erkennen und somit thematisieren. Dieser simultane Aus- und Einschluss des in der Seele Seienden zeugt für den Vf. in besonderem Maße von der Reflexivität der thomanischen Metaphysik, die nicht nur ihre Gegenstände, sondern auch deren Ordnungs- und Einteilungskriterien in den Blick nimmt.

Die Arbeit stellt die thomanischen Theorien sehr differenziert und detailreich dar, denkt sie sogar, wie im letzten Kapitel, auf anregende und konstruktive Weise weiter und versucht in Problemfällen die Position des Thomas so stark wie möglich zu machen – darin liegt allerdings auch eine gewisse Schwäche, denn an einigen Stellen hätte es dem Buch gut getan, wenn der Autor etwas mehr Distanz zu seinem Gegenstand gewahrt, die inhärenten Widersprüche der dargestellten Lehre als solche herausgearbeitet und ihre Klärung nicht als voreilige Festlegungen präsentiert hätte. Auch ist negativ anzumerken, dass Sach- und Namensregister fehlen, die den Umgang mit dem Buch um einiges erleichtert hätten. Dennoch ist die vorliegende Arbeit jedem zu empfehlen, der sich über das *ens rationis* bei Thomas eingehend informieren möchte.

Christian Rode (Bonn)

Hannes Möhle, *Der Tractatus de Transcendentibus des Franciscus de Mayronis (= Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca 7)*. Leuven: Peeters 2004, 188 S., ISBN 90-429-1398-3.

Die verdienstvolle Edition präsentiert ein „signifikantes Dokument einer durch die Philosophie des Johannes Duns Scotus und nicht die des Thomas von Aquin maßgeblich bestimmten Geschichte der Transzendentalienlehre“ (66). An das von so vielen seiner Zeit- und Ordensgenossen, man denke an Petrus Aureoli, gehaltene hohe diskursive Niveau reichen die Texte des Franz von Mayronis (vor 1288–1328) gewiss nicht heran. Sein Stil ist

ungenießbar, lapidar und maniert zugleich. Trotzdem ist er – nicht erst neuerdings, sondern schon für Tiedemann 1795 in seinem *Geist der spekulativen Philosophie* – ein Hauptautor der Philosophiegeschichte des 14. Jahrhunderts. Er gilt als Ockhams Antipode und als der erste bekennende Neuplatoniker aus den Reihen des Franziskanerordens; Pico della Mirandola hat ihn fleißig exzerpiert. Lexikographen der scholastischen Terminologie haben an ihm ihre Freude. Im 20. Jahrhundert ist, nach über vierhundertjähriger Pause, die Edition seiner Werke wieder in Gang gekommen.¹ Hier also nun sein kleiner Transzendentalien-Traktat (856 Druckzeilen), der, wie der Herausgeber betont, erste seiner Gattung.

Nachdem das Lehrstück von den transkategorialen Begriffen die Übersichtlichkeit, die es bis dahin gehabt hatte („ens et unum convertuntur“), bei Duns Scotus verloren hatte, wurde die von diesem „faktisch vollzogene Abkehr von einer am Konvertibilitätskriterium orientierten und extensional interpretierten Theorie der Transzendentalien“ (67) von seinem Schüler Franz von Mayronis in der Richtung fortgeführt, dass sich die Ordnung des Transzendentalen gegenüber der schnöd kategorialen vollkommen verselbständigt. In der Natur der Sache liegt das nicht. Denkbar wäre es z. B. auch gewesen, die Transzendentalien ontologisch in der Relationskategorie unterzubringen. Auf den ersten Blick ist es ein ziemlicher Wust auf verschiedenen Allgemeinstufen stehender Begriffe, deren Verhältnis zueinander, einschließlich der Implikationen dieser Verhältnisbestimmung selber, in den acht Artikeln dieses Traktats thematisiert wird. „Die ersten drei Artikel sind den Fragen nach dem Wesen des Transzendentalen, den Eigenschaften und den verschiedenen Klassen der transzendentalen Begriffe gewidmet. Die Artikel 4 bis 7 beschäftigen sich mit den Prädikationsverhältnissen der Transzendentalien untereinander und gegenüber anderen Begriffsgruppen [...] Die in der vortiesischen Tradition im Mittelpunkt stehende Erörterung der konvertiblen Transzendentalien bildet den Abschluß des gesamten Traktates“ (27). Es fällt auf, dass das für den Skotismus sonst so wichtige Kapitel der disjunkten Transzendentalien² hier jedenfalls nicht thematisch wird. Dass es „fest in die Systematik des *Tractatus de Transcendentibus* eingegliedert“ sei (81), ist eine etwas gewagte Behauptung. Im Ergebnis sind die Transzendentalien formaldistinkt, also ihrem Wesen nach isoliert voneinander, und ohne etwas, wovon sie quidditativ präzifizierbar wären. Strukturell erinnert das an die Ideenlehre des platonischen *Sophistes*. Was Platon mit Hilfe der *συμπλοκή* bewerkstelligt, da-

für hat Franz das Instrument „denominative“ (vs. „quidditative“) Prädikation. Bei Franz, und das trennt ihn von Platon, haben die Transzendentalien allerdings ein Prädikat immerhin doch gemeinsam: die *habitus secundae intentionis* (Z. 829), die Zweitintentionalität. Möhles kenntnisreiche Einleitung legt auf diesen Umstand zu Recht großes Gewicht.

Viel von der ontologischen Kreativität des skotistischen 14. Jahrhunderts ist nur auf dem Hintergrund der Tatsache begreiflich, dass jene mentalistische Wende der Logik, die sich der Implementierung der Aristoteles ja unbekannt gewesenen Unterscheidung zwischen den Erstintentionen und den logischen Zweitintentionen verdankt, in der Metaphysik ein Beben ausgelöst hat. Gewiss, zwischen Logik und Metaphysik gab es den von Thomas von Aquin bis tief in die Scotusschule beschworenen *modus vivendi*, wonach die Logik einen bestimmten Apparat metasprachlicher Begriffe in ihrer Anwendung auf die objektsprachlichen Begriffe behandelt, die Metaphysik jedoch die objektsprachlichen Begriffe selber analysiert. „Logica est de secundis intentionibus applicabilibus omnibus entibus realibus, de quibus per se est Metaphysica.“³ Doch der Kompromiss war wirklichkeitsfremd. Dazu hat es gegen 1320/30 zu heftig rumort. Bei Walter Burleigh ist jene gegen Realität und Irrealität indifferente Supertranszendentalität erstmals zur Abhebung gelangt,⁴ von welcher wir durch John Doyle wissen, dass sie die Referenzebene für die Ontologie in der Zeit nach Suárez abgeben wird. Petrus Thomae hat den für die skotistischen Formalitätentraktate kanonisch gewordenen Distinktionseptenar entwickelt, dessen Innovation ein Distinktionstyp ist, welcher das System der logischen Zweitintentionen sowohl untereinander als auch in bezug auf die Erstintentionen zu artikulieren gestattet: die *distinctio rationis*.⁵ Franz von Mayronis, ein Pionier der „Abkehr

¹ Nicht übersehen werden sollte auch die Edition des *Tractatus de esse essentiae et existentiae* durch Stanislav Sousedik (2005), in: *Studia Neoaristotelica* 2, 271–322.

² Vgl. Lay (1967), 51–78.

³ Mauritius Hibernicus OFM, *Expositio Quaestionum Doctoris Subtilis in quinque Universalia Porphyrii*, in: Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Lyon 1639 / Repr. 1968, t. I, 452a.

⁴ Doyle (1997), 800 f. Die Geschichte dieses Lehrstücks zwischen dem 14. (Nicolaus Bonetus!) und dem 17. Jh. verfolgt Kobusch (1996).

⁵ Bridges (1959), 57–68; Knebel (2002), 151 ff.

vom Irrealen“ (Franz Brentano),⁶ hat zwar, worauf Wolfgang Hübener hinweist, aus seiner eigenen Unterscheidungslehre die *distinctio rationis* verbannt,⁷ dafür aber für die Metaphysik einen zur logischen Unterscheidung von Erst- und Zweitintentionen ganz parallelen Unterscheidungsbedarf angemeldet. Nicht nur die Logik, auch die Metaphysik hat das Bedürfnis, zwischen erst- und zweitintentionalen Begriffen, zwischen Begriffen für Reales und Begriffen für Begriffe, zu unterscheiden. Abgesehen davon, dass ein christlicher Verfechter der Seinsunivocität von Gott und Welt an einer aus dem Heidentum übernommenen metaphysischen Ordnungsvorstellung überhaupt allerlei verbesserungswürdig findet, ist das ein Hauptmotiv von Franz' Transzendentalien-Traktat.

Nur lässt Franz, so scheint es dem Rezensenten, leider auch in dieser Beziehung die nötige Ausführlichkeit vermissen. Es bleibt undeutlich, wie er sich das Verhältnis zwischen Transzendentalien und Zweitintentionen denkt: Wären alle oder nur manche Transzendentalien zugleich Zweitintentionen? Hätten alle oder nur manche Zweitintentionen ontologisch transzendenten Status? Möhle versteht Franz so, dass die Zweitintentionen eine Teilmenge der Transzendentalien bilden (47 ff.), so dass ihre Behandlung nicht „in die Logik [...] abgeschoben“ zu werden braucht (68). Eine in doppelter Beziehung unscharfe Interpretation. Auf der einen Seite wurde ja von solchen Disziplinen wie der Logik und der Grammatik wissenschaftstheoretisch unterstellt, dass sie jeweils ihren eigenen Apparat an Zweitintentionen haben. Würden folglich auch die Zweitintentionen der grammatischen Metasprache zu Transzendentalien befördert? Oder wäre das System der *modi significandi* ontologisch doch anders einzustufen als das der *modi intelligendi*? Wenn ja, was wäre der Unterscheidungsgrund? Und auf der anderen Seite: Wenn die proliferierende Klasse der Zweitintentionen bei Franz nicht durch ihre Irrealität charakterisiert ist und sie deswegen in den Gegenstandsumfang der Metaphysik als Realwissenschaft fällt (67), worin unterscheidet sie sich von der Klasse der Erstintentionen? Bleibt Franz ein anderes als dasselbe „Kriterium“, von welchem Möhle mit Grund annimmt (46), es sei das der Transzendentalität, nämlich die Abstraktheit?

Fraglich ist, wie weit Möhles Versuch der problemgeschichtlichen Anbindung an die scotische Metaphysik wirklich trägt. Mag sein, dass deren Anspruch, zugleich Transzendentalwissenschaft und Realwissenschaft zu sein, irgendwo knirscht (25). Wenn Möhle nun Franz die „These vom transzendenten Charakter der obersten Gattungsbegriffe“

zuschreibt und richtig feststellt, dass dann erstens außer den fünf *praedicabilia* auch die zehn *praedicamenta* als Begriffe zweiter Stufe zugelassen sein müssten, und zweitens diesen Zweitintentionen transzendentaler Charakter zuerkannt sein müsste (46), rekurriert er für den ersten Punkt auf doch erheblich klarere Formulierungen des Herveus Natalis, für den zweiten Punkt auf solche des Radulphus Brito. Weder den einen noch den anderen Zeitgenossen des Franz von Mayronis wird man als Skotisten bezeichnen. Eine Bestätigung dafür, dass ganz abgesehen von möglichen Aporien der scotischen Metaphysikkonzeption der Schritt angestanden hat, für den Möhle Franz reklamiert, lässt sich indessen schon früher einer von ihm gar nicht berücksichtigten Schultradition entnehmen: der Prisciankommentierung. Erst im Zuge davon, dass die spekulative Grammatik für die grammatische Metasprache nach einem metaphysischen Fundament suchte und Nomen und Verb unterschiedliche Seinsweisen (*modi essendi*) zuordnete, war der Substanz die Seinsweise der Beharrlichkeit (*modus permanentiae*) zugewachsen. Und dazu war ausdrücklich bemerkt worden: „Ob dieses Ding, welches das Wort ‚Nomen‘ bezeichnet, ein positiverweise so genanntes Ding ist oder eine Privation, solange nur von der Bezeichnungsweise her an ihm das Substanzmerkmal bezeichnet wird, d. h. die Seinsweise nach Weise von Habitus und Permanenz, ist es Substanz [...] Und deswegen täuschen sich unsere Grammatiker, wenn sie meinen, das Nomen als Nomen würde die prädikamentale Substanz bezeichnen.“⁸ Wenn z. B. mit dem Nomen ‚Blindheit‘ auf eine Substanz Bezug genommen sein soll, ist unmöglich die kategoriale Substanz gemeint. Nicht, dass die Warnung viel gefruchtet hätte; das lehrt das Beispiel Kant (KrV A 144, 349). Immerhin war aber seit etwa 1270 klar, dass und wieso es auch unabhängig von den klassisch theo-

⁶ Dazu die exzellenten Ausführungen von Kobusch (1987), 168–174.

⁷ Hübener (1987), 334.

⁸ „[...] sive enim illa res, quam vox nominis designat, sit res positive dicta sive privatio rei, dummodo de modo significandi circa ipsam designetur proprietates substantiae, quae est modus essendi per modum habitus et permanentiae, ipsa est substantia, quae est primo et per se nominis significatum, unde nomen est. Et ideo nostri grammatici sunt decepti, qui dicunt nomen, unde nomen est, significare substantiam, quae est res praedicamentalis [...]“ Boethius Dacus, *Modi significandi, sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, Kopenhagen 1969, 90.

logischen Gründen, die Franz für seinen Begriff der „substantia transcendens“ (Z. 224 f.) hat, notwendig sein kann, von der kategorialen Substanz eine transzendente Substanz zu unterscheiden, eben deswegen, um auch in der Metaphysik über Begriffe höherer Stufe zu verfügen.

Die auf der Basis der bekannten neun Handschriften entstandene Edition ist handwerklich solide, Möhles Spätdatierung des Traktats wohl begründet. Das Sachregister ist brauchbar, denn es trennt zwischen den deutschen und den lateinischen Begriffen. Was den Apparat betrifft, hätte man sich gewünscht, die zeitgenössische Franziskanerschule quellenmäßig etwas breiter als durch Aureoli und Petrus Thomae dokumentiert zu sehen. Eine Berücksichtigung von Ledoux' Edition der *Quaestiones disputatae de esse intelligibili* des William of Alnwick, der Physikquästionen des Johannes Canonicus, und der Metaphysikquästionen des Alexander von Alessandria und des Antonius Andreas hätte bestimmt noch manche Aufschlüsse gegeben. Aber es ist nicht die Aufgabe eines Herausgebers, seinen Text bereits perfekt zu kontextualisieren. Dazu steckt die Erforschung der scholastischen Metaphysik auch immer noch zu sehr in den Anfängen. Möhles Edition liefert dazu jedenfalls einen wichtigen und willkommenen Beitrag.

Literatur:

- Bridges OFM, Geoffrey G. (1959), *Identity and Distinction in Petrus Thomae OFM*, St. Bonaventure.
- Doyle, John P. (1997), „Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?“, in: *Review of Metaphysics* 50, 783–815.
- Hübener, Wolfgang (1987), „Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition“, in: J. P. Beckmann u. a. (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 329–353.
- Knebel, Sven K. (2002), „Distinctio rationis ratiocinantis. Die scholastische Unterscheidungslehre vor dem Satz $A = A$ “, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 44, 145–174.
- Kobusch, Theo (1987), *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden u. a.
- (1996), „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univocität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: L. Honnefelder u. a. (Hgg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, 345–366.
- Lay SJ, Rupert (1967), „Passiones entis disiunctae. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre. I. Die Lehre von den passionibus entis disiunctae in der scotistischen Scholastik“, in: *Theologie und Philosophie* 42, 51–78.
Sven K. Knebel (Berlin)
- Christian Rode, *Franciscus de Prato: Facetten seiner Philosophie im Blick auf Hervaeus Natalis und Wilhelm von Ockham*, Stuttgart: Steiner 2004, 316 S., ISBN 3-515-08508-4.
- Franciscus de Prato, *Logica, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Christian Rode*, Stuttgart: Steiner 2002, 228 S., ISBN 3-515-07961-0.
- Die Philosophie des 14. Jahrhunderts galt lange Zeit als Auflösung oder Verfallsstadium des mittelalterlichen Denkens. Gemäß diesem historiographischen Vorurteil wurden besonders die als nominalistisch geltenden Positionen von Autoren wie Wilhelm von Ockham als zersetzend gebrandmarkt, während man Positionen von Autoren des 13. Jahrhunderts und vor allem diejenigen Thomas von Aquins als Inbegriff der so genannten scholastischen Synthese sah. Eine Philosophiegeschichtsschreibung mit solchen Prämissen hätte es mit Franciscus de Prato (gest. nach 1345) vermutlich nicht schwer. Rasch könnte man ablesen, dass es sich hierbei um einen dominikanischen Autor handelt, der als Realist im Rekurs auf Thomas die reduktionistischen Positionen Ockhams attackiert, und die Details Editoren und logisch geschulten Mediävisten überlassen.
- Inzwischen sind solche Generalisierungen allerdings durch behutsame Rekonstruktionen historischer Zusammenhänge und daraus gewonnenen systematischen Gesichtspunkten fundiert zurückgewiesen worden. Autoren wie Ockham und Thomas können neu gelesen und verortet werden; vor allem aber können dank gründlicher editorischer und interpretatorischer Leistungen zunehmend neue Autoren studiert werden. Franciscus de Prato ist selbst Fachleuten der philosophischen Mittelalterforschung bislang kaum bekannt. Im Anschluss an Arbeiten von Burkhard Mojsisch und Fabrizio Amerini hat Christian Rode im Rahmen einer Dissertation nun erstmals eine Monographie zu Franciscus und eine umfassende Edition seiner *Logica* vorgelegt.¹ Im Folgenden sollen die Edition

¹ Die Aufsätze und Editionen von Amerini und

und die Studie kurz vorgestellt werden. Da es darin jedoch um eine Fülle von Problemen und Positionen geht, soll der Fokus auf eine zentrale These Franciscus' gelenkt werden, die auch für die Studie maßgeblich ist.

Zunächst sei kurz auf die Edition eingegangen: Außer dem Text, der mit einem sehr gründlichen Quellenapparat versehen ist, bietet die Edition neben einem Namenregister und Informationen zur Handschriftenlage eine ausgezeichnete Einleitung, die konzis in wesentliche Fragen einführt und Franciscus' Philosophie unter Berücksichtigung des historischen Kontextes einer kritischen Würdigung unterzieht. Die *Logica* des Franciscus, von der lediglich die ersten fünf Traktate des ersten Teils überliefert sind, ist nur in einem Manuskript erhalten (16); dies ergibt in der sorgfältig erstellten Druckfassung, die den lateinischen Text in klassischer Schreibweise bietet, allerdings rund zweihundert Seiten. Dabei machen schon die ersten Passagen der *Logica* das Diskussionsgeflecht, in dem Franciscus zu situieren ist, deutlich (20–22). Zwar ist seine Logik – in Anlehnung an die in der *logica vetus* kanonische Einteilung – als Lehrbuch konzipiert, doch erweist sie sich bei genauerem Hinsehen als eine Streitschrift, die (vornehmlich unter Berufung auf Thomas von Aquin und Hervaeus Natalis) an vielen Stellen eine detaillierte Widerlegung der Thesen aus Wilhelm von Ockhams *Summa logicae* unternimmt. Bemerkenswert ist bei diesen Angriffen, dass Franciscus seinen Opponenten und seine Bezugsautoren nicht nur indirekt zitiert, sondern sie explizit beim Namen nennt (was in mittelalterlichen Texten bekanntlich nicht die Regel ist). Wie bereits Rode in seiner Einleitung hervorhebt, ist das Werk mithin auch für die Erforschung der Debatten „zwischen Oxford (Wilhelm), Paris (Hervaeus) und Florenz (Franciscus)“ (15) relevant.

Zentraler Streitpunkt nicht nur im ersten Traktat der *Logica* ist Ockhams Theorie der *oratio mentalis*, laut deren unsere konventionellen gesprochenen und geschriebenen Sätze mentalen Sätzen untergeordnet sind, deren primäre Konstituenten natürliche Zeichen sind. Eine solche Theorie erscheint zunächst für die Begründung der Logik, in der Folge aber auch für die Begründung der Wissenschaften bedeutsam, denn wenn man beispielsweise sagen will, dass alle Logiker dieselbe Logik studieren und nicht etwa die Eigentümlichkeiten einer bestimmten Sprache, dann muss man angeben, auf welcher Ebene sich die entsprechenden logischen Einheiten verbindlich ansiedeln lassen. Franciscus stellt der Annahme Ockhams eine Theorie der *propositio obiectiva* gegenüber, die zwar ebenfalls eine „Mitt-

lerposition zwischen Sprache und Welt“ (15) einnimmt, deren Konstituenten jedoch keine begrifflichen Zeichen, sondern Erkenntnisgegenstände sind, die jeweils durch einen mentalen Akt – gleichsam eine mentale Kopula – verbunden werden zu einem Satz aus erkannten Dingen.

Diese Theorie der *propositio obiectiva* ist nicht nur ein wesentlicher Gesichtspunkt, der den vielfältigen Themen der *Logica* zu unterliegen scheint, sondern auch das zentrale Interpretament der Studie Rodes, auf die ich nun eingehen möchte. Die Untersuchung folgt im Wesentlichen dem argumentativen Aufbau der herangezogenen Textpassagen des Franciscus sowie der jeweiligen Bezugsautoren: vor allem Thomas von Aquin, Hervaeus Natalis und Wilhelm von Ockham, aber auch Johannes Duns Scotus. Autoren wie Walter Burley und Franciscus de Mayronis, die selbst bestimmte Versionen einer Franciscus' Position ähnelnden Konzeption der *praedicatio rei de re* vertreten haben, werden vergleichend herangezogen (104–118), wobei es allerdings durchaus möglich erscheint, dass Franciscus mit einschlägigen Thesen Burleys vertraut war (112). Die Arbeit Rodes steuert also nicht von vornherein auf eine bestimmte These zu, sondern ermittelt mit stetem Blick auf die aristotelischen Grundlagen Schritt für Schritt die einzelnen Positionen und kontrastiert sie mit den Einwänden der Opponenten sowie mit Fragen nach der Validität der Argumente. Auf diese Weise gelingt es Rode, einerseits ein lebendiges Bild der Debatten entstehen zu lassen und andererseits eine fundierte Einführung in die verhandelten Themen zu geben, ohne auf voreilige Generalisierungen zurückzugreifen.

Anhand der *Logica* und des *Tractatus de ente rationis*, die die Kerntexte der Studie bilden, entwickelt Rode die Philosophie des Franciscus im Hinblick auf die Fragen nach dem gedanklich Seienden (17–97), der mentalen Sprache (98–122), dem ontologischen Status der Universalien (123–204), dem Gegenstand von Wissenschaft (205–221) und dem ontologischen Status kategorialer Einteilungen (222–290). Abgesehen davon, dass

Mojsisch sind im Literaturverzeichnis der angezeigten Studie genannt. Inzwischen ist eine weitere umfassende Studie mit Edition erschienen: Fabrizio Amerini, *La logica di Francesco da Prato con l'edizione critica della Loyca e del Tractatus de voce univoca* (= Testi e Studi 19), Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo 2005. Zudem bereiten Amerini und Rode zur Zeit gemeinsam eine Edition des *Tractatus de ente rationis* vor.

Franciscus in all diesen Punkten vor allem Ockham und Duns Scotus kritisiert und sich oftmals affirmativ auf Thomas und Hervaeus beruft, scheinen diese Bereiche eher nebeneinander abgehandelt zu werden (14). Es ist der methodischen Konsequenz dieser Untersuchung geschuldet, dass Rode nicht voreilig nach einem gemeinsamen Nenner dieser Themen sucht, sondern in behutsamen Rekonstruktionen zunächst ausführlich die verschiedenen Argumente erwägt, bevor er im Resümee der Arbeit feststellt, dass ein gemeinsamer Ausgangspunkt, „auf den alle so disparat erscheinenden Themengebiete zurückgeführt werden können“, für „Franciscus wie für Wilhelm“ in der „Theorie der mentalen bzw. objektiven Sprache“ liegt. „Je nachdem, welche Vorentscheidung auf dem Gebiet dieser letzten Sprachebene getroffen wird, ergeben sich auf den anderen Teilgebieten entsprechende Resultate.“ (292)

Gerade im Hinblick auf die in der Forschung häufig betonten Parallelen zu gegenwärtigen Debatten über die Annahme einer *language of thought* oder *mentale* könnte dieses Ergebnis allerdings Zweifel an der historischen Angemessenheit eines solchen Resümeees laut werden lassen. Entspringt diese Schlussfolgerung vielleicht einer anachronistischen Lesart? Diese Vermutung kann sogleich zurückgewiesen werden, denn Rode geht es nicht nur in der Einleitung darum, gegen Panaccio herauszustellen, dass „der Rekurs auf moderne Theorien vermieden“ (14) werden soll, da ein „nach modernen Bedürfnissen zurechtgestutztes, gleichsam entkerntes Theoriegebäude“ die mittelalterlichen Positionen enthistorisieren würde (15); vielmehr zeigt er im Rahmen seiner Analysen gerade auch das für uns Befremdliche der mittelalterlichen Sprachkonzeptionen auf: „Was hier [sc. mit der Theorie der *propositio obiectiva*] vorliegt, ist eine für heutige Leser kaum nachvollziehbare Verschränkung von Ontologie und Sprache; [...] der paradigmatische, objektive Satz [...] besteht zu zwei Anteilen aus möglicherweise extramentalen, realen Dingen und zu einem Bestandteil aus einem einzigen mentalen Akt.“ (101 f.)

Die vielfältigen Verbindungen, die diese Theorie konzeptionell und terminologisch zu zeitgenössischen Theorien (besonders zu Walter Burleys Konzeption der *propositio in re*, 106–112) aufweist, werden in der Untersuchung eingehend diskutiert. Hier zeigt sich auch, dass diese Sprachkonzeption vielleicht weniger merkwürdig anmutet, wenn man sich klarmacht, dass es Franciscus vor allem darum geht, gegenüber Ockhams Externalismus die intensionalen Aspekte des objektiven ‚Dingsatzes‘ hervorzuheben: Anders als Ockham und andere Auto-

ren polemisierend behaupteten (116), braucht man sich einen solchen Dingsatz nicht so vorzustellen, dass etwa ein Vogel durch ihn hindurchfliegen könnte; vielmehr besteht ein solcher Satz insofern aus Dingen, als diese vom Intellekt erkannt worden sind (103 ff. u. 248 f.). Der springende Punkt ist für Franciscus, Satzkonstituenten zu ermitteln, die nicht der Ambiguität konventioneller Sprachen unterliegen und die – ganz anders als bei Ockham – keine Zeichenfunktion haben, sondern vielmehr Signifikate konventioneller Aussagen sind.

An diesem Punkt ließen sich freilich weiterführende Fragen stellen: So ließe sich beispielsweise untersuchen, inwieweit Franciscus' Begriff der *propositio obiectiva*, die er auch als *significabile complexum* bezeichnet (101), systematische Zusammenhänge mit Adam Wodehams Theorie des *complexu significabile* – freilich unter divergierenden ontologischen Vorzeichen – aufweist. Auch die Kritik an Parallelisierungen mit Theoriebausteinen aus gegenwärtigen Debatten ließe sich einschränken, wenn etwa genauer untersucht würde, ob hier wirklich eine *Sprachkonzeption* zur Debatte steht, oder ob nicht vielmehr versucht wird, die durch Augustin und Boethius inspirierte Anlehnung an den Sprachbegriff zu unterlaufen und die Eigengesetzlichkeit des Mentalen zu betonen, ob es also nicht eher um eine Philosophie des Geistes geht, die sich noch in der Begrifflichkeit eines bestimmten Sprachmodells bewegt – eine Frage, die gewiss auch an die gegenwärtigen Vertreter der Annahme einer *language of thought* gerichtet werden könnte.

Mit diese Fragen sollen jedoch nicht die Resultate Rodes kritisiert, sondern verdeutlicht werden, dass die Entdeckung und Untersuchung dieses Autors neue Probleme der Interpretation aufwirft, die in weiteren Untersuchungen ermesen werden müssen. Dem zuletzt skizzierten Einwand ließe sich mit Rode beispielsweise entgegenen, dass Autoren wie Burley und Franciscus eine „andere Auffassung von Sprache als Wilhelm von Ockham und auch als wir heutigen Leser“ vertreten haben (118). Hier wird deutlich, dass die Auseinandersetzung mit den Debatten zwischen diesen Autoren ausgetretene Pfade auch in den gegenwärtigen Diskussionen sichtbar macht und Ansätze bietet, übernommene Konzepte und Metaphern auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen.

Besonders spannend ist freilich die grundsätzliche Frage, wie die von Rode diagnostizierten „Vorentscheidungen“ über die Beschaffenheit der mentalen bzw. objektiven Sprache (292, s. o.) genau zu verstehen sind. Sollte dies etwa so zu verstehen sein, dass Franciscus seine Theorien im Ausgang von seiner Sprachkonzeption entwickelt hätte? Ge-

wiss darf damit keine allzu starke Lesart verbunden werden, nach der die Entscheidung über das Sprachmodell ausschlaggebend für die ontologischen Thesen wäre. Wie Rodes Analysen mit Blick auf die Universalien- und Kategorienlehre verdeutlichen, geht Franciscus von einer hierarchisch geordneten Welt und von starken ontologischen Prämissen aus, die dann auf seine Möglichkeiten zum Entwurf einer Sprachtheorie zurückwirken, während Wilhelm den Fokus stärker auf die Sprache lenkt, wenn er fragt, was unseren Äußerungen und Denkakten in der Welt entspricht (204, 290). Vielmehr wird man eine schwächere Lesart annehmen müssen, nach der die metaphysischen Voraussetzungen zwar weiterhin die Priorität über andere theoretische Entscheidungen haben, die Diskussionen über das Sprachmodell jedoch der Angelpunkt sind, der darüber entscheidet, in welcher Begrifflichkeit die ontologischen Verpflichtungen gefasst sind und wie sie im Rahmen anderer Theorien verhandelt werden. Dass der Diskussionsstand auf dieser Ebene angesiedelt war, lässt auch erklärlich erscheinen, wie es zu derart unterschiedlichen und zum Teil befremdlich anmutenden Modellen von ‚Sprache‘ kommen konnte.

Doch auch unter Annahme dieser schwächeren Lesart müsste folgendes gelten: Selbst wenn die Divergenzen zwischen Ockham und Franciscus – sei es in der Universalienlehre, der Kategorienlehre oder sonst einer Theorie – durch entgegengesetzte metaphysische Annahmen motiviert sein sollten, müsste sich die Diskussion begrifflich an den unterschiedlichen Sprachmodellen orientieren und messen lassen. Stimmt man dieser Lesart zu, dann wird etwa die Validität der Kategorienlehre nicht allein anhand der metaphysischen Voraussetzungen diskutiert, sondern vor allem anhand der ontologischen Verpflichtungen, die im Rahmen der je unterschiedlichen Sprachmodelle eingegangen werden können. Wenn dies zuträfe, müsste man die Frage stellen, warum Rode die im Resümee gewonnene Diagnose nicht bereits am Anfang der Untersuchung eingeführt hat. Mit Blick auf die einzelnen Schritte der Rekonstruktionen in der Untersuchung, deren Resultate hier nicht einmal ansatzweise präsentiert werden können, könnte man auf diesen Einwand sogleich folgendes erwidern: Eine solche Forderung nach begrifflicher Konsistenz mag unter bestimmten Lektüreabsichten leitend sein und kann interessante Brüche erkennbar werden lassen, würde allerdings die Voraussetzung durchsystematisierter Theorieentwürfe in sich tragen, die – wie Rode bereits in der Einleitung, aber auch in den Analysen verdeutlicht – den Positionen der mittelalterlichen Denker historisch nicht

immer gerecht würde. Insofern muss die schwächere Lesart dahingehend präzisiert werden, dass die genannten „Vorentscheidungen“ nicht als systematische Leitlinien der Autoren selbst aufzufassen sind, sondern mit Blick auf die Sprachebene, auf der sich große Teile der weitverzweigten Diskussionen zwischen Franciscus und Ockham konzeptionell ansiedeln lassen, in der Tat erst resümierend auszumachen sind. Dieses Resultat bestätigt das methodische Vorgehen Rodes und weist in der resümierenden Systematisierung die Theorie der Mental- bzw. Dingsprache selbst in solchen Debatten als zentral auf, wo sie nicht immer eigens thematisiert oder präsent gehalten wird (292 f.).

Insgesamt bietet die Studie Rodes also einen methodisch überzeugenden und sachlich autoritativen Zugang zu Franciscus' Philosophie im philosophiehistorischen Kontext, der auch argumentative Brüche und Schwächen nicht zugunsten vereinfachender Etikettierungen verschweigt. Zudem sei noch erwähnt, dass die Studie neben einem Namenregister ein Sachregister enthält, das in seinen detaillierten Nuancierungen maßgeblich bei der Navigation durch die komplexen Theorien behilflich sein kann. Zusammen mit der Edition der *Logica* stellt diese Arbeit eine hervorragende Grundlage für die Erforschung der Philosophie im Umkreis von Ockham unter neuen Gesichtspunkten dar. Franciscus de Prato und Christian Rode ist eine breite Leserschaft zu wünschen.

Martin Lenz (Berlin)

Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart: Reclam 2004, 111 S., ISBN 3-15-018274-3.

Will man das Denken des Cusanus wissenschaftlich erfassen, so wird man wahrscheinlich nicht unbedingt zuerst zu diesem Buch greifen, sind dafür doch andere Bücher Kurt Flaschs über Nikolaus Cusanus weitaus besser geeignet. Um das cusanische Denken vorzustellen, hätte Flasch diesen kleinen Essay nicht mehr zu schreiben brauchen. Denn seine bisher erschienenen Bücher stellen bereits eine herausragende Interpretation des Cusanus dar, die zahlreiche Diskussionen in Gang gesetzt und die Cusanusforschung entscheidend beeinflusst haben.¹ Mit dem jüngsten Essay verfolgt Flasch nunmehr die Absicht, Denken und Leben des Cusanus ohne „den Jargon der Spezialisten“² zu erzählen. Dieses Buch, das Flaschs

¹ Vgl. Höhle (2004).

² Flasch (2003), 103.

Cusanusstudien in eine einfache Form bringt, ist für Anfänger gedacht, es richtet sich an den an Cusanus und der Philosophie des Mittelalters interessierten Leser, der ein philosophisches Buch wie einen interessanten Roman zur Hand nehmen möchte. Flasch hat die schriftstellerische Herausforderung angenommen, und es ist ihm gelungen, einen stilistisch ausgezeichneten Essay zu schreiben: knapp, deutlich, gut lesbar. Und zum Vergnügen des Lesers fügt Flasch unterhaltsame deskriptive Elemente ein, wie zum Beispiel, wenn er von dem ungesunden Klima mit vielen Schnaken in Ferrara erzählt (30).

Der emeritierte Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum hat die Cusanusforschung mit drei wichtigen Werken nachhaltig geprägt: 1973 erschien *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, 2001 sowohl die verbesserte Ausgabe von *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* als auch das in die Philosophie einleitende Buch *Nicolaus Cusanus*. 2003 kam mit dem Band *Philosophie hat Geschichte* die Beschreibung seiner Denkart und sein philosophisches Vermächtnis hinzu.

In einem darin enthaltenen Kapitel, das den Titel *Über Cusanus schreiben* trägt, schreibt Flasch: „Wer über Cusanus schreibt, hat mehrere Aufgaben gleichzeitig zu lösen. Er muss das Vergangene vergangen sein lassen. Er selbst muss in seiner Gegenwart leben und ihre Sprache sprechen. Je genauer er das Vergangene sieht, um so mehr Unterschiede zeigen sich [...] Es lohnt sich, diese verzwickte Lage einmal näher anzusehen, also nicht nur direkt über Cusanus zu reden, sondern über das *Schreiben über Cusanus*. [...] Wer über Cusanus schreibt, ist niemals mit ihm allein. Er tritt ein in eine Auslegungssituation“.³ Diese Sätze haben als der Ausgangspunkt Flaschs zu gelten.

Er erzählt die Geschichte vom Leben des Cusanus anschaulich im Stil eines Romanciers. Die Beschreibung des Geburtsorts Bernkastel-Kues beispielsweise ist zauberhaft. Wer diesen Ort schon einmal besichtigt hat, gewinnt beim Lesen dieser Seiten den Eindruck, nochmals dort zu sein. Die Worte Flaschs rufen die Atmosphäre der Mosel ausgezeichnet in Erinnerung. Flasch erzählt ausführlich von Cusanus' intellektueller Unruhe und Anspannung und von seinen zahlreichen Reisen (vor allem nach Padua, wo er in ein blühendes Zentrum des damaligen Wissens kam) sowie von seinen wichtigsten Freunden, die in der Entwicklung seines Denkens von erheblicher Bedeutung gewesen sind, wie zum Beispiel Giuliano Cesarini und Paolo del Pozzo Toscanelli.

Flasch skizziert Cusanus als Intellektuellen, der

verschiedene Interessen entwickelt hat. Vom Ursprung her Jurist, dann Philosoph und Theologe, entwarf er eine neue Kosmologie, war Kardinal, dabei auch Politiker und vor allem Diplomat. Der politischen und diplomatischen Beschäftigung des Kardinals sind zwei Kapitel gewidmet. Cusanus' Bemühungen, Frieden zwischen den Religionen (oder sogar unter den Christen selbst) zu vermitteln, hat sich Flasch in besonderer Weise zugewandt. Dabei dient dem gesamten Buch entweder explizit oder implizit die Koinzidenzlehre des Cusanus als philosophischer Leitfaden, denn „die Aufgabe der intellektuellen Arbeit besteht darin, die Verschiedenheit rein herauszuarbeiten und zur Einheit zu führen“ (23). Eine entscheidende Etappe im Leben des Cusanus war das Konzil von Basel im Jahr 1432, wo er mit einer von ihm verfassten Programmschrift zur Einheit, zur *concordia*, aufrief und eine Reform zunächst der Kirche, dann aber auch des Reichs forderte. Philosophisch ausgedrückt entwickelte Cusanus – nach Flaschs Auffassung – einen neuen Begriff von umfassenden Einheiten wie Gott, Welt oder Geist. Er wollte also den Begriff des Wissens erneuern: Nichtwissen als Wissen, *docta ignorantia*.

Bedeutend ist auch die Suche des Cusanus nach einem neuen Menschen. In Padua „fiel auf fruchtbaren Boden, was Dante, Petrarca und Boccaccio im vorausgehenden Jahrhundert begonnen hatten. Hier entstand ein neuer Typus des Intellektuellen“ (13). Es ging um Humanismus, in dessen Zuge man die sozialen und politischen Implikationen des Wissens betonte, eines Wissens im Sinne des christlichen Sokratismus als Selbsterkenntnis.⁴

Auch im vorliegenden kleinen Essay wendet Flasch seine philosophiehistorische Methode an, mit dem Ziel, einen Philosophen in seinem historischen Kontext zu verorten und zu verstehen. Das heißt vor allem, einen Philosophen „auf das faktische, historische Leben zu beziehen, auf das Eigene, wobei aber nicht der gesunde Menschenverstand festlegen darf, was als mein Eigenes zu mir gehört“.⁵ So hat Flasch bereits in seiner Gesamtdarstellung der philosophischen Entwicklungsgeschichte des Mittelalters, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, jedes Kapitel mit einem Abschnitt über die wichtigsten historischen Ereignisse eingeleitet.⁶ Entsprechend beschreibt Flasch auch in diesem neuen Buch in einem ganzen

³ Ebd., 81 f.

⁴ Vgl. Flasch (2000), 550.

⁵ Flasch (1996), 10.

⁶ Vgl. Dreyer (1991).

Kapitel den philosophisch-historischen Zusammenhang, der für das Verständnis von Cusanus' Philosophie unabdinglich ist. Das letzte Kapitel *Sein Jahrhundert* nutzt Flasch, um das Denken des Cusanus in Raum und Zeit einzuordnen. Den Wert dieser an der Geschichte orientierten Methode lässt auch dieser Essay erkennen, obwohl es sich nicht um ein wissenschaftliches Buch im engeren Sinn handelt. Dank der historischen Methode verknüpft Flasch das ständig in Bewegung befindliche Denken des Cusanus mit dessen nicht weniger bewegtem Lebensweg. Cusanus wird also immer geschichtlich betrachtet, und das stärkt Flaschs Argumentation. Mit diesem Buch hat Flasch das Ziel erreicht, das er sich gesetzt hatte.⁷ Er hat es sogar übertroffen, denn es gelingt ihm nicht nur, in seinem Essay die Philosophie des Cusanus vorzustellen, sondern darüber hinaus auch seine eigene historische Methode, die er von Eugenio Garin und Cesare Vasoli übernommen hat.⁸

Die ersten beiden Bücher Flaschs über Cusanus sind nicht widerspruchsfrei geblieben. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* hatte als Ziel „Theorie und Praxis des Cusanus aufeinander zu beziehen, ohne das eine von dem anderen abzuleiten“⁹. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* war dagegen philosophiehistorisch ausgerichtet. Mit einem dritten¹⁰ schließlich, das als Schwerpunkt die Schrift *De Beryllo* betrachtete, wollte Flasch die Grenzen der vorigen Bücher überwinden. Dieses vierte Buch hingegen wurde durch den Brief eines ehemaligen Studenten angeregt. Flaschs Absicht war, seine vorigen Cusanusbücher zusammenzufassen und auf die Frage zu antworten: Ging es nicht knapper, anschaulicher, konzentrierter und freier? Meine Antwort: Dies ist ihm hervorragend gelungen.

Literatur:

- Dreyer, M. (1991), „Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98, 354–388.
- Flasch, K. (1973), *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden.
- (1996), „Was heißt es: einen philosophischen Text historisch lesen?“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1.
- (2000), *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart.
- (2001), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a.M.
- (2001), *Nicolaus Cusanus*, München.
- (2003), *Philosophie hat Geschichte. Bd. 1: His-*

torische Philosophie. Beschreibung einer Denkart, Frankfurt a.M.

Garin, E. (1959), *La filosofia come sapere storico*, Bari.

Hösle, V. (2004), „Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 111, 140–147.

Ubaldo Villani-Lubelli (Lecce)

Thomas Leinkauf, Nicolaus Cusanus. Eine Einführung (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XV), Münster: Aschendorff 2006, 235 S., ISBN 3-402-03171-X.

In seiner 1450 entstandenen Schrift *Idiota de mente (Der Laie über den Geist)* zeichnet Nicolaus Cusanus in innovativer Weise ein Bild vom menschlichen Geist (*mens*), das bis heute nichts von seiner Plausibilität und Faszination verloren hat. Neu daran ist weniger die inhaltlich-qualitative Zuschreibung – der mit diesem Geist erschaffene Mensch bleibt ganz in mittelalterlicher Tradition der mit Intellekt, Selbstreflexivität und Freiheit versehene. Die Radikalisierung findet da statt, wo Cusanus die Vorstellung des Geistes als einer Substanz, die mit gewissen Akzidentien ausgestattet ist, aufgibt und die *mens* als eine lebendige Kraft konzipiert, deren Ziel die stets dynamisch zu denkende Angleichung an die bestehende Welt darstellt, aus der dann in einem kreativen Prozess die Erschaffung eines eigenen Begriffsuniversums resultiert. Die im Schöpferischen liegende Strukturähnlichkeit zwischen Mensch und Gott betont Cusanus in dieser Schrift so stark, dass andere seiner Lehrstücke dadurch ins Abseits zu geraten scheinen, so etwa die absolute Transzendenz Gottes oder die prinzipielle Nichterfassbarkeit der Wahrheit der Dinge. Wer *De mente* liest, wird von einem intellektuellen Optimismus ergriffen, der in vielen anderen Werken des Cusanus zwar immer durchscheint, jedoch wichtigeren erkenntniskritischen oder theologisch bedingten Axiomen zu weichen hatte. Kurt Flasch hat deshalb in seinen Cusanus-Vorlesungen mit Recht die interessante hypothetische Frage gestellt, wie anders die Cusanusforschung verlaufen wäre, wenn sie sich in ihren Anfängen in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts mehr an *De mente* als an *De docta ignorantia* orientiert hätte: „Dann hät-

⁷ Vgl. Flasch (2003), 103.

⁸ Vgl. Garin (1959).

⁹ Flasch (2003), 11.

¹⁰ Flasch (2001).

ten andere Fragen und andere Einstellungen das Cusanus-Bild bestimmt.“¹

Insofern ist es erfreulich, dass Thomas Leinkauf seine Einführung in die Philosophie des Cusanus vom Begriff des Geistes ausgehen lassen möchte (14). Nach einer Einleitung (11–15) und einer gerafften, aber gelungenen Darstellung von „Biographie, Rezeption, Wirkungsgeschichte“ des Cusanus (17–28) folgen zwei große Kapitel mit den Titeln „Geist: Im Ausfalten Einfalten“ (29–118) und „Perspektiven“ (119–203). Ein Epilog (204–212) und wie üblich Literaturverzeichnis und Register (213–235) beenden den Band.

Zunächst irritiert, dass Leinkauf sein angekündigtes Vorhaben, vom Geist, wie er wohl am prägnantesten in *De mente* vorgestellt wird, ausgehen zu wollen, zu unterlaufen scheint, weil es doch wieder *De docta ignorantia* ist, womit der erste Hauptteil beginnt. Doch wird sogleich deutlich, unter welchen Vorzeichen der Vf. die Aussagen dieser Schrift liest: die „Begrenzung [sc. des Geistes] im Gedanken der ‚belehrten Unwissenheit‘“ muss eine „produktiv verstandene“ sein (29). Hier geht es nicht um „skeptische Resignation“, sondern um die ‚Eröffnung eines Horizontes vielfältiger Selbstentfaltung des Menschen‘ (32). Diese „geistige Lebendigkeit, die aus dem Aushalten der Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen und aus der methodischen Überbrückung derselben entsteht“, sieht Leinkauf nicht zuletzt bei Cusanus selbst verwirklicht, der von einem „eigentümlichen innovativen, nie sich mit Erreichtem begnügenden Impuls“ getragen wurde (45).

Im folgenden Kapitel mit dem signifikanten Titel „Zentrum: Wesen und Begriff des Geistes“ bietet Leinkauf eine Interpretation, die sich an den ersten Kapiteln von *De mente* orientiert. Insbesondere die hoch interessanten letzten Passagen des Kapitels, die aus nicht ganz nachvollziehbaren Gründen als Exkurs und in Petit-Druck ausgewiesen sind, weisen auf die Spannung hin, die in *De mente* spürbar wird und die Anlass zu zahlreichen Forschungs-kontroversen gegeben hat: „Cusanus scheint also zu schwanken, er spricht dem Geist einmal die Fähigkeit ab, etwas zu schaffen, und verpflichtet ihn auf eine assimilative, rein begriffliche Reproduktion von schon Vorgegebenem; zum anderen jedoch rückt er den Geist so in die Nähe des göttlichen Geistes, daß er allein nicht nur als der theoretisch-begriffliche[,] sondern auch praktisch-bestimmende, d. h. schaffende Inbegriff aller Dinge nach Gott erscheint: ‚omnia post mentem non nisi per mentem‘.“ (75) Leinkauf stellt jedoch deutlich heraus, dass die *mens*, deren Leben „geistiges Leben, die Arbeit am Begriff, die subtile Reflexion auf sprach-

lich-semantische Differenzen, die nachhaltige Durchdringung des Inneren, die konsequente, Intellekt-gesteuerte Strukturierung der Außenwelt“ (60) sei, auf den Horizont des Mentalen eingeschränkt bleibe und ihr so ein „faktischer, ihr unverfügbarer Anlaß ihrer Entfaltung in den Dingen vorgegeben“ sei (73) – mit Ausnahme des Bereiches der Mathematik und der Künste, in denen – weil sie einer allein im menschlichen Geist konzipierten Idee entstammen – der Mensch wahrhaft schöpferisch tätig wird (75).

Ein folgendes Kapitel widmet sich den Methoden und schließlich den Grundtheoremen cusanischer Philosophie, den Theoremen der Koinzidenz, Einfaltung-Ausfaltung und Genauigkeit (Kurzfassung dazu: 79 f.). Überzeugend legt Leinkauf die Lehre von der „coincidentia oppositorum“ dar, die wohl zu den bekanntesten, aber auch am stärksten – schon zu Lebzeiten des Cusanus! – missverstandenen cusanischen Lehrstücken zählt. Nur vor dem Hintergrund der (neuplatonischen) Hierarchisierung von *ratio* und *intellectus* kann deutlich werden, dass der Koinzidenz-Gedanke den dem Bereich der *ratio* zugeordneten aristotelischen Satz vom Widerspruch nicht etwa aufheben möchte (vgl. dazu auch 14 f.), sondern in eine darüber liegende – intellektuelle – Ebene verweist. Zweifellos kennt Cusanus die Möglichkeit, dass diese Ebene noch einmal überstiegen werden kann hin zu einer mystischen Form religiöser Erfahrung – dass er diese aber als den „höchsten Bereich“ der „philosophischen Erfahrung“ des Denkens betrachtet (98), halte ich für unzutreffend. Gerade die von Leinkauf für diese Interpretation herangezogene Schrift *De beryllo* führt meiner Meinung nach explizit vor, dass die Schau des Ursprungs aller Gegensätze, wie sie in der Koinzidenz erfasst werden können, ein genuin intellektueller und gerade nicht mystischer Prozess ist (es geht also nicht um ein „durch die Vernunft (intellectus) hindurch“ (ebd.), sondern um ein „mittels der Vernunft“!).

Einheit und Vielheit sind die Stichworte, die das auch für den Geistbegriff eminent wichtige Theorem von Einfaltung (*complicatio*) und Ausfaltung (*explicatio*) begleiten. An der (metaphysischen, nicht mathematischen) Zahl (vgl. dazu auch 179 f.) wird paradigmatisch die in die Vielheit „auseinandergetretene Einheit“ (106) deutlich; für den Geist als „lebendiger Zahl“ (*De mente* n. 157, 2) folgt daraus die Vorstellung „eines sich selbst auslegenden Seinsursprungs“ (110).

¹ Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a.M. ² 2001, 273.

Anhand des Theorems der Genauigkeit (*praecisio*) und dessen Komplementärbegriffs der Vermutung (*coniectura*) führt Leinkauf noch einmal vor, dass die für den Menschen prinzipiell nicht erreichbare Wahrheit einer Sache, der sich der Geist nur durch Mutmaßung zu nähern vermag, nichts mit Resignation und Skeptizismus zu tun hat, sondern mit „der sich selbst einfaltenden Selbstentfaltung des Geistes“ (115).

Im zweiten Hauptteil seiner Monographie behandelt Leinkauf – orientiert am Schema des „mundus triplex“ (13 f.) – Gott, Welt und Mensch. Zwei Diskurse gilt es in der Gotteslehre des Cusanus zu unterscheiden: einen „genuin prinzipien-theoretischen“ und einen „spezifisch christlichen“ (122). Leinkauf gelingt es in überzeugender Weise, in der Darstellung der Gottesbestimmungen und -namen (Einheit, Trinität, Washeit, der Selbe (*idem*), der Nicht-Andere (*non aliud*), Können-Ist (*possesit*)) beide so miteinander zu verschränken, dass die oft ins Spiel gebrachte Trennung zwischen Philosophie und Theologie gar nicht erst bemüht werden muss – ein ganz und gar nicht selbstverständlicher Grundzug, der sich erfreulicher Weise durch die gesamte Monographie zieht. Insbesondere die Trinität bzw. das ternarische Denken des Cusanus spielen für die Geistphilosophie eine wichtige Rolle, insofern „diese gleichsam unvorgreifliche dreifaltige Struktur ihr unmittelbar sachaufschliessendes stärkstes Analogat im Selbstvollzug des menschlichen Geistes besitzt.“ (123)

Der Gedanke des Selbstmitteilungswillens Gottes (151 f.), der als weltgründender Intellekt (*conditor intellectus*) den Menschen als edle, d. h. intellektuelle und freie Kreatur geschaffen hat, um ihm seine Herrlichkeit zu offenbaren – so formuliert es Cusanus vor allem in den späteren Predigten, die Leinkauf leider nur sporadisch heranzieht –, wird zum Bindeglied, das Gott und Welt miteinander in Zusammenhang bringt (158 ff.): „[D]ie Welt soll und muß wahrgenommen, begrifflich repräsentiert und vernünftig angeschaut werden, damit ihr eigentliches Wesen, nämlich ausschließlich Ausdruck einer Intention ihres Schöpfers zu sein, im Auffassen von ihrer Struktur und Gestalt mit-erfaßt wird“ (163 f.) – eine Aufgabe, die nur der Geist zu erfüllen vermag. Von großer Bedeutung für die Strukturierung der Welt sind dabei der Gedanke der Ordnung und insbesondere das platonische Motiv der Schönheit im Sinne des wohlgeordneten Ganzen, als „genereller Index dafür, daß eine geistige Kraft [...] sich schöpferisch zum Ausdruck bringt“ (181).

Der dritte, dem Menschen gewidmete Abschnitt schließlich ist in Anthropologie und Christologie

unterteilt. In der Anthropologie geht es um die Stellung des notwendig körperlich verfassten Menschen als Geistwesen in der Welt. Die Konsequenzen dieses Zusammenhangs hätten meines Erachtens stärker herausgestellt werden können. Wenn Leinkauf darauf hinweist, dass „alles das, was die Anthropologie thematisiert, nur durch die Kompetenz der Reflexion und Selbstreflexion des Geistes zustande kommt“ (183), verrät er – vermutlich ohne es zu wollen – viel von seinem Interesse, das sich sehr viel stärker auf den Geist als solchen, als auf den Menschen richtet.

Dabei besteht die Gefahr, dass wichtige cusanische Einsichten zu kurz kommen. Die *deificatio* bzw. *filiatio* etwa, also jene sich platonischen wie christlichen Ansichten verdankende Gott/Sohnwerdung oder Gott/Sohnähnlichkeit des Menschen, die doch die wichtige Schnittstelle zwischen der theoretisch fundierten Geist- bzw. Intellektbegabtheit, die der Mensch mit Gott teilt, und dem praktisch ausgerichteten Verhalten in der Welt bildet, wird nur am Rande gestreift. Das mag jedoch daran liegen, dass der Vf. sie – so mein Eindruck – zu sehr im mystischen-überintellektuellen Bereich verortet, wenn er sie als eine „genuin philosophisch bestimmte[] theologische[] Konsequenz [...] jenseits aller für die intellektuellen Verstehensprozesse so zentralen“ Prozesse (191) bezeichnet, und sie so aus seinem geistphilosophisch bestimmten Blickwinkel herausfallen lässt. Die ohne Zweifel sehr stark nach einem mystisch-jenseitigen Geschehen klingenden Aussagen von *De filiatione Dei* ergeben aber, wenn man sie mit ihren Quellen – beispielsweise Meister Eckharts Gedanke der Gottesgeburt in der Seele – oder mit späteren Predigten des Cusanus vergleicht, ein durchaus anderes Bild, insofern sie am genuin intellektuellen Charakter der Gottwerdung festhalten. Eine entsprechend marginale Rolle wird dann auch der zentralen Mittlerrolle des Mensch gewordenen Gottessohnes Christus zugeschrieben, bei dessen Darstellung sich der Vf. hauptsächlich an den frühen cusanischen Erörterungen von *De docta ignorantia* orientiert. Im Gesamtduktus des Werks sind diese Schwächen freilich erklärlich: die Konzentration auf Begriff und Theorie des Geistes führt zu einer vornehmlich erkenntnistheoretischen Perspektive.

Im Epilog unternimmt Leinkauf den Versuch einer Zusammenfassung der geistphilosophischen Position des Cusanus am Beispiel der Malerei, „wo Cusanus seine Vorstellungen von der besonderen Dignität des Menschen zu beeindruckendem Ausdruck bringt“ (207). In diesen zehn Seiten manifestiert sich noch einmal in gewinnbringender Art und Weise, was bereits während der gesamten Lek-

türe präsent war: Der Vf. schreibt seine Cusanus-interpretation als Kenner der Philosophie der Renaissance und Frühen Neuzeit und bringt so immer wieder interessante neue Aspekte ein.

Obwohl hier der philosophische Gehalt im Vordergrund stehen sollte, scheinen mir noch einige formale kritische Bemerkungen unvermeidbar: Unverständlich bleibt, warum der Vf. für die Schriften des Cusanus ein gänzlich neues Abkürzungssystem kreiert (9), das nicht nur ganz von den sonst in der Forschungsliteratur üblichen, der kritischen Ausgabe folgenden Abkürzungen abweicht, sondern auch in sich nur schwer einsichtig ist, so dass man beim Studium der zahlreichen und detaillierten Fußnoten immer wieder zum Verzeichnis zurückblättern muss. Darüber hinaus ist das relativ kleine und gedrungene Schriftbild äußerst leserunfreundlich. Auflockerungen des Fließtextes durch mehr Absätze oder die Kursivierung lateinischer Begriffe oder Buchtitel fehlen. Hinzu kommt der sehr komplexe Stil des Vf., dessen Sätze sich in zahlreichen Verschachtelungen über viele Zeilen hinziehen. So geschieht es immer wieder, dass man beim Lesen die Zeile verliert. Namens- und Sachregister sind in einem beklagenswerten Zustand; dazu einige wenige Beispiele: Ambrogio Traversari und Ambrosius Treversari sollen wohl ein und dieselbe Person sein (225), der Renaissancedenker Ficino erhält den Vornamen „Kurt“, während Kurt Flasch, der hier womöglich Pate stand, ganz im Sinne der cusanischen Vorliebe für Ternare gleich dreifach aufgezählt wird (226); immerhin wird „Cusanus, Nicolaus“ mit einem Eintrag bedacht (225)! Ein Sachregister, das verschiedene Begriffe in ihren unterschiedlichen Kasus getrennt aufzählt („Einzelnen, Einzelnes“ – 230; „Wirkliche“ – 235) und etliche Begriffe ohne ersichtlichen Grund doppelt nennt („Kraft“ gar sechsmal! – 231), darf wohl mit gutem Grund als unbrauchbar bezeichnet werden. (Ein Stellenregister wäre sinnvoller gewesen.) Das alles gibt dem Ganzen einen Anstrich von Unprofessionalität, der für den Leser/die Leserin umso ärgerlicher ist, als er durch wenig Aufwand hätte vermieden werden können.

Sieht man von solchen Dingen ab, bleibt eine bereichernde Lektüre, die immer wieder neue Einsichten zu vermitteln mag. Die Ausführungen sind sehr dicht geschrieben, der Ton bleibt wohlthuend an der Sache orientiert – obwohl Leinkauf seine Begeisterung für Cusanus keineswegs verbirgt, erspart er dem Leser/der Leserin übertrieben-schwärmerische Lobeshymnen. Dieser Befund gilt insgesamt für die Interpretation: Ohne aus Cusanus den die Neuzeit antizipierenden modernen Denker schlechthin machen zu wollen, werden seine inno-

vativen und originellen Theorien in angemessener Form stark gemacht.

Freilich: Um eine Einführung handelt es sich nicht! Dafür werden die Themen viel zu speziell behandelt, grundlegende Termini werden als bekannt vorausgesetzt, viele lateinische Zitate bleiben unübersetzt. Der Buchdeckeltext präzisiert deshalb zutreffender (sofern der Bezugspunkt die Philosophie des Cusanus sein soll!), es handele sich um eine „Einleitung für Fortgeschrittene“. Für diese ist Leinkaufs Interpretation dann uneingeschränkt empfehlenswert.

Isabelle Mandrella (Bonn)

Tanja Thern, Descartes im Licht der französischen Aufklärung, Studien zum Descartes-Bild Frankreichs im 18. Jahrhundert, Heidelberg: Palatina Verlag 2003, 484 S., ISBN 3-932608-34-8.

Descartes zählt heute sowohl im französischen als auch im deutschsprachigen Raum zu den Klassikern der Philosophie. In Frankreich gilt er sogar als der Philosoph schlechthin: „Descartes, c'est la France.“ (9) Die Literatur zu Descartes ist Legion – welches Forschungsdesiderat lässt sich überhaupt noch feststellen? Tanja Thern vertieft in ihrer Dissertation die Kenntnis über diesen Autor, der heute als Begründer der modernen Philosophie gilt: Einen Blick in die Zeit zu werfen, in der die Philosophie Descartes' höchst umstritten war, lässt auch den heutigen Bezug auf Descartes in einem neuen Licht erscheinen.

I. Thern stellt die These auf, dass unser heutiges positives, durch Hegel und Cousin bestimmtes Descartes-Bild erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden ist (15). Diese These begründet sie aber nicht mit einer Analyse der Aussagen Hegels oder Cousins, sondern indem sie die Rezeption der Philosophie Descartes' in der französischen Aufklärung in dem Zeitraum von 1734–1765 nachzeichnet. Sie stützt sich dabei auf verschiedene Dokumente und thematische Bereiche und eröffnet daher einen breiten Blick auf die Rezeption Descartes' im 18. Jahrhundert. Ein großer Themenbereich ist die Descartes-Newton-Kontroverse. Insbesondere anhand der Schriften Voltaires stellt sie die Auseinandersetzung um Descartes' kosmologische Theorie dar und berücksichtigt auch die Reaktionen auf Voltaires Kritik. Des Weiteren setzt sie sich mit der Rezeption der Metaphysik Descartes' auseinander, indem sie sich zum Beispiel auf die Schriften Condillacs, Diderots und La Mettries bezieht. Der abschließende inhaltliche Schwerpunkt

sind die Elogen auf Descartes an der *Académie française*.

Die Originalität der Dissertation liegt darin, nicht nur die Descartes-Kritiker zu Wort kommen zu lassen, sondern auch die heute eher unbekannteren Descartes-Verteidiger wie Regnault, Banières und Desfontaines, die insbesondere die physikalischen Theorien Descartes' weiterentwickelten. Auf diese Weise wird deutlich, dass die Philosophie Descartes' im 18. Jahrhundert nicht pauschal abgelehnt wurde, sondern dass er sehr wohl als Naturwissenschaftler geschätzt, hingegen als Metaphysiker und Erkenntnistheoretiker geschmäht war – im Gegensatz zur heutigen Rezeption. Thern zeichnet auch nach, dass Descartes' Philosophie gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine kurze Blüte erlebte, die aber eher der Begründung der kulturellen Hegemonie Frankreichs und einem neu aufkeimenden Patriotismus diente (417). Die Rehabilitierung Descartes' erfolgte also keineswegs aus rein philosophischen Gründen.

Thern gibt einen detaillierten Blick auf die im 18. Jahrhundert vorherrschende Polarität der Meinungen über Descartes und zeigt auch, dass der historische Kontext der Philosophie nicht äußerlich ist. Die Gründe für eine Verteidigung der Metaphysik Descartes' speisten sich im 18. Jahrhundert zum Beispiel auch daraus, in ihr ein Bollwerk gegen die „empiristisch-materialistische Philosophie der Enzyklopädisten“ (251) zu sehen. Ob ein Philosoph öffentliche Anerkennung erfährt oder nicht, beruht also nicht allein auf der Qualität seiner philosophischen Reflexionen, sondern auch, in welchen Dienst sie sich stellen lassen. Anhand der Philosophie Descartes' zeigt Thern, dass Rezeptionen nicht gradlinig verlaufen.

II. In der Dissertation wird auch problematisiert, dass die Philosophie Descartes' im 18. Jahrhundert vor allem über den Oratorianer Malebranche Verbreitung erfuhr. Dessen *Recherche de la vérité* war im 18. Jahrhundert – im Gegensatz zu den Schriften Descartes' – ein viel gelesenes und mehrmals neu aufgelegtes Werk (13). In der Dissertation fehlt allerdings eine Darstellung der Philosophie Malebranches. Das ist umso bedauerlicher, als die Ablehnung der Philosophie Descartes' im 18. Jahrhundert auch auf Malebranches konsequenter Weiterführung und Zuspitzung der Lehre von der *res cogitans* und der *res extensa* beruht. Malebranche führt aus, was bei Descartes angelegt ist. Die radikale Trennung von Geist und Materie führt in der Philosophie Malebranches zu einem allmächtigen Gottesbegriff, da nur Gott beide Substanzen miteinander vermitteln kann: Der Mensch kann die Ideen nur durch Gott erkennen. Die strikte

Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, deren Implikationen in der Philosophie Malebranches deutlicher werden als in der Descartes', führt zu dem Versuch der Aufklärer, das Verhältnis von Geist und Materie neu zu bestimmen, nämlich nicht als zwei voneinander unabhängige Substanzen. Von den Aufklärern wird vielmehr der Versuch unternommen, die Identität beider oder zumindest ihre Wechselwirkung zu begründen. Dass mit der Ablehnung der *Cartésiens* im 18. Jahrhundert vor allem die Philosophie Malebranches gemeint war, wird von Thern zwar angeführt, aber nicht inhaltlich erläutert. Eine Erläuterung würde aber verdeutlichen, dass die Metaphysik Descartes' im 18. Jahrhundert durch Malebranche hindurch gesehen wurde, dessen Philosophie die Problematik des cartesianischen Dualismus verdeutlichte. Wünschenswert wäre daher eine Darstellung der immanenten Widersprüche in der Philosophie der *Cartésiens*, die zu einer Neuorientierung im 18. Jahrhundert geführt haben.

III. Im Folgenden soll exemplarisch darauf eingegangen werden, wie Thern die Auseinandersetzung der Aufklärer um die eingeborenen Ideen erarbeitet. Die *idées innées* oder die *ideae innatae* sind in der Metaphysik Descartes' zentrale Begriffe. Thern stellt richtig dar, dass die Auseinandersetzung um die eingeborenen Ideen die Opposition von Rationalismus und Empirismus verdeutlicht und sich daher eignet, den unterschiedlichen Ausgangspunkt beider Strömungen zu erarbeiten (228). Sie schreibt auch, dass die eingeborenen Ideen im philosophischen System Descartes' eine besondere Funktion haben: Ohne sie kann das Erkenntnisproblem in den *Meditationes* nicht gelöst werden (231). Die Kritik an den eingeborenen Ideen bezieht sich also auf einen wesentlichen Aspekt der Metaphysik Descartes'.

Allerdings setzt sich Thern nicht systematisch mit Descartes' Argumentationsgang in den *Meditationes* auseinander. Sie stellt nicht dar, dass die Idee Gottes von Descartes explizit als die Idee bezeichnet wird, die nicht aus dem Menschen selbst stammt, sondern die ihm „eingepflanzt“ ist. Die Idee Gottes ist in Descartes' Argumentation verknüpft mit den Ideen der Vollkommenheit und der Existenz: Descartes führt in den *Meditationes* einen ontologischen Gottesbeweis. Eine Verneinung der eingeborenen Ideen führt daher nicht nur zu einem „Abschied vom Cartesianismus“ (231), sondern zu einem neuen philosophischen Problem: Kann Erkenntnis rein aus der Erfahrung des empirischen Subjekts heraus begründet werden? Thern erläutert nicht diese inhaltliche Konsequenz, die sich aus der Ablehnung der eingeborenen Ideen ergibt. Viel-

mehr verweist sie anhand der Philosophien Lockes und Condillacs darauf, dass auch in einer empiristisch ausgerichteten Theorie der Erkenntnis und des Geistes Fähigkeiten im Subjekt angenommen werden müssen, die der Erfahrung vorausgesetzt sind. Allerdings greift Therns Position zu kurz, wenn sie argumentiert, dass diese der Erfahrung vorausgesetzten Fähigkeiten des Subjekts im Grunde dasselbe seien wie die eingeborenen Ideen in der Metaphysik Descartes'. Nur aufgrund dieser Verkürzung kann sie schließen, dass sich dann Descartes und Locke nicht mehr „allzu viel“ voneinander unterscheiden (230). In dieser Gleichsetzung geht der spezifische Charakter der eingeborenen Ideen im System Descartes' verloren: Sie sind spekulativ jeglicher Erkenntnis und auch dem Subjekt vorgeordnet und garantieren daher in Descartes' Metaphysik die Möglichkeit und die Wirklichkeit von Erkenntnis – sie sind keine negativ erschlossenen Bedingungen des Erkenntnisprozesses.

Zwar ist Therns Ausgangspunkt richtig, den Streit um die eingeborenen Ideen exemplarisch für die Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Empirismus zu sehen, sie verwischt aber den Unterschied zwischen beiden Strömungen durch den Hinweis, man müsse nur den „ideologischen Ballast“ (258) abwerfen, um zu erkennen, dass beide Strömungen dasselbe meinten. Thern stellt in beeindruckender Weise das historische Material zusammen, ohne aber selbst Stellung zu den Widersprüchen und Implikationen der jeweiligen philosophischen Theorien zu beziehen. Daher bleiben die Fragen offen, die den Gehalt der dargestellten philosophischen Reflexion betreffen.

IV. Abschließend kann man festhalten, dass Thern umfangreich und detailliert die Descartes-Rezeption im 18. Jahrhundert aufarbeitet. Resultat ist nicht nur, dass es positive und negative Bezüge zwischen dem Rationalismus des 17. und dem Empirismus des 18. Jahrhunderts gibt, sondern dass in der Epoche der Aufklärung nicht nur Kritik, sondern auch Lob an Descartes formuliert wurde. Die „Spurensuche“ (15) ist gelungen: Die Dissertation zeigt einen historischen Blick auf Descartes und verdeutlicht auf diese Weise die verschlungenen und oft widersprüchlichen Rezeptionswege von Philosophie überhaupt. Es zeigt sich, dass die Bewertung der philosophischen Texte in der Philosophiegeschichte nicht statisch ist. Allerdings bleibt der Wunsch, neben dem Descartes-Bild in der Aufklärung zugleich eine tiefere inhaltliche Analyse der philosophischen Gedanken zu bekommen. Sonst lernen wir von der Philosophiegeschichte

nur, dass sich Positionen und Theorien verändern, ohne die Gründe dafür ernst zu nehmen.

Anneke Meyer (Hannover)

Gottfried Wilhelm Leibniz, Frühe Schriften zum Naturrecht. Lateinisch-Deutsch, hg. v. Hubertus Busche (= Philosophische Bibliothek, Bd. 543), Hamburg: Felix Meiner 2003, CXII + 518 S., ISBN 3-7873-1622-1.

Es ist wahrlich bemerkenswert, dass in Einführungen und Abhandlungen zur Rechtsphilosophie Gottfried Wilhelm Leibniz nur eine marginale Rolle einnimmt. Selten wird sein Name zwischen Grotius, Pufendorf oder Hobbes genannt, oftmals mit dem Hinweis, dass er sich in seiner Jugend mit Rechtsphilosophie beschäftigt habe. Die von Hubertus Busche zusammengestellten, ausführlich kommentierten und unter Mitwirkung von Hans Zimmermann übersetzten Schriften des einzigen promovierten Juristen unter den großen Philosophen geben endlich einen konkreten Einblick in die frühe Vielfalt und Tiefe seiner Reflexion des Rechts und schaffen Abhilfe wider die „Vernachlässigung von Leibniz“ (X).

Der Band gliedert sich in eine detaillierte Einleitung, einen Textteil mit vier Schriften von Leibniz, den dazugehörigen ausführlichen Anmerkungsapparat, eine Bibliographie, sowie ein Namens- und Sachregister.

Die Einleitung führt Leibniz' bisherige Nebenrolle in der Geschichte der Rechtsphilosophie vor allem auf zwei historische Gründe zurück: „Erstens war es die unglaubliche Vielseitigkeit von Leibniz' enzyklopädischer Tätigkeit, die ihm schon seit dem 25. Lebensjahr kaum noch Muße ließ, die umfangreichen rechtsphilosophischen Entwürfe seiner Jugendzeit fertigzustellen und zu veröffentlichen“ (X f.), und zweitens „die allgemein unglückliche Editions-geschichte von Leibniz' gigantischem Nachlass mit seinen 75000 wissenschaftlichen Manuskripten und 15000 Briefen“ (XI). Zwar wurden die zur Rechtsphilosophie einschlägigen Briefe und Schriften bereits 1927 bzw. 1930 im Rahmen der Akademie-Ausgabe veröffentlicht, jedoch die philosophisch höchst anspruchsvollen und in schwierigerem juristischen Fachlatein verfassten Texte kaum wahrgenommen. In den zu Leibniz' Lebzeiten veröffentlichten Schriften ist die hintergründige Konzeption des Naturrechts nur angedeutet. Seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern galt Leibniz zunächst als Rechtsreformer (XII). Während der juristischen Fachsemester vertieft sich Leibniz schnell in die Geschichte und Systeme

matik des Rechts. Aufgrund seiner zuvor geleisteten philosophischen Studien fühlt er sich sehr gut gerüstet, wie folgende Selbsteinschätzung erhellt: „Deshalb verstand ich die Gesetze sehr leicht, hielt mich nicht lange mit der Fachtheorie auf, die ich als trivial geringschätzte, sondern verlegte mich auf die Rechtspraxis. [...] So drang ich schon früh in das Innerste dieser Wissenschaft ein“ (zit. n. XXVIII). An diesem Selbstbild lässt sich bereits viel von Leibniz' späteren Gedanken antizipieren. Das „Innerste“ der Rechtslehre sieht er in der Praxis. Die dazugehörige Rechtstheorie erscheint ihm „trivial“, denn sein philosophisch gebildeter Geist erkennt jene nur als Teilgebiet eines großen philosophischen Systems. Als eine Promotion zum Doktor beider Rechte in Leipzig vermutlich auf Grund von Intrigen (XXX) scheitert, wechselt Leibniz kurzerhand an die fortschrittliche Universität Altdorf und legt dort am 15. November 1666 seine vielgerühmte Dissertation *Disputatio de casibus perplexis in jure* („Erörterung der verwickelten Fälle im Recht“) vor. Das großartige Angebot für eine Professur in Altdorf, das sie ihm einbringt, schlägt Leibniz jedoch aus, denn er hatte „andere Dinge im Sinn“ (XXXII).

Er wechselt an den Mainzer Hof zu Johann Philipp von Schönborn, wo man gerade eine großangelegte Reform des Corpus Iuris Civilis begonnen hatte, die Leibniz zu den frühen Entwürfen der *Elemente des Naturrechts* veranlasst haben dürfte (XXXIV). Jene enthalten bereits die leitenden Motive, die Leibniz' Denken bis zu seinem Tod bewegen. Sowohl für die Vervollkommnung der Wissenschaft als auch der Jurisprudenz favorisiert Leibniz das Vorbild des Euklidischen „*mos geometricus*“.

Neben diesen ausführlichen bio-bibliografischen Ausführungen fällt eine ideengeschichtliche Auseinandersetzung und Einordnung von Leibniz' frühem rechtsphilosophischem Gedanken gut sehr knapp aus. Wünschenswert wäre hier eine ausführlichere philosophische Erörterung des Themas gewesen.

Leibniz' lateinische Texte wurden jeweils der Akademie-Ausgabe entnommen, ohne dabei die Lesarten und Varianten im Detail zu übernehmen, und erstmals ins Deutsche übersetzt. Der erste der von Hubertus Busche vorgestellten Texte ist die „bahnbrechende Privatnotiz“, das Leib-Seele-Pentagon aus dem Jahre 1663, das die Vereinbarkeit zwischen der Freiheit des Geistes und der mechanisch determinierten Körperwelt darlegt. Die Aufnahme dieses im weitesten Sinn naturphilosophischen Textes rechtfertigt Busche damit, dass sich das „Pentagon“ erstens mit dem Naturrecht Weigels

befasse und zweitens die „naturphilosophische Dimension der im Naturrecht vorausgesetzten Freiheitslehre“ zeige (XLVIII). Der Text selbst besteht aus der Zeichnung des Leib-Seele-Pentagramms und den dazugehörigen Erläuterungen von Leibniz. Es besteht aus einem Fünfeck, welchem ein Kreis, dem abermals ein Fünfeck, diesem wieder ein Kreis eingezeichnet ist. Das äußerste Fünfeck symbolisiert den menschlichen Leib mit seinen fünf Sinnen, der darauffolgende Kreis die Empfindung, das nächste Fünfeck steht für die Affekte, der innerste Kreis schließlich für das Feld des reinen Intellekts. Leibniz selbst plädiert dafür, sein Modell eher als Kugel denn als Kreis aufzufassen. „Ferner muß man wissen, daß hieraus gleichsam zwei Achsen entstehen: eine, die der Äquatorialachse der Weltkugel gleicht, und eine andere, die der Ekliptikenachse gleicht.“ (9) Es ist – nicht nur für Leibniz Naturrechtsdenken – sehr interessant und lehrreich, wie der frühe Leibniz versucht, im wahrsten Sinne des Wortes *more geometrico* Gewissen und Gerechtigkeit aus Winkel- und Achsenverschiebungen innerhalb des Leib-Seele-Pentagramms zu deuten und exakt zu bestimmen. Angesichts der heutigen Befremdlichkeit eines solchen Denkens erscheint der Entschluss umso lobenswerter, dieses Stück in die Sammlung mit aufzunehmen. Zu kritisieren bleibt die Einleitung, die zwar eine ausführliche Darstellung der naturphilosophischen Komponente des Leib-Seele-Pentagramms unternimmt, die eigentlich rechtsphilosophische Bedeutung jedoch nur erwähnt und nicht näher ausführt.

Der zweite Text bietet ausgewählte Partien der *Neuen Methode, Jurisprudenz zu lernen und zu lehren* aus dem Jahre 1667. Leibniz skizziert die Idee einer vollkommenen Rechtswissenschaft, bei der die Jurisprudenz nach dem Ideal der euklidischen Geometrie in den Rang einer Wissenschaft gehoben wird. Die Rechtswissenschaft muss das positive Recht, das natürliche Recht und das göttliche Recht beinhalten und harmonisieren. Interessant ist hier die Engführung von Jurisprudenz und Theologie mit der bemerkenswerten Einschätzung, dass die Theologie eine gewisse Unterart einer allgemein verstandenen Jurisprudenz sei (29). Außerdem taucht Leibniz' berühmte Einteilung in drei Stufen des Naturrechts – *jus strictum*, *aequitas* und *pietas* – auf, die er mit den bekannten Prinzipien des römischen Rechtsgelehrten Domitus Ulpian *neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere* in Verbindung setzt. Diese Einteilung bietet mannigfache Anknüpfungspunkte für Leibniz' Naturrechtsdenken.

Die dritte und mit Abstand umfangreichste Textgruppe befasst sich mit den Entwürfen zu den *Ele-*

menten des Naturrechts, einem Plan, den Leibniz seit seiner Mainzer Zeit mit sich herumtrug, der jedoch nie zur Fertigstellung gelangte. Die *Elemente des Naturrechts* gliedern sich in einen abstrakt definitiven Teil und in die Prinzipien der drei Rechtssphären, die den drei Naturrechtsstufen entsprechen. Vom Ideal des Weisen her versucht Leibniz alle weiteren Sätze der allgemeinen Rechtslehre abzuleiten (vgl. Brief an Ferrand, 375 f.). Die diversen Fragmente und Stücke wurden in der Akademie-Ausgabe in sechs Teile aufgespalten, und der Herausgeber folgt diesem Beispiel, fügt zusätzlich den jeweiligen Partien sachbezogene Überschriften hinzu, die eine inhaltliche Orientierung ermöglichen. Während man die Teile 1–3 als Entwürfe ansehen kann, dürften die viel weiter ausformulierten Stücke 4–6 eher als zumindest teilweise fertige Bestandteile der umfangreichen Schrift angesehen werden. Der erste Text gibt allgemeine Reflexionen Leibniz' wieder und versucht eine Abgrenzung von Grotius' Naturrechtsverständnis. Das zweite Stück setzt sich aus vier Handschriften zusammen und bringt „Untersuchungen zum strengen Recht, zur Billigkeit und Pietät“ (99 ff.). Hier stellt Leibniz Definitionen, Tabellen mit exemplarischen Proportionen zwischen Eigenwohl und Fremdwohl und ähnlichen Begriffen auf. Es findet sich zwar sehr viel Material, jedoch bleibt der Leser ein wenig unbefriedigt, da alle Definitionen letztlich unzulänglich und zu vage bleiben. Im dritten und vierten Teilstück versucht Leibniz das gesamte Gebiet der Gerechtigkeit mit Definitionen zu fassen, wie sie für ein Naturrecht euklidischen Zuschnitts unverzichtbar wäre. Auch der dritte Text „Definitionen zur Gerechtigkeit und Billigkeit“ (201) versucht Gerechtigkeit und Billigkeit definitiv voneinander abzugrenzen. Der vierte Text „Universale Gerechtigkeit als klug verteilte Liebe zu allen“ (215 ff.) beschäftigt sich mit dem bereits vorhandenen, jedoch noch nicht voll entfalteten Topos der „Liebe des Weisen“. Das mache diesen frühen Text „so bahnbrechend“ (CV). Er ist gegenüber den Vorarbeiten „als die erste Fassung des Anfangs der *Elementa juris naturalis* selbst zu betrachten“ (zit. nach ebd.). Leibniz thematisiert hier in euphorischem Ton die zunehmende Naturbeherrschung des Menschen, die als letzten Feind des Menschen den Menschen selbst bzw. dessen Inneres zurückgelassen habe. Die Regeln des Guten und Gerechten sind nicht von der Innerlichkeit des Geistes und der Vernunft abgetrennt verstehbar. Hier vollzieht sich eine Wende in Leibniz' Denken. „Nicht ohne Grund hat man das Aufblühen der Worte *amor* und *caritas* aus dem nüchternen Juristenherzen als Ausdruck eines Gesinnungswandels

[...] gedeutet.“ (CVI) Gerechtigkeit im Sinne eines wahrhaftigen Wohlfahrtsausgleichs erscheint Leibniz am ehesten da verwirklicht, wo die Fähigkeit vorhanden ist, eigenes Glück im Glücke anderer finden zu können. Diese allgemeine Menschenliebe, die ganz unpathetisch als Wohlwollen interpretiert werden darf, führt zum Konzept der „Liebe des Weisen“. In den Texten 5 (245 ff.) und 6 (301 ff.) zieht Leibniz Konsequenzen aus seinem neu gewonnenen „Liebeskonzept“. Es scheint ihm die Möglichkeit zu bieten, die Lehre vom Gerechten auf wissenschaftliche Weise zu verwirklichen und aus einem Satz alle weiteren Sätze und Urteile abzuleiten zu können. Der einzige Gegenstand der *scientia iusti* sei die regulative Idee des *vir bonum*, der alle liebt.

Den Abschluss der Primärtexte bilden vier, aus einer Vielzahl ähnlicher ausgewählte Briefe, in denen Leibniz seine Projekte zur Rechtsreform und seine Auffassungen zur Jurisprudenz mit international anerkannten Gelehrten – Herman Conring (323 ff. und 339 ff.), Jean Chapelain (349 ff.) und Louis Ferrand (375 ff.) – austauscht. Die ausführlichen Anmerkungen, das Namen- und Sachregister erschließen den Text sehr gut und die ausführliche Bibliographie listet – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – wichtige Literatur zum Naturrecht auf.

Es bleibt zu hoffen, dass durch diesen in Satz und Druck vorzüglich gestalteten und klug konzipierten Band Leibniz' Gedanken zum Naturrecht über den Kreis der Leibniz-Forschung hinaus bekannt werden und seine marginale Stellung in der Geschichte der Rechtsphilosophie revidiert wird.

Herbert Okolowitz (Augsburg)

Franz Přihonský, *Neuer Anti-Kant und Atomenlehre des seligen Bolzano. Mit den Editionsmaterialien der von Heinrich Scholz und Walter Dubislav geplanten Ausgabe des Neuen Anti-Kant und einer ausführlichen Einleitung von Edgar Morscher neu herausgegeben von Edgar Morscher und Christian Thiel (= Beiträge zur Bolzano-Forschung, Bd. 9), Sankt Augustin: Academia 2003, LXXXIX + 310 S., ISBN 3-89665-011-4.*

Der Autor dieser Schrift, Franz Přihonský (1788–1859) ist weitgehend unbekannt. Er war als Priester und Theologe in Böhmen überwiegend praktisch tätig und nur nebenher Theoretiker. Als solcher stand er dem Prager Philosophen Bernard Bolzano (1781–1848) zeit lebens nahe. So gab er die am weitesten verbreitete und am prominentesten zitierte (nämlich u. a. von Cantor, Dedekind und

Russell) Schrift Bernard Bolzanos, die *Paradoxien des Unendlichen* heraus (Erstausgabe bei Carl Heinrich Reclam sen., Leipzig 1851).

Zudem hat Přihonský weitere Werke Bolzanos ediert und sich um die Drucklegung der akademischen Reden (Erbauungsreden) Bolzanos an der Prager Universität verdienstvoll gekümmert. Přihonskýs eigenständige Publikationen (Statuten des Collegialstifts Bautzen etc.) haben einen eher zeitgemäßen, praktischen Wert.

Was bewegt nun die Herausgeber dazu, die Schrift *Neuer Anti-Kant* nach mehr als 150 Jahren textkritisch neu aufzulegen? Es geht dabei um die „Prüfung der *Kritik der reinen Vernunft* nach den in Bolzano's *Wissenschaftslehre* niedergelegten Begriffen“. Der Band fasst in systematischer und übersichtlicher Weise Bolzanos Kant-Kritik zusammen, die auf verschiedene Schriften – insbesondere auch auf verschiedene Kapitel seiner *Wissenschaftslehre* (1837) und seines *Lehrbuchs der Religionswissenschaft* (1834) – verstreut war. Přihonský hat das Manuskript dieses Buches unter Bolzanos Anleitung und ständiger Betreuung verfasst und noch vor dessen Tod (1848) fertiggestellt, sodass es als authentische Quelle der Bolzano-Forschung dienen kann. Das rechtfertigt diese Neuauflage zum einen – zum anderen ist es eine hervorragende frühe Kant-Kritik: Bolzano hatte grundlegende Einwände gegen Kants Erkenntnistheorie ebenso wie gegen seine Ethik: Als Mathematiker lehnte er die Art ab, wie Kant die synthetisch-apriorischen Erkenntnisse der Mathematik (durch Annahme einer reinen Anschauung) zu rechtfertigen versuchte; als an naturwissenschaftlichen Fragen interessierter Laie (Bolzano war ein Förderer von Christian Doppler – er schätzte dessen wissenschaftliche Arbeiten nicht nur, sondern kommentierte sie auch in physikalischen Fachzeitschriften) lehnte Bolzano aber auch die Art und Weise ab, wie nach Ansicht Kants empirische Urteile zustande kommen und gerechtfertigt werden; als Utilitarist nahm Bolzano schließlich auch in der Ethik einen Standpunkt ein, der grundverschieden von demjenigen Kants, also dessen kategorischem Imperativ, war. Dennoch begnügte sich Bolzano nicht damit, eine radikale Gegenposition zu Kant aufzubauen. Vielmehr würdigte er auch Kants unumstrittene Verdienste und versuchte, diejenigen Ideen Kants, die er trotz gewisser Mängel im Kern für richtig ansah, zu verbessern und weiterzuentwickeln. Dies betrifft insbesondere – um drei Beispiele anzuführen: (1) Kants Unterscheidungen zwischen Begriffen und Anschauungen, (2) zwischen apriorischen und aposteriorischen Urteilen bzw. Sätzen und (3) zwischen analytischen und synthetischen Urtei-

len bzw. Sätzen. In allen diesen Fällen zeigt Bolzano, und mit ihm Přihonský auf, dass es sich dabei erstens um eine philosophisch grundlegende Unterscheidung handelt, dass zweitens Kant das Verdienst zukommt, diese Unterscheidung unwiderfürlich in der Erkenntnistheorie verankert zu haben, dass aber drittens Kants Erläuterung des Unterschiedes äußerst mangelhaft ist. Schließlich zeigt Přihonský in allen drei Fällen auch auf, wie man nach Bolzano diese Mängel beheben und zu einwandfreien Definitionen der dabei verwendeten Begriffe gelangen kann. Als besonders fruchtbar erwies sich dabei sein Vorschlag zur Definition der analytischen Sätze bzw. Urteile, der erst durch Quines Kritik an Carnaps fast gleichlautender Definition in Frage gestellt wurde. (Quines Kritik an Kants Definition der Analytizität stimmt mit der Kritik von Bolzano völlig überein, ja wird von dieser im Hinblick auf Genauigkeit noch übertroffen.)

Přihonský ging bei seiner Kritik von der Darstellung Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*; aus, und nur dort, wo es um ethische Fragen geht (155–165), bezieht er auch die *Kritik der praktischen Vernunft* sowie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in seine Darstellung und Kritik mit ein. Die Grundlagen von Bolzanos eigener Philosophie, auf welchen seine Kant-Kritik beruht, werden von Přihonský in einer Einleitung erörtert (25–38) und dort, wo es nötig ist, eingefügt. (So etwa erläutert er Bolzanos Lehre von Raum und Zeit (63–67) sowie Bolzanos *oberstes Sittengesetz*, die utilitaristische Forderung nach Maximierung des Allgemeinwohls (159–161).)

Naturgemäß wird Přihonskýs Darstellung heutigen wissenschaftlichen Standards nicht gerecht: Er verwendet erstens eine von G. Hartenstein edierte Ausgabe von Kants Werken aus den Jahren 1838–1839, die heute schwierig zugänglich ist; und er zitiert ungenau, setzt oft freie Wiedergaben von Kantischen Texten wie Zitate unter Anführungszeichen, die Seitenangaben sind oft unrichtig. Diese Mißstände haben die Herausgeber behoben: Unrichtige Seitenangaben werden korrigiert; nach Zitaten wird dem Leser durch editorische Hinweise signalisiert, ob es sich um mehr oder weniger wörtliche oder ganz freie Wiedergaben von Kants Text handelt; in den Kopfzeilen der Neuauflage führen die Herausgeber die Seitenangaben der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an, die in den meisten heutigen Standardausgaben als B-Paginierung angeführt ist, sodass sich der Leser auch mit einer heutigen Kant-Ausgabe leicht zurechtfinden kann; sämtliche Literaturhinweise, die von Přihonský meist in abgekürzter und manchmal unkorrekter Form angeführt sind, werden in einem

Literaturverzeichnis exakt aufgeschlüsselt – was schon allein deshalb wichtig ist, weil die meisten dieser Werke heute nur noch schwer zugänglich sind.

Erschienen ist Přihonskýs Buch erst nach Bolzanos Tod im Jahre 1850 in Bautzen. Dort war Přihonský seit 1834 Ehren-Canonicus und seit 1839 residierender Canonicus. Näheres über seine Biografie, seine Beziehung zu Bolzano und die Editionsgeschichte des Buches erfährt man aus der Einleitung von Edgar Morscher. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das dem Band beigegeben ist, enthält auch eine vollständige Liste aller Publikationen Přihonskýs. Bei 77 der insgesamt 108 Nummern im Publikationsverzeichnis von Přihonský handelt es sich übrigens um Beiträge zu theologischen Stichwörtern in Pierers *Universal-Lexikon*, von denen sicher viele von Bolzano inspiriert oder gar (mit)verfasst wurden.

Die Originalausgabe des *Neuen Anti-Kant* selbst war schon längst kaum mehr allgemein zugänglich – es sind davon heute nur noch einige wenige Exemplare erhalten. Aus diesem Grund hatten Heinrich Scholz und Walter Dubislav bereits 1931 eine Neuausgabe des *Neuen Anti-Kant* fertig vorbereitet, die vom Verlag Meiner auch schon zur Subskription ausgeschrieben war, aber nie erschienen ist. Die Editionsmaterialien der damals geplanten Ausgabe sind erhalten geblieben und wurden der vorliegenden Neuausgabe (durch Vermittlung des Mitherausgebers Christian Thiel) dankenswerterweise beigelegt. Dass sich in der Geschichte der Philosophie so versierte Grundlagenforscher wie Scholz und Dubislav für eine Neuausgabe der Schrift eingesetzt haben, ist ein deutliches Indiz für ihren philosophiehistorischen Wert.

Ein Geschäft ist mit einer solchen Schrift selbstverständlich auch heute nicht zu machen, weshalb jeder allein am Gewinn orientierte Verlag wohlweislich seine Finger davon ließ; umso mehr ist es als Verdienst von Hans und Jürgen Richarz anzuerkennen, dass in ihrem Academia-Verlag mit den *Beiträgen zur Bolzano-Forschung* auch die Neuausgabe des *Neuen Anti-Kant* eine Heimstätte gefunden hat.

Schließlich wurde in den Band mit der Neuausgabe des *Neuen Anti-Kant* auch noch die Neuausgabe einer weiteren Schrift Přihonskýs aufgenommen, in der er Bolzanos Lehre von den Atomen (darunter sind hier einfache Substanzen bzw. Leibnizsche Monaden zu verstehen) darstellt. Es handelt sich dabei eigentlich nur um einen Aufsatz von 16 Seiten, der jedoch von der Zeitschrift, für die er gedacht war, nicht angenommen wurde und daher als selbständige Schrift erschien. Auch von

dieser Schrift sind heute nur noch ganz wenige Exemplare erhalten, so dass sich ein Nachdruck als Anhang zum *Neuen Anti-Kant* geradezu aufgedrängt hat. Thematisch geht es in dieser Schrift nicht um Kant, sondern um eine kritische Weiterentwicklung der Monadenlehre von Leibniz, dessen These von der prästabilierten Harmonie Bolzano durch eine Wechselwirkungslehre ersetzt, die in der vorliegenden Schrift näher erläutert wird.

Die Neuausgabe des *Neuen Anti-Kant* ist allen zu empfehlen, die sich für eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Philosophie interessieren. Sie sollte in jeder philosophischen Fachbibliothek einen Platz finden – sei es unter der Sekundärliteratur beim Standort „Kant“ oder unter der Primärliteratur beim Standort „Bolzano“. (Speziell für Bibliotheken hat der Verlag übrigens neben der broschierten Ausgabe innerhalb der *Beiträge zur Bolzano-Forschung* auch eine Sonderausgabe mit Festumschlag hergestellt.)

Kurt F. Strasser (Salzburg)

Barbara Merker / Georg Mohr / Michael Quante (Hgg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn: mentis 2004, 294 S., ISBN-3-89785-363-9.

Die Philosophie Hegels erlebt seit einigen Jahren eine Renaissance und bestimmt mehr und mehr aktuelle Debatten der theoretischen und praktischen Philosophie. Dabei erstreckt sich das zunehmende Interesse auf nahezu alle Bereiche des Hegelschen Systems: Epistemologie, Logik, Philosophie des Geistes, Ästhetik und Religionsphilosophie werden ebenso neuer hermeneutischer Interpretation und systematischer Bewertungen unterzogen wie Hegels Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie für aktuelle Moral- und Gerechtigkeitsfragen reanimiert werden. Sowohl die Ideengeschichte und metaphysische Systematik des Philosophen des absoluten Idealismus, als auch systematische Erträge seines Werks werden beleuchtet und für aktuelle Fragen fruchtbar gemacht, wenngleich, wie Charles Taylor bereits 1975 in seiner berühmten (allerdings inzwischen teilweise veralteten) Hegel-Biografie konstatierte, niemand mehr die Hegelsche Ontologie vertritt, das Universum werde von einem absoluten Geist gesetzt.¹ Ein aktueller Spiegel der verstärkten Aufmerksamkeit ist der 2004 erschienene Sammelband *Subjektivität und Anerkennung*, herausgegeben von Barbara Merker, Georg Mohr und Michael Quante. Der Band versammelt 16 Originalbeiträge

¹ Vgl. Taylor (1978³ 1997), 706.

international renommierter Hegelforscher und solcher, die auf einem guten Weg dahin sind. Erschienen als Festschrift zum 60. Geburtstag des Münsteraner Hegelkenners Ludwig Siep ließe sich der Band in Anlehnung an einen anderen von Siep herausgegebenen Aufsatzband² auch mit dem Untertitel „Sieps Erbe“ versehen, liest man doch aus fast allen Beiträgen eine Nähe zu dem holistischen Ethiker.³ Aber nicht nur Verbeugung vor Siep, auch Weiterentwicklungen einiger seiner zentralen Gedanken (z.B. Amengual, 198) bilden den unsichtbaren roten Faden des Bandes, der sich in erster Linie aber freilich der Wiederaufnahme und Diskussion zentraler Hegelscher Kategorien verschrieben hat und dabei die längst überfällige Aufgabe übernimmt, den aktuellen *Hype* um Hegel (selbst empirische Wissenschaften sind „neuerdings unterwegs zu Hegel“ (Merker, 140)) systematisch aufzunehmen. Dabei lässt sich als Gesamtbewertung schon an dieser Stelle sagen, dass das im Vorwort genannte Ziel des Bandes, „anhand der für Hegels Philosophie grundlegenden Begriffe der Subjektivität und Anerkennung sowohl die metaphysischen Grundlagen seines Systems als auch das systematisch relevante Potenzial seiner Philosophie zu verdeutlichen und einer kritischen Bewertung zugänglicher zu machen“, erreicht wird. Die Beiträge bilden, unterteilt in vier systematische Abteilungen, die Disziplinen der Hegelschen Philosophie historisch und systematisch weitgehend ab und sind dabei zwar nicht alle, aber in der Mehrzahl auch für Nicht-Kenner des einen oder anderen philosophischen Teilbereichs zugänglich: Die meisten der Beiträge zeichnen sich durch eine kluge, knappe Einführung in Hegels Terminologie, sein System und die werkgeschichtliche Einordnung aus. Dabei widmen sich die Autoren der ersten Abteilung „Anerkennung und Liebe“, die im Vergleich mit den anderen Abteilungen mit nur zwei Aufsätzen leider unterrepräsentiert ist, der Tugendethik in den Frühschriften Hegels (E. und K. Düsing, J. Kotkavirta). In der zweiten Sektion „Subjektivität und System“ geht es um die metaphysischen und epistemologischen Grundlagen sowie die Fragen um Freiheit, Natur, Geist und Religion (C. Halbig, T. Pinkard, R. Pippin, M. Quante, P. Rohs). Geht es hier auch um die Reichweite und die Grenzen der Hegelschen Metaphysik, versuchen die Beiträge des dritten Abschnitts „Hegels Theorie des Geistes“, seine Naturphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie von ihren metaphysischen Prämissen zu lösen und für die Gegenwart zu modifizieren (J. Kulenkampff, B. Merker, A. Peperzak, E. Rósz). Die vierte Abteilung schließlich spannt den Bogen zur ersten Abteilung,

in der die zentrale Kategorie der „Anerkennung“ grundlegend eingeführt wurde, und widmet sich nun dem Stellenwert der Anerkennung in der Hegelschen Rechtsphilosophie, dem Zusammenhang zwischen individueller Freiheit und Gemeinschaft und damit der Bedeutung von Anerkennung für die zeitgenössische Politische Philosophie und deren Fragen zu Gerechtigkeit und Recht (G. Amengual, A. Honneth, F. Menegoni, G. Mohr, M. Willaschek).

Ausgehend von Hegels Frankfurter Jugendschriften (1797–1800) explizieren *Edith* und *Klaus Düsing* („Gesetz und Liebe“) in der ersten Abteilung Hegels Kritik an Kant – als einer nur halben, unvollständigen Ethik (3) – und Hegels eigene tugendethische Konzeption mit dem Prinzip der Liebe als deren ethisch-praktisches Grundprinzip. Der Gegenentwurf Hegels zu Kant sah demnach vor, die Liebe als innere Einigkeit mit Gesetz und Neigung zu verstehen oder, begriffslogisch gesprochen, als die Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Neben ihrer Bedeutung als innere Harmonie und Einigkeit des sittlichen Subjekts in seiner Vernünftigkeit und seiner Sinnlichkeit bedeutet Liebe zudem intersubjektive Harmonie der Subjekte untereinander, was eine Haltung der Anerkennung impliziert, wobei Liebe, wie die Autoren richtig betonen, über die Anerkennung der Freiheit des jeweils Anderen noch hinausgeht. Allerdings halten sich die Vf. leider nur kurz bei dem Begriffspaar Anerkennung und Liebe auf, obwohl dies doch schließlich den Untertitel dieser ersten Abteilung bildet. Auch gehen sie nicht hinreichend auf die vermeintlichen, aber von Hegel aufgehobenen Gegensätze *Vereinigung* und *Autonomie* als die zwei *zentralen Momente eines umfassenden Freiheitsbegriffs* und ihrer Bedeutung jenseits von Nahbeziehungen, aber auch jenseits des Religiösen ein (vgl. 7, 11 f.). Umso mehr ist dem abschließenden Appell Edith und Klaus Düsings, deren unterschiedliche Schreibstile den Aufsatz teilweise etwas holprig wirken lassen, zuzustimmen, dass es im heutigen „vieltimmigen Chor unterschiedlicher Ethik-Untersuchungen“ (13) das Desiderat gibt, die „Ethik der Liebe“ (ebd.) bei Hegel stärker in den Blick zu nehmen. Einen Schritt auf diesem Weg macht der anschließende Aufsatz des Finnen *Jussi Kotkavirta* („Liebe und Vereinigung“), der interessante Parallelen zwischen Paul Ricœur und dem frühen Hegel aufzeigt. Erst die Liebe, so lautet nach Kotkavirta der Grundtenor bei beiden Philosophen,

² Vgl. Halbig/Quante/Siep (2004).

³ Vgl. Siep (2004).

schaffe die Bedingungen für ein Netz solidarischer interpersonalen Beziehungen und bilde das *pléroma*, die Erfüllung des Gesetzes und der Gerechtigkeit (16, 27). Dabei ist Liebe in Hegels Tübinger Zeit „das konstitutive Moment seiner Volksreligion“ (17). Hegel wolle „insgesamt nach den Möglichkeiten einer neuen Volksreligion fragen, die lebendig, sinnlich, öffentlich und vernünftig wäre“ (ebd.). Die Religion solle der Liebe, so Kotkavirta mit Verweis auf das Fragment „so wie sie mehrere Gattungen kennenlernen“, eine interpersonale Geltung verschaffen, die jenseits der Dichotomie von Subjekten und Objekten wäre (23). Aber auch hier wieder fehlt, wenngleich angedeutet, der engere Kontakt zur Hegelschen Anerkennungstheorie, deren phänomenale und systematische Vorstufen doch schließlich Liebe und Vereinigung sind (17).⁴ Spannend ist aber gleichwohl vor allem noch der letzte Abschnitt des Aufsatzes, in dem Kotkavirta einen Bogen spannt von Hegels „Religion der Liebe“ (23), über Ricœurs Liebe als Großzügigkeit und Solidarität, „als supramoralische Logik der Gabe“ (29), bis hin zu Rawls Maximin-Regel.

Auf die ganz andere Frage, ob man Hegels Epistemologie und deren Wahrheitsbegriff als einen geschichtlichen Relativismus betrachten muss, antwortet *Christoph Halbig* zu Beginn der zweiten Abteilung mit einem Jein und erweist sich dabei deutlich als Siep-Schüler, der metaphysische Grundlagen und historische Elemente miteinander in Einklang bringt (33, 46).⁵ Ein gelungenes Beispiel von Verknüpfungen innerhalb des Hegelschen Systems, insbesondere zwischen Naturphilosophie, Anerkennungstheorie und Philosophie des Geistes, aber auch von Verknüpfungen verschiedener Ausführungen der anderen Autoren des Sammelbands, liefert *Barbara Merker* in ihrem Aufsatz „Jenseits des Hirns“, worin sie die Bedeutung interner und externer Normen bei Hegel expliziert, die für ihn „nur dann wirklich sind und gelten, wenn sie weder bloß Formen abstrakter Regeln, Gebote, Verbote und Erlaubnisse noch ‚als [...] abstrakte Innerlichkeit‘ existieren [...], sondern erst, wenn sie in den Gewohnheiten des Fühlens, Wollens, Urteilens und Handelns etabliert und stabilisiert und auch sozial anerkannt und allgemein befolgt werden“ (162), wenn also die natürlichen Normen des Menschen sozial gesetzt werden.

Ähnliches wie zuvor Halbig, wenngleich mit ganz anderem Hintergrund und anderer Ausrichtung, versucht *Jens Kulenkampff* im dritten Abschnitt anhand von Hegels Ästhetik und Kunsttheorie („Symbolische, klassische und romantische Kunst“). Kulenkampffs Aufsatz ist dabei hervorzuheben als ein stilistischer wie systematischer Le-

segensuss mit leicht feuilletonistischem Timbre. Der Autor versucht sich an einer Rehabilitierung der Hegelschen Ästhetik befreit von ihren „geschichts-metaphysischen Stützpfählern“ (126) sowie einer Erweiterung des triadischen Systems um eine vierte Dimension, der nach-romantischen Kunst. Was Hegel gleichwohl über deren Charakter implizit schon gesagt habe, das sei „so genial gut und so treffend, daß es bis heute alles in den Schatten stellt, was Philosophen nach Hegel hervorgebracht haben, wenn sie sich als Diagnostiker ihrer Zeit oder gar als Prognostiker der Zukunft versucht haben“ (127). Anhand von Kunstbeispielen zeigt Kulenkampff schließlich, wie man die Kategorien Hegels auch ohne deren metaphysischen Ballast, sondern nur anhand ihres phänomenologischen Gehalts beim Versuch, zeitgenössische Kunst zu betrachten und zu verstehen, nutzbar machen kann. Ob Beuys allerdings der symbolischen Kunst als Kunstform der Rätselhaftigkeit zuzurechnen ist, während Gemälde von Albers oder Pollock der klassischen Form als Typus der offenbaren Präsenz der Bedeutung angehören, dürfte sicherlich Stoff für Diskussionen bieten.

Die vierte, rechtsphilosophische Abteilung enthält spannende Beiträge über Subjektivität, Freiheit (Amengual), Gemeinschaft, Gerechtigkeit (Honneth), das Böse im Menschen (Menegoni) sowie Anerkennung, Straf- und Zwangsrecht (Mohr, Willaschek). *Gabriel Amengual* etwa verteidigt in seiner hermeneutischen Abhandlung zur „Subjektivität in der Rechtsphilosophie Hegels“ den Philosophen gegen die heftige Kritik Ernst Tugendhats und erklärt, wie die Subjektivität, der freie Wille, im Sittlichen erst ihre/seine „adäquate Existenz“ erreicht (203)⁶ und aktiv an der moralischen Entscheidung teilhat, somit „auf keinen Fall ein passives Subjekt [ist], das Anordnungen bekommt, oder Teil eines Räderwerks ist“ (208). Amengual legt insgesamt konzise dar, inwiefern die „Formulierung des Rechts des Willens, nach dem ‚dass das, was er [sc. der Wille] als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde‘ (GPhR, § 132) nicht nur völlig liberal [ist], sondern sogar als subjektivistisch bezeichnet werden“ könnte (209). An diese Ausgangslage knüpft der darauf folgende Aufsatz von *Axel Honneth* im Grunde systematisch

⁴ Vgl. dazu Siep (1979); ders. (2002), insb. 48, sowie Honneth (1992).

⁵ Vgl. auch die Beiträge von T. Pinkard (47 ff.) und M. Quante (81 ff.).

⁶ Vgl. Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 152, Anm.

an: Der Frankfurter Anerkennungstheoretiker geht in Abgrenzung zum individualistischen Freiheitsbegriffs nach Kant von einem kommunikativen Begriff subjektiver Freiheit aus und fragt, wie die Gerechtigkeitsprinzipien wohl beschaffen wären, wenn Diskursteilnehmer „die Verwirklichung ihrer jeweiligen Freiheit von der Verwirklichung der Freiheit Anderer ganz wesentlich abhängig sähen“ und die Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit auf die Ebene „verpflichtender Gegenseitigkeiten“ verschoben würden (215). Die vierte Abteilung bringt hierbei also auch die Fragen, die in der ersten Abteilung angestoßen wurden, weiter und versucht sie mit Blick auf Gemeinschaft und Gerechtigkeit aktuell zu übertragen. *Georg Mohr* zeigt in seiner systematisch wie sprachlich klaren und interessanten Darstellung zu „Recht als Anerkennung und Strafe als „Abbüßung““ auf, wie staatliche Strafe bei Kant, Fichte und Hegel legitimiert wird und wo die jeweiligen Gemeinsamkeiten und Unterschiede liegen, wie etwa in der Frage zur Retributions- (Kant, Hegel) und Präventionstheorie (Fichte) (245), hinsichtlich der Hegel Fichte zu Unrecht, wie Mohr meint, kritisiert (246 ff., 265 ff.).

Abschließend lässt sich sagen, dass den Herausgebern Merker, Mohr und Quante mit ihrem Ludwig Siep gewidmeten Sammelband insgesamt eine kluge, vielschichtige und kohärente Darstellung der Aktualität komplexer Hegelscher Gedanken in Auseinandersetzung mit Fichte und Kant gelungen ist, die eine Reanimation und Fruchtbarmachung seiner metaphysischen Grundlagen ebenso wie seiner systematischen Kategorien bietet, dabei interessante wie anregende Beiträge international renommierter Wissenschaftler systematisch zusammenstellt und die zentralen, Titel gebenden Begriffe „Subjektivität und Anerkennung“ in ihrer Bedeutung durch das Werk Hegels, von den frühen bis zu den späten Schriften, von der Religionsphilosophie, der Ethik, der Logik, der Naturphilosophie bis hin zur Philosophie des Geistes, der Rechtsphilosophie und der Politischen Philosophie, umfassend (wenngleich freilich nicht erschöpfend) erhellt.

Literatur:

- Halbig, C. / Quante, M. / Siep, L. (Hgg.) (2004), *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M.
 Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
 Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels*

Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München.

- (2002), „Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“, in: R. Schmücker / U. Steinvorth (Hgg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, 41–56.
 - (2004), *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a.M.
- Taylor, C. (1978³/1997), *Hegel*, übersetzt von G. Fehn, Frankfurt a.M.

Susanne Schmetkamp (Bonn)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, System des transcendentalen Idealismus, herausgegeben von Harald Korten und Paul Ziche (= Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrage der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. v. Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Hermann Krings t. Reihe I. Band 9 (in zwei Teilbänden)), Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005, XXII + 604 S., ISBN 3-7728-1903-6.

Goethe und Schiller sind unter den ersten, die auf das Erscheinen von Schellings *System des transcendentalen Idealismus* reagieren; in bewährter Einhelligkeit schreibt der naturforschende Dichter am 14. April 1800 an Schelling, er entdecke in dem Werk sehr viele Vorteile für denjenigen, „dessen Neigung es ist, die Kunst auszuüben und die Natur zu betrachten“, während der Dichterphilosoph im Dankeschreiben vom 1. Mai 1800 betont, Schelling habe ein „enges Band zwischen Poeten und Philosophen“ geflochten. Beide haben auf ihre Weise Kernpunkte des *Systems* getroffen: auf der einen Seite das Verhältnis von Natur- und Transzendentalphilosophie, auf der anderen Seite die Stellung der Kunst im Systemganzen.

Wie dicht das Freundespaar am systematischen Nerv der Schrift ist und wie verflochten sie in die historische Diskussion der Zeit sind, das wird aus dem „Editorischen Bericht“ deutlich, den Paul Ziche unter Vorarbeiten von Harald Korten und Hermann Krings erstellt hat. Dabei ist diese Miniatur nur ein winziges Detail aus dem Bericht, den man mit Fug und Recht ein Musterbeispiel einer gelungenen Einleitung in eine historisch-kritische Ausgabe nennen darf. Schon die Grundsatzentscheidung, das Werk in zwei Teilbänden zu bringen, verdient eine lobende Erwähnung; dass die Ausgabe dadurch vielleicht noch ein wenig teurer geworden ist, dürfte gegenüber dem großen Vorteil, Text und Kommentar getrennt zu haben und so

nicht immer hin und her blättern zu müssen, nicht ins Gewicht fallen.

Der Textband ist selbständig gestaltet. Er verfügt über eine eigene Einleitung zur Edition des Textes, die alle nötigen Hinweise zur Textgestaltung gibt – so kurz wie möglich, so ausführlich wie nötig. Von Belang ist hier vor allem der Hinweis auf die Unstimmigkeiten, welche die Gliederung des *Systems* von Anfang an in sich birgt und die völlig zu Recht nicht bereinigt worden sind. Sinnvoll ist auch die Praxis, regelmäßig vorkommende orthographische Unterschiede zwischen ED (Erstdruck) und SW (Sämtliche Werke) gleich eingangs pauschal anzuführen und den textkritischen Apparat davon zu entlasten. Optisch etwas unbeholfen, aber sachlich völlig richtig werden die Varianten, die SW aus einem Handexemplar Schellings aufgenommen hat und die die letzten Passagen des Werkes betreffen, in einem eigenen Variantenapparat beigelegt.

Der folgende Text ist sorgfältig gesetzt, die Varianten sind nach wie vor in großer Ausführlichkeit (bis zur Dokumentation von Differenzen beim Setzen von Kommata) wiedergegeben, so dass der Leser im Detail sich ein Bild machen kann. Mögen auch die Differenzen zu SW gering sein – es ist immer von Vorteil, nicht nur einen Text zu haben, sondern auch zu wissen, dass er zuverlässig stimmt. Zudem lehrt die Textkritik einiges über die Textgeschichte. So finden sich zwischen erstem und zweitem Druck gewisse Unterschiede, die zum Teil gravierend sind. Selbst innerhalb von ED gibt es Varianten (Pressvarianten). Ein markantes Beispiel, welches die Herausgeber erwähnen (9/1, 8), ist das folgende: An einer Stelle wird „freyen Handelns“ durch „Anschauens“ ersetzt, ein gewiss nicht nur marginaler Eingriff; außerdem verrät er, dass Schelling noch während der Drucklegung den Text sorgsam durchgesehen hat.

Doch die kritische Edition gibt nicht nur Einsicht in solche Zusammenhänge, sondern sie liefert auch neue Ergebnisse über den Entstehungsprozess von einer der geschlossensten Schriften Schellings. Könnte man aus dem geschilderten Vorgehen, im Druck noch zu korrigieren, darauf schließen, dass Schelling das Werk gleichsam parallel zur Drucklegung konzipiert hat, so stehen dem andere Befunde entgegen. Bekannt ist, dass Friedrich Schlegel in einem Brief an Schleiermacher wohl vom Januar 1800 die Frage aufwirft, wer das *System* rezensieren sollte, und dass Henrik Steffens angibt, dass Schelling im Winter 1799/1800 bei Goethe in Weimar weilte und sein *System* gerade abgeschlossen hatte. Ergänzend zu diesen Zeugnissen weisen die Herausgeber darauf hin, dass das Verlagsbuch von Cotta unter dem Datum der Jubilate-Messe die

entsprechenden Konditionen des *Systems* niederlegten; außerdem finden sie sich in einem Brief vom 25. August 1799. Eine Papierbestellung vom 6. November 1799 „entspricht sehr genau der tatsächlich für den Druck erforderlichen Menge“ (9/2, 18), woraus die Herausgeber zu Recht folgern, dass Schellings Manuskript bereits im November weitgehend fertig gestellt gewesen sein muss. Die Tatsache, dass Schelling korrigierend in den Druck eingegriffen hat, bedeutet also nicht, dass auch die Konzeption der Schrift während des Schreibens erst gewachsen sei; im Gegenteil muss angenommen werden, dass Schelling bis hin zum genauen Umfang schon im Vorfeld sein *System* überschaute.

Der „Editorische Bericht“ zeichnet im Weiteren die Diskussionskontexte nach, in die sich das *System* stellte; dabei ist das Nebeneinander von philosophischer Systematik und historisch-philologischer Exaktheit im Bericht vorbildlich ausgewogen. Ausgehend von Kant, der ausdrücklich sein Werk nicht als System, sondern als Propädeutik zu einem solchen verstanden hatte, und Fichtes *Wissenschaftslehre*, deren System ein detail ebenfalls nicht vorlag, kann „eine systematische Darstellung transzendentaler Philosophie [...] um 1800 also als zentrales Desiderat gesehen werden“ (ebd., 5). Dabei ist in Schellings eigenem Entwicklungsgang gerade der Einbezug von Aspekten aller drei Kritiken Kants, insonderheit der Bezug auf die *Philosophie der Kunst* als des vereinigenden Bandes (wobei Schelling hierin in gewisser Weise Schiller folgt) ein entscheidender neuer Schritt. Die Herausgeber dokumentieren ausführlich Schellings Lehrveranstaltungen in der Zeit um 1800; dabei spielt gerade die *Philosophie der Kunst* eine wichtige Rolle.

So wird schon aus diesem grundlegenden Zug eines Systems, zu dem die Naturphilosophie unter Einbezug der Kunst ausgeweitet wird, klar, mit welcher Sicherheit Goethe und Schiller das Werk beurteilten. Freilich sind sie nicht die einzigen. Der „Editorische Bericht“ geht (ebd., 24 ff.) auf alle bekannten Rezensionen des Werkes ein. Erfreulicherweise waltet auch hier ein rechtes Nebeneinander von Philologie und Philosophie, indem die Herausgeber die Rezensionen unter systematischen Aspekten bündeln. Auf einen Abschnitt zur positiven Rezeption (ebd., 27 ff.) folgt zunächst einer zu allgemeinen Aspekten der Kritik (ebd., 29 ff.). Hier finden wir die ironische Rezension von Nicolai, aber auch die deutlich instruktivere von Friedrich Bouterwek, an der sich einige klassische Topoi der Kritik festmachen lassen, unter anderem die Bemängelung, Schelling sei mit seiner Bestimmung des Wissens als einer Übereinstimmung von Sub-

jektivem mit Objektivem einem nicht begründbaren Vorurteil aufgefressen.

Man kann diesen Einwand zu einem Hinweis auf die Lektüre der Schrift nutzen: Wer Schelling genau liest, wird bemerken, dass er die Annahme eines ersten Grundsatzes (der seinerseits zu beweisen wäre) ablehnt und dass er gerade die gerügte erste Definition des Wissens, die auf der Ebene der Produkte angesiedelt ist, unterläuft, indem er die Übereinstimmung auf der Ebene der Produktion ansiedelt. Der Schellingsche Text seinerseits ist also nicht als Produkt, sondern als Produktion zu verstehen; der Leser muss – mag er am Ende zustimmen oder nicht – sich erst einmal auf Schellings produktive Denkbewegung einlassen. Von dieser durchaus zeittypischen Methodik sind unter anderem auch Schillers *Ästhetische Briefe* geprägt,¹ bei denen es ja gleichfalls nicht an Vorwürfen über Inkonsistenzen, unbegründete Voraussetzungen etc. fehlt.

In einem weiteren Abschnitt wird die realistische Kritik Reinholds bzw. Jacobis dargestellt; zu ihr gehören auch die Äußerungen von Jean Paul oder Friedrich Jakob Fries (ebd., 34 ff.), bevor in einem nächsten, ausführlichen Paragraphen auf die idealistische Kritik von Fichte und Hegel eingegangen wird (ebd., 41 ff.). Auf diesem sehr komplexen und von zahlreichen Deutungsversuchen unterschiedlich ausgeleuchteten Gebiet besticht der „Editorische Bericht“ durch eine klare systematische Zusammenfassung, welche sich eng an die tatsächlichen Zeugnisse bindet. Der Prozess der Entfremdung zwischen Schelling und Fichte, in den das *System* gehört, wird ebenso präzise wie prosaisch geschildert. Die Kritik Hegels am *System* wird allerdings recht knapp behandelt.

Im Anschluss werden spezielle Aspekte der Rezeption behandelt, zunächst die Naturphilosophie und dann die Ästhetik, also gerade die Bereiche, die neben dem System-Gedanken wesentliche Entwicklungen bieten. Abschließend wird die Schrift als „Text der Romantik“ gewürdigt.

Nun täte man den Herausgebern Unrecht, wenn man ihre Edition nur als gelungene historisch-kritische Einleitung in dem Sinne verstünde, dass sie sich ausschließlich auf die Sache beschränkt. Denn der „Editorische Bericht“ verzichtet keineswegs auf Stellungnahme. Im Gegenteil, man findet bei genauerem Hinsehen durchaus markante Positionierungen. Eine der wichtigsten sei kurz diskutiert.

Der Bericht vermerkt (ebd., 6), schon die Zeitgenossen seien der Ansicht gewesen, man könne das *System* auf das Identitätssystem beziehen. Auch Schelling selbst sei dieser Auffassung gewesen. Darüber hinaus wird auf eine neue Nachschrift des

Würzburger Systems verwiesen (die jetzt ediert wird); in ihr wird die umfangreiche Nachschrift des *Würzburger Systems* (ca. 700 Seiten) durch weitere 165 Seiten mit Auszügen aus dem *System des transcendentalen Idealismus* ergänzt. Auch für diese Nachschrift gilt also eine unmittelbare Zusammengehörigkeit der beiden Phasen von Schellings Schaffen. Ferner wird darauf aufmerksam gemacht, dass im *System* Grundzüge dessen vorauszuahnen seien, was später im so genannten Identitätssystem vorgelegt wurde (ebd., 22).

Was die Herausgeber damit deutlich machen wollen, ist offenbar, dass zumindest in der Wahrnehmung der Zeitgenossen Schellings und Schellings selbst eine Trennung des *Systems* von dem ‚Identitätssystem‘ der Würzburger Zeit im Sinne einer Phasierung von Schellings Werk nicht sinnvoll ist. Eine solche Einschätzung könnte eine sinnvolle Basis gerade zum Verstehen der Entwicklung von Schellings Denken hin zum Spätwerk sein. Gerade wenn man Schellings Text auf der Ebene der „Produktion“, also in seiner ganzen Denkbeweglichkeit aufzunehmen versucht, kann ersichtlich werden, warum Schelling das *System* später als „Übergang“ apostrophiert hat. „Übergang“ ist eine dynamische Bezeichnung für Produktivität, nicht für ein Produkt.

Die vorliegende Edition ist Teil der Werkausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Werkausgaben gelten manchmal als Problemkinder der Akademien, handelt es sich doch um Langzeitprojekte, deren Effizienz häufig angegriffen wird. In Falle der vorliegenden Edition liegt darum das eigentliche Meisterstück, welches hier nur mit dürren Worten erwähnt, aber keineswegs hinreichend gewürdigt werden kann, in der Kommentierung. Bekanntlich hängt von der Erschließungsdichte des Kommentars die für eine Edition benötigte Zeit ganz wesentlich ab. In diesem Fall haben sich die Herausgeber entschieden, einen relativ schlanken Apparat vorzulegen, der aber doch auf alle wesentliche Fragen Hinweise gibt. Dass diese Hinweise zum Teil knapp gehalten sind, tut der Sache keinen Abbruch. Wer ihnen nachgeht, wird weiteres finden; wer sich mit ihnen begnügt, hat zumindest die nötigen ersten Informationen an der Hand. Eine solche Gestaltung des Apparates, die nicht Auskunft über die Belesenheit der Editio-

¹ Vgl. dazu vom selben Autor den Beitrag „daß ich in meiner Ansicht Ihres Wesens Ihrem eigenen Gefühl begegnete“. Schillers Spiel mit Kants Begriffen und Goethes Anschauung“ in diesem Halbband – Anm. der Red.

ren geben will, sondern der Erschließung des Textes und einem mit Augenmaß eingesetzten Prinzip der Arbeitsökonomie verpflichtet ist, kann als vorbildhaft gelten. In diesem Fall hatten die Herausgeber zwei Leitlinien, die ihnen ihre Entscheidung erleichtert haben: Zum einen steht das *System* in einer engen Verbindung mit Schellings eigenen früheren Schriften und den Werken Fichtes; dies galt es zu kommentieren, und das ist sehr sorgfältig geschehen. Zum anderen ist das *System* in den andeutungsweise geschilderten komplexen Diskussionszusammenhang der Zeit um 1800 eingeordnet. Dieser Zusammenhang wurde exemplarisch unter möglicher Wahrung der historischen Verhältnisse bzw. der tatsächlichen Kenntnisse Schellings dokumentiert. Mag man an der einen oder anderen Stelle auch Verweise auf diesen oder jenen Autor zusätzlich wünschen oder eine andere Stelle als die angegebene für aussagekräftiger halten – die grundsätzliche Entscheidung zur Gestaltung des Kommentars war richtig; alles weitere wäre seinem Aufwand nach nicht zu rechtfertigen gewesen, wobei überdies die Gefahr bestanden hätte, dass der Kommentar Ausdruck der Kenntnisse und Vorlieben der Editoren geworden wäre.

Nachdem die Heidelberger Akademie jüngst die Cusanus-Ausgabe abzuschließen und so nach gut 70 Jahren die Effektivität eines Langzeitprojektes zu dokumentieren vermochte, darf der vorliegende Band, der in kurzer Zeit ohne Einbuße von Qualität auf sehr hohem wissenschaftlichen Niveau fertiggestellt worden ist, als ein weiteres Beispiel dafür gelten, dass derartige Projekte nicht nur sinnvoll sind, sondern auch zu den herausragenden Leistungen der geisteswissenschaftlichen Forschungslandschaft gehören. Dass die Cusanus-Edition auch eine „Editio minor“ zu Studienzwecken bietet, könnte indes für die Schelling-Ausgabe eine Anregung sein.

Harald Schwaetzer (Trier)

Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922) (= Ernst Troeltsch, Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Volker Drehsen / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff, Bd. 7), herausgegeben von Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, XVIII + 648 S., ISBN 3-11-016341-1.

In seiner 1902 erschienenen Studie *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*

(= KGA Bd. 5)¹ hatte Ernst Troeltsch den Versuch unternommen, die Geltung des Christentums unter den Bedingungen des historischen Denkens der Neuzeit neu zu bestimmen. Eine solche, den methodischen Standards der modernen Geschichtswissenschaft verpflichtete Geltungsbegründung des Christentums kann weder im Rekurs auf eine supranaturale Offenbarung geschehen noch durch philosophische Konstruktionen, welche den Begriff der Religion mit dem geschichtlichen Christentum zusammenfallen lassen. Beide Formen der Geltungsbegründung sind unter den Bedingungen der Moderne obsolet geworden und müssen durch eine geschichtsphilosophische Normentheorie ersetzt werden, welche geltende Normen aus der Geschichte gewinnt. Selbstverständlich ist Troeltsch nicht der Meinung, dass diese Aufgabe bereits durch die Geschichtswissenschaft zu leisten wäre. Führt diese doch selbst das Problem einer Relativierung sämtlicher Normen und Werte erst herauf. Eine erfolgreiche Therapie des Historismus ist deshalb in den Augen von Troeltsch nur durch eine neue Verzahnung von empirischer Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie möglich. Ein derartiges Programm legte Troeltsch nicht nur in seiner Schrift über die *Absolutheit des Christentums* vor, sondern es markiert auch den innersten Mittelpunkt seines Denkens. In diesen weiteren geschichtsphilosophischen Kontext gehören auch Troeltschs Studien zur Genese der Moderne sowie der Bedeutung des Protestantismus für die Herausbildung der Neuzeit aus den Jahren 1906 bis 1911. Mit dem Band 7 der *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke von Ernst Troeltsch, der dessen Abhandlung *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* enthält, liegt nun ein weiterer wichtiger und bedeutender Text Troeltschs zu diesem Themenkomplex vor. Der 1906 in der von Paul Hinneberg herausgegebenen *Kultur der Gegenwart* publizierte Text, der in der zweiten Auflage von 1909 eine starke Umarbeitung und Erweiterung erfahren hat, wurde von Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht ediert. Sie haben dem Text eine instruktive historische Einleitung vorangestellt (1–38), die über Troeltschs Protestantismus-Deutung sowie die werkgeschichtliche Einordnung der Abhandlung informiert. Der editorische Bericht (39–80) gibt Auskunft über die Genese des von Hinneberg herausgegebenen enzyklopädischen Großprojektes *Kultur der Gegenwart* und über die Entstehung von Troeltschs Beitrag.

¹ Siehe meine Besprechung in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 204–206.

Biogramme (541–554), Literaturverzeichnis (555–596) sowie Personen- (597–606) und Sachregister (607–632) und eine Seitenkonkordanz der verschiedenen Ausgaben von Troeltschs Studie (633–646) ermöglichen dem Benutzer der Ausgabe ein vorzügliches Arbeiten. Im Folgenden kann selbstverständlich nicht das gesamte historische Material gewürdigt werden, welches Troeltsch in seiner Abhandlung über die Entwicklung des Protestantismus in der Neuzeit heranzieht, sondern es kann lediglich die werkgeschichtliche Stellung und Bedeutung der Abhandlung für die Ausarbeitung von Troeltschs geschichtsphilosophischer Normentheorie erörtert werden.

Troeltschs Studie *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* thematisiert im Kern drei in einem inneren Zusammenhang stehende Fragen. Mit ihr sind methodische Konsequenzen verbunden, welche im Resultat zu einer Differenzierung der Troeltsch vorschwebenden Verbindung von empirischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie führen und damit zu einer Präzisierung der geschichtsphilosophischen Normentheorie, wie sie noch in der Absolutheitsschrift von 1902 vorliegt. Zunächst geht es Troeltsch um eine Bestimmung der modernen Kultur. Diesem Ziel dient die geschichtliche Selbstvergewisserung. Dabei zeigt sich, dass die Moderne kein einheitliches Gebilde ist und auch nicht über ein einheitliches Prinzip verfügt. „So bleibt es für den Charakter der modernen Welt bei dem Ergebnis des ersten Eindruckes: die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammenstößender oder auch sich stoßender Entwicklungen, für die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist.“ (320) Aufgrund dieser Komplexität der modernen Kultur lässt sie sich nur durch eine Kontrastierung mit der ‚alten‘ Welt bestimmen und in ihrer Eigenart erfassen. Dies ist jedoch die unumgängliche Voraussetzung für eine Steuerung und einen konstruktiven Umgang mit der ethischen Grundlagenkrise der modernen Gesellschaft. Zweitens geht es Troeltsch in seiner Studie um einen Beitrag zu den Selbstverständigungsdebatten im modernen Protestantismus im Hinblick auf die Frage, ob bereits die Reformation als der Beginn der Moderne zu werten sei oder nicht. Auch diese Fragestellung berührt ethische Orientierungsfragen. Ist die gegenwärtige ethische Krise durch einen unmittelbaren Anschluss an die Reformation zu bewältigen oder bedarf es anderer Potentiale, die zu mobilisieren sind? Hegel hatte bekanntlich in der lutherischen Reformation den Sonnenaufgang der Neuzeit gesehen. Und Adolf von Harnack hatte in seiner Dogmengeschichte die Reformation als Ende

des kirchlichen Dogmas gedeutet (vgl. 506). In Frage steht also, ob der moderne Protestantismus in Kontinuität mit der Reformation steht oder ob diese Kontinuität durch Diskontinuitäten gebrochen ist. Zu beantworten sind diese Fragen nur im Medium der geschichtlichen Vergewisserung. Und schließlich geht es Troeltsch drittens um die Ausarbeitung der Unterscheidung zwischen Alt- und Neu-Protestantismus. Diese Unterscheidung, der ein kategorialer Rang zukommt, bildet das methodische Zentrum von Troeltschs Studie und in ihr bündeln sich gleichsam die beiden ersten Problemkontexte. „Er ist dem Altprotestantismus gegenüber ein vielfach grundverschiedenes Gebilde, das daher auch im Namen als *Neuprotestantismus* unterschieden werden muss und das die schwere Frage der religiösen Zukunft der europäisch-amerikanischen Völker immer deutlicher aus sich heraus entwickelt, je mehr der Katholizismus in seine mittelalterliche dogmatisch-philosophische Tradition sich wieder einspinnt und nur für Zwecke politischer Machtgewinnung sich modernisiert.“ (134) Troeltschs Abhandlung hat ihren methodischen Fluchtpunkt in der Bestimmung der Differenz von Alt- und Neu-Protestantismus, wobei die Ausarbeitung dieser Unterscheidung wiederum dazu dienen soll, die ethische Krise der Gegenwart konstruktiv zu bearbeiten.

Die Ausarbeitung der Differenz von Alt- und Neu-Protestantismus zieht jedoch noch eine methodische Konsequenz nach sich. Eine rein theologiegeschichtliche Rekonstruktion der Entwicklung des Protestantismus in der Neuzeit, welche lediglich an dem dogmatischen Bestand orientiert ist, wird von Troeltsch erweitert durch eine ethische sowie eine soziologische Perspektive. In dieser Erweiterung und der dadurch erreichten Differenzierung und Präzisierung des methodischen Instrumentariums der geschichtswissenschaftlichen Forschung besteht die Differenz zu der von Troeltsch in der Absolutheitsschrift von 1902 vorgelegten religionsgeschichtlichen Konstruktion der Geltung des Christentums. Die religionsgeschichtliche Perspektive wird also von Troeltsch durch eine soziologisch und ethisch ausgerichtete und angereicherte Geschichtsphilosophie erweitert. Deren geschichtsmethodologischer Ertrag kann in einer gesteigerten Sensibilität in der Geschichtsdeutung gesehen werden, die sich in Troeltschs Unterscheidung zwischen Alt- und Neu-Protestantismus in einer doppelten Hinsicht niederschlägt. Durch die ethische und die soziologische Erweiterung des geschichtsmethodologischen Instrumentariums tritt zum einen die Kontinuität zwischen dem Mittelalter und der Reformation in den Blick. Erweitert

man die Perspektive über den dogmatischen Lehr-Bestand hinaus, dann wird allererst sichtbar, dass die Reformation sowie die an diese anschließende protestantische Lehrtradition ebenso wie das Mittelalter an einer kirchlich geleiteten Einheitskultur interessiert sind (83–111). Zum anderen wird erkennbar, dass der spätere Protestantismus auch da, wo er einen engen Anschluss an die kirchliche Lehrtradition sucht, in einer fundamentalen Differenz zum Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts steht. Denn er ist seit dem 18. Jahrhundert mit einer völlig veränderten politischen und sozialen Situation konfrontiert, welche das alte Ideal einer kirchlich geleiteten Einheitskultur unmöglich gemacht hat.

Beide Hinsichten sind aufgenommen in Troeltschs Unterscheidung von Alt- und Neu-Protestantismus. Sie erlaubt zum einen eine genauere und differenziertere epochengeschichtliche Bestimmung der Reformation. Die reformatorische Epoche „trägt das Doppelgesicht der Herkunft vom Mittelalter und des Hinweises auf eine neue Geisteswelt und vereinigt noch beides in dem lebendigen Schaffen der großen Meister, vor allem in der Persönlichkeit Luthers, der am reichsten ist an Ideen und am ärmsten an Organisation“ (133 f.; vgl. 87). Zum anderen lassen sich auf dieser Folie die seit der Aufklärung hervortretenden Elemente, die ihre geschichtliche Wurzel in den von den Reformationskirchen verfolgten Täufern und Spiritualisten sowie dem in der englischen Revolution umgeprägten Calvinismus haben, genauer bestimmen und in ihrem Beitrag zu einer neuen Bestimmung des Begriffs des Protestantismus würdigen. Der neue Begriff des Protestantismus hat so für Troeltsch nicht so sehr seine Wurzeln in der Reformation, sondern wurde durch die Aufklärung geprägt und erstmals von Gotthold Ephraim Lessing und Johann Salomo Semler sowie John Locke und Pierre Bayle formuliert. Sein normativer Gehalt ist „die Freiheit des Geistes und Gewissens, die persönliche Gefühlsreligion, die Unabhängigkeit von Dogma und Theologie, die Erprobung des Religiösen im Sittlichen, die ewige Gegenwart der religiösen Wahrheit und ihre Freiheit gegenüber allem Geschichtlichen“ (193). Diese neue Form des Protestantismus markiert gegenüber der Reformation und dem Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts einen Bruch (316), der das Ende des mittelalterlichen Ideals einer geschlossenen kirchlich geleiteten Kulturidee (302) infolge der englischen Revolution und ihres misslungenen Versuchs, einen christlichen Staat zu errichten (303 ff.), zur Voraussetzung hat und der „Sebastian Franck näher als seinem Helden Luther“ (193) steht.

Der Begriff ‚Neu-Protestantismus‘ ist damit für Troeltsch ein normativer geschichtsphilosophischer Deutungsbegriff, der eine modernitätsgeleitete Umformung des Protestantismus, die ebenso seine Theologie wie seine Sozialethik umfasst, beinhaltet und der der veränderten gesamtgesellschaftlichen Situation in der Moderne infolge gesellschaftlicher Ausdifferenzierungsprozesse Rechnung tragen soll. Die geschichtliche Reflexion der Genese des modernen Protestantismus dient nicht nur der eigenen Selbstvergewisserung, sondern vor allem auch der Standortbestimmung des Protestantismus in einer gewandelten Gesellschaft und einer Weiterführung der wesentlichen Gehalte des Protestantismus. Diese sieht Troeltsch in dem Gedanken des ewigen Wertes der individuellen Persönlichkeit. In der Bewahrung und Rettung der individuellen Persönlichkeit angesichts der mit der Moderne verbundenen Ambivalenzen und ihrer freiheitsgefährdenden Tendenzen liegt die Aufgabe der protestantischen Religion in der modernen Kultur. Die Faszination, die von Troeltschs Abhandlung über *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* auch gut einhundert Jahre nach ihrem Erscheinen noch ausgeht, rührt zu einem guten Teil von der Differenziertheit und Komplexität, in der Troeltsch diese Aufgabe in Angriff genommen hat.

Christian Danz (Wien)

Alejandro Llano, *Metaphysics and Language* (= *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Bd. 67), Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 2005, 390 S., ISBN 3-487-12839-X.

By considering transcendental philosophy as the mediating element, Alejandro Llano investigates the relations between analytic philosophy and metaphysics, which have gone from the absolute rejection of metaphysics as nonsense to their identification in a recent ‘analytic metaphysics’, where each discipline implies the other. The growing dialogue between these traditions has been positive for both of them. On the one hand, analytic tools have helped metaphysics move beyond historical considerations and “return to dealing with real cases and things in order to achieve a living thought and not a mere relic of the past” (2). On the other hand, there remains a need to clarify the place of analytic philosophy within the history of thought. “The task of linking earlier positions with current ones is not an optional task; it has been a necessary condition for the development of philosophy ever since Aristotle” (6).

Metaphysics and Language was first published in Spain in 1984 and has now been translated. At the time, the author expected that the research of its historical roots would help analytic philosophy overcome inherited prejudices and assume a role in the metaphysical discussion. A renewed analytic philosophy could thus result in a renewal of metaphysics. However, can a book dealing with philosophical tendencies remain relevant after twenty years?

Two main theses make up this book. The first one is that analytic philosophy is a transformation of Kantian philosophy, which is in turn a transformation of metaphysics. Therefore, transcendental philosophy might serve as middle term in the comparison between analytic philosophy and metaphysics. The second thesis is that along the development of modern philosophy, especially since Kant, a *veritative* sense of being has relegated the *real* senses of being. Real being is understood as what it means for the actual individual to be, before any consideration by the subject. According to the author, some directions of contemporary philosophy, even opposed ones, share a partial conception of being. He suggests taking all senses and modes of being into account while giving the real senses priority over veritative ones.

The author has published on different philosophical subjects throughout the last decades. In the Prologue he explains to what extent this book emerged from his previous studies. After researching on Kant and phenomenological ontologies, he came to the conclusion that these continued transcendental philosophy's forgetfulness of "the question of the plurality of meanings of being and, in particular, the distinction between existing as a 'fact' and being as an 'act'" (1). Llano realized then "that analytic philosophy was rigorously dealing with the question of the meanings of being, confronting, either explicitly or implicitly, transcendental philosophy and even Aristotelian metaphysics, the birthplace of such investigations" (2). The following sections correspond to the four chapters of the book, with a critical section afterwards.

1. Analytic Philosophy as a Transformation of Metaphysics via Kant

"Philosophy of language is treated as a 'philosophia prima', i. e. it has taken the place of ontology, just as the critique of knowledge had done with the advent of Kant". These words of Apel¹ can be understood in two ways: 1. The critique of knowledge and afterwards the critique of language have repla-

ced ontology because they imply its elimination. 2. Both transcendental and analytic philosophy constitute new ontologies: for transcendental philosophy, objective reality is founded in the configuration of cognitive activity, and for analysis, knowledge is in turn configured by language. The author chooses the second possibility, in the sense that both Kantian and analytic philosophy are transformed metaphysics: "The stubborn survival of metaphysics after the *Copernican revolution* and even after the *linguistic turn* fits better with the hypothesis of its transformation than with its mere elimination" (9).

The Kantian *Critique* asks indeed that perennial question, *what is being?* Kant's reply reduces being to a positing of thought (10). In the *Kritik der reinen Vernunft*, transcendental logic takes the place of the first science, as "the science that determines the origin, the scope and above all the objective validity of our knowledge" (12). Particularly the modalities make the Copernican turn visible, because they "only express a relationship with the faculties of knowing" (*KrVA* 219/B 266). From the point of view of Kant's transcendental logic, *real* potency is reduced to *epistemological* possibility; the really possible is the *de iure* knowable. Possibility becomes based on the thinking subject and attains a fundamental methodological role. "The mediating insertion of this modality in the internal unfolding of thought is one of the most significant indications of the specific character of transcendental philosophy which keeps it from being confused or reconciled with ancient metaphysics. For the latter maintained the primacy of *real* modalities with respect to *logical* modalities, and among the former the primacy of actuality with respect to possibility" (13). The modern conception of being focuses on the intelligibility of things, on their relation to our understanding, and has a logical version of being as its final result.

The transformation of transcendental philosophy into philosophy of language is traced by Wittgenstein's development, interpreted as a radicalization of the transcendental project. The *Tractatus* is a critical attempt at clarifying the conditions of language: meaningful propositions are the condition of possibility of objects. The question is not anymore what we can *know*, but what we can *say* and therefore *think*. "What we cannot think, we cannot *say* either" (*Tractatus*, 5.61). "[Philosophy] must set limits to what can be thought; and, in

¹ Apel (1975), 22.

doing so, to what cannot be thought" (*Tractatus*, 4.114). In a further transcendental step, the second Wittgenstein turns towards the conditions of possibility of *understanding* language and undertakes a radical critique of the philosophy of consciousness and its 'representationism' (where representations as 'mental realities' mediate between things and our knowledge of them). In this way, the Kantian critique of metaphysics is itself submitted to criticism. According to Llano, this critique of the critique allowed analytic philosophy to overcome its transcendental inheritance. Through the influence of Frege, it developed a realistic standpoint, in some cases unintentionally similar to that of ancient metaphysics, and surpassed the empiricism of Russell and the Vienna Circle.

2. The Senses of Being

The critique of metaphysics undertaken by analytic philosophy in its beginnings was based on Carnap's assumption that the confusion between three distinct meanings of 'being' – existence, predication and identity – is at the origin of metaphysics.

Llano analyzes two metaphysical concepts considered problematic by analytic philosophers: that of essence (allegedly a confusion between identity and predication) and the existence attributed to individuals (a confusion of predication and existence). His arguments rest on the distinction between a *propositional* sense of being and a *real* one. While a concept like essence is only intelligible when taken as a *real* principle, the analytical 'triad' refers only to the role that 'is' plays in a proposition (129). Llano shows that analytic philosophy operates with an exclusively formal, logical concept of being and compares the formal semantic criterion that led to the analytic triad with the Aristotelic senses of being. These would prove to be richer, more differentiated and open (143).

3. Being and Existence

The author argues that Kant's conception of being is behind this reduction to propositional senses of being. Throughout the third chapter, the thesis is sustained on an analysis of existence. The analytic treatment of existence as a second-level predicate has its roots in Kant's rejection of existence as a 'real predicate'. Kant states early that existence is not a predicate of things themselves but of the *thoughts* that are had of them (cf. *Beweis-*

grund Gottes, AA II, 72). "In this way transcendental philosophy, and after it logical linguistic analysis, will tend to be centered exclusively on the consideration of mental being whereas real being will be left referring to an unknown *thing in itself* or simply discarded" (134). Analytic philosophy develops this distinction further by distinguishing between concept and object. "Frege's terminology literally recalls that used by Kant" (135). Existence is affirmed of the concept, meaning that there is at least one object that falls under it. It is thus a second-level concept, under which *concepts* fall, and not a first-level concept, under which *objects* fall. The problem of existence is then reduced to the question of the existential quantifier. "What is overlooked in such an object is its own characteristic being possessed by it beforehand. It does not appear as *the* unique and unrepeatable *thing* having a way of being independent of the knowledge that we might have of it" (352 f.). Being is then limited to a propositional being equivalent to Aristotle's 'veritative being' (cf. *Met.* VI, 4 1027b30–1028a4).

Llano sustains with Geach that existence as a second-level predicate is not the only sense of existence: there is also a sense of existence said of individuals. Frege himself took two different senses of existence into account: existence expressed by 'there is' (*Es gibt* 'Existenz') and actuality (*Wirklichkeit*, a first-level predicate).² "Actuality is attributable to individual objects; the existence expressed by 'there is a –' is not".³ When one refers to an individual by a name, this indicates uniqueness unachievable by descriptions or predicates, no matter how definite. A proper name refers to an unrepeatable *thing* in its irreplaceable individuality, while a definite description signifies the unique *case* of a rule, which in itself is general. Thus, it might be said, "that definite descriptions are *de dicto* designations, whereas authentic proper names are designations *de re*" (209). Existence *de re* corresponds to an individual ('Socrates exists'), while *de dicto* existence corresponds to a proposition ('A man, and only one, exists who is a philosopher and the teacher of Plato') and belongs to a *fact*: it is a property of a propositional function.

On the basis of various Thomistic texts, the author shows that also Aquinas distinguished between the existence affirmed of a proposition (*esse veritativum*) and the act of being of an individual (*actus entis*). In order to explain this distinction,

² Cf. Frege (1893), XVIII; XXIV.

³ Geach (1969), 65.

Thomas takes the case of privations. It is true to affirm their existence as a second-level predicate ('there is blindness') but not to ascribe actuality to the privation itself. When the term 'being' is taken to mean the truth of the proposition, it refers also to things that have no being of their own, as when we say that there is blindness because it is true that a *man* is blind.

This asymmetry between both meanings of existence applies also to God's being: In the sentence 'God exists', the word 'God' stands for a concept and not for an object. It stands for that which the word 'God' signifies *for us*. The sentence is thus equivalent to 'there is a God'. We may affirm his existence only in the sense of a proposition (as a second-level predicate), because we conceive this proposition in our intellect as a result of his effects. However, his being in the first sense, his own act of being, is unknown to us (cf. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1).

Real being, said of individuals, is the foundation of the different senses of veritative being. It is this sense of being which metaphysics has always considered relevant, for instance when it sustains that true being must be conceived as life.⁴ The decisive question would be 'what does it mean *for a real thing* to be?' In this sense, 'exists' does not mean the fact that there is something (a merely univocal sense of being) "but that *by which* a thing exists (*quo aliquid est*)" (248); being as act, "the internal principle that makes a concrete existent real" (254).

4. Modalities

In this fourth and last chapter, Llano pleads for a recovery of the Aristotelic senses of actuality, possibility and necessity, without leaving aside the veritative senses. Just as he has done with existence, the author sustains that possibility can be taken to mean real potency beyond the mere possibility of propositions; and necessity must not only be logical or epistemological but can also be metaphysical. He holds it was the progress of analysis itself that "even demanded the transition from being *de dicto* to being *de re*, from veritative being in propositions to the real being of each thing" (352).

5. Critique

The author writes in the introduction that analytic philosophy should be open to metaphysical approaches just as metaphysics should profit from the analytical method. After twenty years, metaphy-

sics is also done analytically. Have both disciplines grown together to cooperate in the way this book suggests? Not quite. Indeed, analytic philosophy has abandoned the narrowness of its empiricist beginnings. However, what this book calls 'the metaphysical tradition', with its Thomistic roots, remains to a great extent ignored or uncomprehended by Anglo-Saxon metaphysics.

To realize the book's current relevance, it suffices to open a recent book on ontology by an analytic philosopher. Van Inwagen considers that "one of the most important divisions between 'continental' and 'analytic' philosophy has to do with the nature of being" and declares his allegiance to a 'thin' conception of being. The thin conception of being is this: the concept of being is closely allied with the concept of number. To say that there are Xs is to say that the number of Xs is 1 or more – and to say nothing more profound, nothing more interesting, nothing more. Continental philosophers of being have not seen matters this way. (The continental philosophy of being is, I believe, rooted in Thomism.) For these philosophers, being is a 'thick' concept, and they see the thin conception of being – those of them who take note of it at all – as a travesty, an evisceration of the richness of being."⁵ Both traditions are still separate ones. This is one of the reasons why the book is still of interest today.

Not only does Llano attempt a dialogue between different philosophical traditions in a historical sense, but his work also has the merit of integrating the work of scholars from different linguistic backgrounds. This brings us to the problem of translation. In the Spanish original, the author has a fluid, pleasant style that is light to follow and frankly would have deserved a better translation. The present one is defective: parts of sentences are sometimes left out; subtle argumentation is at times rendered in a rough way. Nonetheless, the reader might thank the translator, James W. Albrecht, for some valuable contributions to the English edition. Many paraphrases were supplied with textual quotes, and a revised Bibliography and Name Index were included.

Llano's tracing of transcendental traits in analytic philosophy and the identification of aporiae resulting from a narrow conception of being are convincing. As is often the case, the critique is sharp, but when it comes to making a positive proposal it becomes less clear. This happens especially in a few

⁴ Cf. Tugendhat (1967), 487.

⁵ Van Inwagen (2001), 4.

passages where the author gives the impression of making an effort to make his conclusions coincide with Thomistic concepts. For instance, the description of the 'act of being' as a perfection that is not an essential predicate and lacks any formal content remains difficult to grasp (289).

This does not make the book an apology of Thomism. Llano himself rejects this possible interpretation: to recover the metaphysical tradition is not mere archeology or hidden ideology, but the recovery of the full panorama of the senses of being. Aristotelian metaphysics is not considered better for its own sake. The goal of the book is to argue why certain of its concepts are worthwhile even now, how they widen our view of the problems. Nonetheless, this goal is undermined by the choice of words when forgetting the Aristotelic tradition is called a 'danger', or considered a 'risk', and a realist position is a 'recovery' or an 'advance' in analytic philosophy.

These expressions appear to respond to a certain milieu. That is, the book aimed in the first place at introducing readers familiar with scholasticism to analytic philosophy. Conversely, it successfully introduces concepts and discussions from the scholastic tradition that are certainly of interest to analytic philosophy. It supplies thus a good introduction to the relations between the Aristotelian-scholastic tradition and analytic philosophy.

In the end, the book's age has confirmed some of its main intuitions. The historical analysis it contains appears even sharper now, revealing the roots of analytic philosophy with fascinating clarity. Moreover, the book shows that the paradigmatic oscillation between 'thick' and 'thin' descriptions of being runs through the whole history of Western philosophy. We are presented with connecting threads that offer comprehension keys to both traditions, and so it is proved that all philosophies are philosophy, beyond departmental divisions. Through their encounter, writes Llano, "metaphysics can be renewed by clearing the dust from its characteristic themes and 'remembering' its capacity for rigor. Likewise the analytic inquiry can avoid the permanent risk of triviality and discover its true role in the history of thought" (24). Twenty years later, the goal of helping both sides widen their perspective through dialogue is still a welcome one.

Literatur:

Apel, K.-O. (1975), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn.

Frege, G. (1893), *Grundgesetze der Arithmetik*, I, Jena.

Geach, P. A. (1969), „What Actually Exists“, in: *God and the Soul*, London, 65–74.

Tugendhat, E. (1967), „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: H.-G. Gadamer (Hg.), *Das Problem der Sprache*, München, 483–493.

Van Inwagen, P. (2001), *Ontology, Identity, and Modality*, Cambridge.

Marcela García (München)

Heinrich Beck, *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 23)*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2004, 231 S., ISBN 3-631-52109-X.

Heinrich Beck stellt Argumente zu Metaphysik und Ontologie vor, die sich nicht in erster Linie an Kenner richten, sondern dezidiert einführenden Charakters sein sollen. Die Leitfrage „Was ist die Wirklichkeit?“, d. h. die Aufweisung der Dimensionen der Wirklichkeit und die Suche nach dem Grund des Seins des Seienden wird dabei nur in der Einleitung in ihren historischen Stationen, in der Hauptsache aber systematisch angegangen. Textgrundlage des Buches ist eine Vorlesung, die in Bamberg gehalten wurde. Ziel einer solchen philosophisch gemeinten Einleitung, die zwar als Hintergrund wichtige Werke des Verfassers angibt, als deren „Einführung, Zusammenfassung und Fortführung“ (10) sie zu verstehen sei, aber dennoch als eigene abgeschlossene Arbeit gewertet sein will, kann nur und muss sein, vorgegebene Denkbewegungen nachvollziehbar und im besten Sinne kritisierbar zu machen und zum eigenständigen Denken zu bewegen. Tatsächlich verbindet das Buch in ausgezeichneter Weise die Methodik einer im Umfang und Duktus natürlicherweise begrenzten und hörerorientierten Vorlesung, die Gegenstand, Methode und Reichweite einer Metaphysik nachvollziehbar darstellt, mit der durchgearbeiteten Struktur eines Buchmanuskripts, welches zudem zahlreiche weitere Hinweise zu vertiefender Lektüre gibt und so den Hintergrund der Positionen des Autors zum Nachvollzug anbietet.

Die Kunst einer sich an Anfänger richtenden Einführung in die Metaphysik muss darin bestehen, und dieses Buch erfüllt sie voll und ganz, einerseits Denkweisen, die ihren Anfang vor Jahrtausenden nahmen, und deren Weiterentwicklung fasslich und in kleinen Schritten nachvollziehbar zu machen, und andererseits doch die Komplexität des Gegenstandes und der Argumente nicht zu un-

terlaufen. Hierum geht es dem Autor in besonderer Weise: „Argumente zur Ontologie und Metaphysik“ in einem Stil der „Schlichtheit, Klarheit und Transparenz“ (9) zu formulieren, um den Leser (wie wohl auch den Hörer, als welchen man sich bei der Lektüre durchaus zuweilen fühlt) zu motivieren zu „vollerem Begreifen und zu einem engagierten Mitvollzug“ des Gedankengangs (11). Zugleich wird gerade bei einer systematischen Einführung darauf zu achten sein, das richtige Gleichgewicht zu finden zwischen einer Darstellung grundsätzlicher und im Bereich der Metaphysik ‚üblicher‘ Denkweisen und der eigenen Position des Autors, die ja keineswegs unterschlagen sein will. Auch dies leistet das Buch: Grundlagen und unterschiedliche Optionen metaphysischen Denkens nachdenkbar zu machen, ohne in der Unverbindlichkeit reiner Darstellung zu bleiben, und zugleich durchsichtig und argumentativ die eigene Position offen zu legen, ohne sie aufzunötigen. Das vorliegende Buch wäre deswegen auch mögliche Grundlage einer Gesamtwürdigung der Philosophie Becks. Diese Rezension ist aber nicht der Ort dazu (ebenso wenig für eine Auseinandersetzung über Möglichkeit und Tragweite von Metaphysik überhaupt); vielmehr beschränkt sie sich darauf, das Buch unter der Perspektive und dem Ziel, die es selbst sich vorgibt, zu betrachten, nämlich ob es eine Einführung in die Argumente der Metaphysik und Ontologie ist.

Das Buch, das auch die Aufteilung in 21 Vorlesungen zu erkennen gibt, geht in fünf Abschnitten vor: in der Einleitung, die der „Gewinnung eines grundlegenden Vorbegriffs von Ontologie und Metaphysik“ gewidmet ist, findet sich auch ein historischer Abriss; die folgenden vier systematischen Abschnitte haben – aufeinander aufbauend und durch die Fülle der Querverweise auch zum vertiefenden Zurückblättern einladend – den „Begriff des Seienden“, den „Aktcharakter und die transzendente Struktur“, den „Füllecharakter und die kategorialen Stufen“ sowie den „absoluten Grund“ des Seins, d. h. Gott zum Gegenstand. Eine nicht unmittelbar in den Kapitelüberschriften, aber dennoch sehr präsente innere Gliederung des Gedankengangs richtet sich nach den klassischen Transzendentalien *unum, verum, bonum, pulchrum*. Der Denkweg geht also von der grundlegenden Erarbeitung eines Begriffs des Seienden (und seiner Artikulation in Dass-sein und So-sein) über seinen Vollzugscharakter, gekennzeichnet durch die transzendentalen Bestimmungen, und die Beschreibung seiner inhaltlichen Fülle in der klassischen Abstufung Materie-Pflanze-Tier-Mensch hin zum höchsten Grad der Vollkommenheit des Seins,

das (als „Sein in Person“, z. B. 216) als Gott angesprochen wird.

Vor einer knappen Betrachtung einzelner Punkte der folgenden Kapitel soll zunächst (in der Reihenfolge Becks bleibend) kurz auf die historischen Stationen und die Methodenfragen der Metaphysik eingegangen werden (17 ff. bzw. 52 ff.).

Im historischen Kapitel macht Beck selbst unterschiedliche, ja gegensätzliche Ansätze deutlich, durch die hindurch die Metaphysik sich entwickelt hat und die sie zuletzt auch gänzlich in Frage stellen. Es steht ja der Redlichkeit einer solchen Einführung bestens zu Gesicht, die Fraglichkeit ihres Gegenstandes und die Herkunft des eigenen Standorts offen zu legen. Die angerissenen Positionen der „vor-klassischen“ und der „klassischen Metaphysik“ (28) sind die Vorsokratiker, Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin. Für die „klassische Metaphysik“, so Beck, „bedeutet ‚Sein‘ grundlegend Akt, Vollzug, Wirken bzw. Wirklichkeit, Energie, Bewegung (in einem nicht primär und ausschließlich zeithaften Sinne); und ‚Sein‘ bedeutet ebenso eine (nicht von sich aus begrenzte) inhaltliche Fülle und Vollkommenheit“ (50). Diesen Ausgangspunkt macht sich, wie schon an den oben genannten Kapitelüberschriften deutlich, Beck zu eigen. Gleich nach Thomas setzt in der gerafften Skizze Becks in der Neuzeit die „Krisis der Metaphysik“ ein (beginnend bereits bei Suárez; Erwähnung finden Descartes, Bacon Verulam, Wolff, Kant, Hegel, im 20. Jahrhundert Husserl, Heidegger, Hartmann, Jaspers), erst in der Gegenwart sieht Beck einen „Neuaufbruch“ (35) der Metaphysik, gekennzeichnet durch erfahrungsorientierte Ansätze, durchaus auch den Rekurs auf Einzelwissenschaften oder auch auf anthropologische Ansätze als Ausgangspunkt induktiven Vorgehens (z. B. Driesch, Wenzel, André, Maréchal, Lotz, Coreth, Siewerth, Ulrich).¹

¹ Eine Ergänzung der Liste dieser Denker, die für einen Neuaufbruch der Metaphysik stehen, könnte z. B. Henri Bergson sein, gerade weil er zum einen sich auf die innere Erfahrung stützt, um eine Metaphysik wiederzugewinnen (und so den methodischen Ansatz Becks teilt, wenn natürlich auch auf wesentlich andere Weise als dieser), zum anderen Evolution und Metaphysik zusammenzudenken versucht in einer Art, wie sie Beck zumindest vom Anliegen her sympathisch sein sollte. Insgesamt fällt bei der Liste das Fehlen aktueller „Metaphysiker“ wie z. B. Strawson auf; Beck orientiert sich grundsätzlich an den Hauptlinien der klassischen Metaphysik.

Becks eigene Methode des metaphysischen Fragens und Denkens nimmt seinen eigenen Worten zufolge ihren Ausgang nicht von Begriffen (die Begriffsbasierung bewirkte laut Beck die Krisis der Metaphysik), sondern von der inneren Erfahrung, in der in einer „kritisch vermittelten Unmittelbarkeit“ (66) das Sein immer schon gegeben ist und nurmehr herausgehoben werden muss. Die metaphysischen Begriffe entspringen dann (gewissermaßen als zweite Stufe) einer „Einsicht in Sinnverhalte“, einem „Sehen und Ein-sehen gewisser Züge oder Aspekte an der Wirklichkeit“, die in einem weiteren methodischen Schritt einer (von Beck selbst nur in Anführungszeichen so genannten) „metaphysischen Reduktion“ (55) die eine Überschreitung „zu einem absoluten Seinsgrund hin“ leistet. Beck fasst dies folgendermaßen zusammen: „So geht ontologisches und metaphysisches Erkennen – 1. – von der Erfahrung aus, aber sodann – 2. – durch die Frage nach ihrem Grund auch über sie hinaus und damit letztlich – 3. – tiefer, nämlich ‚von Grund her‘ in sie hinein. Unsere ‚Er-gründung der Erfahrung‘ vollzieht sich somit in einem kreisenden Dreischritt.“ (55 f.) Hiermit ist auch der triadische und zirkuläre Charakter des Denkens Becks angezeigt.

Die Metaphysik, in die Beck einführt, ist eine Seinsmetaphysik, keine Einheitsmetaphysik. Aus dieser Grundentscheidung für die aristotelisch-thomistische und gegen die plotinische Tradition (131) zeigt sich in wesentlichen anderen Punkten, wo Entscheidungen zwischen unterschiedlichen Problemlösungsmöglichkeiten zu fällen sind, tatsächlich gefällt und durchsichtig begründet werden. So stellt Beck die Positionen eines univoken, äquivoken und analogen Seinsverständnisses dar (88 ff.) und optiert selbst in Rückgriff auf Thomas v. Aquin (99) für die analoge Aussageweise; nur diese eröffne die „prinzipielle Möglichkeit einer begrifflichen Annäherung an das Absolute“, welche sich zwischen zwei Polen befinde: einerseits ein auf die äquivoke Aussageweise folgender ontologischer Pluralismus (89) mit vollständiger Skepsis (100), andererseits ein auf die univoke Aussageweise folgender ontologischer Monismus (96) samt abstandloser intuitiver Gotteserkenntnis (100).

Fruchtbar und ebenso zum Weiterdenken anregend wie vieles andere, das hier keine Erwähnung finden kann, sind Becks Überlegungen zur Begrenztheit des Seienden und Unbegrenztheit des Seins (z. B. 73 ff.), die einen seit Beginn der Metaphysik existierenden, aber nicht immer im Vordergrund stehenden Denkansatz nutzen. Den Begriff des Seienden bezeichnet Beck wegen seiner Umfassendheit als nicht definierbar, da nicht gegen

anderes abgrenzbar, d. h. „seinem Umfang nach unbegrenzt“ (78); er ist lediglich hinweisend bestimmbar (73). Aus dem Leitsatz „Das Sein ist *nicht durch sich selbst begrenzt*“ (160) folgt die Unbegrenztheit des Seins in Person (Gottes), das das einzelne Seiende begrenzend hervorbringt. Das Wesen des einzelnen Seienden besteht in einer „realen *Begrenzung* der nicht schon von sich aus begrenzten Fülle des Seins“ (164).²

Becks Buch ist eine gelungene einführende Präsentation der Metaphysik klassischen Zuschnitts auf der Basis antiken und mittelalterlichen Denkens – zugleich in der methodologischen Reflexion wie auch im Vollzug metaphysischen Denkens. Solchen, die wissen wollen, wie solche Metaphysik „funktioniert“, wird es so zur äußerst anregenden Lektüre.

Matthias Vollet (Mainz)

Riccardo Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia (= Saggi, Bd. 628), Bologna: Il Mulino 2004, 339 S., ISBN 88-15-10195-0.*

Damit eine italienischsprachige Studie zur philosophischen Anthropologie in Deutschland wahrgenommen wird, genügt es nicht, dass sie in vier großen Spannungsbögen die historische Entwicklung dieser Disziplin von Herder bis Herbart, von Hegel bis Marx, von Saint-Simon bis Freud und von Dilthey bis Heidegger nachzeichnet, sowie dieser in einer Rekapitulation der historischen Wurzeln und einem aktualisierenden Ausblick auf die heutigen Tendenzen der Anthropologie einen entsprechenden Rahmen verleiht. Vielmehr sind es die Profundität der philosophischen Recherchen Martinellis und die Klarheit seiner Interpretation der historisch-systematischen Zusammenhänge, die seine Analyse des Natur- und Weltbezuges des Menschen in der neuzeitlichen Philosophie zu einem imposanten Kompendium der „philosophischen Anthropologie“ im weiteren Sinn der Neuzeit werden lassen.

Der Rez. findet sich zunächst angesichts der Reichhaltigkeit der behandelten Autoren und der angesprochenen Aspekte vor der Verlegenheit

² Dies sind Gedankengänge, die z. B. Nikolaus von Kues, den Beck lediglich als Vertreter der „negativen Theologie“ (91), in einer späteren Phase einer „paradoxen Theologie“ (207) anführt, in *Idiota de mente* und *De venatione sapientiae* in ähnlicher Weise ausgeführt hat.

einer kurzen Zusammenfassung des Inhaltes: Das erste Kapitel behandelt die „Ursprünge der Anthropologie“ seit ihren wissenschaftlichen Anfängen (13–55). Den „offiziellen“ Beginn bei Magnus Hundt im Jahr 1501 („Anthropologium“) und Otto Casmann am Ende des 16. Jahrhunderts („Psychologia anthropologica et fabrica humani corporis“) übergehend, sieht Martinelli am Beginn der Anthropologie die Erfahrung der „Andersheit“ in Form der Begegnung mit den neu entdeckten Völkern des amerikanischen Kontinents – wobei man auch die „Entdeckung“ der afrikanischen und fernöstlichen Kulturen mit einrechnen könnte. Die dadurch katalysierte Beschäftigung mit dem Menschen führte zu den frühen Anthropologien, unter welchen der Vf. beispielsweise Montaigne, Descartes, Hobbes, La Mettrie, Pope, Malebranche, v. Linné, Leclerc und Rousseau behandelt. Unter dem Titel „Vernunft, Natur, Geschichte“ fasst Martinelli sodann im zweiten Kapitel die eigentlich die philosophische Anthropologie der Neuzeit ausformenden Theorien Herders, Kants und W. v. Humboldts sowie der dem „romantischen Ansatz“ zugeordneten Autoren wie Schelling, Steffens oder Herbart zusammen (57–104). „Idealismus und Materialismus“ (105–132) beinhalten im dritten Kapitel die Philosophen Hegel, Feuerbach und Marx. Die Beschäftigung mit dem „Problem der Evolution“ fügt sodann nicht nur Darwin, Nietzsche und Freud, sondern auch deren Vorläufer bzw. Zeitgenossen Bastian, Virchow, Waitz, A. v. Humboldt und Wundt in die dynamische Entwicklung der anthropologischen Frage der Neuzeit ein (133–185). „Die ‚anthropologische Wende‘ in der Philosophie“ wird sodann – und dies konstituiert den letzten Spannungsbogen der Anhandlung Martinellis (fünftes Kapitel) – von Dilthey und Cassirer, zwischen denen Lotze nicht vergessen werden darf, sowie dem Dreigestirn Scheler, Plessner und Gehlen und letztlich der Anthropologismuskritik Husserls und Heideggers vollzogen (187–242). Abschließend fällt der Blick, im sechsten Kapitel, auf die „Neuen Menschenbilder“ Sartres, Lévi-Strauss', Foucaults, Derridas, Lorenz', Dawkins' und Habermas', wobei auch Ansätze wie bei Löwith, Buber, de Chardin, Guardini, Barth und Wittgenstein nicht vergessen werden (243–275). Wie der Vf. gerade im Blick auf Putnam, Rescher und Taylor herausstellt, erweist es sich mithin als völlig verfehlt, in der Postmoderne von einer Überwindung der Anthropologie zu sprechen; ganz im Gegenteil erkennt er bedeutende Hinweise auf eine „reife und argumentative philosophische Neubetrachtung der Problematik [...] der menschlichen Natur“ (275).

Eine interpretative Herangehensweise an eine

solch vollständige und kohärente Darstellung der Entwicklung der „philosophischen Anthropologie“ im weiteren Sinn bis in unsere Zeit erweist sich mithin als schwierig. Wie der Vf. in seinen methodologischen Vorüberlegungen darlegt, geht es ihm dabei nicht um eine „Rekonstruktion der Historie der ‚philosophischen Anthropologie‘“, sondern vielmehr um das „*anthropologische Problem* in der Philosophie“ (9), das sich jedoch offensichtlich nur in seiner dialektischen Konkretion in der Geschichte der verschiedenen Ansätze auslegt. Diese Ansätze jedoch auf ihre geschichtlich-systematischen Motive spiegelnd, bewegen sich dessen Ausführungen jenseits der die eigenen Verkürzungen nicht rechtfertigenden Kategorialisierungen wie der „philosophischen Anthropologie“ im eigentlichen Sinne, der „kulturellen Anthropologie“ oder der „wissenschaftlichen Anthropologie“. Diese Grenzziehungen übersteigend, präsentiert sich das anthropologische Problem der Philosophie für Martinelli in einer Dynamik, die den bislang vermuteten fragmentarischen Charakter der philosophischen Anthropologie Lügen straft und ganz im Gegenteil das Problem des Menschen als grundlegendes *Movens* neuzeitlichen Denkens nicht nur behauptet, sondern in völlig neuer Weise belegt (11). Wiewohl diese Methode nicht in allen konkreten Detailanalysen des vorliegenden Bandes nachvollzogen werden kann – eine solche *Meta-lecture* würde möglicherweise mehr Seiten füllen als die kompakte und synthetische Studie des Vf. selbst – soll sie im Folgenden anhand einiger Autoren exemplifiziert werden, die nach dem Rez. die „interpretative Achse“ der besprochenen Studie bilden.

„Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, das er es nicht weiß“ – dieser Ausspruch eines der Gründerväter der „philosophischen Anthropologie“ im engeren Sinn, Max Schelers, bezeichnet die Bedeutung wie Problematizität dieser Disziplin gleichermaßen. Diese nimmt nämlich jenes historische Erbe des Auseinandertretens von empirisch-wissenschaftlicher und essentialistisch-eidetischer Betrachtungsweise des Menschen auf, das sich in der antithetischen Tendenz konkretisiert, einerseits dem Menschen nichts weiter zuzuerkennen, als ein Teil des biologischen Systems „Natur“ zu sein, ihm andererseits aber eine eminente und in keiner Weise auf die Natur reduzierbare Sonderstellung zuzuschreiben. In der Mitte seiner Bemühung einer Restitution metaphysischer Anthropologie steht bei Scheler der Begriff „Geist“,

der angesichts der beschriebenen Spannung zwischen Erhabenheit und Ohnmacht oszilliert. Bereits hier ist deutlich, dass sich die schelersche Anthropologie fundamental auf Kant zurückbezieht und sich insofern als eine „Metanthropologie“ zu dessen Ansatz präsentiert, als sie sich aus ihrer begründungstheoretischen Posteriorität gegenüber der kantischen Transzendentalphilosophie befreit: Scheler überführt die Anthropologie in die „Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen“ (zit. 211), womit seine „neue“ Metaphysik im Grunde mit der Metanthropologie identisch ist und gegenüber letzterer immer deutlicher ihre Eigentlichkeit verliert. Die kantische Frage „Was ist der Mensch?“ – übrigens das Initial der gesamten Abhandlung (7) –, die Kant wohl gemerkt den Fundamentalfragen der drei Kritiken nachgeordnet hat, wird dadurch in der Form „Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?“ zur Ausgangsfrage jener „modernen Metaphysik“, die „nicht mehr Kosmologie und Gegenstandsmetaphysik, sondern *Metanthropologie* und *Aktmetaphysik*“ ist (zit. 210).

Den zweiten großen Versuch, Kant anthropologisch „aufzuheben“, d. h. seinen transzendentalen Ansatz in eine philosophische Anthropologie zu überführen und damit gleichzeitig dessen Transzendentalphilosophie zu überwinden, stellt fast gleichzeitig zu Scheler Martin Heidegger vor. Doch versucht dieser die „Überholung“ Kants in einer zu Scheler fast entgegengesetzten Weise: Für Heidegger ist die kantische Frage nach dem Menschen in Wirklichkeit die Grundlage der drei vorhergehenden kantischen Fragen nach Erkenntnis, Moral und Hoffnung des Menschen (237). Gerade weil sich die moderne Philosophie notwendigerweise zur Anthropologie entwickelte, hat sie in ihrem Kern jene Metaphysik erhalten, die sie seit Descartes an die Unterwerfung des Menschen unter seinen Begriff gebunden hatte (238 f.). Aus diesem Grund überführt Heidegger die Frage „Was ist der Mensch?“ in die Grundfrage seiner Anthropologie, nämlich „*Wer ist der Mensch?*“.

Die Interpretation beider für die Anthropologie des 20. Jahrhunderts zentraler Autoren seitens Martinelli führt damit auf sein Kant-Kapitel zurück, in welchem dieser deutlich die Nachordnung der Anthropologie hinter dessen transzendentalen Ansatz herausstellt; als „Wissenschaft“ muss sich die Anthropologie Kants klar hinter die in der „reinen“ Philosophie erarbeiteten transzendentalen Kriterien menschlichen Erkennens und Wissens einordnen (67). In diesem Sinn weist sie Kant der Pragmatik zu. Mit ihrer Aufgabe, den „Charakter“ des Menschen zu bestimmen und dem Individuum

und der menschlichen Gattung ihren Ort in der Welt zuzuweisen, nimmt die pragmatische Anthropologie Kants eine vermittelnde Position zwischen der theoretischen wie praktischen Philosophie und dem empirischen Wissen ein (73 f.). Martinelli interpretiert die kantische „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ damit als dem „Weltbegriff“ der Philosophie bei Kant zugeordnet; ihr geht es um die Frage, was der Mensch „tut, tun kann oder tun muss“, nämlich sich immer mehr zu einem vernunftdurchformten Wesen zu bilden (76 f.). Es geht Kant um die Frage, was der Mensch in seiner konkreten Gegebenheit aus sich selbst machen kann und soll.

An dieser Stelle tut sich jedoch in der Kohärenz der Abhandlung Martinellis eine Perplexität auf: War es nicht gerade auf der Basis der drei kantischen Kritiken, dass sich die neuzeitliche „philosophische Anthropologie“ begründete? Fries bezog sich bei der Bestimmung dieses Begriffs ausdrücklich auf die Kritiken (103). Diese legen jedoch die theoretische Basis nicht nur für seine pragmatische Anthropologie, sondern auch für seine religionsphilosophischen Schriften, in welchen eine Dimension der kantischen Anthropologie – in ihrer Gesamtheit betrachtet – zum Ausdruck kommt, die bei Martinelli nicht thematisiert wird: die Dimension des menschlichen Bezuges zu Gott. Den in der Anthropologie vertrauten Begriff des „Erfahrungshorizontes“ aufnehmend, könnte man mithin analysieren, dass der Vf. speziell in seiner Abhandlung zu Kant dessen Menschenbild in den Erfahrungshorizonten „Natur“ und „Welt“ auslegt, den Erfahrungshorizont „Gott“ allerdings ausklammert – wie auch bereits aus dem Titel seines Bandes deutlich wird. Er macht sich damit diejenige Interpretation der kantischen Anthropologie zueigen, die sich mit dem späten Scheler und Heidegger letztlich durchgesetzt hat. Genau genommen kann nun von hier aus die interpretative Vorentscheidung der gesamten Argumentationslinie nachvollzogen werden: Bereits bei Herder, dessen Überlegungen zu Recht als erste große kohärente Gesamtkonzeption einer philosophischen Anthropologie abgehandelt werden, kommt die Anthropologie nur in Ausklammerung ihrer religiösen Dimensionalität in den Blick – dass Herder selbst Theologe war, findet nicht einmal Erwähnung (57–67). Ebenso wird deutlich, warum in der Vielfalt der zitierten anthropologischen Ansätze ausgerechnet beispielsweise Pascal und Kierkegaard nicht besprochen werden – weiterhin fehlen auch Autoren wie Bergson oder Lévinas. Wollte man die Reihe nach vorne verlängern, bemerkte man im einleitenden Kapitel das Fehlen z. B. eines Erasmus von Rotterdam. Es fällt auf, dass

auch Pico della Mirandola allein mit dem Schlagwort der „religiösen Toleranz“ ausreichend erwähnt zu sein scheint (17). Die Abhandlung Martinellis, basierend – wie bereits herausgestellt – auf der Erfahrung der Begegnung mit dem „Anderen“ zu Beginn der Neuzeit, erkennt den „Anderen“ mithin im Menschen, in der Natur, in der Welt, allerdings nicht in jenem „ganz Anderen“, welchen eine hier nicht behandelte Strömung der „philosophischen Anthropologie“ im weiteren Sinn mit „Gott“ bezeichnet. Martinelli präsentiert damit eine erschöpfende und nahezu vollständige Interpretation jenes anthropologischen Paradigmas, das in seinen Etappen im 20. Jahrhundert vom proklamierten „Tod Gottes“ (Nietzsche) zum „Tod des Menschen“ (Foucault) führt und sich am Ende dieser Epoche möglicherweise als das siegreiche erwiesen hat, keinesfalls jedoch die einzig mögliche Interpretationsweise der Anthropologie der letzten Jahrhunderte darstellt.

Der Vf. beschreibt seine Methodologie in der Einleitung mit den Worten: „Das Kriterium in der Auswahl des Materials ist mithin jenes der Relevanz, die es in mehr oder weniger direkter Weise bezüglich der Neudefinition des Problems des Menschen innerhalb der philosophischen Reflexion besitzt. Hieraus ergibt sich eine Reihe von Auswahlentscheidungen und illustrieren Auslassungen, die aus verschiedenen Gründen unbefriedigend sein kann“ (10). Explizit klammert er die „Philosophen“ aus, „die den Menschen auf einer metaphysischen oder theologischen Basis denken“. Eine nähere Begründung erfolgt jedoch nicht. Kurios erscheint die Beobachtung, dass der Vf. gerade in einigen italienischen Autoren entsprechende Ansätze hätte finden können (Rosmini, Gioberti), seine philosophischen Landsmänner jedoch aus der Abhandlung verbannt werden – einzig gewürdigt durch einen Hinweis in einer Fußnote, wonach die italienischen Vertreter der philosophischen Anthropologie aufgrund der mannigfachen Eigenheiten gegenüber der „herrschenden Entwicklung“ in Europa resp. Deutschland eine eigenständige Behandlung verdienten (148).

Das Fehlen der „traditionellen“ Theoretiker einer metaphysischen bzw. theologischen Basis der Anthropologie wird jedoch spätestens dann merklich, wenn der Vf. auf den letzten Seiten die Ansätze Bubers, de Chardins, Guardinis, Kaspers, Barths und Pannenberg's präsentiert. Diese Autoren nehmen auf der einen Seite die von Scheler und Gehlen ausformulierte „Weltoffenheit“ des Menschen positiv auf, interpretieren sie jedoch im Horizont jener Transzendenz, die in dem der Abhandlung zugrunde liegenden interpretativen Schema keine

Verortung aufweist. Daher wirken gerade diese letzten Seiten der Abhandlung Martinellis im Gesamtkomplex leicht desintegriert, was allein am unverhofften Auftreten der Termini „Theologie“, „Christologie“ und „fundamentaltheologische Anthropologie“ auch lexikalisch deutlich wird (270–273). Gerade aus diesen Hinweisen erscheint sodann der abschließende Satz, der wohlgermerkt in einem anderen Zusammenhang steht, in neuem Licht: „Es ist eine Reflexion [sc. die gegenwärtige anthropologische Reflexion], welche weit entfernt ist von den Untiefen des ungeschminktesten ideologischen Humanismus, die jedoch gegenüber dem vielfältigen Problem der Anthropologie eine neue Sensibilität entwickelt hat“ (275).

Abschließend ist es mir ein Anliegen, diese Abhandlung Martinellis auch dem deutschen Leser, der des Italienischen mächtig ist, zu empfehlen: auf der einen Seite als gut und detailreich ausgearbeitetes, kompaktes Kompendium der „philosophischen Anthropologie“ seit der Neuzeit, das zu den kompetentesten Abhandlungen gehört, die ich diesbezüglich kenne. Insbesondere die profunde Kenntnis der Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts verleiht diesem Band seine Qualität. Auf der anderen Seite zeichnet sich dieser auch als kompetenter Dialogpartner für alle gegenwärtigen Ansätze der Überwindung einer „immanentistischen“ philosophischen Anthropologie aus. Dass sich der Vf., nebenbei bemerkt, für einen solchen Dialog offen erklärt, ist nach allem Gesagten hinreichend deutlich. Auf dieser Basis kann die vorliegende Studie die gegenwärtige anthropologische Forschung – gleich welcher Richtung – nur in konstruktiver Weise beeinflussen. Sie reiht sich damit in die wenigen profunden und spekulativ hochwertigen Studien zur philosophischen Anthropologie seit der Neuzeit ein.

Markus Krienke (München)

Klaus Konhardt, *Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie (= Erfahrung und Denken, Bd. 95)*, Berlin: Duncker & Humblot 2004, 486 S., ISBN 3-428-11419-1.

Der Mensch ist ein Naturwesen und er ist ein Vernunftwesen. Ihn charakterisieren Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit, Begrenztheit und Unbegrenztheit. – Dieser Idee vom Menschen als Doppelwesen ist Klaus Konhardt in einem umfangreichen Buch nachgegangen. In seiner Arbeit, mit der er sich 1998/99 habilitiert hat, untersucht er die „Urkonstellati-

on“ des Menschen im Spannungsverhältnis von ‚bedingter‘ Natur und ‚unbedingtem‘ Vernunftanspruch. Die klassische Bestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen („animal rationale“) wird in erster Linie philosophiegeschichtlich betrachtet. Konhardt präsentiert eine Vielzahl an Variationen des Themas – von der antiken Ontologie bis zum postmodernen Pluralismus. Auf dieser Basis gelangt er zu aufschlussreichen systematischen Schlussfolgerungen. Im Ergebnis zeigt er die Alternativlosigkeit der Idee vom Menschen als natürliches Vernunftwesen auf. Endlichkeit und Vernunft seien in der Konzeption des Menschen untrennbar verbunden.

Im ersten Teil des Buches wird die Auffassung vom Menschen als Sinnen- und Vernunftwesen im Wandel der Zeit skizziert. Konhardt untersucht das Verhältnis von Endlichkeit und Vernunft als philosophisches Grundproblem vor dem Hintergrund der antiken Kosmosordnung, der christlichen Schöpfungsordnung und der neuzeitlichen Subjektivität. Letztere wird in vier Etappen betrachtet. Thematisiert werden Theorien der frühen Neuzeit (Leibniz, Hobbes, Spinoza), die Selbstbestimmung des Menschen als moralisches Wesen bei Rousseau und Kant, die Aufhebung der Endlichkeit im deutschen Idealismus und die Depotenzierung der Vernunft im nachidealistischen 19. Jahrhundert (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard). Als besonders folgenschwere Akzentverschiebung arbeitet Konhardt die Verabsolutierung der Subjektivität im vor allem von Hegel geprägten Idealismus heraus (118 ff.). Die Endlichkeitskomponente sei durch sie zum „bloßen Mosaikstein im System des Allgemeinen“ (120) verkümmert. Die Überbetonung des Geistescharakters habe eine Verharmlosung der Einschränkungen bewirkt, denen der Mensch als Naturwesen unterliege. Für diese Überforderung der Vernunft sei später sogar noch Kant – zu Unrecht – zur Verantwortung gezogen worden (178). Gegen das Absolut-Setzen der Vernunft regt sich im 19. Jahrhundert Kritik. Verfechter des ‚Lebens‘, des ‚Willens‘, der ‚Existenz‘ erden die idealistische Übersteigerung. Sie besinnen sich auf den endlichen Charakter des Menschen und knüpfen an die Idee der autonomen Selbstbestimmung bei Rousseau und Kant an. Dabei verändern sie diese jedoch bis zur Unkenntlichkeit (150 f.).

Der zweite Teil liefert den „systematischen Eckpfeiler“ für den Vernunftpol der Urkonstellation. Er beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern die Idee ‚endliches Vernunftwesen‘ noch nach Schopenhauer, Nietzsche und Kierkegaard Bestand haben kann. Da Kants Philosophie für das Problem des ‚animal rationale‘ wegweisend gewesen sei (151),

wird die Antwort im Rückgriff auf diese entwickelt. Nach einer Erläuterung der Begriffe ‚Vernunft‘ und ‚Autonomie‘ bei Kant wird dessen Lehre von den Perspektiven ‚mundus sensibilis‘ und ‚mundus intelligibilis‘ dargelegt. Im kantischen Verständnis dürften die beiden Standpunkte menschlicher Selbstbetrachtung ‚Sinnenwelt‘ und ‚Verstandeswelt‘ nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Der Mensch sei als ein Zwischenwesen gekennzeichnet, das beide einnehmen könne und müsse. Am Beispiel des moralischen Gesetzes, dem Kant die Form des kategorischen Imperativs gibt, werde besonders deutlich, dass der Mensch ein vernünftiges Naturwesen sei – ein endliches, fehlbares Wesen, das den unendlichen Anspruch der Vernunft anerkenne.

Teil drei macht mit den Vernunftkritiken des 20. Jahrhunderts bekannt. Anhand ausgewählter Autoren wird ein vielfältiges Spektrum von Angriffen auf das „autonome Vernunftsubjekt“ präsentiert. Konhardt erläutert den vorwiegend aus religiösen Kreisen erhobenen Vorwurf der „Selbstüberforderung“ und „Selbstvergottung“ des ‚autonomen Selbst‘. Ein sich dermaßen übernehmendes Vernunftsubjekt sei im Anschluss auch für die großen Übel der Zeit verantwortlich gemacht worden – von der Technikgläubigkeit über die Umweltzerstörung bis hin zur Selbstdestruktion. Eine nähere Betrachtung finden die metaphysikkritischen Thesen Heideggers (z. B. die „Seinsvergessenheit“ und das „Spiel von Verbergung und Entbergung“), Webers Kritik an der Dominanz einer berechnenden Zweckrationalität, Horkheimers Diagnose des Scheiterns dieser entzaubernden, totalitären, instrumentellen „Schwundvernunft“ sowie Nietzsches Subjektkritik aus der Perspektive des Lebens. Ausführlich widmet sich Konhardt dem Versuch postmoderner Denker wie Foucault, Lyotard, Welsch und Rorty, das Konzept des ‚animal rationale‘ samt der enthaltenen Möglichkeit menschlicher Selbstbestimmung als Illusion abzutun. Die unter anderem im Namen der „Pluralität“ und „Inkommensurabilität“ geführte Ablehnung vereine die vorgenannten Kritikmodelle des 20. Jahrhunderts und steigere sie zur These vom „Tod des Menschen als Subjekt“.

Im vierten Teil gelangt Konhardt zu seinem zweiten systematischen Eckpfeiler. Der Endlichkeitspol der Urkonstellation wird fokussiert. Vor allem aus dem 20. Jahrhundert stammende Standpunkte machen deutlich, dass die Endlichkeit eine nicht reduzierbare Eigenschaft des Menschen ausmacht. Anhand der Theorien von unter anderem Pascal, Plessner und Löwith kann Konhardt jedoch zeigen, dass der Mensch selbst in seiner Orientie-

rungslosigkeit, Kontingenz, „metaphysischen Einsamkeit“ oder „kosmischen Bedeutungslosigkeit“ nicht des Vernunftanspruchs entbehren muss. Mit dem ‚Tod des Menschen‘ wendet sich der Autor auch dem bedeutendsten Aspekt der Endlichkeit zu. Besondere Aufmerksamkeit wird Heidegger zuteil, der das Dasein als ein „Sein zum Tode“ definiert hat, das eine „Freiheit zum Tode“ birgt.

Im abschließenden fünften Teil stellt Konhardt in Rückgriff auf Kant die Urkonstellation von Endlichkeit und Vernunftanspruch als sinnvoll und unvermeidbar für die Bestimmung des Menschen dar. Voraussetzung sei aber, dass der Vernunftanspruch wie bei Kant moralisch verstanden werde (415). Der Autor erteilt jeder Verabsolutierung einer der beiden Pole des Spannungsverhältnisses eine Absage und stellt die Unhintergebarkeit des kantischen Konzepts vom ‚animal rationale‘ heraus. Nur die Anerkennung des moralischen Vernunftanspruchs, welche eine Überschreitung der eigenen Natur im Bewusstsein ihrer unaufhebbaren Endlichkeit bedeute, verleihe dem Menschen Würde. Die Urkonstellation, heißt es schließlich, gebe keinen Anlass zum Bedauern. Sie sei ein Privileg des Menschen.

Das Ergebnis von Konhardts Arbeit, das Sowohl-als-auch von Endlichkeit und Vernunftanspruch, kann kaum überraschen. Erstaunlich ist eher, wie das Pendel der Philosophiegeschichte zeitweise auf nur einem der beiden Aspekte verharren konnte. Die große Leistung dieser Arbeit liegt im Aufzeigen der einzigartigen und nicht zu leugnenden Ambivalenz oder Doppelnatur des Menschen. Von nicht mindermem Wert ist das Herausarbeiten vielfältiger Formen der Problematik. Dabei muss die Größe des Vorhabens bedacht werden. Konhardts Thema lässt sich als das philosophische Grundproblem überhaupt verstehen. Dass sich folgende Begriffspaare ihm unterordnen lassen, kann dies verdeutlichen: Erde und Kosmos, Mensch und Gott, Welt und Ich, Körper und Geist, Physis und Psyche, Bauch und Kopf, Triebsteuerung und Selbstbeherrschung, Fremd- und Selbstbestimmung, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Irrtum und Wahrheit, Kontingenz und Notwendigkeit, Empirie und Apriorität, Faktizität und Normativität, Subjektivität und Objektivität, Unvollkommenheit und Vollkommenheit, Erscheinung und Idee, Besonderes und Allgemeines, Existenz und Essenz, Leben und Vernunft oder Natur und Freiheit.

Ein wichtiges Resultat der Arbeit stellt auch die Würdigung der kantischen Philosophie dar, „die elaborierteste und wohl auch wirkungsmächtigste ‚Vernunftphilosophie‘ der Neuzeit“ (152). Die in der Standpunktlehre des Königsberger Weltweisen

hergestellte Einheit von Endlichkeit und Vernunftanspruch bildet für Konhardt einen herausragenden, wenn nicht sogar den wichtigsten Beitrag zur philosophischen Durchdringung seines Ausgangsproblems (172). Insofern liefert das vorliegende Buch einen weiteren Beweis für die große Bedeutung und Aktualität von Kants Philosophie.

Wollte man unbedingt etwas kritisieren, dann vielleicht, dass der kantischen Philosophie – gemessen an der ihr zugewiesenen Bedeutung – vergleichsweise wenig Platz eingeräumt wird. Nur etwa 33 Seiten Kant stehen z. B. 36 Seiten christliche Schöpfungslehre und über 60 Seiten Postmoderne gegenüber. Konhardt konzentriert sich mit der Perspektivenlehre und der Bestimmung des Menschen als Moralwesen auf nur zwei – wenngleich wesentliche – Aspekte. Deshalb erfährt der Leser zum Beispiel nicht, dass der Mensch bei Kant ein „krummes Holz“ ist, aus dem nichts Gerades gezimmert werden kann, oder dass er Vollkommenheit nicht als (endliches) Individuum, sondern nur als (ins Unendliche gehende) Gattung erreichen kann (vgl. Kant, AA 6,100; 8, 23; 15, 644; 8, 18 ff.).

Die vorliegende Arbeit ist wärmstens zu empfehlen. Es handelt sich um ein kluges, sehr flüssig verfasstes, lesbares Buch. Von profunder Sachkenntnis zeugt bereits die Fülle an untersuchter Primärliteratur und 2238 Fußnoten. Der dominierende philosophiegeschichtliche Ansatz ist der Vielschichtigkeit der Problematik angemessen. Konhardt findet für ein ‚unendliches‘ Thema einen überzeugenden ‚endlichen‘ Rahmen.

Endlichkeit und Vernunftanspruch vermag sicher auch über die Grenzen der Berufsphilosophie hinaus Interesse zu wecken. Das Werk rechtfertigt seine Aufnahme in die verdienstvolle Reihe ‚Erfahrung und Denken‘ bei Duncker & Humblot, welche den Anspruch der „Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften“ verfolgt. Konhardts Arbeit ist insbesondere denjenigen Neurowissenschaftlern ans Herz zu legen, die heute die Freiheit des Menschen leugnen.

Robert Nehring (Berlin)

Héctor Wittwer, Selbsttötung als philosophisches Problem. Über die Rationalität und Moralität des Suizids, Paderborn: mentis 2003, 419 S., ISBN 3-89785-399-X.

Wittwers Buch ist eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die er im Juli 2001 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin erfolgreich verteidigte. Der Titel signalisiert bereits, dass es (gegenwärtig) keine Selbstverständ-

lichkeit ist, den Suizid als *philosophisches Problem* zu thematisieren. Sich *philosophisch* mit dem Suizid auseinander zu setzen bedeutet dabei, die vernünftigen und moralischen Gründe darzulegen, die für oder gegen die Selbsttötung sprechen (vgl. 22). Seit der Antike bemühten sich die Philosophen, normative Urteile über die ethische Berechtigung von Selbsttötungen zu begründen oder zu kritisieren. Ihre Methode rekrutierte sich aus dem üblichen methodischen Instrumentarium der Philosophie, also etwa der Begriffsanalyse, dem Gedankenexperiment oder der Prüfung der Voraussetzungen einer Theorie. Seit einem Jahrhundert aber haben sich die empirischen Disziplinen der Medizin, Psychologie und Soziologie der Suizidfrage bemächtigt und dominieren mit ihren ganz anderen Methoden bis heute die Suizidforschung (vgl. 17). Sie teilen die gemeinsame Intention, suizidale Handlungen kausal erklären zu wollen, indem sie die Ursachen entweder in psychischen Störungen oder in gesellschaftlicher Desintegration erblicken (vgl. 115 f.). Die verhältnismäßig junge wissenschaftliche Suizidologie verfiert also die Krankheitsthese, derzufolge der Suizid das Symptom einer krankhaften Störung des Einzelnen oder der Gesellschaft darstellt. Doch in welchem Verhältnis zu den philosophischen Bemühungen stehen diese suizidologischen Analysen von Risikofaktoren oder von Korrelationen zwischen der Suizidrate verschiedener Bevölkerungsgruppen und bestimmten sozialen Größen?

Einerseits betont Wittwer, „dass die wissenschaftliche und die philosophische Untersuchung des Suizids nicht in Konkurrenz stehen“ (23). Denn sie würden ein und denselben Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten. Dadurch könnten sie sich sogar gegenseitig ergänzen. Wittwer will also mit seiner philosophischen Monographie in keiner Weise beanspruchen, „die wissenschaftliche Erforschung des Suizids zu überschreiten, zu fundieren oder in Frage zu stellen“ (ebd.). Auf der anderen Seite erkennt er sehr wohl, dass die philosophischen Fragen nach der möglichen Rationalität und der moralischen Berechtigung des Suizids gegenstandslos werden, wo der Suizid als Resultat von psychischen oder gesellschaftlichen Störungen gedeutet wird, die nicht in der Macht des Individuums stehen (vgl. 117). Hieraus ergibt sich meines Erachtens reichlicher Konfliktstoff, der anstelle eines harmonischen Zusammenspiels der unterschiedlichen Perspektiven in der gegenwärtigen Suiziddebatte leider allzu oft eine Frontenbildung zwischen Psychiatern und Philosophen zeitigt.¹ Wittwer rettet sich aus dem Dilemma, indem er mit Berufung auf einige nam-

hafte gegenwärtige Suizidforscher die Krankheits- these zu den „Fabeln“ in diesem Gebiet rechnet (vgl. 19). Er begründet dies nicht zuletzt damit, dass die prozentualen Angaben über den Anteil der seelisch Kranken an Suizidenten zwischen 6% und 90% schwanken, und dass für die meisten Statistiken nur die keineswegs repräsentative Klientel von Kliniken berücksichtigt werde. Obgleich beide Einwände durchaus ihre Berechtigung haben, legitimiert der Zweifel an der Krankheits- these wohl nicht den weitgehenden Ausschluss der empirischen Forschungsergebnisse zum besseren Verständnis suizidalen Handelns, weil die Beantwortung der medizinethischen Fragen in Sachen Suizid meines Erachtens eine exakte Analyse der Hintergründe von Suizidakten verlangt. Diese Vermittlungsleistung erforderte ein vertieftes disziplinenübergreifendes Gespräch, wie es auf vorbildliche Weise Adrian Holderegger in seiner schon etwas älteren Monographie *Suizid und Suizidgefährdung* führte.²

Von einer philosophischen Dissertation wird allerdings weniger interdisziplinäre Integrationsleistung erwartet als vielmehr eine scharfsinnige Analyse der Argumente für oder gegen die Erlaubtheit der suizidalen Handlungen. Und eine solche ist Wittwer in dem Maße gelungen, dass sich dieses Buch jedem unbedingt empfiehlt, der sich mit den traditionellen Argumenten gründlich und systematisch auseinandersetzen will. Freilich konzediert Wittwer selbst, dass in der philosophischen Tradition bereits alle möglichen Gründe in Erwägung gezogen wurden und auch er sich bis auf den Schluss von Teil II (Kapitel 3, 381–393) im Wesentlichen auf ihre kritische Prüfung beschränkt (vgl. 26). Nach einer sehr hilfreichen „terminologischen Vorbereitung“ (27–39) und dem Hinweis auf die Vielfalt suizidalen Verhaltens bzw. auf verschiedene Suizid-Typen (40–46) folgen die zwei Hauptteile gemäß der Ankündigung im Untertitel des Werkes: *Teil I. Sind rationale Selbsttötungen möglich?* (47–296) und *Teil II. Die moralischen Probleme der Selbsttötung* (297–397). Ich werde im Folgenden darauf verzichten, die von Wittwer diskutierten philosophischen Argumente oder Thesen im Einzelnen zu erörtern, und stattdessen lediglich einen

¹ Vgl. exemplarisch meine Kontroverse mit Prof. Dr. med. Konrad Michel (Universität Bern), dokumentiert im Telegraphen von „Ipsilon“, 1/2004, 8 f. und 1/2005, 6 f.

² Adrian Holderegger, *Suizid und Suizidgefährdung*, Freiburg i. Ue. 1979.

inhaltlichen Gesamteindruck von den beiden Teilen zu geben suchen.

In *Teil I* will Wittwer aufzeigen, dass die Großzahl der Widersacher der Rationalität von Suiziden sich in irgendeiner Weise auf das „Prinzip Selbsterhaltung“ stützen. Dabei kann man mit Spinoza das Axiom setzen, dass das vernünftige Streben des Menschen immer auf Selbsterhaltung ausgerichtet ist (vgl. 92–113) oder sich wie Kant auf teleologische Annahmen über die Bestimmung des Menschen und die Funktion der Vernunft stützen (vgl. 165–178). Beide Argumentationstypen weisen gemäß Wittwers Kritik unübersehbare Schwächen auf, genauso wie das von ihm darüber hinaus diskutierte Widerspruchs-Argument (119–153), das thanatologische Argument (179–201), das Übel-Argument (202–253) und das Sinn-Argument (254–296). Bei einigen Analysen gerät allerdings der Bezug des Rationalitätskriteriums zum Selbsterhaltungstheorem bisweilen aus dem Auge. Als fruchtbare Erkenntnisse aus *Teil I* wäre mit Blick auf die aktuelle Suiziddebatte festzuhalten: 1. Naturalistische Argumente für die Irrationalität von Suiziden, die von einem empirisch kaum verifizierbaren Selbsterhaltungs- oder Todes-„Trieb“ oder aber einem fragwürdigen „natürlichen“ Verhalten des Menschen ausgehen, sollten tunlichst vermieden werden (vgl. 51–64). Während suizidalen Handlungen nicht per se Widersprüchlichkeit und damit mangelhafte Rationalität nachgewiesen werden kann, stellt sich in den meisten konkreten Fällen das Problem einer Güterabwägung (vgl. 153 f.): Nimmt sich jemand das Leben, weil die zu erwartenden Übel die Glückserwartung mit größter Wahrscheinlichkeit überwiegen werden, darf man seinen Suizidentscheid nicht als irrational diffamieren. Bei diesem Kalkül kann man entweder wie Bernhard Gert adäquate Gründe für rationale bzw. irrationale Suizide in einer Theorie der Grundgüter zu bestimmen suchen (vgl. 233 f.), oder, wofür Wittwer selbst optiert, den Wert eines Lebens gänzlich in Abhängigkeit von den je spezifischen Ansprüchen des betroffenen Individuums stellen (vgl. 247 f.).

Bezüglich des ethischen *Teils II* plädiert Wittwer überzeugend für eine „differenzierende Moral“, die im Unterschied zu einer „einfachen Moral“ mit absoluten Geboten oder Verboten eine Handlung immer in ihrem jeweiligen konkreten Kontext beurteilt (vgl. 307). In der Philosophiegeschichte dominierten demgegenüber einfache Verbote der Suizidhandlung als solcher. Wenn aber beispielsweise das religiöse Dispositionsargument besagt, nur Gotte dürfe über Leben und Tod der Menschen entscheiden, steht und fällt dessen Überzeugungs-

kraft offenkundig mit dem Glauben an Gott und seiner Allmacht (vgl. 312–320). Auch Kants oder Fichtes säkulare Variante des Dispositionsarguments, demzufolge jeder Mensch ungeachtet seiner noch so misslichen Lebenslage das moralische Gesetz um seiner selbst willen erfüllen soll, ist in der gegenwärtigen philosophischen Ethik kaum mehr vertretbar (vgl. 320–333). Denn es ist schwerlich deutlich zu machen, worin der „unendliche“ Eigenwert der Sittlichkeit bestehen soll, welcher jede Rücksichtnahme auf die Interessen der betroffenen Personen hinfällig machte (vgl. 341). Vielmehr geht man heute im Allgemeinen vom ethischen „Recht auf Selbstbestimmung“ einer Person über ihr Leben und ihren Tod aus, das auch in der Gesellschaft breiten Rückhalt findet. Aus diesem Recht auf Selbstbestimmung folgt, dass der Suizid *prima facie* eine erlaubte Handlungsweise ist. Unter den Bedingungen seiner prinzipiellen Erlaubtheit stellen die von Wittwer akkurat sondierten sozialetischen Argumente meines Erachtens die einzigen guten Gründe gegen *bestimmte* Suizide dar (vgl. 341–360): Ganz prinzipiell findet das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen seine Einschränkung da, wo berechnete Interessen anderer Personen verletzt werden. Ein Suizid mit den Motiven Rache, Erpressung oder Mord ist deswegen moralisch verwerflich, weil man hier mit seiner Selbsttötung den Mitmenschen gezielt Schaden zufügen will (vgl. 359 f.). Im Sinne utilitaristischer Güterabwägungen müsste dabei im jeweiligen Einzelfall gleichsam kalkuliert werden, wie schwer die gesellschaftlichen oder familiären Verpflichtungen im Vergleich zum Leid der suizidalen Person wiegen.

Während Wittwers Ausführungen bis dahin zwar äußerst klar und bestechend sind, aber inhaltlich wenig Neues zu bieten haben, widmet er sich im letzten Abschnitt von *Teil II* dem Thema der Suizidprävention, zu dem bislang noch keine Monographien vorliegen (vgl. 26). Seit der weltweiten Etablierung von Kriseninterventionszentren Mitte des 20. Jahrhunderts und den drastisch gesteigerten medizinischen Möglichkeiten, jemanden nach einem Suizidversuch am Leben zu halten, hat sich diese medizinethische Problematik verschärft. Auch bei diesem originellsten Beitrag geht Wittwer systematisch und folgerichtig vor: Zunächst sind gewaltlose Methoden wie Gespräche oder Beratungsangebote gegenüber suizidalen Menschen grundsätzlich ethisch unproblematisch, weil dadurch das Selbstbestimmungsrecht der Betroffenen keineswegs beeinträchtigt wird (vgl. 381). Gewalt-sames Intervenieren sei demgegenüber immer nur befristet legitim und nur in folgenden zwei Situati-

onstypen (vgl. 382 ff.): (1) sofern nichts bekannt ist über die Lebensumstände und die seelische Verfassung der suizidalen Person; (2) angesichts der offenkundigen Unfähigkeit der Betroffenen, ihre Situation angemessen einzuschätzen. Während die Inadäquatheit theoretischer Meinungen über die gegenwärtige oder zukünftige Lebenssituation durch die Übereinstimmung mehrerer neutraler Beobachter festgestellt werden könne (385), pocht Wittwer in praktischer Hinsicht auf das Fehlen eines allgemeingültigen Maßstabes für ein gutes Leben (387 f.): „Solange uns keine überzeugende philosophische Theorie einen allgemeingültigen Maßstab eines gelingenden Lebens an die Hand gibt, müssen wir bei der Beurteilung der Lebensaussichten von den Maßstäben des Betroffenen selbst ausgehen“ (388). Doch ist diese Position eines scheinbar radikalen Subjektivismus nicht voreilig, zumal Wittwer selbst sie zumindest im epistemologischen Bereich relativiert?³ Müssen als Beleg dieser pauschalen These nicht – gegebenenfalls in einer gesonderten Abhandlung – die philosophischen Theorien des guten Lebens eine nach der anderen genauso sorgfältig widerlegt werden wie die philosophischen Argumente für ein generelles Suizidverbot?

Alles in allem ist Wittwer mit seinem Buch eine beeindruckende, äußerst präzise, prägnante und breite philosophische Untersuchung zum Suizid gelungen, auch wenn die interdisziplinäre Entgrenzung fehlt. Insbesondere der letzte Teil eignet sich als Ausgangspunkt weiterer Reflexionen zur hochaktuellen Thematik der Suizidprävention, -intervention und -beihilfe. Er mündet ein im Aufruf zur öffentlichen Debatte darüber, ob man Menschen, die einen rationalen und moralisch legitimen Suizid planen, nicht auf institutioneller Ebene einen würdigen und schmerzfreien Tod ermöglichen sollte (399). Mit seinen vorsichtig formulierten Schlusserwägungen stellt er zweifellos die Weichen in die richtige Richtung einer von Emotionen und Vorurteilen gereinigten, sachlich-nüchternen Erörterung der Suizidproblematik als einem der „unbewältigten Stigmata der neuzeitlich-industriellen Gesellschaft“⁴.

Dagmar Fenner (Basel)

Kurt Bayertz, Warum überhaupt moralisch sein? München: C. H. Beck 2004, 288 S., ISBN 3-406-52196-7.

Die Frage, warum man (oder ich) überhaupt moralisch handeln solle, ist in der einen oder anderen Variante und in der einen oder anderen Bedeutung

fast so alt wie die Philosophie selbst. Das trifft auf fast alle wesentlichen Fragen der Philosophie zu, genauso wie es vielleicht wahr ist, dass in der einen oder anderen Variante alle wesentlichen Antworten gefallen sind. Demnach gibt es also nichts Neues unter der Sonne, und das scheint besonders für die Ethik zuzutreffen. Wer könnte denn auch, wie Kant sagt, die ‚Sittlichkeit gleichsam zuerst erfinden‘? In diesem Sinne findet man in dem schönen Buch von Kurt Bayertz sicher nichts grundlegend Neues, ja es enthält vielleicht nicht einmal wirklich neue Überlegungen zu den spezifischeren Fragen und Problemen der gegenwärtigen Debatte. Dennoch ist das Buch lesenswert, weil es einen weitgehend klaren, immer gut geschriebenen und durchdachten Überblick über die Argumente gibt. Es präsentiert sowohl die historischen wie auch die zeitgenössischen Überlegungen und verzichtet dabei keineswegs auf einen eigenen Standpunkt.

Das Buch hat vier Teile, auf das zwölf Kapitel verteilt sind. Im ersten Teil bestimmt Bayertz zunächst die genaue Bedeutung der W-Frage, wie er sie nennt (also der Frage, die dem Buch seinen Titel gibt); zugleich geht es dabei um die Bedeutung der grundlegenden Termini der ‚Moral‘ und des ‚Sollens‘. Hier und dann im ganzen Buch konzentriert er sich auf den Amoralisten. Ein Amoralist sei jemand, der frage: „Warum soll ich moralisch sein, wenn es mir nichts nützt?“ (23). Ab dem zweiten Teil seines Buches präsentiert Bayertz dann eine Reihe von Antworten auf diese Frage, um am Ende einzugestehen, dass keine dieser Antworten zwingend befriedigend sei. Die erste Antwort ist supernaturalistisch: „Man soll moralisch sein, weil dies göttlicher Wille ist!“ (77) Die zweite Antwort ist die Antwort des moralischen Realismus: „Man soll moralisch sein, weil es objektiv gut und richtig ist“ (96) bzw. „weil dies von den Tatsachen so gefordert wird“ (97). Beide Antworten tut Bayertz ziemlich rasch ab. Die nächste Antwort ist schon nahe an dem Thema, das dann das nächste große dritte Kapitel beherrscht: Die Rückführung der Moral auf das Selbstinteresse. Wer selbst Interessen hat, der kann auch die von anderen nicht ignorieren. Daher lautet die dritte Antwort: „Man soll moralisch sein, weil die anderen es wollen“ (114), und sie wollen es, weil ihnen sonst Schaden zugefügt wird (117) und weil es also „für alle gut ist“ (132),

³ So betont Wittwer an anderer Stelle in Teil I, es gelte nicht zwangsläufig, „dass ein Leben nicht mehr lebenswert ist, sobald es der Betroffene nicht mehr dafür hält“ (248).

⁴ Vgl. Holderegger, *Suizid und Suizidgefährdung*, 18.

moralisch zu handeln. Und damit, wie gesagt, sind wir beim Selbstinteresse und bei dem, was Bayertz im Anschluss an Gregory Kavka das ‚Versöhnungsprogramm‘ nennt: Moral und das eigene Interesse lassen sich versöhnen. Die klassische (in Bayertz’ Zählung vierte) Antwort lautet: „Du sollst moralisch sein, weil es (auch) in deinem Interesse ist“ (141). Die nächste Antwort ist im Grunde nur eine Variante: „Du sollst moralisch sein, weil du andernfalls nicht glücklich werden kannst“ (181). Da Bayertz sehr schön deutlich macht, dass dieses Versöhnungsprogramm (aus allseits bekannten Gründen) scheitern muss, schließt er noch einen vierten Teil an, in dem es um den moralischen Standpunkt geht, oder genauer: um die moralische, und das heißt im Anschluss an Kant: vernünftige Natur des Menschen. Die Antwort (Kants) auf die W-Frage lautet entsprechend: „Du sollst moralisch sein, weil du es (als vernünftiges Wesen) selbst willst“ (235). Aber auch von diesem Argument sagt Bayertz, dass es genau wie alle anderen „kein zwingendes Argument gegen den Amoralismus zu liefern vermag“ (241). Am Ende bleibt daher nur die Antwort: „Du sollst moralisch sein, weil du sonst mit Sanktionen rechnen mußt!“ (259)

Bei aller Klarheit und Stringenz der Argumente, die Bayertz’ Buch weitgehend hat, so hat es doch auch einen großen Mangel, der nicht nur das ganze Buch durchzieht, sondern der zugleich dazu beiträgt, dass Bayertz’ eigene Antwort auf die W-Frage am eigentlichen Problem vorbeigeht. Dieser Mangel besteht darin, dass Bayertz nicht hinreichend scharf unterscheidet zwischen der Frage, ob es moralische Güter (Werte) oder Gesetze, die verbindlich sind, *gibt*, und der Frage, was Menschen dazu *motivieren* oder bringen kann, sich an diesen Gütern oder Gesetzen zu orientieren, oder anders gesagt: Er unterscheidet nicht deutlich zwischen Geltung und Motivation.

Bayertz rechnet es offenkundig zur Bedeutung des Moralischen, oder genauer: zur Bedeutung des Begriffs des moralischen Sollens, dass solches Sollen Vorrang hat vor anderen Normen oder Handlungsregeln (insbesondere hypothetischen Imperativen): „Wenn etwas eine moralische Pflicht ist, dann hat das damit verbundene Sollen Vorrang.“ (63) Wenn aber nun, wie Bayertz schreibt, der Amoralist „*nicht* die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis des moralisch Richtigen“ (23, Hervorhebung D. S.) bezweifelt, wie kann er dann noch sinnvoll die Frage stellen, warum er moralisch sein solle, wenn es ihm nichts nütze? Denn wenn eine moralisch gebotene Handlung tatsächlich geltungstheoretisch Vorrang hat und der Amoralist dies nicht bestreitet, dann kann er nicht mehr nach

einem Geltungsgrund der Moral fragen, weil er diesen ja bereits anerkannt hat – aber wonach fragt er dann? Wenn Bayertz daher schreibt, es ginge in seinem Buch um die Frage, weshalb man moralischen Normen folgen soll, „*wenn* sie gültig sind“ (33), ergibt das schlechterdings keinen Sinn. Bayertz scheint den Sinn darin zu sehen, dass man irgendwie dafür sorgen müsse, dass bei dem Adressaten des Gebots tatsächlich auch ein Motiv oder Antrieb entsteht, das auch wirklich zu tun, was er tun soll. Das zeigt sich auch da, wo Bayertz die meines Erachtens einzige und auch haltbare Antwort auf die (recht verstandene) W-Frage, den moralischen Realismus, ohne größere Umschweife verwirft, unter anderem mit dem Argument, dass selbst, wenn es moralische Tatsachen gäbe, der Amoralist immer noch fragen könne, warum er sie auf sich ‚wirken‘ lassen solle. Das ist zwar auch ein Problem, aber ein gesellschaftliches und rechtsphilosophisches – von der eigentlich geltungstheoretischen Frage ist es unterschieden.

Besonders auch im letzten Teil seines Buches wird deutlich, dass Bayertz sich vor allem der Frage widmet, wie wir eine Person „dazu bringen“ (208) können, das moralisch Gebotene zu tun. So weist er supernaturalistische Überlegungen damit zurück, dass „die Berufung auf Gott und die Autorität seiner Gebote sicher ein *wirksames* Argument sein [könnten]; allerdings nur für diejenigen, die an Gott glauben“ (248, Hervorhebung D. S.). Aber auch hier ist zu sagen: So wenig wie die Triftigkeit von Argumenten generell davon abhängt, wie sehr sie zu überzeugen vermögen, so wenig hängt die Triftigkeit moralischer Argumente davon ab, wie ‚wirksam‘ sie sind. Wenn wir einmal für den Moment davon ausgehen, dass Gott als moralisches Wesen existiert und moralische Gebote in ihrer Geltung sich aus dem Willen Gottes ableiten lassen; dann ist es eben sinnlos zu fragen, warum man tun solle, was man nach Gottes Willen tun solle. Es ist dann zwar in der Tat ein (wie gesagt: gesellschaftliches und rechtsphilosophisches) Problem, wie wir Menschen ‚dazu bringen‘, diejenigen Handlungen zu vollziehen, von denen es objektiv wahr ist (bzw. wäre), dass sie von Gott geboten und also zu befolgen sind, von denen die Menschen eben dies aber nicht glauben; aber das ist nicht das moralphilosophische Problem. Wer „nicht moralisch sein oder werden will, der kann nicht mit Argumenten allein dazu gebracht werden“ (250); stimmt, ist aber ziemlich uninteressant. Die entscheidende Frage ist nicht, wie moralische Gesetze ‚wirksam‘ sein können; die Frage ist, ob es überhaupt moralische Gesetze gibt. Die Frage ist, anders gewendet, ob es einen guten Grund (*nicht*: Motiv)

gibt, moralisch zu handeln. Solch ein Grund sind entweder moralische Tatsachen selbst; oder Rationalitätsüberlegungen im Sinne des Eigeninteresses. Da, wie Bayertz zeigt, letztere nicht zwingend moralisches Handeln begründen, bleibt nur der moralische Realismus – oder nichts. (Übrigens sagt Bayertz fast nichts zu den Debatten, die unter dem Stichwort ‚Internalismus/Externalismus‘ geführt werden.)

Nun sagt Bayertz sogar selbst, dass ein Argument nicht deswegen an Triftigkeit verliert, weil es subjektiv nicht überzeugt (253). Eigenartigerweise scheint er auf dieser Stufe der Argumentation aber zu vergessen, dass er dem Amoralisten eingeräumt hatte, *kein* zwingendes Argument für moralisches Handeln zu haben. Ganz unvermittelt behauptet Bayertz jetzt plötzlich, er *habe* gute Argumente gegen den Amoralismus (259). Eine gute Antwort auf die W-Frage, so schreibt Bayertz ganz richtig, ist eine Antwort, die *jedem* Menschen einen Grund (ein Argument) geben muss, *immer* moralisch zu sein, und zwar *gegenüber allen* Mitgliedern der moralischen Gemeinschaft (246). Aber wie Bayertz selbst in aller nur wünschenswerter Klarheit zeigt, enthüllt vor allem das Schwarzfahrer-Problem, dass eine solche Antwort auf der Grundlage von Interessen (extrinsikalistisch, wie ich sagen würde) *nicht* gegeben werden kann.¹

Dass man am Ende denjenigen, die nicht moralisch handeln, mit Sanktionen droht, ist zwar völlig unvermeidlich. Aber wenn diese Antwort alles ist, ist sie zugleich eine Kapitulation, die unserem *moralischen horror vacui* nicht abhelfen wird.

Dieter Schönecker (*Siegen*)

Elif Özmen, Moral, Rationalität und gelungenes Leben (= Perspektiven der Analytischen Philosophie), Paderborn: mentis 2005, 208 S., ISBN 3-89785-212-8.

Moral, Rationalität und gelungenes Leben – hinter diesem Titel verbirgt sich ein komplexer Problemzusammenhang der zeitgenössischen Ethik. Elif Özmen, Assistentin am Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie in München, entwickelt hierzu in ihrer Dissertation die These, dass eine auf rational einsichtigen Prinzipien begründete Moral integraler Bestandteil auch einer Ethik des gelungenen Lebens sein müsse. Mit dieser These wendet sie sich gegen einen Grundgedanken der vor allem im englischsprachigen Kontext geführten Debatten zum guten oder gelungenen Leben. Deren Profil ergibt sich nämlich gerade aus der Kritik rationalistischer Moralkonzeptionen der Mo-

derne und einer Reihe von Gegenentwürfen, die sich wiederum zum Teil an ethischen Konzeptionen des gelungenen Lebens in der Antike orientieren. Ihre These einer Zusammengehörigkeit von Moral, Rationalität und gelungenem Leben stützt die Autorin daher hauptsächlich auf eine kritische Analyse wichtiger Positionen innerhalb dieser Debatten. Sowohl die Einwände gegenüber rationalistischen Moralkonzeptionen wie auch die bisher vorgetragenen Begründungen des normativen Anspruchs einer Ethik des gelungenen Lebens, so ihr Fazit, vermögen nur teilweise zu überzeugen. Diese doppelte Kritik verschafft ihr wiederum innerhalb dieser Debattenlage den Freiraum, am Schluss ihrer Studie die Umrisse eines eigenständigen Vorschlags zu skizzieren, wie rational begründete Moralprinzipien und die Orientierung am Gedanken des gelungenen Lebens zusammengeführt werden könnten.

Der erste Teil der Studie stellt exemplarisch die Kritik ins Zentrum, die Bernard Williams an rationalistischen Moralkonzeptionen der Moderne vorgetragen hat. Williams' Kritik läuft darauf hinaus, dass ein unparteilicher Standpunkt und damit eine universal geltende Beurteilung in Fragen der Lebensführung nicht nur ausgeschlossen, sondern dass eine solche Orientierung der ethischen Integrität einer Person sogar abträglich ist. Getragen wird diese Kritik insbesondere durch Williams' Hinweis auf die Wichtigkeit einer nicht antizipierbaren retrospektiven Beurteilung des eigenen Lebens, die allererst dessen Gelingen oder aber Scheitern zu erkennen gibt. Personen sind an dem Gedanken orientiert, dass sich das Leben, zu dem sie sich entscheiden, als gelungen erweisen möge. Sie können dies aber nicht schon vorab wissen oder beurteilen. Das wiederum ist nicht nur eine Folge äußerer Zufälle, sondern liegt, so Williams, in der Natur der Sache selbst begründet. Man kann nämlich jeweils nur im Ausgang von bestimmten Situationen handeln, ohne dabei schon das Ganze des Lebens selbst überblicken zu können. Zumal in moralischen Konfliktsituation lässt sich daher oft nur nachträglich erkennen, welche Entscheidung für einen selbst die richtige war. Eines der Beispiele Williams' stellt die Entscheidung Paul Gauguins dar, seine gesicherte bürgerliche Existenz und die moralischen Verpflichtungen seiner Familie ge-

¹ Vgl. D. Schönecker: „Warum moralisch sein? Eine Landkarte für Moralische Realisten“, in: Heiner F. Klemme / Manfred Kühn / Dieter Schönecker (Hgg.)(2006): *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg, 299–327.

genüber preiszugeben, um sich nur noch der Malelei zu widmen. Diese Entscheidung, so Williams, stellt sich im Nachhinein, nämlich aufgrund der entstandenen Meisterwerke, als richtig heraus. Das Beispiel der literarischen Figur Anna Kareninas verdeutlicht, dass sich solche Entscheidungen nachträglich ebenso auch als falsch erweisen können. Gleichwohl gilt, dass Personen eben nicht jederzeit aufgrund einer rationalen moralischen Beurteilung wissen können, was im Allgemeinen und damit auch für sie selbst im Besonderen richtig ist, sondern dass sie stattdessen situationsgebunden und parteilich besondere Interessen und Beziehungen zu anderen Personen ausbilden müssen, die für sie, unter Gefahr des Scheiterns, den Wert ihres Lebens und ihre persönliche Identität begründen.

Die Wichtigkeit einer retrospektiven ethischen Beurteilung wie auch der Wert einer aufgrund individueller Entscheidungen gewonnenen Identität der Person, die allerdings immer nur hoffen kann, die für sie richtige Entscheidung zu treffen, begründen Williams' Ablehnung der auch für die Gegenwart einflussreichen moralphilosophischen Konzeptionen Kants. Im Rahmen ihrer Fragestellung sieht die Autorin von einer näheren Untersuchung der Richtigkeit dieser Bezugnahme, die sich auch auf den Utilitarismus und John Rawls bezieht, ab, um sie stattdessen auf die allgemeinen Kennzeichen einer idealtypischen Theorie des richtigen, rational begründeten Handelns zu beziehen, nämlich Unparteilichkeit und Universalität. Ihr Einwand gegenüber Williams' Kritik an diesen Kennzeichen einer Theorie des richtigen Handelns lautet, dass diese ihrerseits weder die von ihr als Genevidenz beanspruchte Bedeutung moralischer Zufälle noch auch die Existenz moralischer Dilemmata hinreichend verständlich machen könne. Moralische Zufälle sind für den Gedanken einer nur retrospektiv möglichen Rechtfertigung entscheidend. Wenn nämlich eine Person nicht wissen kann, ob sich das von ihr gewählte Leben als richtig oder falsch erweisen wird, dann entscheiden offenbar Zufälle über dessen Gelingen oder Scheitern. Empfindet jedoch eine Person nachträglich Bedauern über eine Entscheidung, die sie treffen musste, ohne wissen zu können, ob diese Entscheidung die richtige war, so muss sie sich hierbei auf Kriterien stützen können, die als solche auch schon zu früheren Zeitpunkten bestanden haben müssen. Anderenfalls könnte sich die Beurteilung nicht rückwirkend auf ein Ganzes des eigenen Lebens beziehen. Williams' Beispiele verdeutlichen also, so die Schlussfolgerung der Autorin, nicht die prinzipielle Unmöglichkeit universal geltender moralischer Beurteilungsregeln, sondern lediglich

die Wichtigkeit von Kontingenzerfahrungen für die Frage, was ein gelungenes Leben am Ende, neben der moralischen Richtigkeit von Handlungen, ausmacht.

Auch die Konstruktion moralischer Dilemmata, welche die Unzulänglichkeit einer Theorie des richtigen Handelns für die Frage nach dem gelungenen Leben verdeutlichen sollen, erweist sich als fragwürdig. Wird eine Person vor die Wahl gestellt, einen oder aber alle Menschen einer ihr nahestehenden Gruppe zu opfern, so soll die moralische Forderung nach Unparteilichkeit der Entscheidung hierbei einen entfremdenden Zwang darstellen. Abgesehen jedoch davon, dass eine solche erzwungene Handlung alleine noch keine moralische Schuld zu implizieren scheint, bleibt das Bedauern unbenommen, überhaupt in solche existentiell ausweglose Situationen zu geraten. Auf die genannten Beispiele bezogen bedeutete dies überdies, dass Gauguins moralische Verpflichtung seiner Familie gegenüber als bloß entfremdende „abstrakte“ Moral gegenüber der „persönlichen“ Moral seines Lebenstraums als Maler verstanden werden müsste. Welcher allgemeine Grund aber, so wäre zu fragen, könnte Gauguins malerische Obsession oder Anna Kareninas Leidenschaft für Wronsky gegenüber ihren moralischen Verpflichtungen rechtfertigen? Überzeugender scheint auch hier die Folgerung zu sein, dass die genannten Konflikte zwischen moralischen und außermoralischen Zielen bestehen, die allerdings als solche der moralisch handelnden Person keineswegs gleichgültig sind. Kontingenzerfahrungen wie auch Konflikte zwischen moralischen und subjektiven Zielen, so die Autorin, stellen also keinen Einwand gegenüber der Idee einer rationalen moralischen Rechtfertigung überhaupt dar, sondern erweitern vielmehr die ethische Untersuchung im Blick auf das Verhältnis von rational begründeter Moral und gelungenem Leben.

Der zweite Teil der Untersuchungen ist daher einigen neueren Konzeptionen gewidmet, die das Verhältnis von Moral und gelungenem Leben nicht als geradezu unvereinbar, sondern als mehr oder minder spannungsvoll betrachten. Exemplarisch werden hierzu Harry Frankfurts Konzeption personaler Autonomie, der Wertepluralismus von Susan Wolf und die Tugendethik von Philippa Foot dargestellt. Harry Frankfurts Konzeption betont die Wichtigkeit der Stärke und zugleich der Kohärenz individueller Handlungsziele für die Ausbildung personaler Autonomie, wobei jedoch moralische Ziele, die sich anderen gegenüber rechtfertigen lassen, gleichberechtigt neben anderen, nur subjektiv gültigen Zielen stehen sollen. Offenbar, so der naheliegende Einwand, ist es aber für

die Frage nach einem gelungenen und zugleich sinnvollen Leben nicht gleichgültig, ob die verfolgten Ziele möglicherweise unmoralisch sind bzw. eine bloß subjektive Geltung beanspruchen. Diesem Einwand folgt auch Susan Wolf, indem sie objektive Werte, die ein sinnvolles Leben ermöglichen, von subjektiven Werten unterscheidet, die, unter Voraussetzung von objektiven Werten, ein glückliches Leben ermöglichen. Wie die Person objektive Werte gewichtet und welche subjektiven Werte sie wählt, bleibt allerdings weitgehend ihrer subjektiven Entscheidung überlassen – so dass ihr im Falle von Konfliktsituationen nur die Möglichkeit einer nicht mehr rational begründbaren radikalen Wahl bleibt. Dieser Umstand wirft jedoch erneut die Frage auf, wie sich der Sinn des gewählten Lebens anderen gegenüber rechtfertigen lassen soll bzw. wieso ein bloß glückliches, dabei aber weitgehend unmoralisches Leben nicht sinnvoll zu sein scheint. Philippa Foots tugendethische Konzeption schließlich ordnet zwar das objektiv Gute dem subjektiv Wünschenswerten für ein gelingendes und zugleich glückliches Leben eindeutig vor, leitet dabei jedoch das moralisch Richtige von einem natürlich Guten des Menschen ab, was wiederum den Einwand des naturalistischen Fehlschlusses auf sich zieht. Das Ergebnis dieser Analysen ist daher, dass im Verhältnis von richtigem Handeln und gelungem Leben der Moralität als Quelle der Normativität Priorität zukommt, deren eigene Begründung und deren Verhältnis zum individuellen Glücksbedürfnis des Menschen jedoch weiterer Klärungen bedarf.

Den Abschluss des Buches bildet zuletzt eine knappe Skizze, wie Moral und die Idee eines gelungenen Lebens vereint werden können. Diese „Strukturanalyse des gelungenen Lebens“ soll die entwickelten Probleme in einen systematischen Rahmen stellen, ohne diesen schon im Detail auszufüllen. Moral, d. h. objektive Bewertungen des Richtigen im Blick auf ein Ganzes des Lebens, und Glück, d. h. individuelle Bewertungen des Angenehmen im Blick auf konkrete Situationen, müssen aufeinander bezogen und harmonisiert werden können. Geleistet werden soll dies von einem rationalen Lebensplan, und zwar im sokratischen Sinne einer Selbstprüfung, die es erlaubt, einzelne Handlungen – die individuell anziehend erscheinen, ohne deswegen bereits objektiv wertvoll zu sein – auf den Gedanken des Lebens im Ganzen zu beziehen und somit im Wechselspiel von objektiver und subjektiver Perspektive die allmähliche Ausbildung einer kohärenten (integren) Persönlichkeit zu ermöglichen. Die Möglichkeit unlösbarer existentieller Konflikte zwischen Moral und Glück kann

hierbei jedoch nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden – am Ende hat auch die integre Person, deren Rationalität es ihr erlaubt, die Spannung zwischen Moral und Glück jedenfalls ein Stück weit in der Balance zu halten, keine Garantie dafür, dass sie im Leben nicht scheitert, sondern nur bessere Aussichten auf ein gelungenes, d. h. sinnerfülltes, da kohärentes, und zugleich subjektiv anziehendes Leben.

Die Studie arbeitet überzeugend ein zentrales Problem der neueren Debatten um das gelungene Leben heraus, das insbesondere die Frontstellung zwischen Neo-Kantianern und Neo-Aristotelikern ins Wanken bringt. Weder lässt sich gänzlich auf universal geltende rationale Normen verzichten, sofern nach dem Sinn eines gelungenen Lebens im Ganzen gefragt wird, noch können diese Normen alleine das Gelingen des Lebens garantieren. Im Blick auf dieses Problem ergeben sich allerdings weiterführende Nachfragen. Wie nämlich lässt sich konkret eine auf Universalität verpflichtete moralische Rationalität so explizieren, dass sie nicht, wie Williams kritisiert, im Sinne eines uniformierenden und entfremdenden Zwangs verstanden werden muss, sondern stattdessen die Kontingenzen des Lebens ebenso zu akzeptieren erlaubt wie auch das im Rahmen moralischer Maßstäbe jederzeit mögliche schuldhaftes Versagen? Der Verweis der Studie auf die Idee eines selbstkritisch zu realisierenden Lebensplanes nach sokratischem Vorbild bedürfte hier jedenfalls einer weiteren Ausarbeitung, auch im Blick auf die Tradition der Metaphysik, um diesen Verdacht einer entfremdenden Überforderung wirklich zu entkräften. Ginge nämlich ein solcher Lebensplan nur vom handelnden Subjekt selbst aus, so ergäbe sich erneut der Eindruck eines im Grunde autoritären Aktionismus, der die Abhängigkeiten und Zufälligkeiten des Lebens geflissentlich ignoriert, ganz zu schweigen vom Problem eigenen Versagens und Verschuldens. Zu zeigen also, dass für die Frage nach einem gelungenen Leben eine universal geltende Beurteilung notwendig, wenn auch nicht hinreichend ist, erklärt noch nicht, wie die moralische Beurteilung und die Kontingenzen des Lebens so zusammengeführt werden können, dass der Universalitätsanspruch der Moral aufgrund dieses Problemdrucks am Ende nicht tatsächlich zugunsten der These eines immer nur relativ gültigen Bewertungsmaßstabes aufgegeben werden muss.

Dieses Problem steht wiederum in einem geschichtlichen Kontext, stellt doch das Verhältnis von Tugend und Glück seit jeher ein zentrales Thema der Ethik dar. Die antiken Lebenslehren zielen mit dem Ideal der Seelenruhe auf eine Stabilität des

Charakters gegenüber möglichen Schicksalsschlägen – und führen diese Möglichkeit des glücklichen Lebens auf eine die Tugend begründende Übereinstimmung des Menschen mit einer das Individuum übergreifenden Weltordnung zurück, als deren Teil sich der Mensch allererst im Laufe seines Lebens und Handelns zu begreifen hat. Augustinus fügt diesem teleologischen Gedanken eines obersten Lebensziels den aus christlicher Sicht zentralen Aspekt der Endlichkeit und Schuldhaftigkeit des Lebens hinzu, der seinerseits nur akzeptiert werden kann, sofern der Mensch auch noch auf die Gnade Gottes und auf ein Leben, das über den Tod hinausreicht, vertraut. In der Neuzeit findet sich diese Konzeption in Kants Ethik wieder, welche die Spannung zwischen der universal geltenden moralischen Weltordnung und dem Glücksbedürfnis des endlichen Individuums zum wichtigsten Problem der Philosophie überhaupt erklärt. Moralität alleine, so Kants Lehre vom höchsten Gut, begründet lediglich die Glückswürdigkeit des Menschen, verschafft aber keine Glückseligkeit. Für die proportionierte Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, die empirisch betrachtet eine bloße Fiktion zu sein scheint, sieht sich daher der Mensch auf den Gedanken Gottes, als einer ausgleichenden Instanz, verwiesen – nicht in Form eines demonstrierbaren Wissens, sondern vielmehr als begründete Hoffnung, die aus dem Bewusstsein der ihrerseits über das endliche Leben hinausweisenden unbedingten moralischen Verpflichtung erwächst.

Es ist auffällig, dass im Rahmen der neueren Debatten um das gelungene Leben diese metaphysische Dimension der traditionellen Ethik weitgehend ausgespart bleibt, auch in ihrem historischen Rückbezug. Das gelungene Leben im Ganzen muss sich prinzipiell, wie die Studie von Özmen überzeugend herausstellt, allen anderen gegenüber rechtfertigen lassen und bedarf dazu einer allgemein geltenden Beurteilungsbasis, die nicht auf kulturelle oder gar private Gewohnheiten zurückgeführt werden kann. Gleichwohl muss, wie ein Blick auf die Geschichte des Problems zeigt, diese Beurteilung offenbar ihrerseits noch auf den Gedanken eines Grundes rückbezogen werden, von dem her sie selbst erst ihr Maß und ihren Sinn empfängt. Wird dieser metaphysisch zu nennende Rückbezug, der allererst die Endlichkeit des moralischen Subjekts zu akzeptieren erlaubt, fragwürdig, zum Beispiel in der Unterstellung eines nur vom Subjekt selbst abhängenden Wissenssinns, so verliert sich zwar nicht die Frage nach dem Sinn des endlichen Lebens selbst, wohl aber wird, wie bei Williams, neben einer sicherlich richtigen Sensibilisierung für alle zu groß angesetzten Begrün-

dungsversprechen auch das Projekt einer rationalen Verständigung über die Grundlagen der ethischen Orientierung des Menschen fragwürdig. Der unvoreingenommenen und unpräzisen Studie von Elif Özmen kommt das Verdienst zu, demgegenüber das zentrale und offene Problem einer rationalen philosophischen Begründung einer Ethik des gelungenen Lebens sehr deutlich herausgearbeitet zu haben. Dass dieses Problem über die Skizze eines sokratischen Lebensplanmodells hinaus – das vielleicht allzu unbefangen die geschichtliche Distanz zur Antike überspringt – mit Blick auf die normativen Grundlagen der Ethik in ihrer geschichtlichen Entfaltung noch weiter ausgearbeitet zu werden verdiente, bedeutet dabei keinen sachlichen Einwand gegen die wohlbegründet begrenzte Zielsetzung und Ausführung der Studie, sondern vielmehr einen den Problemraum erweiternden Hinweis auf dessen komplexen geschichtlichen Kontext, innerhalb dessen die Wichtigkeit des verhandelten Problems selbst nur umso deutlicher zu Tage tritt.

Ulrich Seeberg (Berlin)

Michael Pauen, Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt a. M.: S. Fischer 2004, 272 S., ISBN 3-10-061910-2.

Das Kernanliegen dieser Monographie besteht nach den Auskünften, die Michael Pauen in zwei expositorischen Kapiteln (7–36) gibt, darin, eine „Minimalkonzeption“ personaler Freiheit vorzustellen, in der Freiheit wesentlich als Selbstbestimmung konzeptualisiert wird. Die Anforderungen, die Pauen selbst an dieses Unternehmen stellt, sind vierfacher Natur (25): Das zu entwickelnde Modell soll den zentralen vorwissenschaftlichen Intuitionen im Blick auf die Freiheitsthematik gerecht werden, gewichtigen philosophischen Einwänden standhalten, Ansatzpunkte für empirische Untersuchungen liefern und – last but not least – zeigen, dass Freiheit auch in einer determinierten Welt möglich ist. Die letzte dieser vier Zielsetzungen kennzeichnet das Projekt eindeutig als ein kompatibilistisches Unternehmen, und im Verlauf der Untersuchung widmet Pauen der entgegengesetzten Position des Inkompatibilismus, der zu Folge Freiheit und Determination absolut unverträglich sind, in refutativer Absicht einigen Raum. Wichtig für das Grundverständnis seines Projekts sind nun noch zwei Aspekte: Zum einen geht es Pauen primär um Freiheit als Eigenschaft von Handlungen und Willensakten, da er die weit verbreitete Zu-

schreibung von Freiheit an Personen als Derivat von Urteilen über deren Handlungen fasst (28–30). Zum anderen ist sein Ziel nicht der Beweis der realen Existenz freier Handlungen im Sinne seines Modells, sondern der Nachweis ihrer begrifflichen Möglichkeit: Seine Konzeption ist „kein Beweis dafür, dass es auf unserer Welt jemals auch nur *eine* freie Handlung gegeben hat“ (187); sie liefert vielmehr eine strikt begriffliche Analyse, durch welche seine „Minimalkonzeption“ als konsistent und kohärent mit vorhandenen alltäglichen Intuitionen und Resultaten der bisherigen philosophischen und empirischen Forschung ausgewiesen wird.

Bevor Pauen sich seinem eigenen Modell zuwendet, diskutiert er kritisch einige alternative Vorschläge aus der neueren Diskussion: R. Chisholms Idee einer den Rahmen natürlicher Kausalität sprengenden Akteurskausalität, G. Strawsons Vorstellung der Unmöglichkeit von Freiheit aus theoretischen Gründen, R. Kanes Theorie der teleologischen Intelligibilität sowie H. Frankfurts kompatibilistisches Modell, in dem Freiheit auf der Basis einer Differenzierung von Wünschen erster und zweiter Stufe expliziert wird (37–58). Da in seiner Darstellung alle diese Modelle in bestimmten Punkten unzureichend sind, entwickelt Pauen nun im Ausgang von diesem Befund seine eigene Konzeption (59–104). Die Methodik ist dabei erst einmal eine negative: Anstatt mit einem inhaltlichen Bestimmungsversuch der freien Handlung zu beginnen, generiert er in einem ersten Schritt deren Prinzipien durch in der heutigen Diskussion weitgehend akzeptierte Ausschlusskriterien. Freie Handlungen sind nach allgemeinem Konsens sowohl abzugrenzen von erzwungenem Tun als auch von zufälligen Ereignissen. Von einer freien Handlung kann also nur gesprochen werden, wenn sie den von Pauen begrifflich fixierten Prinzipien der Autonomie (nicht im Sinne einer Kantischen Selbstgesetzgebung, sondern als Freiheit von einem nezessitierenden Einfluss externer Faktoren, die das Zustandekommen einer Handlung gegen den Willen des Handelnden bewirken können) und Urheberschaft (im Sinne einer hinreichend robusten Verbindung zwischen der individuellen Person und ihrer Handlung, welche die Zuschreibbarkeit begründet) genügt. Zusammen genommen konstituieren das Autonomieprinzip und das Urheberprinzip die Idee der Freiheit als Selbstbestimmung, in welcher der Bezug auf die handelnde Person, das Selbst, eine unhintergehbare kritische Rolle bei der Erklärung von intentionalen Handlungen spielt.

Dies provoziert natürlich die Frage nach dem Gehalt des „Selbst“, das sich in freien Handlungen bestimmt. Pauen betont nun, dass das Selbst nicht

die Summe der faktischen Merkmale einer Person ist, sondern hebt eine Gruppe von konstitutiven Merkmalen hervor, die er als „personale“ kennzeichnet. Unter personalen Merkmalen sind einerseits bestimmte personale Fähigkeiten, die eine Art Minimum an Rationalität und Volitionalität (Willensstärke) bilden, zu verstehen. Diese personalen Fähigkeiten sind aber lediglich eine notwendige Bedingung für selbstbestimmtes Handeln, da durch sie nur ein grundlegendes Vermögen zu freien Handlungen, aber eben noch nicht deren konkrete Inhalte konstituiert werden. Hinreichend ist erst das Vorhandensein von personalen Präferenzen, die spezifisch für das jeweils handelnde Individuum sind. Zentral für Pausens Anliegen ist nun die Abgrenzung dieser personalen Präferenzen als Instanzen zur Realisierung selbstbestimmter, i. e. freier Handlungen von beliebigen anderen Merkmalen des Individuums. Ein bloßes Stabilitätskriterium reicht hier nicht aus, da z. B. auch pathologisches Suchtverhalten, das im herkömmlichen Verständnis einen Gegenpol zu freiem Handeln bildet, diese Anforderung erfüllt. In expliziter Abgrenzung von möglichen anderen Interpretationen entscheidet sich Pauen hier für eine „liberale“ Lesart der personalen Präferenzen: Damit eine Präferenz als personale angesprochen werden kann, muss diese ein möglicher Gegenstand einer wirksamen Entscheidung des Individuums sein, d. h. sie muss aufgegeben werden können. Wichtig ist hier der hypothetische Akzent: Eine personale Präferenz muss nicht de facto Gegenstand einer solchen inneren Stellungnahme gewesen sein, um als solche gelten zu können (dies wäre die „identifikatorische“ Interpretation), sondern eine Entscheidung gegen sie müsste möglich sein, wenn sie auf dem inneren Prüfstand stünde.

Unter Rekurs auf die angestellten Überlegungen zur personalen Freiheit bestimmt Pauen dann den Begriff der freien Handlung wie folgt: „Frei im Sinne dieser Konzeption handelt eine Person, die in einer bestimmten Situation eine Option *x* statt einer Option *y* wählt, genau dann, wenn sich die Entscheidung für *x* und gegen *y* auf die personalen Präferenzen der Person zurückführen lässt. Man kann auch sagen, dass die personalen Präferenzen eine kritische Rolle in der Erklärung dieser Entscheidung spielen müssen.“ (96) Über das zentrale Konzept der personalen Präferenzen wird die Selbstbestimmtheit des Handelns somit sowohl im Sinne des Autonomieprinzips (mögliche Aufgebbarkeit der Präferenzen) als auch des Urheberprinzips (individuelle Zuschreibbarkeit) gewährleistet.

Im Folgenden verteidigt Pauen diese Konzeption gegen mögliche inkompatibilistische Einwände

(105–185). Seine wesentliche Strategie besteht jeweils im Nachweis, dass die Opponenten eines der beiden von ihm formulierten Prinzipien personaler Freiheit verfehlen: Ein Libertarier etwa, der das von Frankfurt herausgestellte „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ so interpretiert, dass unter exakt identischen Bedingungen auch eine andere Handlung hätte gewählt werden können, verletzt das Urheberprinzip, indem die Tat eher als Zufallsprodukt und nicht als persönlich zuschreibbare Handlung erscheint. Pauen stellt dieser „strengen Lesart“ des „Prinzips der alternativen Möglichkeiten“ eine Analyse von „Können“ entgegen, mit der selbst unter deterministischen Voraussetzungen die Rede davon, dass der Akteur auch anders hätte handeln können, sinnvoll bleibt. Entscheidend ist hier die Idee, dass bestimmte notwendige äußere Bedingungen für den Eintritt eines alternativen Ereignisses vorliegen können, auch wenn durch das Nicht-Erfülltsein anderer Bedingungen sein Eintreten faktisch verhindert wird. Bezogen auf die Handlung bedeutet dies, dass die äußeren Bedingungen außer der tatsächlich erfolgten Handlung auch andere Optionen zuließen und es einzig von der Person abhing, ob sie die Handlung vollzieht oder unterlässt. Pauen versucht also, das Prinzip der alternativen Möglichkeiten auf der Ebene der Handlungsfreiheit in ähnlicher Form wie G. E. Moore in seiner Konditionalanalyse (A hätte anders handeln können, wenn er anders gewollt hätte) zu reinterpreten.

Das so genannte „Konsequenz-Argument“ von P. Van Inwagen (das Pauen in einer durch J. M. Fischer verstärkten Interpretation diskutiert) läuft hingegen darauf hinaus, dass nicht mehr sinnvoll von einer Kontrolle der Handlung durch den Handelnden gesprochen werden kann (und somit die Autonomie im Sinne der Freiheit von Zwang bzw. externer Determination aufgehoben ist), wenn ein strikter Kausalzusammenhang vorliegt, der vor der Geburt des Akteurs seinen Ursprung hat. Nach Pauens Auffassung ist nun der im Anschluss an dieses Konsequenz-Argument entwickelte Begriff der „exklusiven Kontrolle“ (als scheinbar einzige Option zur Sicherung wirklicher Freiheit) selbstwidersprüchlich, insofern er den Akteur als Setzungsinstante einer unbedingten Kausalkette zu etablieren versucht: Pauen kritisiert durchgängig die Idee der „ultimativen Verantwortung“ bzw. des Handelnden als „unbewegten Bewegers“, der in vollkommener Absehung von allen vorliegenden Bedingungen (und somit auch seiner eigenen personalen Präferenzen, die ja der Handlung vorausliegen) eine neue Kausalkette initiiert. Diesem seiner Meinung nach inkohärenten Konzept setzt er

einen weniger anspruchsvollen Begriff von Kontrolle entgegen, der keine Verfügbarkeit des Akteurs über die kausale Vorgeschichte seiner Handlung voraussetzt, sondern eher der Steuerung einer Vorgangs seitens eines Thermostats bzw. eines Lot-sen (Pauens Beispiele: 142–145) entspricht.

Die Zurückweisung der strengen Lesart des Prinzips der alternativen Möglichkeiten und des Begriffs der exklusiven Kontrolle sowie der ultimativen Verantwortung dient primär dem Nachweis, dass ein stärkeres Modell personaler Freiheit als die von Pauen entwickelte Minimalakzeptanz nicht möglich ist. Darüber hinaus versucht Pauen zu zeigen, dass eine Aufhebung der Determination (etwa im Sinne eines unbedingten Willens) auch gar nicht nötig ist, insofern sie keinen realen Freiheitszuwachs bringt. Eine willkürliche Unterbrechung der Kausalkette gefährdet vielmehr die robuste Verbindung zwischen Handlung und Selbst, und zwar weil die personalen Präferenzen, welche die Handlung nach Pauen determinieren, selbst als Bestandteil einer solchen Kette begriffen werden müssen. An einem eigenen Beispiel illustriert: Würde sich etwa ein Mann, der ohne irgendwelche bewussten Gründe der Frau seiner Träume vor dem Standesbeamten „spontan“ das Ja-Wort verweigert, wirklich in diesem Akt frei fühlen? Hier stimmt Pauens Befund letztlich mit P. Biers Einschätzung überein, der „unbedingte Wille“ sei in seinen möglichen willkürlichen Erscheinungsformen eher ein „Alptraum“. Insofern also „stärkere“ inkompatibilistische Lesarten des Freiheitsbegriffs weder begrifflich widerspruchsfrei konzipierbar noch im eigentlichen Sinne „wünschenswert“ sind, konstatiert Pauen für seine „schwächere“ kompatibilistische Version, sie decke „alles ab, wonach man verlangen kann, wenn man nach Freiheit verlangt“. Die Minimalakzeptanz ist daher gleichzeitig auch eine Maximalakzeptanz.“ (185)

Nachdem Pauen seine Konzeption gegenüber diesen Einwänden philosophischer Provenienz verteidigt hat, möchte er in einem mit „Empirische Erkenntnisse“ überschriebenen Teil (187–228) zeigen, dass die neuropsychologischen Resultate der letzten Jahre keine Gefährdung seiner Konzeption personaler Freiheit darstellen: Dies geschieht teilweise in Form grundlegender Kritik (z. B. an den in dieser Debatte kaum zu umgehenden Libet-Experimenten oder auch an D. Wegners Denunziation des bewussten Willens als purer Illusion), teilweise auch durch den Nachweis der Kompatibilität seines Modells mit neueren Theorien der Willensforschung oder auch mit dem von A. Damasio und G. Roth herausgearbeiteten Zusammenhang von Entscheidung und Emotion. Eine Widerlegung der

Fähigkeit zu freiem und selbstbestimmten Handeln im Sinne seiner Konzeption folge aus solchen empirischen Forschungsergebnissen ebenso wenig wie aus der nachgewiesenen kulturspezifischen Varianz in der Erfahrung von Freiheit und Verantwortung. Freiheit im wohlverstandenen Sinne ist also keine Illusion. Abschließend skizziert Pauen, inwiefern seine Konzeption personaler Freiheit auch unter deterministischen Voraussetzungen den im heutigen Strafrecht immer noch unverzichtbaren Intuitionen zum Zusammenhang von Schuld und Strafe gerecht zu werden vermag (229–239).

Die von Pauen komprimiert, aber dennoch jederzeit verständlich vorgetragenen Überlegungen sind, wie er im Nachwort zu Protokoll gibt, Frucht einer zehnjährigen Erprobung und Ausdifferenzierung früherer „Grundgedanken“ (271). Diese Reifungszeit ist der Konzeption allenthalben anzumerken: Die zentralen Ideen sind in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen wohl durchdacht und klar ausbuchstabiert, und Pauen ist auch durchaus nicht verlegen, auf bestimmte Schwierigkeiten, etwa in der Abgrenzung von „innen“ und „außen“ bei der Bestimmung externer Zwangsdetermination (61 u. 87–89) oder bei der Formulierung eines Stabilitätskriteriums zur Aussonderung personaler Präferenzen (75 f.), hinzuweisen. Möglichen Einwänden wird in der Regel umfangreich und mit instruktiven Argumenten begegnet.

Nichtsdestoweniger erscheint die Konzeption an einem zentralen Punkt begrifflich etwas unterbestimmt, nämlich im Blick auf das „Selbst“ und sein Verhältnis zu den personalen Präferenzen. Pauen lässt keinen Zweifel daran, dass das zentrale Kriterium für die Zuschreibung personaler Präferenzen in seinem Konzept auf der „Möglichkeit zu einer selbstbestimmten Distanzierung“ (91) beruht, die eine Entscheidung über faktisch vorhandene Präferenzen erlaubt. Es ist nachvollziehbar, dass Pauen fordert, eine solche Aufgabe von Präferenzen könne nicht aus heiterem Himmel erfolgen, sondern nur im Rekurs auf andere vorhandene Präferenzen, rationale Überzeugungen o. ä. Doch welche Instanz ist für diese Art von Entscheidung in Pauens Modell eigentlich zuständig?

An einigen Stellen bringt Pauen durchaus das Konzept des „Ichs“ einer Person ins Spiel, so z. B. wenn er in Anknüpfung an neuere volitionspsychologische Forschungen eine „prinzipielle Übereinstimmung“ seines Selbst-Konzepts mit einem psychologischen Ich konstatiert, das als eine Art „Auftraggeber“ für Prozesse der Willensbildung fungiert (86 f.). Doch andernorts tendiert er eher zu einer Art „bundle“-Theorie (in terminologischer Anlehnung an D. Hume) des Selbst, das dann ein-

fach die Summe aller vorhandenen personalen Merkmale (also sowohl Fähigkeiten als auch Präferenzen) darstellt; er verweist ausdrücklich darauf, dass man nicht dem „Kategorienfehler“ anheim fallen sollte, hier noch nach einem „eigentlichen Selbst“ zu suchen, das über die Summe dieser Merkmale hinausgeht (93–96). Damit möchte er natürlich primär der Vorstellung entgegenwirken, das Selbst stehe für ein „immaterielles Ich, das auf irgendwelchen geheimnisvollen Wegen das Gehirn dirigiert“ (65), oder für einen homunkulusartigen Willen, der in Absehung von allen vorhandenen Präferenzen und Überzeugungen willkürlich Handlungsoptionen auswählt (27). Doch die bloße Gleichsetzung des Selbst mit den vorhandenen personalen Merkmalen führt ihn im Hinblick auf die notwendige „Möglichkeit der Distanzierung“ von Präferenzen zu einem Dilemma: Wie ist in einem solchen System Selbstbezüglichkeit bzw. Reflexivität denkbar, wenn man, wie Pauen dies explizit mehrmals tut, als Vorteil seiner Konzeption gegenüber Vorschlägen von G. E. Moore und H. Frankfurt gerade ins Feld führt, dass es keine Hierarchie bzw. Mehrstufigkeit von Willensakten benötigt (135)? Wie sieht denn z. B. im Falle zweier elementar konfligierender Präferenzen eine selbstbestimmte „Entscheidung“ über die Aufgabe einer von beiden in einem einschichtigen Modell des Selbst à la Pauen aus?

Prinzipiell stehen hier zwei Möglichkeiten offen: In einem „survival of the fittest“-Modell setzt sich einfach die in irgendeiner Form „stärkere“ Präferenz durch. Ein solcher Weg ist für Pauens Modell aber kaum gangbar, da dann nicht mehr von einer Entscheidung über die Präferenz gesprochen werden kann (was irgendeine Form von aktiver Wahl insinuiert), sondern der Konflikt der Präferenzen inklusive seines Ausgangs zu einem reinen Ereignis wird. In diesem Fall ist nicht zu sehen, wie „die Person kritisch zu ihren eigenen Präferenzen Stellung nehmen bzw. diese aufgeben [kann], sofern ihr das erforderlich oder sinnvoll erscheinen sollte“ (89), also inwiefern hier noch eine persönliche Zuschreibung möglich ist. Die Aufgabe (oder Beibehaltung) von Präferenzen muss als innere Handlung (und nicht als bloßes Geschehen) konzipierbar sein, damit die Rede von Selbstbestimmung noch einen signifikanten Sinn behalten kann: Ansonsten werden Präferenzen nicht aufgegeben, sondern sie gehen verloren.

Damit bleibt im Wesentlichen nur ein zweiter Weg offen, nämlich innerhalb der Summe aller personalen Merkmale doch solche auszuzeichnen, deren Zusammenspiel das Selbst im engeren Sinne ausmacht und durch welche etwa beim Konflikt

von Präferenzen eine Entscheidung erfolgt. Diesem Kern der Person im engeren Sinne muss nun keineswegs, wie Pauen selbst betont, ein einziges neuronales Korrelat im Sinne einer singulären Steuerungsinstanz entsprechen (195), aber dieses Selbst kann auch nicht einfach die Summe aller personalen Präferenzen (im Sinne der „bundle“-Theorie) darstellen, wenn man nicht im „survival of the fittest“-Modell landen möchte. Hier wären also doch integrierte Strukturen bzw. Hierarchien oder ein geeignetes Konzept von Selbstreflexivität erforderlich, um das Konzept der selbstbestimmten Entscheidung einer Person bzw. ihres Selbst über Präferenzen mit Inhalt zu füllen. Da Pauen insgesamt dazu tendiert, die Fähigkeit des Selbst zur kritischen Stellungnahme gegenüber vorhandenen Präferenzen primär mit kognitiv bewussten Prozessen zu verknüpfen, ist er hier für Kritik auf der Linie von G. Roth (bei dem das rational nur teilweise zugängliche limbische System als der eigentliche Entscheidungsträger auftritt) jedoch vermutlich anfälliger, als er dies selbst annimmt (vgl. 220–223).

So illustrativ also Pauens Verweis auf ein einschlägiges Beispiel von G. Ryle (94 f.) – in dem ein Besucher nach der Führung durch Mensa, Seminarräume etc. fragt, wo denn nun eigentlich die Universität sei (weil er den Kategorienfehler begeht, sie im Sinne eines weiteren Gebäudes zu verstehen) – im Blick auf die Frage nach dem „eigentlichen Selbst“ auch wirkt: Es ließe sich zurückfragen, ob die reine Anhäufung der Gebäude (i. e. die Summe aller personalen Merkmale in Pauens Konzept) bereits das Konzept der Universität (i. e. des Selbst) wirklich erfüllt bzw. erschöpft.

Im Hinblick auf das verwendete Konzept des Selbst bzw. des Ichs, das für Pauens Begriff der Selbstbestimmung bzw. Freiheit unverzichtbar ist, lassen die Ausführungen also einige Fragen offen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass er einen höchst anspruchsvollen Vorschlag für die Beantwortung der Frage vorgelegt hat, wie man aus allgemein anerkannten Minimalbedingungen einen gehaltvollen Begriff von Freiheit konzipieren kann, ohne auf starke indeterministische Grundannahmen zurückgreifen zu müssen. Als weiteres Positivum ist zu erwähnen, dass seine Darstellungen konkurrierender philosophischer Positionen und neuropsychologischer Forschungsergebnisse gut geeignet ist, auch „Einsteigern“ in diesem Themenbereich einen soliden Einblick in Standardargumente und -diskussionsfelder der gegenwärtigen Debatte um die Willensfreiheit zu geben. Damit gelingt ihm das seltene Kunststück, im Rahmen der Profilierung seiner eigenen Position zu-

gleich ein gut zugängliches und komprimiertes Einführungswerk zu liefern, das sowohl für Kenner als auch für Novizen eine Gewinn bringende Lektüre bildet.

Jörn Müller (Bonn)

Thomas A. Shannon / James J. Walter, *The New Genetic Medicine. Theological and Ethical Reflections*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield 2003, 185 S., ISBN 0-7425-3171-6.

Wenn katholisch-theologische Ethiker sich in der bioethischen Debatte zu Wort melden, dann wird von ihnen zumeist eine kritische Denkhaltung zu den Errungenschaften des biomedizinischen Fortschritts erwartet. Thomas A. Shannon und James J. Walter haben 2003 einen Aufsatzband vorgelegt, der diese Erwartungshaltung nicht erfüllt – und schon dadurch interessant ist. Die Autoren beziehen zu zentralen Fragestellungen der medizinischen Genetik und Biotechnologie Stellung, und zwar unter explizitem Rekurs auf theologische Traditionen und Interpretationen, deren Gehalt für die gegenwärtigen Diskussionen um die Reproduktionsmedizin, die angewandte Genomforschung, das Klonen von Menschen sowie die Stammzellgewinnung aus menschlichen Embryonen und das Bio-Engineering, das heißt die Herstellung, Veränderung oder Verbesserung von Organismen, freigelegt werden sollen.

Die theologisch und ethisch geschulte Leserin darf gespannt auf den Ertrag der beiden nordamerikanischen Theologen sein, die sich seit Jahren zu bioethischen Fragestellungen zu Wort melden und dabei wenig in das Klischee des autoritätshörigen katholischen Ethikers passen. So heißt es schon in der Einleitung: „We stand *within* the tradition but do not understand that our task as theologians and ethicists is simply to repeat the tradition, and a selected part at that. Rather, we understand our responsibility first to understand the tradition as best as we can. [...] Second, we see our task as bringing this history to bear on the precise questions posed by contemporary genetics.“ (5)

Die beiden Autoren unternehmen eine Art Schatzsuche der theologischen Tradition, um Orientierungen zu gewinnen, die ihnen in der Beurteilung der uns heute gestellten Verantwortungsfragen helfen können. Im ersten Teil behandeln sie theologische und ethische Fragen, die sich aus der Genomanalyse und ihren Anwendungen ergeben, erörtern danach einige grundlegende Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, so etwa nach der Natur des Menschen, dem Status des

menschlichen Embryos, der Stammzellenforschung und dem Klonen. Im letzten Teil weiten sie ihren Horizont auf die Fragestellungen aus, die sich aus der Herstellung und Veränderung von Organismen ergeben, die sich angesichts der neueren Entwicklungen in der Biotechnologie stellen.

In den eher „angewandten“ ethischen Reflexionen setzen sich die Autoren mit biomedizinischen Themen auseinander, die sie in den Horizont theologischer Reflexionen stellen. In „Theological Issues in Genetics“ thematisiert J. J. Walter die Rolle der Gottebenbildlichkeit als Sinnperspektive christlicher Theologie. Die Imago Dei-Theologie liegt, so Walters Hauptthese, in zwei Ausrichtungen vor, insofern sie entweder von der Bewahrung der Schöpfung ausgeht oder aber von der kontinuierlichen Mitwirkung des Menschen am Schöpfungsprozess (unter Rückgriff auf die *creatio continua*-Lehre). Vor allem Ted Peters dient Walter als theologische Autorität, weil er die Imago Dei-Lehre mit der Vision der Erlösung sowie der Reich Gottes-Theologie verbindet und dabei aus einer zukünftigen Perspektive die Optionen der Veränderung der Gegenwart gewinnt. Im Durchgang durch die verschiedenen Handlungsoptionen, die sich aus der Genomanalyse ergeben (Gentransfer, Forschungsklonen, Patentierung von Genen) erweist sich nicht der theologische Standpunkt per se, sondern das Verständnis der Gottebenbildlichkeit als theologisch vermittelter ethischer Horizont entscheidungsrelevant: die „konservative“ Sicht auf den Schöpfungsauftrag lässt Theologien eher vorsichtig auf die Errungenschaften blicken, während die „Ko-Schöpfungskraft“ eher einen Auftrag der Verbesserung der Schöpfung auch mit Hilfe der modernen Genetik sieht. Mit Blick auf die Patentierung menschlicher Gene zeigt sich, dass theologische Auffassungen zur Leib-Seele-Einheit, aber auch das kritische Verhältnis der Theologie zum Eigentumsbegriff relevante hermeneutische Interpretationen bereitstellen, die weder die „Sakralisierung“ von DNA zulassen, noch das Verhältnis zu Körpermaterial einfach im Sinne eines Eigentumsverhältnisses bestimmen lassen. Walters Beitrag endet allerdings damit, dass es zu keinem der benannten Handlungsfelder einen Konsens unter Theologen gibt – was im Hinblick auf das politisch und philosophisch gepflegte Klischee der „einheitlichen“ katholischen Theologie vielleicht schon als Gewinn anzusehen ist. Die Frage nach dem Status des menschlichen Genoms nimmt Walter im Aufsatz „Catholic Reflections on the Human Genome“ wieder auf und verbindet sie mit der Frage nach den Gütern von „Leben“ und „Gesundheit“. Sofern mit Hilfe genetischer Veränderung bzw. gentera-

peutischer Eingriffe Leben und Gesundheit geschützt bzw. das allgemeine Wohlergehen des individuellen Menschen befördert werden, steht eine solche Praxis im Einklang mit der theologischen (und übrigens auch der päpstlichen, gemeint ist Johannes Paul II) Beurteilung – dies zeigt Walter in einem weiteren Beitrag zum „Human Gene Transfer“ ausführlicher, wobei er hier weitere Referenzpunkte der theologischen Reflexion, besonders die Inkarnationstheologie (Affirmation der körperlichen menschlichen Natur) wie auch die Erlösungstheologie (Affirmation der Verbesserung des „Wohlergehens“ des Menschen) einbezieht.

Th. Shannon wiederum zeigt die theologischen Argumentationsmuster im Hinblick auf das menschliche Klonen sowie die embryonale Stammzellenforschung auf – beides Artikel, die angesichts der schnellen Forschungsentwicklung in Teilen allerdings veraltet erscheinen. Shannons Aufsatz „Reflections on the Moral Status of the Preembryo“ ist ein Kernstück des Buches, weil er eine ausführliche Argumentation für einen Gradualismus des Moralschutzes bietet, die in dieser Weise in der deutschen Diskussion bisher recht ungewöhnlich ist. Shannon bekennt sich zwar zum Lebensschutz ab der Empfängnis, doch weist er auf die Gefahr hin, dass moralische Kategorien überdehnt werden, sofern sie nicht die Entwicklung eines Organismus hin zu einem Individuum als dem Adressaten des Moralschutzes ernst nehmen. In diesem Sinne argumentiert Shannon für die Differenzierung des Begriffs der Empfängnis selbst, der sich nicht auf einen Zeit-Punkt reduzieren lässt, sondern vielmehr den Prozess der Embryonalentwicklung bis zum Vorliegen eines Individuums zeigt, das moralische Achtung im strikten Sinne verdient. Er unterscheidet zwischen genetischer Identität (im Sinne der Unterscheidbarkeit von anderen Genomen), die mit der Entstehung des Genoms einhergeht, und der individuellen Identität (im Sinne des Vorliegens eines Individuums, das z. B. die Zwillingsbildung ausschließt), die mit dem irreversiblen Abschluss der Entwicklung *zum* Embryo nach etwa zwei Wochen vorliegt: „Something human and individual is not a human person until he or she is a human individual, that is, not until after the process of individuation is completed. Neither the zygote nor the blastocyst is an ontological individual, even though it is genetically unique and distinct from the parents. [...] A human individual [...] cannot be a human person until after individuality is established.“ (49)

Von Personalität im Sinne der Entwicklung potentieller Rationalität kann dagegen wiederum erst zu einem späteren Zeitraum gesprochen werden, so

dass sich zwei qualitative, moralisch relevante Stufen der menschlichen Entwicklung ergeben: zum einen der Abschluss der Zellteilung, der ein Individuum (Embryoblast), unterscheidbar von anderen Zelltypen mit ursprünglich gleichem Genom (Trophoblast) hervorbringt, und die Herausbildung *elementarer neuronaler Strukturen*, welche frühestens in der achten Woche angesetzt werden kann und die mit der Herausbildung des Thalamus um die zwanzigste Woche abgeschlossen ist. Interessant an Shannons Argumentation ist die konsequent theologisch-ethische Vorgehensweise, die vom Begriff des Individuums bzw. der Person als dem Adressaten des Moralschutzes ausgeht, und dabei auch die theologische Tradition auf ihrer Seite weiß, insofern diese bis zum 17. Jahrhundert von der sukzessiven Beseelung ausgeht und damit viel eher kompatibel mit der gegenwärtigen Embryologie ist als die konkurrierende Vorstellung der „Simultanbeseelung“, die sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzt. Erst 1869 wird die Unterscheidung zwischen ungeformtem und geformtem Embryo kirchenrechtlich fallengelassen – theologisch, so Shannon, zu Unrecht (unter Rekurs auf die mittelalterliche Theologie Anselms wie Bonaventura) – und ethisch problematisch, weil die moralischen Kategorien des umfassenden Schutzes von Individuen bzw. Personen unzulässig ausgeweitet werden. Mit dieser Begriffsklärung eröffnen sich neue Diskussionslinien, weil die derzeitige lehramtliche Position sich als „Abweichung“ von der Jahrhunderte lang geltenden theologischen Auffassung erweist, im Gegensatz dazu vielmehr die prozessuale Auffassung mit dem derzeitigen Wissensstand kompatibel ist. Shannon nimmt die historisch relevanten theologischen Argumente noch einmal im Artikel zur embryonalen Stammzelltherapie auf und weist dort insbesondere auch auf den historischen Zusammenhang zur Auseinandersetzung um den Schwangerschaftsabbruch im 19. Jahrhundert hin; zusammengekommen bieten diese Referenzen in der Tat eine Quelle der theologisch-ethischen Reflexion, die dem Anspruch, die Tradition ernst zu nehmen und im Licht der medizinischen Genetik bzw. Biotechnologie zu interpretieren, gerecht zu werden vermag.

Im zweiten zentralen Artikel des Buches, „Human Nature in a Postgenomic World“, befasst sich Shannon mit dem Begriff der menschlichen Natur. Shannon greift die Debatte um die Evolutionsbiologie mit den Hauptvertretern R. Dawkins und R. Wilson auf, die einerseits die „Genetisierung“ des Denkens vorangetrieben haben (er setzt sich ausführlich mit dem genetischen Essentialismus

auseinander), andererseits aber die Debatte um Freiheit und Determination schon vor der neurowissenschaftlichen Wende der letzten Jahre auf der Ebene der Evolutionsbiologie, besonders aber der Soziobiologie, angestoßen haben. Shannons Artikel liest sich gerade vor dem Hintergrund der inzwischen auch nach Deutschland übergeschwappten Debatte um die Willensfreiheit spannend, ist aber darüber hinaus aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Wilsons Hauptthesen zum Altruismus ein eigenständiger Beitrag zur Diskussion um Ethik und Wissenschaften. Shannon greift auf die Philosophie des Duns Scotus zurück, um eine weitere Perspektive auf die menschliche Natur (und das Verhältnis von Geist und Materie) zu gewinnen. Auch wenn seine Ausführungen nur Grundrisse aufzeigen können, so ergeben sich dennoch neue Aspekte insbesondere für die Ethik, die Shannon an Scotus' Begriff des „Willens zur Gerechtigkeit“ (*affectio iustitiae*) als einem Potential des menschlichen Willens festmacht, und an der Bestimmung von Freiheit als Konstanz oder *firmitas* des „Willen zum Guten“ im Unterschied zur einfachen Wahlfreiheit. Die Fähigkeit zur Transzendenz des Selbsterhaltungstriebes bzw. des Willens zur Selbstvervollkommnung (*affectio commodi*) kann – so die theologische Tradition – nicht in einfachen biologischen Begriffen abgebildet werden; wohl aber erweist sich diese Fähigkeit als Grund für die Notwendigkeit der „Transzendierung“ des biologischen Standpunkts selbst hin zum philosophischen Standpunkt, der diese Fähigkeit als Spezifikum der menschlichen Natur thematisieren kann. Wie sich der Wille manifestiert, ist ebenfalls nicht reduktionistisch zu erklären, sondern basiert auf vielfältigen kulturellen Einflüssen, die eigens zu interpretieren sind. Erst das Zusammenspiel der unterschiedlichen Disziplinen oder Perspektiven von Biologie, Kulturwissenschaften und philosophischer Reflexion kann diese unterschiedlichen Einflüsse und Fähigkeiten angemessen in den Blick nehmen. Im letzten Teil dieses Beitrags streift Shannon die Debatte um Theologie und Naturwissenschaften, indem er die Fähigkeit zur Transzendenz des Selbsterhaltungstriebes mit der Frage nach der menschlichen Existenz koppelt: Warum Menschen altruistisch sind und das „Gute des Anderen“ in ihr Selbstverständnis zu integrieren vermögen, ist eine Frage, die nicht nur philosophisch, sondern eben auch theologisch gestellt werden kann, insofern die Erfahrung des Guten jenseits des Selbst zumindest die Möglichkeit enthält, dieses Gute letztlich auch religiös zu fassen: „Can the experience of a good beyond one's self lead to an experience of some yet higher or perhaps

ultimate good? Can such an experience be a transcendent point of opening for an encounter with the presence of an other or another dimension of reality?" (101) Die Frage nach der Religion in dieser Weise zu stellen, bedarf einer weiteren theologisch-ethischen Reflexion, die Shannon hier nicht vorlegt, die aber dennoch als Perspektive für die Diskussion um Theologie und Naturwissenschaften erörterungswürdig erscheint.

Erst am Ende des Buches beschäftigen sich die Autoren mit der „Makro-Perspektive“, die als sozialetische Ausweitung der vor allem moraltheologisch begonnenen Diskussion markiert werden kann. Erst hier werden ökonomische, Gerechtigkeitstheoretische und wissenschaftspolitische Aspekte benannt, ohne allerdings die gleiche Aufmerksamkeit zu erhalten wie die moraltheologischen Dimensionen der vorhergegangenen Aufsätze. In diesem Sinn ist der vorliegende Band ein Seismograph für eine theologisch-ethische Reflexion bis zur neurowissenschaftlichen Wende der vergangenen Jahre, zugleich aber auch Spiegel der bisherigen bioethischen Reflexion, die nur zögerlich die sozialetischen Dimensionen und die sich dadurch ergebenden Akzentverschiebungen aufgenommen hat. Dass es gerade die theologische Ethik ist, die mit Hilfe der sozialetischen Tradition eine solche Engführung überwinden könnte, benennt Shannon zwar, doch leistet keiner der beiden Autoren diese Ausweitung. Walter bleibt in seinen Artikeln hinter den Erwartungen einer intensiven Auseinandersetzung mit der medizinischen Genetik und Biotechnologie zurück, weil er zu sehr aus der Perspektive der Imago Dei-Theologie argumentiert und dabei die Abwehrhaltung gegenüber wissenschaftlichen Errungenschaften zu überwinden versucht. Diese Absicht verstellt ihm meines Erachtens zu sehr den Blick für andere moralisch relevante Aspekte, die sich weniger auf die prinzipielle Erlaubtheit der Intervention in die Schöpfung beziehen als vielmehr auf die Rechte der Betroffenen.

Insgesamt ist das Buch ein interessanter und wichtiger Beitrag zur bioethischen Diskussion, der insbesondere die katholisch-theologische Reflexion beflügeln könnte und darüber hinaus mit dem Vorurteil aufräumt, in der Bioethik gäbe es nur eine – lehramtlich verordnete – Position der katholisch-theologischen Ethik. Für die philosophische Auseinandersetzung insbesondere um die menschliche Natur wie auch um den moralischen Status der Embryonen sind die Aufsätze von Shannon ein unverzichtbarer Beitrag, der hoffentlich seine Leserschaft findet. Kritisch anzumerken bleibt, dass der Band in den bekannten Bahnen der ethischen Reflexion verbleibt und weiterführende Argumenta-

tionslinien vermissen lässt, so etwa sozialetisch relevante Aspekte, die sich mit Gerechtigkeitsfragen, mit Fragen der Rechte Betroffener (zum Beispiel Frauen im Kontext der Gendiagnostik, dem Forschungsklonen oder der embryonalen Stammzellenforschung; Verbrauchern im Kontext der biotechnologischen Debatte) oder mit dem Problem der von Eigeninteressen einzelner Lobbygruppen motivierten Dominanz von Wissenschaft und Forschung auseinandersetzen. Diese Fragen stellen sich heute dringlicher denn je; und sie verdienen einen weiteren Band, der sich in ähnlicher Weise in die sozialetischen Probleme der medizinischen Genetik und des Bioengineering vertiefen würde.

Hille Haker (Frankfurt a. M.)

Dieter Birnbacher, Natürlichkeit (= Grundthemen Philosophie), Berlin: Walter de Gruyter 2006, 205 S., ISBN 3-11-018554-7.

Ökologische Themen gehören Anfang des 21. Jahrhunderts zum selbstverständlichen Spektrum gesellschaftlicher Kommunikation und haben zunehmenden Einfluss auf Alltagsmoral, Politik und (meta-)ethische Diskurse. Doch vielen politischen Debatten und ethischen Diskursen über bioethische Themen fehlt ein moralisches Kriterium, um zu Ergebnissen zu kommen, die konkrete Handlungsorientierungen vorgeben. Dieter Birnbacher geht in seinem Buch der Frage nach, inwieweit die Unterscheidung von *Natürlichkeit* und *Künstlichkeit* uns bei bioethischen Fragen, sowohl was die außermenschliche Natur als auch den Umgang mit dem menschlichen Körper angeht, als grundlegende Ausrichtung für unser Handeln dienen kann.

Grundsätzlich gelte es, die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Natürlichkeit‘ eindeutig zu unterscheiden, damit der Einwand, die Bedeutungsvielfalt dieser Begriffe würde zu Konfusionen und Beliebigkeit führen, ausgeräumt werden könne. Denn sonst bestünde die Gefahr, dass diese Begriffe Ethikern als Freibrief dienten, um ihre persönlichen Intuitionen in die Natur hineinzuprojizieren (19). Die Versuche, die Begriffe der Unterscheidung ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ eindeutig zu bestimmen, stoßen immer wieder auf Schwierigkeiten, da in unserer Zivilisation lupenreine Natürlichkeit oder Künstlichkeit so gut wie gar nicht mehr anzutreffen sind. Birnbacher illustriert dies mit dem Beispiel von künstlichen und natürlichen Blumen, die man im Blumengeschäft kauft: Jene seien letztlich aus dem natürlichen Rohstoff Erdöl hergestellt und

diese seien in der Regel im künstlich beheizten Gewächshaus herangezogen worden. Er versucht aus diesem Grund, mit anderen Begriffen die genaue Bedeutung dieser Leitunterscheidung zu klären, beispielsweise der Unterscheidung *normal* und *un-normal*. Doch die Abgrenzung des Normalen vom Künstlichen sei nicht nur kulturell relativ, sondern auch unklar. In der Medizin werde bei der Frage nach der Natürlichkeit und Normalität die *Gesundheitsbezogenheit* eines Eingriffes als ethisches Kriterium herangezogen. Doch bei diesem Kriterium tauchen Schwierigkeiten auf, da dann die chirurgische Korrektur von abstehenden Ohren oder die Hormontherapie bei Kleinwüchsigkeit als ethisch nicht vertretbar einzustufen sei. Normalerweise, so Birnbacher, werde niemand diese Eingriffe als unnatürlich oder einen Verstoß gegen die Naturordnung ansehen: „Natürlichkeitsargumente werden in der Regel nicht gegen Bemühungen um Normalisierung vorgebracht, sondern gerade im Gegenteil gegen Bemühungen um Entnormalisierung, um Abweichungen von der Normalität [...]“ (109) Das bedeutet, dass die Übersetzung der Unterscheidung ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ in spezifische Fachtermini einzelner Gesellschaftsbereiche nicht in jedem Fall weiterhilft.

Auch wenn philosophisch betrachtet die Bedeutungsvielfalt des Begriffs ‚Natürlichkeit‘ es schwierig erscheinen lässt, diese als moralisches Prinzip einzuführen, führt Birnbacher aus, werde in der Alltagsmoral „der Unterscheidung von Natürlichkeit und Künstlichkeit mehr legitimierende Kraft zugestanden als in der akademischen Ethik“ (21). Das Natürliche und das Gewordene würden im Alltag dem Künstlichen und dem Gemachten vorgezogen.

Dies wird vor allem beim Naturschutz sichtbar, über dessen Notwendigkeit sich heute alle mehr oder weniger einig sind. Doch auf welche Weise die Natur geschützt werden soll bzw. was als schützenswürdig angesehen wird, darüber besteht in vielen Fällen kein Konsens. Birnbacher ist der Ansicht, dass mit dem Wittgensteinschen Begriff der *Familie* die unterschiedlichen Ziele des Naturschutzes auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. So wie in verschiedenen kommunikativen Situationen unterschiedliche Sprachspiele aufgeführt werden, müsse immer wieder neu entschieden werden, welches Ziel des Naturschutzes in einer bestimmten Situation Priorität genieße. Fragen des Naturschutzes könnten folglich „[...] – außer nach Kriterien der Realisierbarkeit und der vertretbaren Kosten – nur wiederum nach kulturellen Kriterien entschieden werden, insbesondere nach ästhetischen Kriterien, nach Kriterien des Bil-

dungswerts historisch bedeutsamer Naturgestaltungen und nach Kriterien der Anpasstheit an die vorgesehenen Nutzungsfunktionen.“ (86)

Birnbacher geht mit seiner Analyse noch weiter, indem er fragt, inwieweit Natur die zentrale Kategorie sein könnte, aus der sich alle unsere sozialen Normen ableiten ließen. Natur als „eine Art Gottesersatz“: „In epistemischer Hinsicht gleicht die Natur Gott darin, dass sie in ihren Tiefenstrukturen so ‚chiffrenhaft‘ und ‚unergründlich‘ ist, dass sie lediglich Mutmaßungen und kein sicheres Wissen zulässt und die Naturwissenschaften zu einem prinzipiell unabschließbarem, nie ans Ende gelangenden Unternehmen macht.“ (44) Doch im Gegensatz zu Gott, der sich allen Bemühungen, ihn zu verifizieren, entzieht, ist der größte Teil der Natur unserer sinnlichen Wahrnehmung zugänglich und damit offenbarer und greifbarer. Mit Gott wiederum habe die Natur gemeinsam, dass dem Versuch, aus ihr Werte und Normen zu deduzieren, mit großer Skepsis begegnet werde.

Den Einwand des naturalistischen Fehlschlusses gegenüber einer naturalistischen Begründung moralischer Normen meint Birnbacher entkräften zu können. Denn dieser besage lediglich, dass die Ableitung moralischer Normen aus rein deskriptiven Aussagen, ganz gleich, ob es sich dabei um Aussagen über Natürliches oder Übernatürliches handle, fehlerhaft sei. Das bedeute, dass letztlich alle Moralbegründungen, die ihre Postulate mit bestimmten deskriptiven Aussagen rechtfertigen, dem naturalistischen Fehlschluss unterlägen. Zum anderen treffe das Argument des naturalistischen Fehlschlusses nur dann zu, wenn eine moralische Begründung den Anspruch erhebt, deduktiv, also aufgrund logisch-semantischer Beziehungen gültig zu sein. Doch seien nur wenige naturalistische Ethiker so leichtsinnig, sich auf einen derart starken Geltungsanspruch einzulassen. Denn in aller Regel, so Birnbachers Einschätzung, seien ethische ‚Begründungen‘ lediglich Plausibilisierungen, die nicht mit deduktiven, sondern schwächeren Prinzipien argumentierten. Eine solche Vorgehensweise sei solange sinnvoll, wie die nicht-deduktiven Prinzipien allgemeiner als die Prinzipien seien, die begründet werden sollen. Insofern sei für den „ethischen Naturalisten“ der Naturalismus keine logisch-semantisch hergeleitete, sondern eine normative Position. „Das heißt, dass ein ethischer Naturalismus, der Natürlichkeit als Wert oder Norm postuliert, solange nicht unter das Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses fällt, als er lediglich einen Anspruch auf Plausibilität erhebt.“ (46)

Will man Natürlichkeit auf einen klar abgrenzbaren Gegenstandsbereich beziehen, um sie als

moralisches Prinzip etablieren zu können, stellt sich die Frage, ob der ökozentrischen Position, die der Natur als Ganzes Würde zuspricht, die Kritik dieses Begriffs problemloser gelingt. Birnbacher ist der Ansicht, dass im Hinblick auf den Naturschutz mit dem „pathosgeladenen“ Begriff der Würde in vielen Fällen Ansprüche angemeldet werden, die zu hoch greifen. Denn viele künstliche Eingriffe in die Natur dienen respektablen menschlichen Zwecken. Die Absichten des Naturschutzes ließen sich deshalb überzeugender vom anthropozentrischen Standpunkt aus begründen. Wenn man die Natürlichkeit der Natur als intrinsischen Wert annehme, könne auch vom anthropozentrischen Standpunkt aus die Natur vor ‚schädlichen‘ Eingriffen geschützt werden. Dies habe den Vorteil, dass man die in unserem Kulturkreis vorherrschende anthropozentrische Perspektive nicht überschreiten müsse. Doch letztlich sei die Wahl des naturethischen Standpunktes für das praktische Ergebnis des Naturschutzes kaum von Relevanz, da der Kanon konsensfähiger Naturwerte nur von unterschiedlichen Perspektiven aus beleuchtet werde. Einmal sei die Natürlichkeit ein Wert, der „unmittelbar an der Natur als intentionalem Gegenstand des Naturerlebens“ (93) anhafte und von ihm unlösbar sei, und im anderen Fall sei Natürlichkeit ein Wert, den die Natur *für uns* hat und der das Ergebnis unserer Wahrnehmungsweisen ist. Vom anthropozentrischen Standpunkt aus betrachtet sind Naturwerte, wie Birnbacher in seinem Buch immer wieder feststellt, im Grunde ästhetischer Art. Moralische Qualität können sie erst in einer Kultur erlangen, in der sich bestimmte Wahrnehmungsweisen etabliert haben. Letztlich sei Natürlichkeit „ein persönliches respektables Ideal – aber nicht mehr“ (131). Deshalb müsse derjenige, der Natürlichkeit als moralisches Prinzip einführen will, bereit sein, seine normativen Setzungen, die er mit diesem Begriff assoziiert, offen zu legen.

Auch in der Reproduktionsmedizin, so analysiert Birnbacher, sei Natürlichkeit als moralisches Prinzip rational nicht begründbar. Nur der, der ohnehin eine starke Präferenz für das Natürliche besitzt, werde durch Gründe kaum von seiner Ansicht, dass das Natürliche dem Künstlichen überlegen sei, abzubringen sein. Der Rekurs kulturkonservativer Auffassungen auf die Menschenwürde diene dazu, das durch Gewohnheit manifestierte Menschenbild gegen Veränderung durch technische Entwicklungen zu schützen. Birnbacher legt im Gegensatz zu dieser Auffassung dar, dass künstliche Eingriffe in der Reproduktionsmedizin auf der Motivation der Natürlichkeit basieren: „Sie lassen sich als konsequente Weiterentwicklung von

bereits in der menschlichen Evolution vorfindlichen Strategien zur Optimierung reproduktiver Investitionen verstehen. So gesehen verfolgt die moderne Reproduktionsmedizin keine anderen Ziele als es die Natur ‚immer schon‘ unbewusst getan hat.“ (173) Bei der Frage, wie weit die menschliche Natur durch künstliche Eingriffe verändert werden darf, plädiert Birnbacher für eine Offenheit, was er mit der Unterscheidung zwischen „der menschlichen Natur im biologischen Sinne“ und „der menschlichen Natur im umfassenden Sinne“ (179) erläutert. Die menschliche Natur im umfassenden Sinne schließe eine fortwährende Selbstmodifikation der biologischen Natur mit kulturellen Mitteln ein. Dies habe ontogenetische Auswirkungen, Auswirkungen darauf, wie sich die biologische Natur in einer konkreten Situation anpasst, differenziert und damit letztendlich verändert. Birnbacher zieht daraus die Konsequenz: „Wenn der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist, dann besteht die Natur des Menschen im umfassenden Sinn unter anderem darin, seine biologische Natur fortwährend zu ändern.“ (180)

Birnbacher stellt bei all seinen Analysen fest, dass, gleichgültig welcher Aspekt bei der Diskussion um Natürlichkeit als ethisches Prinzip herausgehoben wird, die Bedeutung dieses Kriterium immer unklar ist und nicht eindeutig bestimmt werden kann. Folglich ist es unmöglich, Natürlichkeit als universales ethisches Prinzip zu begründen. Denn die Bedeutung dieses Begriffs ist kontextabhängig und damit ästhetischen Ursprungs. Natürlichkeit kann nur dann als (meta-)ethisches Prinzip fungieren, wenn von dem kulturellen bzw. dem moralischen Alltagsbewusstsein ausgegangen wird und die axiologischen Setzungen, so die Forderung Birnbachers, die dem jeweiligen Verständnis von Natürlichkeit inhärent sind, aufgedeckt werden. Allerdings ist die Erfüllung dieser Forderung zum einen von der Möglichkeit des Einzelnen abhängig, diese Setzungen zu erkennen, und zum anderen ist es zweifelhaft, ob sich politische Debatten mit solchen Reflexion ‚aufhalten‘. Doch wenn man, so kann man die Ausführungen Birnbachers zusammenfassen, ein moralisches Kriterium für die Umwelt- und Bioethik sucht, scheint kaum ein Weg an einem kontextuell verstandenen Prinzip der Natürlichkeit vorbeizuführen, einer Natürlichkeit, mit der sich auch künstliche Eingriffe in die Natur rechtfertigen lassen. Genau genommen müsste man von einer natürlichen Künstlichkeit sprechen und würde damit Natürlichkeit als ein Prinzip bestimmen, dass für die Ethik nur paradox verstandene Bedeutung erlangen kann.

Andreas Kött (Bonn)

Hermann Lübke, Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, München: Wilhelm Fink 2004, 211 S., ISBN 3-7705-3942-7.

Modernisierung, Säkularisierung und Politik sind Themen, mit denen sich der Vf. seit langem philosophisch auseinandersetzt, gerne auch im Widerspruch zu dem, was er als den „links-intellektuellen“ Mainstream bezeichnet. Der Aufsatzband fasst denn auch mehr zusammen und akzentuiert, als dass er neue Thesen des Vf. präsentieren würde. Von den zwölf Studien des Buches waren drei bislang unveröffentlicht, die anderen wurden zwischen 2000 und 2004 erstmals publiziert. Inhaltlich gliedern sie sich in drei Sektionen, deren Überschriften die These des Buchtitels von den „Modernisierungsgewinnern“ präzisieren und auch ein wenig zurücknehmen, nämlich „Religion säkularisierungsbegünstigt“, „Selbshistorisierungstendenzen moderner Kultur“ und schließlich „Politische und moralische Modernisierungsfolgen“.

Insgesamt geht es dem Buch darum, ein Verständnis von Modernisierung zu plausibilisieren, das Moderne zwar einerseits mit der Expansion der wissenschaftlich-technischen Zivilisation verbindet, gleichzeitig aber die These von der fortschreitenden Enttraditionalisierung bestreitet. Viel eher kann die wissenschaftlich-technische Zivilisation weltbildunabhängig bestehen, ja sie erhöht dem Vf. zufolge die Bedeutung der lebenspraktischen Herkunftskulturen, in deren Sinnhorizonten die Menschen leben und handeln. Dem entspricht philosophisch die Verteidigung des common sense gegenüber normativen Diskurs- und Begründungsanforderungen sowie ein Freiheitsbegriff, der nicht inhaltlich bestimmt ist als säkularisierende Angleichung der Weltbilder an die moderne, diskursive Rationalität, sondern die Freiheit einschließt, sich kognitiven Modernisierungszumutungen auch zu verweigern.

Inwiefern ist Religion nun „säkularisierungsbegünstigt“? Der Vf. differenziert diese These als Pluralisierung der lebensweltlichen Überzeugungskontexte aus, die lebenspraktisch orientierend wirken, und gerade von einem modernen Freiheitsverständnis profitieren, das politisch-liberal sich versteht, nicht jedoch auf der Anerkennung spezifisch moderner Wissensbestände beharrt. Der Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit verschafft eben auch die Freiheit, sich lebenspraktisch an nicht-modernen Lebensentwürfen zu orientieren. Der Vf. will damit seine These unterstützen, dass weder die Alltagspraxis noch die politische Praxis ohne traditional vermittelte Orientierungen aus-

kommen, d.h. dass diese nie durch diskursiv begründete Gewissheiten ersetzt werden können. Die weltanschauliche Pluralisierung der Lebensorientierungen profitiert vom modernen politischen System, das von der Verpflichtung auf Wahrheiten absieht. Freilich setzt das voraus, wie auch der Vf. ausführt, dass die Modernisierungsverweigerer aller Schattierungen dieses System selbst als Freiheitsgewinn für sich ansehen und das entsprechende Rechtssystem – als Beispiel herangezogen werden die USA – akzeptieren. Die „Begünstigung“ von Religion schließt Religionsschwund also keineswegs aus, sie meint eher, dass die Säkularisierung der Politik und des Rechts die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung dafür ist, dass religiöse Orientierungen und Lebenspraxen sich auch und gerade in modernen Gesellschaften entfalten können (44f.).

Diese Beobachtungen werden zu einer zentralen These des ganzen Buches weiter geführt, nämlich dass das Interesse am Unterschied, am Hervorkehren der eigenen Unterschiedenheit umso mehr anwächst, je größer „wissenschaftlich und technisch, wirtschaftlich und rechtlich die Menge dessen wird, was wir über expandierende soziale und regionale Räume hinweg alle miteinander teilen“ (53). Mit anderen Worten: es gibt ein Bedürfnis nach Identität, das mit den faktisch geteilten zivilisatorischen Errungenschaften anwächst. Dieses Identitäre, so der Vf., zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es der Diskussion entzogen wird – als indisponibel gesetzte Überzeugungsgehalte können allein Gegenstand von Bekenntnisakten sein. Auf die spätestens hier unumgängliche Frage, worauf sich die Hoffnung des Vf. gründet, diese weltanschaulichen oder religiösen Differenzen würden sich „jeweils im Rahmen des Rechts tätig bekennen“ (57), erfolgt keine überzeugende Antwort. Sicherlich, Bekenntnisfreiheit liegt auch im Interesse von Fundamentalisten; aber doch nur solange, als ihnen der Preis für den Verzicht auf das öffentliche und politische Geltendmachen der eigenen Wahrheiten nicht zu hoch erscheint. Diese Wertung muss aber nach den ihnen eigenen Wertsystemen erfolgen. Mit dem modernen Freiheitsrecht kompatible Weltanschauungen, um deren Legitimität es dem Vf. geht, müssen keineswegs triviale Entwicklungen durchgemacht haben, wie den Respekt vor einem säkularen Recht und seinen überzeugungsindifferenten Verfahren bis hin – als einer vielleicht höchsten Stufe – zu der auch aus religiösen Gründen anerkannten Religionsfreiheit der anderen. Die inneren Modernisierungsanforderungen an Religionen und die Bedingungen, unter denen diese vereinbar sind mit ihrer Bekenntnis-

treue und ansonsten weiter bestehender Moderne-resistenz, kommen leider nicht zur Sprache.

In der Debatte um einen angemessenen Begriff von Zivilreligion argumentiert der Vf. überzeugend dafür, jene Manifestationen der Religion im offiziellen öffentlichen Raum darunter zu fassen, die kirchlicher Zuständigkeit nicht unterliegen, sondern über die politisch disponiert wird (vgl. 85). Gemeint sind vor allem Gottesbezüge in Verfassungen, gesetzlich vorgesehene religiöse Eidesformeln oder politische Sprechweisen wie ein Segenswunsch am Ende der Weihnachtsansprache des Bundespräsidenten. Die Wertung, in diesen Phänomenen sei die „Religion der Bürger“ repräsentiert (ebd.), dürfte wesentlich strittiger sein. Eher handelt es sich um relativ eigenständige politisch-kulturelle Bestände, deren Gestalt tatsächlich aufschlussreich ist für die Nähe oder Ferne des politischen Systems zur Religion der Bürger, aber auch zu den verfassten Religionsgemeinschaften. Dem offiziell-öffentlichen Raum eignet eine spezifische Religionsgestalt, die prinzipiell systemkonform ist und deshalb gerade auch aus religiösen Gründen kritisiert werden kann. Um die Religion der Bürger handelt es sich insofern, als Politiker bei ihren Auftritten natürlich solche religiösen Bezüge verwenden, die bei den Wählern ankommen – in diesem Sinne ist dem Vf. Recht zu geben. Für den deutschen Kontext ist bei näherer Betrachtung auch in Frage zu stellen, ob die „Zivilreligion“ wirklich der Disposition der Kirchen entzogen ist – in kirchlicher Mitwirkung an Staatsakten oder an Gedenkfeiern äußern sich sowohl Legitimationsinteressen der Politik als auch öffentliche Präsenzwünsche der Kirchen und Religionsgemeinschaften, wie sich nicht zuletzt in den bisweilen eher befremdlichen „Liturgien“ dieser Veranstaltungen zeigt.

In der zweiten Sektion wird die Selbsthistorisierungstendenz moderner Gesellschaften am Beispiel der Kunstgeschichte, des Denkmalschutzes und des modernen Archivwesens entfaltet. Je mehr sich das evolutionäre Tempo moderner Zivilisationen erhöht – „Fortschritt“ als die „gerichtete Innovationsabfolge“ –, so die übergreifende These, desto notwendiger wird die Vergegenwärtigung von Vergangenheit, nämlich zum Zweck des „Orientierungsgewinns durch Herkunftsvergewisserung“ (vgl. 119). An die jeweiligen Vergangenheiten erinnert man sich dabei als vollkommen historisierte, und mit dem Fortschrittstempo erhöht sich auch die Historisierungsgeschwindigkeit des just Vergangenen: soeben noch Avantgarde, nun musealisiert und kanonisiert. Diese Prozesse führt der Vf. anschaulich vor. Er würdigt das unabhängige Archivwesen als „vierte Gewalt“, weil es die histori-

schen Quellen in einer Weise auszuwählen und zu sichern hat, die von politischer Verzweckung unabhängig ist, und damit eine freiheitssichernde Funktion erfüllt (vgl. 131). Die Bedeutung dieser Funktion ergibt sich aus der Annahme, dass allein die Herkunftsgeschichten die Identität von Individuen und Kollektiven verbürgten und aussagen ließen (118). Der Orientierungsgewinn des Vergangenheitsbezuges, so ließe sich einwenden, wird unter Pluralisierungsbedingungen jedoch in dem Maße fraglich, als eine Vielzahl möglicher Herkunftsgeschichten gegeneinander stehen und die professionelle Geschichtsschreibung nicht nur Geschichte konstruiert, sondern Geschichtsschreibung – ihrerseits historisierend – als geschichtliche Konstrukte destruiert. Welche Orientierung ist von einer Geschichte zu erhalten, zu der stets eine alternative Deutung erzählt werden kann?

Die dritte Sektion schließt thematisch mit den Stichwörtern des Vorrangs der Mehrheit vor der Wahrheit, der Nichtrationalisierbarkeit lebenspraktischer Vollzüge und dem Anwachsen von diskursindisponibel gehaltenen Überzeugungen wieder zur ersten zurück, nun mit Fokus auf den Bedeutungszuwachs, den Formen direkter Demokratie und föderaler Organisation erhalten. Interessant wäre es, den komplementären Trend dazu in Beziehung zu setzen, nämlich dass Bürger in ihren Nahbereichen mehr mitbestimmen können, in den übergreifenden Lebensbedingungen, etwa in den sozialen Sicherungssystemen oder der Sicherheitspolitik, jedoch gleichzeitig die Steuerungsmöglichkeiten von Politik insgesamt aufgrund von Pfadabhängigkeiten oder von multinationalen Zusammenhängen zurückgehen.

Der Band bietet eine Fülle von interessanten und anregenden Einsichten, beispielsweise auch im Rückblick auf die bundesrepublikanische Philosophiegeschichte, wenn das Verhältnis von Eric Voegelins Modernekritik zum Denken des Kreises um Joachim Ritter untersucht oder – vielfach – Begriffsbildungspolitik beschrieben wird. Die Überlegungen zur Religion in der modernen Gesellschaft oder zum Bekennereifer leiden etwas darunter, dass der Leser zwangsläufig an den Islam denkt – von diesem ist jedoch nur sehr marginal die Rede (zudem im Sachregister nicht ausgewiesen). Diese Studien wurden von der Aktualität seit 2001 teilweise eingeholt. Der Hauptgegner, gegen den der Vf. argumentiert – bisweilen auch polemisiert – ist der Habermas der 1970/80er Jahre und dessen Forderungen nach Begründungstransparenz und Diskursoptimismus. Hier kommt der Eindruck auf, längst geschlagene Schlachten würden wiederholt, zumal Habermas' „religionsfreundliche Wende“

nicht berücksichtigt wird. Das wirkt sich inhaltlich insofern aus, als die Fixierung auf die diskursrationale Gegenposition die Aufmerksamkeit davon abzulenken scheint, dass die identitätsrelevanten Überzeugungen zwar vielleicht nicht dem argumentativen Diskurs ausgesetzt werden, aber sehr wohl von ihnen in anderen Sprechweisen Zeugnis abgelegt wird – in Bildern, Gleichnissen oder Erzählungen – und dass diese damit auch für die Verständigung und das schließt ein: die Veränderung, geöffnet werden. Identitäten sind in sich selbst uneindeutiger und entwicklungsöffener, als durch die Feststellung ihrer weitgehenden Argumentationsresistenz in den Blick geraten kann. Hier liegen praktisch-philosophische und praktisch-politische Problemstellungen, an denen weiter gedacht werden muss, durchaus auch im Ausgang von den Thesen dieses Buches.

Christof Mandry (Erfurt)

Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault* (= *Campus Forschung*, Bd. 889), Frankfurt/New York: Campus 2005, 250 S., ISBN 3-593-37878-7.

Es ist ein vielfältig überraschendes Buch. Es werden vier „Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns“ vorgelegt: „Antagonismus und Ordnungstiftung: Carl Schmitt“ (Kap. 1), „Kommunikatives Handeln und demokratischer Rechtsstaat: Jürgen Habermas“ (Kap. 2), „Analytik von Machtbeziehungen: Michel Foucault“ (Kap. 3) und „Philosophische Anthropologie des Politischen: Helmuth Plessner“ (Kap. 4). Diese Bausteine werden von Richter zu ungewohnten Konstellationen zusammengestellt, die sich als verblüffend stabil erweisen. Dass die Theorie des *Kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas je auf einem gemeinsamen Boden mit dem Freund-Feind-Dezisionismus von Carl Schmitt zu stehen kommen würde, überrascht nicht weniger, als Foucault freundschaftlich verbunden ausgerechnet mit einer philosophischen Anthropologie präsentiert zu bekommen – freilich nicht mit irgendeiner, sondern mit der politischen Anthropologie Plessners. So entsteht der Grundriss des Gebäudes einer „politischen Artikulationstheorie“ (die Bauzeichnungen in Kap. 5: „Artikulation und politisches Handeln“), in der Habermas und Schmitt die gemeinsame Kontrastfolie gegen ein agonal-spielerisches Konzept des Politischen bildet. Jenseits der durch Foucault und Plessner markierten Grenze herrsche gewaltiger Ernst.

Auf einen gemeinsamen Boden gestellt zu werden, bedeutet nicht, entscheidende Unterschiede zu verwischen. Das Buch verwendet zwei je eigene Kapitel, um zu zeigen, dass es nicht das Gleiche ist – auch nicht ‚im Grunde genommen‘ –, ob man der politischen Philosophie von Habermas oder der von Schmitt folgt. Gleichwohl ist dann, im Nachhinein, relativ schnell gesagt, worin der Punkt der grundsätzlichen Gemeinsamkeit liegt. Beiden Ansätzen geht es um die Begründung und Legitimierung politischer Ordnung. Damit stellt sich in sehr spezifischer Weise das Problem der Gewalt. Falls nur eine *erst zu stiftende* Ordnung den Einsatz physischer Gewaltmittel verhindern soll oder doch einschränkt, dann ist im Zweifel der Einsatz staatlicher physischer Gewalt legitimiert, um solchen Schutz zu schaffen. Auch die „Verrechtlichung der politischen Sphäre“ führe daher in einer Stiftungslogik politischer Ordnung „zuletzt zum dialektischen Wiedereintritt der physischen Gewalt ins politische Handeln“ (91). Damit ist die Gegenkonzeption mindestens motiviert und angezeigt: Dort geht es um das Verhältnis von Ordnung und Unordnung resp. um die „Grenzen der Ordnung“; es geht um Distanz „zur normativen Idee politischer Ordnungsbildung“ und *stattdessen* um eine Philosophie des politischen Handelns (12). Die problematische Ausgangssituation wird nicht länger darin gesehen, politische Ordnungen allererst zu bilden, sondern je schon bestehende Ordnungen zu gestalten, was heiße, in und mit ihnen zu spielen bzw. spielen zu können. Das Versprechen liegt in einer „Kunstlehre des strategischen Handelns“, die darauf orientiert ist, auch und gerade aporetische Situationen, die scheinbar nach dem Durchschlagen des gordischen Knotens verlangen, weiter „beispielbar“ zu halten. Statt weiter *in der* (konflikthaften) Situation zu verharren, könne es darauf an, in einem zu eröffnenden Wettkampf um die Definitivonshoheit die Situation anders zu interpretieren. „Beispielbarkeit der Situationsrealität“ heißt, „dass dem Gegenüber durch antizipierendes Handeln die Anerkennung einer veränderten Situationsdefinition abgelistet werden kann“ (14).

Dass es Schmitt darum geht, eine politische Ordnung allererst zu stiften, ist recht offenkundig: „Jede Ordnung beruht auf einer Entscheidung.“ (zit. nach S. 35) Aber auch Habermas – und man darf verallgemeinern: jede Vertragstheorie des Gesellschaftlichen, die den sozialontologischen Atomismus von Hobbes teilt – ist sich mit Schmitt in diesem Grundscenario einig. In einem kontrafaktisch angenommenen (und bedrohlichen) Naturzustand existiert noch keinerlei politische Ordnung (vgl. 66). Solche Ordnung kann daher „nicht einfach

aus einer kontingenten *Geschichte* hervorgeh[en]“, sprich: als Wandel je schon bestehender Ordnung erklärt werden. Verlangt ist dort vielmehr, einen „Ursprung“ solcher Ordnung anzunehmen, der wiederum „auf eine diskrete Instanz zugerechnet werden kann“ (40). Worin diese Instanz gesehen wird, das macht zwar einen „Unterschied ums Ganze“, ändert aber nichts an der gleichen Logik, die sich in diesem Fall in einer klaren Polarität von rationaler und irrationaler Entscheidung; von Diskussion einerseits und Dezision andererseits manifestiert. „So wie Schmitt als das Andere der Entscheidung nur das ewige Gespräch in den Blick nimmt, so erscheint den Diskutierenden das Andere der rationalen Entscheidung immer schon als Gewaltentscheidung.“ (ebd.)

So wie für Schmitt eine Ordnung rein von Außen eingesetzt wird, so ist für Habermas jegliches Außen einer Ordnung ruhiggestellt. Wer nicht übereinstimmt, „tut es noch nicht, nicht mehr oder vorübergehend nicht“ (79), so dass zwar alles, aber alles im ordentlichen Rahmen kritisierbar ist (vgl. 89). Richter kritisiert in keiner Weise die Verrechtlichung politischer Beziehungen, sondern die „Identität von Rechtsstaatstheorie und politischer Philosophie“ (47), die das Recht „als schweres Räumgerät“ gegen die Kontingenz „als Quelle einer riskanten politischen Freiheit“ aufbietet (89f.).

Von Leont'ev stammt der schöne Satz, dass die realisierte Tätigkeit reicher sei als das sie vorwegnehmende Bewusstsein. Man mag das für eine Banalität halten. In manchen Kontexten scheint solche Einsicht aber zu jenen „elementaren Denkfiguren“ zu gehören, die sich durch „Schlichtheit“ auszeichnen und gerade deshalb „mitunter besonderer Parteinahme bedürfen“ (243). Bei Leont'ev richtet sich jener Satz gegen die Handlungstheorien, die menschliches Tun nur als Umsetzung von Absichten kennen. Das geht offenkundig nicht gegen menschliches Handeln und erst recht nicht gegen die Sinnhaftigkeit vorwegnehmenden Bewusstseins, sondern allein gegen eine bestimmte theoretische Konzeption, die vom menschlichen Tun außerhalb seiner Kalkulierbarkeit nichts mehr übrig lässt.

Die von Richter profilierte Artikulationstheorie des Politischen kann auf eine analoge Formel gebracht werden: Das politische Leben ist reicher als das es stützende verrechtlichte Leben einer Gesellschaft. Es ist hier „keine Frage des Rechtssystems, sondern eine Frage der politischen Kultur, ob und inwieweit sich in einer gesellschaftlichen Ordnung rechtlich unterbestimmte und gleichwohl akzeptierte Handlungsformen ausbilden können, die der Rigorosität der Rechtsgeltung entgegenwirken (sie

interpretieren, ironisieren oder suspendieren), ohne die Rechtsgeltung als Idee und als durchschnittliche Wirklichkeit in Frage zu stellen.“ (230) Wenn man es so formuliert, wundert es auch nicht mehr, dass dafür vor allem Plessner Pate stehen kann. (Erst) der Misch-Plessnersche Grundsatz der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit des Menschseins ist es, der der Schlichtheit dieser Formel ihre Banalität nimmt. Konsequenz die Grenzen der Ordnung, also das Verhältnis von Ordnung und Unordnung zu denken, das sei ohne „Paradoxalität als Denkform“ (155ff.) nicht zu haben – bei Strafe herrschaftlicher Fest-Stellung des Menschseins. Man muss die „logischen Probleme“ (147), die damit verbunden sind, wahrlich nicht leugnen – Richter beginnt mit ihnen –, aber darunter ist Plessners Einsicht nun mal nicht zu haben. Dass Plessner kein „Heimatdichter der menschlichen Natur“ sei (Lindemann), und dass Politik für Plessner „keine Heilsveranstaltung“ (172) sei, das wären selbst bloß erbauliche Bekenntnisse, würden sie sich nicht in ihrer Ausführung gleichsam einklamern und als paradox bekunden. Gegen Schmitt und Habermas das Außen der Ordnung als deren *Grenze* zu bestimmen, mithin die radikale „Immanenz der Transzendenz“ (Misch) jeder Ordnungshaftigkeit, das ist „leichter gesagt als getan“, wie Plessner am Ende der *Stufen des Organischen und der Mensch* bekundet.

Dass Plessners politische Anthropologie für Richters Anliegen einschlägig ist, musste also so überraschend nicht sein. Freilich scheint das immer noch gewöhnungsbedürftig zu sein. Nach wie vor ist die Debatte um Plessners politische Anthropologie geprägt durch die *Historische Fallstudie* von Rüdiger Kramme, die seinerzeit (1989) offenbar ganze Arbeit geleistet hatte, als sie Plessner und Schmitt gemeinsam in die Ecke des Dezisionismus stellte. Dem ist zwar vielfach widersprochen worden, und Richter selbst hat 2001 in einem instruktiven Literaturbericht diese Rezeptionsgeschichte aufgearbeitet (vgl. jetzt 187 ff.). Gleichwohl spricht Nauta auch im Jahre 2005 – immerhin eine überarbeitete Version seines Eröffnungsvortrages des 1. Internationalen Plessner-Kongresses zum Thema *Philosophische Anthropologie, Politik und Gesellschaft* (2003) – von „Plessners *Demokratiedefizit* in den Fußstapfen Carl Schmitts“¹, ohne all die widersprechenden Befunde auch nur zu erwähnen. Da mag man den Kopf schütteln oder es auch lassen; so oder so zeigt es, dass Richters Buch auch in seinen Wiederholungen aktuell ist, und mit dazu

¹ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/6, 939.

beiträgt, den auch nach Kramme wiederholt produzierten Nebel zu lichten. Die Indizien sind erdrückend: Plessner und Schmitt trennen Welten – im Kern die Würde des Spielerischen –, und selbst noch dort, wo Plessner sich Schmittsche Terminologie „ausborgt“, verleiht er ihr „einen anderen Sinn“ (148). „Schmitts pathetischer Entscheidungsbegriff“ und der im Ausgang von Plessner zu gewinnende Spielbegriff sind „konträr entgegengesetzt“ (176).

Mit der von Richter entworfenen Artikulationstheorie des Politischen (92 ff., 211 ff.) wird einsichtig, inwiefern Foucault und Plessner zusammenstimmen. *Artikulation* ist der konsequente Gegenbegriff gegen jede offene oder klammheimliche Anthropologie, die menschliches Handeln letztlich als bloße Ratifizierung einer vermeintlich mit dem Mensch-sein schon gegebenen Bestimmung ansieht (93, 170, 215, pass.). „Unergründlich ist der Mensch, weil es hinter seiner Aktualität keinen ursprünglichen Grund gibt, aus dem diese Aktualität als ein ontologisch Zweites hervorgehen könnte.“ (169) Schöner hätte Foucault es auch nicht sagen können. „Der Gedanke, der Mensch sei Macht [...], ist ein durchaus anderer als der, er habe welche von Natur aus.“ (170) Die „Bespielbarkeit“ der Subjektposition heißt immer auch, „dass etwas mit dem Spieler spielt“ (Buytendijk, zit. nach S. 195). Aber auch dieses Feuerbachsche Erbe eines passiven Prinzips bleibt im *Spiel*, und es gerinnt nicht zu einem mystifizierten Es bzw. Ge-Schick. – Einige kleinere Ahistorizismen hinsichtlich antiker Agonalität scheinen mir reparaturbedürftig, aber unter dem Strich ist die von Richter entworfene Spiel-Theorie des Politischen ein ernsthafter Konkurrent auf dem theoretischen Felde des Politischen. Was in den Blick kommt: nicht nur in, sondern auch mit der Ordnung spielen zu können. Die Nähe zu einer Phänomenologie der Ordnung (im Anschluss an Waldenfels) hat Richter selbst herausgestellt (13, Anm. 1).

Auch kleinere Überraschungen hat das Buch genügend zu bieten. Es ist in einem wohlthuend lakonischen Stil geschrieben, was häufig erhellende Einsichten auf dem engen Raum einer Nebenbemerkung bündelt. Etwa, wenn Habermas ein gewisses Problem „in einer Fußnote“ behandelt (61); wenn lapidar „Integration als ein Tausch von Anerkennung gegen Verfügbarkeit aufgefasst“ wird; oder dort, wo „anarchische Konsequenzen“ verhandelt werden, und gegen diesen „Vorwurf – es war nämlich ein Vorwurf“ (88) dies oder jenes geschieht. Kurz: Das Buch ist nicht nur in der Sache anregend und überzeugend, sondern – mit Abstrichen, versteht sich – auch noch ein intellektuelles

Vergnügen. „Uns“ hat es jedenfalls gefallen; aber das ist selbstverständlich pure Geschmacksfrage und tut nichts zur Sache.

Volker Schürmann (Leipzig)

Arno Baruzzi, *Rechtsphilosophie der Gegenwart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 183 S., ISBN 3-534-19514-5.*

Die durch den Titel geweckte Erwartung einer Einführung in die gegenwärtige rechtsphilosophische Diskussion sieht sich getäuscht, doch zunächst nicht unangenehm. Die neueren Strömungen der Philosophie des Rechts und der Politik, Diskurs-, System- oder zeitgenössische Vertragstheorie und deren Protagonisten Habermas, Alexy, Luhmann oder Rawls werden allenfalls beiläufig erwähnt, im Zentrum stehen dafür aber die großen Autoren der Tradition.

So beginnt das Buch mit einem Motto aus der *Nikomachischen Ethik* (1161b), wonach jeder Mensch, sofern er Mensch ist, der Freundschaft und der Gerechtigkeit fähig sei. Verschwiegen bleibt allerdings der Kontext der Stelle, wonach die Menschen, sofern sie Sklaven sind, beider eben nicht fähig sind. Doch die gelegentliche Idealisierung der Antike ist bloß symptomatisch für die Ausblendung prinzipieller gesellschaftlicher Zusammenhänge, obwohl das Buch sich forciert kritisch gibt. So wird zu Anfang aus dem *Kapital* die ‚Maßlosigkeit der Kapitalbewegung‘ geradezu programmatisch zitiert, doch Baruzzi vermeidet im folgenden jegliche Kapitalbestimmung. Ebenso erfolgt die heftige Kritik an den Medien ohne dezidierten Ideologiebegriff.

Der *terminus ad quem* des Buches ist es nach Auskunft des Autors, „den Aufenthalt auf Erden in höchster Lebendigkeit, in menschlicher Lebendigkeit zu leben [...] und das heißt jetzt japanisch genauer, im Klima, im Zwischen, [...] zwischen Himmel und Erde leben“ (167). Dem Versuch der Klärung, was der Autor damit meint und was das mit Philosophie, mit Recht oder mit Gegenwart zu tun hat, sollte ein Inhaltsüberblick dienen.

Baruzzi behandelt die drei Themenkomplexe „Vom Naturrecht zum Gesetzesrecht“, „Vertragsrecht“ und „Menschenrecht“.

1) Das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht wird anhand eines sechsfach gegliederten Naturrechtsbegriffs betrachtet: Recht des Stärkeren (Sophisten, Hobbes), Göttliches Recht (Thomas von Aquin), Angeborenes Recht (Locke), Vernunftrecht (Kant, Hegel), Politisches Recht (Aristoteles), Richtiges Recht (Radbruch). Durch die Kritik dieser Stu-

fen, vor allem des Irrtums, Vertrag und liberale Menschenrechte (Freiheit, Leben, Eigentum) hätten die Gewalt des Stärkeren bereits überwunden, soll ein naturrechtlicher Schutz des Rechts vorm Abgleiten in Unrecht entwickelt werden, der aber seinerseits positivierbar sein soll. Bedenklich erscheint die Modernisierung des schon bei Thomas problematischen Gewissens, das die Differenz partikulärer menschlicher Willkür zur Universalität göttlicher Anordnung, die die Menschen gar nicht kennen können, durch die Distinktion der Funktionen *synderesis* und *conscientia* überbrücken will, tatsächlich aber reproduziert. Baruzzi will analog die Rechtsgarantie der Gewissensfreiheit durch eine ewige Güterordnung einschränken. Das subjektive Gewissen könne kein Rechtsgrund sein, da die Subjekte schlecht und dumm sein könnten. Einem ähnlichen programmatischen Anachronismus, nicht einer systematisch begründeten Neuinterpretation, verfällt Aristoteles' *politikon dikaiōn*. Gegen dessen Übersetzung mit ‚politisches Recht‘ (25) wendet der Autor sich, wenngleich ohne Bezug zu nehmen, später (104) selbst: Solche Übersetzung sei falsch, es müsse ‚das politisch Gerechte‘ heißen. Baruzzi will Aristoteles hier aber für eine naturrechtliche Verfassung beanspruchen, in der Menschenrechte durch politische Interessen beschränkt werden, so wie in *GG Art. 2* die Freiheit durch die der Mitmenschen, durch Verfassung und Sittengesetz gebunden sei. Die Funktionsfähigkeit der Gemeinschaft soll zum obersten politischen Gut erhoben werden, ihm gegenüber müsse „alles andere zurücktreten, so auch Religiöses, Ethnisches und dergleichen“ (28); später wird das politische Gut dadurch definiert, „jeden einzelnen Menschen als je einzigartigen, andere Kulturen als je eine Eigenart [zu] achten“ (138). So tritt ‚das Ethnische u. dgl.‘ endlich vor sich selbst zurück. Aber vor allem das positive Recht, das Baruzzi übrigens durchgängig mit ‚Autonomie‘ bezeichnet und somit verwechselt, soll in sittlich-naturrechtliche Grenzen gewiesen werden. Eine moralische Kritik an der bürgerlichen Verfassung beginnt bei Baruzzi nicht mit dem entwickelten Begriff von Autonomie, dem Kants, sondern setzt fundamental ontologische Bestimmungen des Menschen in Gemeinschaft als Rechtsmaßstäbe. Deren Ermittlung erfolgt aber erst im dritten Teil.

2) Baruzzi entwickelt das Vertragsrecht als Prinzip der neuzeitlichen Gesellschaft – weitgehend durch Gegenüberstellung von Carl Schmitt und Gustav Radbruch sowie Max Weber –, indem er einen erheblichen Einfluss des Privatrechts auf das Verfassungsrecht diagnostiziert, zumal dessen Theorie selbst dem Vertragsgedanken folge, wenn-

gleich Baruzzis These, dass neuzeitliche Staaten „durch einen Vertrag“ (38, 85) entstehen, doch recht stark ist. Die durchgehende Verwechslung von Privatautonomie und Autonomie selbst wird zumindest begünstigt dadurch, dass der Vertragsbegriff an Hegels Eigentumslehre dargestellt wird, anstatt an der Kants, in der die systematische und moralische Brüchigkeit philosophischer Privatrechtsbegründung offen daliegt (Autonomie vs. Zwangsrecht; *prima occupatio* als einseitiger Willkürakt). Hegel wird wohl bevorzugt, da mit ihm (und Schmitt) die politische Vertragstheorie zurückgewiesen werden kann. Es werden aber weder immanente Fehler der Vertragstheorie erwogen, noch die Gründe für deren Erfolg, noch auch der politische Zweck von Recht und Legitimation überhaupt. Als Prinzip des Privatrechts erscheint schlicht der subjektive Wille, der immer mehr haben wolle, als er brauche, und sich mit dem Rechtsinstrument der Aneignung, dem Vertrag, eine politische Form gebe. Die berechnete und selten so prägnant geäußerte These, dass durch die Dominanz des Privatrechts bis ins öffentliche Recht hinein (Schutz der Privatautonomie durch *GG Art. 2*) Freiheit zerstört werde (61), bleibt politisch kraftlos, denn es liegt nach Baruzzi im Prinzip der Freiheit selbst, sich zu zerstören. Daher gelte es nicht, Freiheit endlich zu realisieren, sondern die eben vorhandene noch zu beschränken. Tatsächlich beschränkt ja das *GG* durch den Schutz der privaten Autonomie längst die moralische, die Freiheit sein könnte, und die Lehre, die nicht zu Unrecht die herrschende heißt, weist den *terminus* ‚Sittengesetz‘ der Rechtswirklichkeit adäquat als Analogon der Generalklauseln des *BGB* aus. Daran vorbei mit moralischer Emphase die unmittelbare Drittwirkung von Verfassungsrechten einzufordern, ist weniger als ein rechtsphilosophischer Traum. Eine Überwindung der Privatrechtsprävalenz innerhalb des bürgerlichen öffentlichen Rechts ist schon deswegen undenkbar, weil dies keineswegs nach reinen sittlichen Anfängen von habgierigen Menschen pervertiert wurde, sondern sich von Anfang an in und aus privatrechtlichen Zusammenhängen entwickelte. Was Hobbes als Wolfsnatur der Menschen bezeichnet, ist Ausdruck ökonomischer Konkurrenz, und der Gesellschaftsvertrag ist deren Kanalisierung. Nun reflektiert Baruzzi aber nicht auf den ökonomischen Grund von Konkurrenz, das Privateigentum an Produktionsmitteln, sondern sieht ihn im Charakterzug des ‚Mehr-haben-wollens‘ (70), der durch den Rückbezug von Werten auf Güter zu steuern sei. Güter seien das, was gut für den Menschen ist, wie z.B. die angeborenen Rechte „Freiheit, Leben, Eigentum“ (65), genau das

also, was als Kern von Vertragsautonomie Baruzzis Kritik verfällt (89 f.).

3) Der Abschnitt über Menschenrecht stützt sich vor allem auf die These von den drei Generationen von Menschenrechten, deren erste die liberalen Rechte (Freiheit, Leben, Eigentum) darstellten, die zweite die sozialen (vor allem Arbeit und Gleichheit), die dritte schließlich Umweltrechte und kulturelle Rechte. Die zweite und dritte Generation, so Baruzzi, müssten positiviert werden, um den Schäden der Positivierung der ersten entgegenzuwirken, denn diese führte zu „Unrechtsgesetzen“ (118), weil das privat-autonome Subjekt sich verfassungsmäßig geschützt über alle Gerechtigkeitsgrenzen hinwegsetze: Vertragsfreiheit untergrabe Vertragsgerechtigkeit, schon weil die formal gleichen Vertragspartner real unterschiedliche Voraussetzungen hätten und der Stärkere die Bedingungen diktieren könne. Die Kriegspolitik der USA wird ebenso wie der Terrorismus auf diese Prinzipien zurückgeführt. So habe die menschenrechtliche Garantie der Autonomie des Individuums in die Sackgasse des organisierten Unrechts geführt. Der Menschenrechtsabschnitt schließt mit zwei Kapiteln, in denen von Recht wenig, viel dagegen von Seelenmetaphysik die Rede ist. Indem der Mensch die Frage nach dem Sein durch die Frage nach dem Menschen als Menschen transzendiere, produziere er so Unheilvolles wie Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung, überhaupt das Selbst. Kants Selbstzweck wird als Aristotelischer unbewegter Bewegter entlarvt, um in *GG Art. 1*, der mit Kant so wenig wie mit Aristoteles zu tun hat, eine Vergötzung des Menschen zu sehen. Gerade „als Selbst, Selbstzweck, unbewegter Bewegter ist der Mensch das Ungeheuer“ (145). Hier kommt noch Platon ins Spiel, demzufolge im Menschen göttlicher *logos* und ungeheuerhafte Begierde vorhanden seien. Nicht bloß ein Übergewicht der Begierde, sondern auch eines des *logos* mache den Menschen zum Sklaven und zum Ungeheuer zugleich, denn der *logos* werde als weltbeherrschende Wissenschaft zum Prinzip der Maß- und Rastlosigkeit; in der Polemik gegen die Unruhe der Gesellschaft, deren metaphysisch geladener Gegenbegriff ‚Aufenthalt‘ (145 ff.) heißt, mag sich die Bedeutung von ‚Gegenwart‘ aus dem Titel erschließen. Vor dem Ungeheuer im Menschen nun versage bislang das Menschenrecht, denn Menschen seien nicht immer Menschen und demzufolge auch nicht so zu behandeln; das widerspreche geradezu der Gerechtigkeit, um die es doch gehe. Jeder Einzelne müsse sich gegen Gott und Monstern in ihm selbst wehren, dürfe aber auch nicht Selbst sein; die Lösung sei, zwischen Himmel und Erde zu leben, im Klima

eben, und das bedeutet, dass wir „wenn wir am Meer wohnen, [in den] Gezeiten [...] die Struktur der *physis* sehen [...], wenn Blätter uns ins Gesicht wehen, auch riechen können“ (159).

Ein juristisches Modell sei zitiert: „Menschen können Verbrecher sein, sie bleiben aber Menschen. Aber das ist doch die Frage. Ich setze die These entgegen, [...] daß Menschen alles andere auch sein können als Menschen.“ (137) Da scheint es doch anmaßend, dass die Verurteilung Miloševićs „erst nach einem Prozeß erfolgen soll, wie er jetzt [...] mehrjährig durchgeführt wird“ (ebd.). Im Gegenteil, es sollte „das Verfahren kurz und bündig“ (115) sein durch Richterspruch, wie im angelsächsischen Recht. Es bleibt offen, ob Baruzzi an zivilrechtliche Wiedergutmachung oder an ein Vergeltungsstrafrecht denkt, von dem Hegel, der es empfahl, immerhin noch wusste, dass es in der Rache wurzelt. Nun ist der bürgerliche Rechtsstaat keineswegs außer aller Kritik zu stellen, aber rechtsstaatliche Prinzipien wie Unschuldsvermutung, Beweispflicht des Anklägers, Verteidigungsrecht und Instanzenzug scheinen doch unzweifelhafte Errungenschaften zu sein, die jedes philosophische Rechtsbewusstsein, zumindest in der rudimentären Überzeugung, dass vernünftige Gesetze zu herrschen haben, voraussetzt; jedoch: „Es liegt für jedermann offen zu Tage, daß Verbrechen von diesem Mann Milošević verübt wurden.“ (137) So wird eine klassische Vorverurteilung, das diametrale Gegenteil von Rechtsstaatlichkeit, zum Modell der *Rechtsphilosophie der Gegenwart*.

Schriftstellerisch schwimmt der Text auf einer Flut von Redundanzen, alle zentralen Argumente werden unvariiert teils dutzendmal wiederholt, keines wohl seltener als dreimal. Offenbar, so legt der im Detail assoziative Stil es nahe, handelt es sich um kaum redigierte transkribierte Notizen oder mündliche Einlassungen. Anakoluthe und asemantische Sätze finden sich immer wieder: „Die Personalität wird gerne gesehen und zusammengesetzt als ein Mensch mit ‚Selbstbestimmung und Selbstverantwortung‘, welches auch in der Vertragsfreiheit maßgeblich sein soll.“ (53 f.) „Um solche Ungleichheiten handelt es sich zwischen dem Arbeitsvertrag von Arbeitnehmern und Arbeitgebern [...]“ (77) „Der Mensch und die Gerechtigkeit, *politeia* und die Gerechtigkeit, *politeia en auto*.“ (137) „Wir sehen, daß wir Schwierigkeiten bei der Rede haben.“ (140)

Baruzzis Buch bietet durchaus provokative und sonst kaum so deutlich ausgesprochene Thesen zur Kritik bürgerlicher Ökonomie und ihres Rechts, die aber gar nicht oder nicht in den Zusammenhängen,

in die sie gehören, verfolgt werden. Schade. Um auch mal zwei Anakoluthe zu verwenden.

Michael Städtler (Hannover)

Reinhold Esterbauer, *Anspruch und Entscheidung. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen* (= Münchener philosophische Studien, Bd. 19), Stuttgart: W. Kohlhammer 2002, 324 S., ISBN 3-17-017269-7.

Ziel der vorliegenden Habilitationsschrift zur Religionsphilosophie ist es, mittels einer phänomenologischen Methode zu eruieren, wie unter „den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen Heiliges erfahren“ werden kann. Dass das Heilige „in westlichen Kulturen zum Vorschein kommen“ kann (12), davon ist Vf. trotz des allgemeinen Schwunds institutionalisierten Glaubens überzeugt. Denn die Erfahrung des Heiligen hänge nicht von konfessionell spezifizierter religiöser Erfahrung ab. Das Heilige lasse sich gewissermaßen überall und nicht ausschließlich in einem durch Religion ausgewiesenen Raum erfahren.

Im ersten Kapitel (15–112) analysiert Vf. das Verständnis des Heiligen, wie es von Martin Heidegger und Emanuel Levinas entwickelt wird. Trotz des bekannten Unterschieds von existentialontologisch denkendem Lehrer und trans-ontologisch, ethisch ansetzendem Schüler fokussiert Vf. zuerst das Gemeinsame: die *Unmittelbarkeit* und Unverfügbarkeit des Heiligen. Zu diesem ersten Grundzug der Erfahrung des Heiligen kommen drei weitere hinzu. Den zweiten entnimmt Vf. der Religionsphilosophie von Levinas: die *Betroffenheit* der Person, der das Heilige jäh widerfährt – durch den Anderen. Dieser ist Levinas zufolge die entscheidende Spur für den transzendenten, immer ungreifbar bleibenden Gott. Diesen Gott ordnet er auch keinem menschlichen Erfahrungshorizont zu. Die Vorstellung von Rudolf Otto, nach der das Gefühl das Heilige erfahren lässt, führt nach Levinas' Kritik zu einem Verfügen über Gott in einem vom Subjekt konstituierten Raum. Die Transzendenz des Heiligen wird gerade nicht *erfahren*. Trennung von dem in der Erfahrung fixierbaren Heiligen lautet nach Auskunft des Vf. Levinas' ethische Maxime: Auf diese Weise wird eine referenzlose Unruhe evoziert, die das Subjekt aus seiner Selbstgenügsamkeit herausreißt. Gerade dadurch aber kommt das Heilige in eine unfassbare Nähe. Demgegenüber bildet Heideggers Kategorie der Nähe, die zuerst durch das Zusammengehören von Mensch und Sein definiert ist, wiederum einen ontologischen Erfahrungsraum. Jeder ontologischen Verortung

des Heiligen als eines Sacrum stellt Levinas sein davon strikt unterschiedenes ethisches Konzept gegenüber. Mit Heidegger profiliert Vf. jedoch dezidiert Erfahrungsqualitäten des Heiligen. Er macht zugleich auf das Desiderat von Kriterien aufmerksam, die eine authentische Perzeption des Heiligen ausweisen können. Dies mache der politische Missbrauch des Heiligen und Sakralen, wie etwa in der NS-Zeit (Führerkult) vorzelebriert, unabdingbar. Vf. transponiert Heideggers seinsgeschichtlich-allgemeinen Ansatz zum Verständnis des Heiligen in die Dimension der *persönlichen Lebensgeschichte*: Dort sei der dritte Aufgangsort des Heiligen auszumachen. Vf. benennt einen vierten Grundzug der Erfahrung des Heiligen, der sich in dessen Verhältnis zur *Sprache* abzeichne. Das Heilige beansprucht Versprachlichung und verweigert sich zugleich jeder Definition, entzieht sich ins Schweigen. Während Levinas die Transzendenz des Heiligen gegenüber Zeichen und Symbolen profiliert, verweist Heidegger auf Versprachlichungsereignisse bei denen das Heilige gewährenden (nicht intentional erfassenden) Dichtern (Hölderlin). Da Heidegger den Dichtern gewissermaßen Exklusivrechte hinsichtlich der Erfahrung des Heiligen einräumt, wendet sich Vf. kritisch gegen die damit verbundene Indirektheit der Erfahrung des Heiligen für andere.

Die vier aus dem kritischen Gespräch mit Heidegger und Levinas gewonnenen Grundzüge der Erfahrung des Heiligen erprobt und erweitert Vf. im zweiten Kapitel (113–188) dadurch, dass er sie in Beziehung setzt zu aktuell diskutierten Erfahrungsfeldern des Heiligen.

Als einen neuen Erfahrungsort des Heiligen in seiner *Unmittelbarkeit* konturiert Vf. virtuelle Welt und Cyberspace, die sich mit den Neuen Medien eröffnen. Obgleich Vf. nicht mit Kritik an neomythischen Wirklichkeitsprothesen, an Auferstehungsphantasien in der Permanenz des Datenstroms oder an digitalen Entleiblichungsprogrammen samt Selbstvergottungsprojekten spart, diagnostiziert er in der Zukunftsorientiertheit der medialen Neomythologien einen Hinweis auf die Erfahrung des nach wie vor unfassbaren Heiligen, das sich je mehr entzieht, desto mehr es virtueller Verfügbarkeit unterworfen werden soll.

Die phänomenologische Erfassung des Einbruchs des Heiligen in den durch Faszination und Bedrohung dimensionierten Raum der an sich naturwissenschaftlich-technischer Verzweckung ausgelieferten Natur dient Vf. dazu, *Betroffenheit* als Kennzeichen der Manifestation des Heiligen zu dechiffrieren. Dazu habe auch eine ökologische Sensibilisierung für die Unverfügbarkeit und Würde

der Natur beigetragen. Deren esoterische Betrachtung, die sie schließlich über den Menschen stellt, weist Vf. zurück.

Mittels einer Phänomenologie des Festes, das nicht Natur-, sondern Lebenswenden und einmalige Ereignisse durch Unterbrechung der Alltagszeit zur überraschenden Erfahrung des Heiligen für den Einzelnen werden lässt, erschließt Vf. die *Geschichtlichkeit* als Matrix des Heiligen: Es manifestiert sich als über Zeit verfügende Instanz, es versetzt den Menschen in eine individuelle Zeiten-Wende, die Alltagszeit enthüllt sich als geschenkte Zeit.

Paradoxal verortet Vf. die Geburt der *Sprache* über das Heilige in der Stille; die Stille ist der Raum, in dem Sinn als Vorgabe des Sprachvollzugs erfahrbar wird. Sprechen geschieht, so Vf., als aus dem Hören geborenes Antworten.

Im dritten Kapitel (189–250) entwirft Vf. seine Theorie von der Erfahrung des Heiligen. In Auseinandersetzung mit J. Hick, R. Schaeffler u. a. insistiert Vf. entschieden auf der Wirklichkeitsmacht des Heiligen selbst, dessen Erfahrbarkeit sich also nicht exklusiv dem deutenden Subjekt verdankt. Die aufgewiesene Dimension der Unverfügbarkeit des Heiligen, das überwältigend über das Subjekt verfügt, widerspricht Vf. zufolge einer Reduktion der Erfahrung des Heiligen auf Interpretation und kulturell determinierte Perzeption. Der mit der Sprachlichkeit des Heiligen einhergehende Entzug des Heiligen gründet nach Vf. in seiner Fülle, weshalb es sich auch unterschiedlich darstellen kann. Um die objektive Dimension bei der Erfahrung des Heiligen herauszustellen, erörtert Vf. den unbedingten Anspruch, der mit der Erfahrung wahrgenommen wird, und zu einer Antwort in Form einer Entscheidung über das eigene Leben drängt.

Im vierten Kapitel (251–267) vertieft Vf. die Reflexionen über die Struktur von Anspruch und Entscheidung, die durch die Objektivität der Erfahrung des Heiligen bestimmt ist. Mit Bernhard Waldenfels spricht Vf. von einer responsiven Differenz (252) zwischen dem Anspruch und dem Antwortgeben, insofern eine Antwort weder auf ein bereitliegendes Repertoire zurückgreifen, noch passgenau dem Anspruch genügen kann. Es bleibt bei einer vom Vf. deutlich markierten Asymmetrie zugunsten des objektiven Anspruchs des Heiligen. Dass das antwortende Wortgeschehen wiederum nicht ausschließlich dem Subjekt zuzurechnen ist, erhellt Vf. unter anderem im Rückgriff auf Hans-Georg Gadamer, dessen Ansatz den sprachlichen Charakter der Wirklichkeit vernehmlich macht.

Im fünften Kapitel (268–286) löst Vf. das Dilemma ein, nämlich die Frage nach Kriterien für die

Erfahrung des Heiligen einer Lösung entgegenzuführen. Von einer Erfahrung des Heiligen ist auszugehen, wenn sie zu einer das Leben wendenden Entscheidung führt; wenn sie Ehrfurcht weckt und zur Selbstachtung der erfahrenden Person beiträgt. Im Gegenzug erörtert Vf. „Defizienzformen“, die die asymmetrische Grundrelation zwischen dem Heiligen und der erfahrenden Person verfehlen: der Versuch, das Heilige zu „machen“, eine Idolisierung und Fixierung des Heiligen, um es externen Interessen unterzuordnen; eine fehlende Entsakralisierung bereits gemachter Erfahrungen des Heiligen, da das Heilige sich ebenso entzieht, um sich neu erfahrbar zu machen. Vf. wertet einen mangelnden Ernst bei der Entscheidung als eine Fehlform der Relation zwischen dem Heiligen und dem Menschen: Diese Fehlform resultiert aus der Verdrängung des Heiligen. Aber auch ein Überernst bei Entscheidungen könnte eine Fehlform darstellen; diese stellt sich ein, sobald man die Offenheit für neue Ansprüche des Heiligen ausblendet.

Die vorliegende Arbeit ist formal ausgezeichnet durch eine eingängige Diktion und eine große Transparenz in der Gedankenführung. Überblicke, Zusammenfassungen und Sichtungen von Zwischenergebnissen machen Struktur und Thesen der Habilitationsschrift in didaktisch gelungener Weise zugänglich.

In der Zeit einer postmodernen und esoterischen Wiederentdeckung des Religiösen leistet Vf. in der Tat eine „aufweisende“ Freilegung“ (270) der Art und Weise, wie Heiliges sich selber in konkreten Lebenskontexten zu erfahren gibt; wie der einzelne so von ihm angesprochen und in Anspruch genommen wird, dass sich daraus eine Entscheidung über die Gestalt des eigenen Lebens ergibt. Der gewagte Versuch, die Objektivität der Erfahrung des Heiligen zu erschließen gegenüber religiöser Beliebigkeit, esoterisch-technischer Manipulation des Religiösen und religionstheologisch-pluralistischer Reduktion von Religion und Gotteserfahrungen auf kulturelle Kontextualität, verlangt Beachtung und Anerkennung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Plausibilisierung des sprachlichen Charakters der Wirklichkeit, so dass deren sprachliche Vermittlung nicht als bloß nachträgliche Leistung des Subjekts erscheint, das sich einem deutungsfreien Objektbereich von außen annähert. Geschickt zeigt Vf. die sekundäre Qualität des oft mit Objektivität identifizierten Standpunkts des naturwissenschaftlichen Diskurses auf, der jedoch die unmittelbare Erfahrung einer den Menschen ansprechenden und beanspruchenden Wirklichkeit voraussetzt. Mit der Kriteriologie bietet Vf. eine mehrfach relevante Unterscheidung der Geister:

Sie ist für den interreligiösen Dialog von Bedeutung, da sie eine gemeinsame objektive Bezugsebene zu entdecken hilft, ohne deshalb das konkrete Bekenntnis zu unterlaufen. Sie unterstützt ebenso den Dialog mit Menschen, die sich von sich aus nicht als Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft betrachten, die aber faktisch eine Erfahrung des Heiligen machen können; dadurch mögen sich Anknüpfungspunkte für eine weiterführende Mystagogie ergeben. Schließlich dienen diese Kriterien der existentiellen Sensibilisierung dafür, dem Anspruch des Heiligen durch Entscheidung zu antworten.

Michael Schulz (Bonn)

Peter Strasser, Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie, München: Fink 2006, 173 S., ISBN 3-7705-4238-X.

In seinem Buch *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie* bietet der Grazer Philosoph Peter Strasser nicht eine Theorie der Erlösung an, sondern eine Theorie darüber, was Religion seiner Meinung nach heute noch sein kann. In diesem Sinn lässt sich das Buch als Einführung in die Religionsphilosophie lesen, wie es der Untertitel anzeigt. „Erlösung“ wird darin als Zentrum von Religion vorgestellt, allerdings in einem deponenzierten Sinn. Darauf weist schon der zweite Ausdruck im Titel, nämlich „Theorie“, hin. Er verrät, worum es dem Vf. vornehmlich geht: Religion als Lebensform mit ihren praktischen, rituellen, liturgischen, seelsorgerlichen, sozialen usw. Momenten auf eine religiöse Theorie ohne kulturelle und konfessionelle Grenzen zu reduzieren, die ein gutes Leben initiieren kann. Er hält es für immer noch notwendig, auf bestehende metaphysische Herausforderungen zu reagieren, wie sie auch in traditionellen Religionen sichtbar werden, und diese Fragen ernst zu nehmen, tut dies aber auf kritische Weise.

Im Wesentlichen sieht Strasser zwei Widersprüche in der religiösen Einstellung, die er zum Ausgangspunkt seiner eigenen religionsphilosophischen Überlegungen macht, über die er im Vorwort sagt, dass sie zugleich ein Selbstgespräch seien (9). Zum einen versteht er die wissenschaftliche als diejenige Weltsicht, die der mythischen bzw. religiösen gegenüberzustellen sei (20f.), weil diese im Unterschied zu jener nicht auf der Basis der Empirie stehe. Das bringe mit sich, dass alles, was dem Glauben als übernatürlich gilt, nicht in dieser Welt greifbar und erfassbar sein kann. Strasser trennt Immanenz und Transzendenz strikt voneinander

und gelangt so zu einem Transzendenzkriterium (25), das besagt, dass Transzendentes in keiner Weise der Welt anzugehören vermag. Dass die Welt als kausal in sich geschlossen zu denken sei, sieht Strasser als Common Sense nicht nur der wissenschaftlichen, sondern auch der Alltagswelt an, die wesentlich von den Wissenschaften bestimmt sei. Strasser macht dadurch umgekehrt Gott zu einem hermetisch jeder Erkenntnis unzugänglichen „aliud valde“, das dann, wenn es etwa so Person wäre, wie Menschen Personen sind, ein Mensch sein müsste und das dann, wenn es nicht als Mensch zu denken ist, auch nicht Person sein kann.

Der zweite Widerspruch der religiösen Einstellung liegt für Strasser darin, trotz der negativ zu beantwortenden Theodizeefrage davon auszugehen, „dass alles einen guten Sinn hat, weil nichts, was passiert und überhaupt passieren kann, etwas daran zu ändern vermag, dass alles einen guten Sinn hat“ (27). Solche „Geborgenheit im Schlechten“ (ebd.) lässt nach Strasser die Glaubenden (wenigstens im Christentum) trotz des Widerspruchs zwischen einem liebenden sowie allmächtigen Gott und der real verfassten Welt auch angesichts eines noch so unmenschlichen Leides an einer übergeordneten Güte festhalten. Werde der auf diese Weise angenommene gute Gott nicht bloß als Ideal vorgestellt, sondern als ontologische Größe, stehe man vor dem Erlösungsbegriff – dem Titelwort des ganzen Buches (32). Eigentlich ist für Strasser aber schon die Theodizeefrage falsch gestellt, weil dort für Gott eine Rechtfertigung gesucht werde, wo es für Strasser nichts zu rechtfertigen gibt, weil Gottes Standpunkt für endliche Menschen nicht zu erlangen sei (97). Glaubende leben demnach so, als ob die größten Verbrechen und die ärgsten Naturkatastrophen im Letzten doch ihr Gutes hätten.

Mit solchen Widersprüchen, die vor der Vernunft nicht bestehen, so könnte man meinen, sei die religiöse Frage für Strasser erledigt. Doch dieser gibt sich mit der einfachen Ablehnung von Religion nicht zufrieden, sondern möchte aufzeigen, dass es für die Selbstvergewisserung des Menschen nicht ausreicht, Religion in all ihren Dimensionen zu verabschieden. Obwohl er bestimmte religiöse Vorstellungen, Symbole und Riten über Bord werfen möchte, nimmt er an, dass einige dort gestellte Fragen trotz der Unglaubwürdigkeit konkreter Religionen und ihrer Voraussetzungen von Bedeutung sind. Er macht sich gleichsam auf die Suche nach Problemstellungen, die hinter Verbrämungen konkreter Religion zum Vorschein gebracht werden können.

Durch dieses Vorgehen gelangt Strasser zu metaphysischen Fragen, die es nach wie vor zu stellen

gelte. Deren Beantwortung im Sinn der etablierten Religionen hingegen hält er für überholt. In diesem Sinn fragt Strasser nach Erfahrungsräumen, die vor das Problem des Transzendenten führen, treibt die dort akut werdenden Fragen bis an die Grenzen immanenter Antwortversuche und lässt sie dort ihrerseits als Paradoxa stehen. Die damit erreichbare Situation nennt er „eine Art religiöser Haltung“ (9 u. ö.), die freilich nicht „religiös“ heißen müsse (38), die aber dadurch ausgezeichnet sei, dass man metaphysische Fragen nicht zu schnell verwirft, obwohl sie meist in Widersprüche führen. Relevante metaphysische Probleme findet Strasser in der Annahme absoluter Werte (2. Kap.), in der Schönheit und Harmonie der Natur (3. Kap.), im „Wunder der Existenz“ (74) sowie im damit begründeten „Welt-einverständnis“ (78) des Menschen (4. Kap.) und schließlich in der Frage nach dem ewigen Leben (7. Kap.).

Was die Werte betrifft, greift Strasser auf die erste, schon erwähnte Voraussetzung zurück, wonach Glaubende von einem Begriff des Guten ausgehen, der sogar die Dichotomie von gut und böse umfängt, es also erlaubt, dem Satz „Es ist, wie es ist, und es ist gut.“ (27 u. ö.) zuzustimmen. Demnach enthalte alles einen intrinsischen Wert, der unveräußerlich sei und der es dem Menschen erst ermögliche, auf die Suche nach der Wirklichkeit und sich selbst zu gehen. Entscheidend ist, dass Strasser die transzendente Bestimmung des *bonum* zu einem Grenziideal uminterpretiert, das moralische Vervollkommenheit initiieren kann. Dadurch wird die religiöse Überzeugung, dass im Letzten alles gut sei, zur Annahme eines Wertes der Wirklichkeit, der als „Eröffnungspotential“ (34) dienen kann, das das gute Leben zum Horizont des menschlichen Handelns macht. Es geht um den inneren Zusammenhang des Glaubens an das schließlich siegreiche Gute und der Annahme von Werten in den Dingen, die als moralische Ideale ein gutes Leben evozieren können. Insofern jemand diesen Grenzwert eines allseits guten Lebens als Bestandteil der Moralität akzeptiert – und wer sollte das nicht tun? –, besitzt er schon eine religiöse Haltung, wenigstens wie Strasser sie definiert (38 f.). In diesem Sinn moralisch sein heißt schon religiös sein.

Nach kantischer Manier lassen sich demnach auch die Eigenschaften Gottes aus einem theologischen Kontext herauslösen und moralisieren. Auch sie werden zu Wertpotentialen, die dem Leben eine Richtung hin auf Vervollkommenheit geben. Die Erlösung selbst wird nicht mehr von einem transzendenten Gott erwartet, sondern liegt in der Hand des Menschen und seiner Lebensführung. Allerdings ist für Strasser Selbsterlösung nicht möglich, son-

dern bleibt als unerreichbares Ideal des Handelns utopische Grenze. Mehr noch: Das Ideal sollte nie erreicht werden, weil beispielsweise die Liebe als erlöste „verdorben“ (51) wäre – so Strassers nur schwer nachvollziehbare Position.

Das zweite religiös-metaphysische Problem findet Strasser im Staunen über die Schönheit der Natur. Auch hier greift er wieder indirekt auf die Transzendentalienlehre zurück und bringt das Transzendente des *pulchrum* ins Spiel. Dieses verknüpft er mit der Frage nach dem Anfang der Welt und der Ordnung der Dinge in ihr. Ausgehend von der übergeordneten Güte problematisiert er einen guten Anfang der Welt, der über einen bloß natürlichen Anfang und die schlechte Unendlichkeit hinausgehe. Damit ist zwar der jüdisch-christliche Schöpfungsbegriff angesprochen, aber Strasser meint, dass das Gegenüber von Gott und Welt mythisch und deshalb heute nicht mehr akzeptabel sei. Der Mensch könne an einen Schöpfer als personales Du der Welt gegenüber nicht mehr glauben. So bleibe nur, die Schönheit gleichsam als Abglanz einer im Grunde genommen guten Welt zu verstehen und sie ebenfalls als Wertideal zu begreifen. Transzendente Schönheit der Natur, die der Dichotomie von schön und hässlich zugrunde liegt, wird somit genauso wie moralische Werte oder Eigenschaften Gottes zu einem „Merkmal der Vollkommenheit und damit des guten Lebens“ (65). Schönheit ist für Strasser demnach ein intrinsischer Wert der Natur – eine Einstellung, die es heute erlaube, Gott nicht auch noch als Künstler denken zu müssen, der die Welt geschaffen hat.

Alles Transzendente und das ehemals Göttliche sind für Strasser in immanente Wertvorstellungen zu transformieren, weil die Kontingenz dem Menschen eine „metaphysische Blockade“ (71, 73) einschreibe, die es unmöglich macht, einen Sinn für das Ganze der Wirklichkeit zu entdecken oder Thomas Nagels „view from nowhere“ einzunehmen. Da der objektive Sinn der Welt unzugänglich bleiben müsse, bleibe es auch die Transzendenz. Und da zudem eine Offenbarung Gottes für Strasser eine bloß mythische Vorstellung ist, wird jede Gotteskonzeption, die auf Transzendenz aufbaut, für ihn sinnlos (75).

Zum Dritten führe das „Wunder der Existenz“ (74 u. ö.) vor die Frage nach einem personalen Gott als dem Anfang der Welt. Nun kennt laut Strasser die Wissenschaft das Wunder nicht, aber das Leben nötige einem dennoch Staunen darüber ab, dass es überhaupt etwas gibt und nicht nichts. Das lasse einen zunächst an einen Schöpfergott als personale Ursache denken. Da die metaphysische Blockade einen solchen Gedanken aber verbiete, bleibe als

Reaktion zwar ein „Welteinverständnis“ (85 u. ö.) möglich, indem man über die wissenschaftlichen Möglichkeiten hinaus eine gute Welt unterstellt. Aber die Vorstellung, dass ein personaler Gott Ursache für die Güte der Welt sei, könne – so Strasser unverständlicher Weise – nicht weiter vertreten werden.

Auch hier tritt wieder der aus den beiden vorhergehenden Kapiteln schon bekannte Widerspruch auf, dass man notgedrungen leben müsse, als ob es einen Gott gäbe, ohne ihn wissenschaftlich denken oder wenigstens einen universalen Sinn festmachen zu können. Auf ein mögliches Gottesbild appliziert, ergibt sich konsequenterweise ein Oszillieren zwischen einem Gott, der mit der Welt identisch ist, und einem Gott, der die Welt transzendiert. Strasser gelangt deshalb auch zu einer Komplementarität der beiden Vorstellungen, die es unmöglich macht, über Gott eine eindeutige Aussage zu treffen (106).

Methodisch gesehen, gerät Strasser, wenn er darüber reflektiert, wie Menschen leben und handeln, in ein ähnliches Paradoxon: Auf der einen Seite sei der Mensch blind für Transzendenz – Strassers „metaphysische Blockade“ –, auf der anderen Seite praktiziere er ein „Blindsehen“, das die Welt als personal verursacht begreift, allerdings ohne Verursacher. In diesem Paradox besteht nach Strasser sowohl die menschliche Grundsituation als auch die „Logik des religiösen Denkens“ (88).

Erstaunlicherweise schließt Strasser an seine Rekurse auf absolute Werte, die Schönheit der Natur und das „Welteinverständnis“ nicht auch seine Reflexionen über den Tod an, die er erst im 7. Kapitel vorstellt. Das mag damit zu tun haben, dass das Buch nicht aus einem Guss geschrieben zu sein scheint. Nach den ersten vier Kapiteln, die inhaltlich eine Einheit bilden (stilistisch passt das Unterkapitel 3.6 allerdings nicht in den Gesamtduktus), werden in den Kapiteln 5 und 6 zwei parallele Genealogien von Religion angefügt. Dann folgen ein Kapitel über die Unsterblichkeit und zuletzt ein Epilog.

Strassers Ausführungen über die Unsterblichkeit im 7. Kapitel führen die Überlegungen über Werte, die Schönheit und das Welteinverständnis fort. Dort analysiert er zunächst die gegenwärtige Tendenz, den Tod zu einem Teil des von ihm so genannten „Wohlfühlsyndroms“ zu machen (151), den Tod also als absolute Grenze zu verstehen, die es nahe legt, es sich in der Immanenz gut gehen zu lassen. Gegen eine derartige „Wohlfühlreligion“ (153) zur Legitimierung des Wellness-Booms und gegen Vertröstungsstrategien stellt Strasser die Frage nach der Identität des Menschen in das Zent-

rum seiner Überlegungen. Damit knüpft er an das Motiv der Vervollkommnung an, das die ersten Kapitel beherrscht. In der Frage nach der Unsterblichkeit sieht er den Einzelnen vor eine „individuelle Eschatologie“ (158) gestellt, durch die die Frage der Vollendung des Lebens ins Spiel gebracht werde. Analog zu den anderen drei Paradoxa geht es Strasser auch hier um die „Belehrung“ einer Glaubensüberzeugung durch die Vernunft, dieses Mal des Trostes, der im Glauben an die Unsterblichkeit steckt. Der aufgeklärte Mensch sieht nach Strasser mit dem Zerfall seines Körpers im Tod auch die personale Identität erledigt. So bleibe als einzige Möglichkeit, um den Tod nicht einfach zu verdrängen, „sich auf die objektive Werthaftigkeit des Lebens zu konzentrieren“ (163), also trotz der Ablehnung des Glaubens an das eigene Weiterleben nach dem Tod für das Gute in der Welt einzutreten.

Bevor Strasser diese Überlegungen gleichsam nachträgt, setzt er mit einem anderen Gedankengang neu ein, den er doppelt und teils mit Überschneidungen in den Kapiteln 5 und 6 durchführt. Es geht um die „religiöse Evolution“, die er als die in der Geschichte ablaufende jeweilige Neufassung des Glaubens durch die Vernunft auffasst (119). Strasser zeichnet die Auseinandersetzungen um einen humanen gegen einen inhumanen Gott anhand der Religion der griechischen Antike und der Azteken nach und sieht durch den jüdischen Monotheismus, den das Christentum geerbt hat, bei diesen beiden Religionen die Entwicklung zu einem ethisierten und personalisierten Gott erreicht. Erst in der Aufklärung habe man Gott transhuman gedacht und dadurch einen höheren Erkenntnisstand (118) erreicht. Um die religiösen Bindungskräfte nicht ganz zu verlieren, habe deshalb das Christentum seine Botschaft rationalisieren müssen und die Bibel nicht mehr wörtlich nehmen können, um nicht als „verrückt“ (119) zu erscheinen. Kants „natürliche Religion“ ist für Strasser der bislang nicht übertroffene Endpunkt dieser Entwicklung, die weitere Religionsgeschichte referiert er nicht mehr. Eines freilich habe das Christentum eingebracht, was nach Strasser dessen historische Leistung darstellt und für die Aufklärung wichtig erscheint, nämlich den „religiösen Universalismus“ (124). Seine Gedanken darüber entfaltet Strasser im 5. Kapitel, das mit dem Titel eines seiner früheren Bücher, nämlich mit „Der Gott aller Menschen“¹, überschrieben ist. Die

¹ Peter Strasser, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung* (= Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens 1), Graz 2002.

Menschheitsidee sei aus dem Christentum geboren worden, allerdings aus einem Missverständnis heraus. Strasser macht nicht Jesus, sondern Paulus zum Begründer des Christentums, der gegen die Intention Jesu das universale Gebot der Nächstenliebe dem Gesetz der Juden gegenübergestellt habe. Da die Parusie ausblieb, sei die Nächstenliebe zu einem Langzeitprojekt geworden. „Und nur so“, meint Strasser, „wurde das Christentum befähigt, die Botschaft vom Gott aller Menschen in die Welt hinauszutragen.“ (128)

In seinem zweiten Versuch, Religion genealogisch zu erklären – dieses Mal mit Blickrichtung auf das religiöse Erleben –, geht Strasser im 6. Kapitel seines Buches einen ähnlichen Weg. Am Beginn der Religion stünden die Magie und der Animismus sowie ein gewisser Pragmatismus, der sich als Weltbindung geäußert habe. Mit der Überwindung solcher Vorstellungen werde zwar die Magie obsolet, aber man glaube immer noch, dass es in den Dingen etwas Göttliches gebe und dass das Schicksal den Lauf der Welt bestimme. Die Entwicklung vom Polytheismus hin zum Monotheismus habe in der weiteren Religionsentwicklung zwei Vorteile gebracht, nämlich das Auftauchen „eine[r] theopolitische[n] und eine[r] metaphysische[n] Dimension“ (142), die seiner Meinung nach nicht nur dem Universalisierungsanspruch, sondern auch der Vernunft im Gegenüber zur Religion Vorschub geleistet habe.

Strasser missversteht das Christentum gründlich, wenn er in ihm keinen Monotheismus erkennt, sondern nur einen „monotheisierten Polytheismus“ (143), der „progressive Regression“, also eine „Mischung aus Barbarei und rationalem Kalkül“, gebracht habe, „die in der Weltgeschichte ihresgleichen sucht“ (144). Was in einer christlichen Messe geschieht, sei „Zauberei und Magie“ (145), und die Erbsündenlehre zeige „deutlich paranoide Züge“ (140). Schließlich versteigt sich Strasser sogar zu der Behauptung, dass die „verfolgungswahnhaltige Haltung“, die er bei Fundamentalisten konstatiert, „strukturell von jener Hitlers nicht zu unterscheiden“ (118) sei.²

In gut aufklärerischer Manier geht es Strassers Christentumskritik quasi um eine Reinigung auch des Christentums von Mythos, Dogma und Ritual, die als regressiv oder gefährlich erscheinen, hin zu „metaphysischen, ethischen und ästhetischen Nachfolgezuständen“, die er „eine Art religiöser Haltung“ nennt (148). Strasser ist klar, dass er damit keine „Kirche“ begründen kann, er erhofft sich davon aber eine „Kultur des guten Lebens“ (ebd.), die nicht nur ein Welteinverständnis, sondern auch die immanent zu verstehende Utopie von Er-

lösung beinhaltet und die zudem für alle Menschen gilt.

Abgeschlossen wird das Buch mit einem Epilog, in dem sich Strasser mit einer offenbar fiktiven Geschichte dem Islam zuwendet und den er dazu nutzt, sich gegen Vorwürfe, mit denen eigene Schriften von früher konfrontiert waren, zu rechtfertigen sowie über das Verhältnis zwischen dem Islam und der westlichen Welt zu rasonieren.

Auffällig an dieser „Einführung in die Religionsphilosophie“ ist neben dem stilistischen Wechsel zwischen einzelnen Teilen des Buches vor allem ein Dreifaches: Zum einen wird eine pointierte aufklärerische These im Gefolge Kants vertreten, deren Schattenseiten ausgeblendet bleiben. Säkularisierung erscheint einzig als Reinigung von Ballast, den der Glaube an eine immanente Transzendenz oder transzendente Immanenz und den der Ritus oder Dogmen mit sich bringen. Es geht Strasser um die Transformation des Christentums, dem die Religionsgeschichte die Universalisierung von Religion verdanke, zu einer Vernunftreligion, die quasi alle geschichtlichen Ausformungen von Religiosität überschreiten und in eine Immanenz führen kann, die zwar paradox erscheint, an die es aber zu „glauben“ gilt. Denn nicht-widersprüchliche Argumente gibt es auch in Strassers Vernunftreligion nicht mehr.

Damit zeigt sich Strasser resistent gegen Überlegungen zur „Dialektik der Aufklärung“ und das derzeitige Überdenken der herkömmlichen Säkularisierungsthesen, wie es nicht nur von Jürgen Habermas vorgeführt wird. Er beharrt auf der Vorstellung von Fortschritt im Rahmen von Religion, deren wenigstens bisherige letzte und höchste Stufe mit der Aufklärung erreicht sei. Strasser geht der Sache nach gleichsam den Übergang vom klassisch-religiösen zum metaphysischen Stadium nach Comtes Stadiengesetz mit. Die Haltung, die dem dortigen zweiten Stadium entspricht, bezeichnet er seinerseits als „in einem bestimmten Sinne“ (170) religiös, schreckt aber vor einer völligen Naturalisierung im dritten Stadium zurück und möchte die Metaphysik als eine Art Vernunftreligion vor einem universalen Empirismus retten.

Dennoch erweist sich Strasser als Anwalt für Wissenschaftsgläubigkeit. Wäre er das nicht, könnte er seine Paradoxa nicht als Gegensatz zwischen „reiner“ Wissenschaft und Metaphysik aufbauen.

² Später spielt er – allerdings in anderem Kontext und nur indirekt – auch auf den jüdisch-christlichen Gottesnamen an: „Ich bin, der ich bin: Das kann jeder sagen, ohne zu wissen, wer er ist.“ (153)

So behauptet er allen heutigen wissenschaftsphilosophischen Anfragen an eine solche Haltung zum Trotz, man halte Wissenschaft noch immer für „wertfrei“ (71; auf 77 ist er vorsichtiger, wenn er vom „Wertfreiheitspostulat der Wissenschaften“ spricht). In der Folge entsteht das Bild von Wissenschaft als einer Wirklichkeitsauffassung, zu der es keine vor der theoretischen Vernunft zu rechtfertigende Alternative gibt. Da der Mensch aber auch handeln und sich in der Welt orientieren muss, steht er auch für Strasser vor dem Paradox, Werte akzeptieren zu müssen, ohne sie im Letzten wissenschaftlich begründen zu können. Was übrig bleibt, ist Strassers Postulat einer moralischen Haltung, die die Funktion des Glaubens übernimmt, aber rein vernünftig erscheint, weil sie Mythos, Ritus und Dogma negiert und gemäß der allgemeinen Vernunftbegabung des Menschen universalisierbar ist. Man steht nach Strasser heute vor einem Wissenschaftsidealismus, der angesichts des konkreten Lebens auf eine Metaphysik stößt und dadurch ein produktives Paradoxon erzeugt, das zum „Initialereignis“ für ein gutes Leben werden soll. Das ist der kleine religiöse Rest, der übrig bleibt; er hat moralische Funktion und soll zudem rationale Auswertung des Staunens vor der Welt sein.

Neben den Rückgriffen auf Kants Religionsphilosophie, auf die Strasser direkt nur kurz zu sprechen kommt (122f.), ist zum Zweiten Strassers Fortschrittsoptimismus auffällig, wenn er den Evolutionsgedanken auf die Religion im Allgemeinen überträgt (Kap. 5 und 6). Dabei ist Evolution fraglos als Höherentwicklung gedacht. Der Mythos hat sich nach Strasser über Etappen zu einem aufgeklärten Religionsbegriff entwickelt, der unterschiedliche, kulturell differenzierte Religionen umgreifen kann und deshalb religiöse Gewalt zum Verschwinden bringen könnte, hätte er sich schon durchgesetzt. Freilich ist Strasser teilweise seiner eigenen Religionstheorie gegenüber skeptisch, wenn er beispielsweise fragt: „Intoleranz. Ist sie dem religiösen Menschen eingebrannt?“ (164) Doch stellt er einem solchen Selbsteinwurf die eigene Auffassung gegenüber, nach der es „auch eine religiöse Evolution hin zum religiösen Frieden gibt“ (ebd.). Dieser Optimismus, der der Geschichte die asymptotische Annäherung an die Erlösung überantwortet, aber vor eingelöster Erlösung zurückschreckt (vgl. die oben zitierte Aussage, dass die Liebe in der Erlösung verdorben wäre), bleibt selbst ein Postulat. Offenbar kann sich ein Denken, das die Erlösung zwar keinem transzendenten Gott zutraut, sie aber als handlungsleitende Utopie nicht verabschieden möchte, doch nicht so leicht von einer „Heilsgeschichte“ trennen, auch wenn anstel-

le eines geschichtsmächtigen Gottes die Vernunft oder eine nicht näher bestimmte Kraft die Geschichte zum Besseren vorantreiben soll.

Zum Dritten fällt auf, dass Strasser eine Metaphysik retten möchte, die die Gottesfrage offen hält, auch wenn sie die Antworten konkreter Religionen darauf ablehnt. Das führt ihn zu einer „Art religiöser Haltung“, die im Grunde genommen eine religionskritische metaphysische Haltung ist und mit dem Glaubensbegriff wenig anfangen kann. Eine Position, die einen vom Glauben an das Mysterium gereinigten Gott der Vernunft ansetzt, führt zur Ablehnung von Religionskonzeptionen, die auf das Gefühl aufbauen oder den Glaubensakt ins Zentrum stellen. So kanzelt Strasser Rudolf Otto oder Søren Kierkegaard auch als „reaktionär“ ab (150; siehe zu Otto auch 132f. und zu Kierkegaard 25, 101, 115). Das dabei eingeschlagene Denken ist rationaler Theologie verwandt, und der propagierte Gottesbegriff ist am ehesten als ein philosophisches Prinzip zu bezeichnen, das Strasser – ähnlich wie Kant – als Ideal denkt. Offenbar ist dieses für ihn die aufgeklärteste und am wenigsten gewaltanfällige Gottesvorstellung.

Zudem greift Strasser auf die Transzendentalienlehre zurück, um überhaupt zur Gottesfrage zu gelangen. Denn ohne das *bonum* oder das *pulchrum* würden in seinen Reflexionen die Grenzen der Immanenz nicht sichtbar werden. Das führt zu einem wichtigen Folgeproblem, nämlich zur Frage, wie das Ideal näherhin zu denken ist. Eine philosophische Gotteslehre, die Offenbarung nicht bloß methodisch einklammert, sondern als unmöglich leugnet, steht nämlich vor der Schwierigkeit, wie sie Gott ontologisch denken soll. Bei Peter Strasser kommt dazu, dass er die Personalität Gottes als heute denkmöglich ausscheidet. So gelangt er in ein paradoxes Feld, weil er eine im Letzten gute Welt denken will, deren Grund man sinnvoll nur personal denken kann, was zu tun seiner Meinung nach die säkulare Vernunft aber verbietet. Dass man zu einem solchen Gott weder beten noch vor ihm tanzen kann, steht wieder auf einem anderen Blatt. Jedenfalls führen die ethischen Forderungen, die Strasser aus seiner Religionstheorie zieht, naturgemäß zu einem Leben „als ob“.

Reinhold Esterbauer (Graz)

Bernd Dörflinger / Gerhard Krieger / Manfred Scheuer (Hgg.), Wozu Offenbarung? Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion, Paderborn: Schöningh 2006, 290 S., ISBN 3-506-71711-1.

Der vorliegende Band vereinigt Beiträge von renommierten Philosophen und Theologen, die dem für gewöhnlich als rein religiös geltenden Thema der Offenbarung nachgehen. Der Untertitel belehrt jedoch darüber, dass es sich um die philosophische und theologische Begründung von Religion handelt. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass weder Religion noch Offenbarung als rational nicht weiter begründbare Gegebenheiten, sondern als Gegenstände theoretischer Reflexion behandelt werden sollen. Diese Blickrichtung ist in der Gegenwart besonders wichtig, in der Religion in verschiedener Gestalt gegen die Vernunft ausgespielt wird. Wissenschaftlichem Begründen setzen manche Repräsentanten einer neuen religiösen Welle dogmatisch Offenbarung entgegen, um kritisches Fragen abzuwehren.

Die Aufsätze des Bandes lassen sich im Unterschied hierzu als sorgfältige Analysen der vielfältigen Versuche lesen, den Topos der Offenbarung als konstitutives Moment des theoretischen Bewusstseins in der europäischen Denktradition darzulegen. Das Buch konzentriert sich auf die lange Periode vom christlichen Hochmittelalter bis zur Gegenwart. In exemplarischen Studien zu Autoren von Anselm von Canterbury bis Hegel und Levinas zeigt sich, dass Religion und Offenbarung seit langem nicht nur der theologischen, sondern auch der philosophischen Reflexion angehören. Der Wandel von scheinbar fraglos „gläubigen“ Epochen wie der Zeit Anselms und Abaelards zu säkularen und „aufgeklärten“ wie der Periode Kants, Fichtes und Schellings wird eindrucksvoll deutlich. Bedauerlich ist, dass die durchaus kontroverse Stellung der Offenbarung im islamischen Denken, etwa in der Auseinandersetzung des Averroes mit Al-Ghazali ebensowenig behandelt wird wie die jüdischen Spekulationen zum Thema z. B. bei Jehuda Ha-Levi. Von Kant abgesehen, bleiben auch dezidiert religionskritische Positionen, wie sie seit der Aufklärung bis in die Gegenwart hervorgetreten sind, außer Betracht. Die Perspektive des Buches ist vor allem von der katholischen Theologie und der von ihr beeinflussten Philosophie bestimmt.

Die sämtlich sehr lesenswerten, aus einem gemeinsamen Kolloquium entstandenen Beiträge haben Knotenpunkte der geistigen Entwicklung im Blick. Hier können nur einige kurze Hinweise gegeben werden. Der mittelalterlichen Tradition sind

allein fünf der zwölf Beiträge gewidmet, wenn man Nicolaus Cusanus dazurechnet. Das ist gerechtfertigt, denn in der Scholastik erhält das Thema Offenbarung philosophischen Rang, und ihre Argumentationen haben die späteren Erörterungen stark geprägt. Bei Anselm, der von *Hansjürgen Verweyen* behandelt wird, zeigt sich der argumentative Übergang von vielen Gründen des *Monologion* zu dem einen des *Proslogion* als rational zwingend. In *Mechthild Dreyers* Aufsatz zu Abaelard wird deutlich, wie antizipativ dessen Denken auch hier ist. Dreyers Schlussfolgerung ist, dass nach Abaelard prinzipiell jeder Mensch gleich nah zu Gott steht, weil die Offenbarung als je individuelles Ereignis verstanden wird. Die kritischen Konsequenzen für das hierarchische Kirchenverständnis sind zu dieser Zeit noch gar nicht gesehen worden. *Rolf Schönberger* erörtert die platonischen Motive in der Offenbarungslehre des 13. Jahrhunderts, wie sie besonders bei Bonaventura und Heinrich von Gent in der Lehre von der Illumination wirksam sind. *Manfred Scheuer* rückt in seinem Beitrag zu Thomas von Aquin den Aspekt der *communicatio* als Essenz Gottes in den Vordergrund. *Gerhard Kriegers* eingehende Abhandlung zu Nicolaus Cusanus zeigt diesen Denker mit seinen neuplatonischen Motiven in Spannung zu nominalistischen Theoremen, die ihn ebenfalls beeinflusst haben. Die historisch nachweisbare Beziehung zu Johannes Gerson, Petrus Tartaretus und Johannes Buridan hat Cusanus die doppelte Erbschaft realistischer und nominalistischer Positionen gebracht, die ihn als Theologen und Philosophen des Übergangs zur frühen Neuzeit kennzeichnen.

Sehr erhellend sind die Reflexionen von *Manfred Kugelstadt* zu Leibniz und seinem Verständnis von Gott und Offenbarung. Sein Verhältnis zu beiden Begriffen ist bereits in dem Sinne aufklärerisch, in dem später Kant die Religion überhaupt verstehen wollte. Es ist bereits die Vernunftreligion, in der eine übernatürliche Quelle der Gewissheit nicht existieren kann. Im Zusammenhang mit der Theodizee-Problematik erhält der Begriff Gottes die Bedeutung eines praktisch wirksamen regulativen Ideals. Wie viel weniger noch Kant einen affirmativen Begriff von Religion haben konnte, führt eindringlich der Beitrag von *Bernd Dörflinger* vor Augen. Kants Idee einer Vernunftreligion, die ohne traditionell verstandene Offenbarung auskommt, wird als Konsequenz eines schon lange vor ihm wirksamen Reflexionsprozesses, gerade auch in der Theologie selber, erkennbar. Wie die Position Fichtes einerseits Kants Religionslehre fortsetzt, andererseits aus dessen Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft wieder

einen weitaus affirmativeren Gottes- und Offenbarungsbegriff ableitet, wird in den Beiträgen von *Ives Radrizzani* und *Edith Düsing* demonstriert. Das Verständnis von Offenbarung in Schellings Spätphilosophie, Gegenstand von *Harald Schwaetzers* Aufsatz, zeigt eine weitere Rücknahme der einstmals kritischen Positionen des deutschen Idealismus. Eine Reflexion auf die an Hegel anschließende Entwicklung aus fundamentaltheologischer Sicht stellt *Wolfgang Treitler* an. Hegels spekulative Aufhebung der Religion in Philosophie kann aus dieser Perspektive freilich kein billiges Verständnis finden. Ihr werden die entsprechenden Passagen aus Denzingers Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen entgegengestellt. Den Band beschließt eine Betrachtung von *Michael Schulz* über die Rezeption Hegels bei Emmanuel Levinas. Hier wird die Differenz von Judentum und Christentum am Dogma der Inkarnation verdeutlicht, das für das Judentum nicht gelten kann und nach Levinas dennoch einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für den Dialog beider Religionen darstellt. – Die Frage, ob für die Gegenwart eine philosophische Begründung von Religion möglich ist, bleibt freilich unbeantwortet.

Günther Mensching (Hannover)

Horst Dieter Rauh, Epiphanien. Das Heilige und die Kunst (= Batterien, Bd. 72), Berlin: Matthes & Seitz 2004, 271 S., ISBN 3-88221-849-5.

Epiphanien wurden traditionell als zäsurhaft eintretende Erscheinungen des Göttlichen innerhalb der menschlichen Lebenswelt verstanden (11). Der vorliegende Band widmet sich diesem Thema mit Bezug auf Dichtung, Bildende Kunst und Musik der Neuzeit. Die knappe Einleitung (11–22) verdeutlicht, dass die im Untertitel angegebene Bezugnahme auf das Verhältnis von Heiligem und Kunst dabei nicht als Beschäftigung mit einem Teilbereich des Themas in der Moderne verstanden werden soll: Denn Kunst, so der Vf., werde in der Neuzeit zum herausgehobenen, geradezu exklusiven Ort der Thematisierung des Epiphanen, und Kunsttheorie, insbesondere Poetik, zum vorrangigen Ort seiner Reflexion. Diese Konstellation sei als Konsequenz moderner Säkularität zu begreifen, die „anstelle der abgelebten, zumindest verblaßten Religion“ (18) ein Paradigma profaner Epiphanie, einer nicht religiös, sondern ästhetisch bestimmten Transzendenzerfahrung, setze (21 f.).

Walter Benjamins Deutung des französischen Surrealismus als Inszenierung profaner Erleuch-

tung (13), die Poetik der an Gewöhnlichem und Alltäglichem geschehenden Epiphanierung bei James Joyce (16–18) und Marcel Prousts Verständnis des Romans als Unternehmen der retrospektiven Rekonstruktion ästhetischer Erleuchtungserlebnisse (18), das Literatur an die Stelle des religiösen Mythos rücken lässt, nennt der Vf. in der Einleitung als paradigmatische Zeugnisse dieser modernen Konstellation. Als theoretische Bezugspunkte seiner Beschäftigung mit der Epiphanie der künstlerischen Moderne nennt er Heideggers Begriff des Ereignis (13 f.), Wittgensteins Rekurs auf unhintergehbare Evidenzen (19 f.) und Nietzsches Programm ästhetischer Existenz nach dem Tod Gottes (9).

Die folgenden siebzehn Kapitel beziehen sich auf jeweils einen oder mehrere Autoren bzw. Künstler, die genannten unter ihnen. Der Vf. weist den Leser vorweg ausdrücklich darauf hin, von diesen Abhandlungen keine pedantisch an Forschungsstände und Forschungsdiskussionen anknüpfende Darstellung zu erwarten, sondern sich auf einen essayistischen Zugriff einzustellen (10). Wer dazu bereit ist, kann in den folgenden Kapiteln mit Sicherheit zahlreiche Anknüpfungspunkte für literatur- und kunstwissenschaftliche, sowie philosophische und theologische Arbeit finden. Denn der Vf. erschließt in seinen kenntnis- und assoziationsreichen Detailuntersuchungen eine überraschende Weite des Themas, die über die genannten Autoren erheblich hinaus auch in entlegene Schichten der Kunst-, Literatur- und Philosophiegeschichte der Moderne reicht. Die einzelnen Kapitel beziehen sich auf so disparate Figuren wie Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Hugo von Hofmannsthal/Ludwig Wittgenstein, James Joyce, Tizian/El Greco, Rubens/Francis Bacon, Juan Carlos Onetti, Yves Bonnefoy, Marcel Proust, Virginia Woolf, Robert Musil, Barnett Newman, Richard Wagner, Fernando Pessoa, Pierro della Francesca/Henri Matisse, Gunnar Ekelöf und Eugenio Montale. Zahlreiche weitere Autoren und Künstler werden in den einzelnen Abhandlungen kursorisch in die Darstellung mit einbezogen.

Philosophisch interessierte Leser mögen jedoch in besonderer Weise an zwei übergreifenden Themen interessiert sein, welche die Darstellungen der einzelnen Kapitel über alle Unterschiede der dort behandelten Gegenstände hinweg verbindet:

1. Das erste dieser Themen ist die Beschäftigung mit der eingangs skizzierten Konstellation der säkularisierten Moderne. Der Vf. entgeht der Gefahr, von diesem übergreifenden Gesichtspunkt aus seinen Untersuchungsgegenständen eine homogene Konzeption des Verhältnisses

- von Epiphanie und moderner Kunst aufzuzwingen. Die Darstellung verdeutlicht vielmehr die Heterogenität des entsprechenden Feldes. Der Zugriff des Vf. ist zwar durch ein basales Konzept der Epiphanie organisiert, das eine momentane, Sinne und Körper affizierende Überwältigung meint, die als solche nicht intendierbar ist und letztlich inkommensurabel bleibt (19–22, vgl. auch 178) – und in allen diesen Hinsichten mit traditionellen Konzepten von Epiphanie übereinstimmt. Diese Gemeinsamkeit vorausgesetzt, gelingt es dem Vf. jedoch, in den einzelnen Kapiteln gerade die Divergenz unterschiedlicher Strategien des Umgangs mit derartig Epiphanem nach Verlust seiner religiösen Deutungsmöglichkeit zu rekonstruieren. Einige mehrfach wiederkehrende Strukturmerkmale dieser Art sollen im Folgenden zusammengefasst werden, obgleich der Band darüber hinaus eine Fülle ebenso interessanter Einzelbeobachtungen bietet.
- a) Epiphanie wird, sofern sie sich in der Moderne auf den vorweg bereits als heilig verstandenen Gegenstand nicht mehr bezieht, Teil des *genus humile* im Sinne der antiken Rhetorik, also Teil der Rede über den profanen, alltäglichen Gegenstand, was der Vf. insbesondere in Bezug auf Joyce (68, 79), Montale (246), Musil (180), J. C. Onetti (117–122), Proust (148, 154) detaillierter ausführt
 - b) Diesem Charakteristikum entspricht, dass dem Geschehen der Epiphanie oft eine Grundstruktur des Umschlags, der Inversion bzw. Transfiguration des Profanen zugeschrieben wird, wie unter anderem die Untersuchungen zu Y. Bonnefoy (128), Hofmannsthal (53 f.), Joyce (68), Musil (181), Proust (148, 154), V. Woolf (167–169) deutlich machen.
 - c) Die unmittelbare religiöse Deutung solch epiphanen Umschlags fällt in der Moderne aus. In den Vordergrund rücken charakteristische Wirkungen entsprechenden Geschehens auf die subjektive Erfahrung, wie ästhetische Eindrücke unhinterfragbarer Evidenz, deren theoretische Reflexion der Vf. bei Wittgenstein formuliert findet (55–57, 86, 128, 167, 178, 216) oder Gefühle der respektvollen Distanz, für dessen terminologische Artikulation der Vf. auf Heideggers Begriffe der „Scheu“ und der „Verhaltenheit“ rekurriert (13 f., 89, 164).
 - d) Das Verhältnis, welches zu solchen Erfahrungen eingenommen wird, weist trotz aller Säkularität analoge Züge zu Darstellungsstrategien der Tradition der negativen Theologie auf: das Kunstprodukt wird von seinen Schöpfern als tendenziell nie ganz adäquater Versuch der symbolischen bzw. metaphorischen Repräsentation des Epiphanen verstanden (16–18, 22, 86, 131–135, 156), die sie zum Teil ganz auf negative Darstellungsmittel beschränken (123, 187 f., 222, 230 f., 235)
 - e) Subjektivität gewinnt nicht nur im Hinblick auf ihre ästhetische Erfahrung des Epiphanen sowie ihr Vermögen zu dessen symbolischer Repräsentation an Bedeutung, sondern auch, indem der künstlerischen und literarischen Inszenierung des subjektiven Begehrens nach derartigen Erfahrungen Raum gegeben wird, was vom Vf. unter anderem in Bezug auf G. Ekelöf (225–231), Montale (235), Nietzsche (23–31), Proust (156 f.), Pessoa (205–213) durchaus verschieden konkretisiert wird.
 - f) Eine besondere Rolle kommt in dieser Hinsicht vielfach dem erotischen Begehren zu. Bei Wagners Tristan und Isolde, die er mit Georges Bataille interpretiert, sieht der Vf. es gewissermaßen in Deckung mit dem Begehren nach epiphaner Entgrenzung (191–204). In Bezug auf andere Künstler bzw. Autoren gelingt ihm der Nachweis der bisweilen subtilen Thematisierung des Zusammenhangs von Sublimierung bzw. Suspendierung des Sexuellen als Voraussetzung der epiphanen Erfahrung in der Beziehung zum anderen Menschen (117–122, 181 f., 236 f.).
 - g) Schließlich wird an verschiedenen Stellen deutlich, wie die Strategie der Parodie traditioneller Formen des Epiphanen sowie eine Haltung der Ironie ihnen gegenüber, in deren Rekonstruktion der Vf. kongeniale Kapazitäten zeigt, das beschriebene Paradigma des modernen Epiphanen vervollständigen und gegenüber religiöser Deutung abgrenzen (39, 74, 169, 241).
2. Das zweite durchgängige Thema der Beiträge des Bandes erschließt sich aus dessen Untertitel und mutet angesichts der bisherigen Ausführungen mutmaßlich paradox an: Der Vf. beschränkt sich nicht auf die eben umrissene Perspektive der Substitution der religiös konnotierten Erscheinung des Heiligen durch die profane Epiphanie ästhetischer Erfahrung in der säkularen Moderne. Nicht nur in denjenigen Kapiteln, die historisch frühe Formen des Epiphanen in der Kunst der Neuzeit behandeln und eher die Transformation als den Bruch mit dessen religiösem Verständnis zeigen (etwa bei Tizian und El Greco, 83–92, oder Rubens, 93–99), sondern auch in anderen, bereits angeführten Kapiteln des Bandes, verfolgt der Vf. durchgängig den Versuch des Nachweises, dass „Hei-

liges sich im Profanen verbirgt und unausrottbar bleibt“ (10), also auch in der eben charakterisierten Form moderner Epiphanie, bisweilen sogar unintendiert (99), erscheint.

Die Behandlung dieses zweiten Themas wird bei säkularer gestimmten Lesern vermutlich kritische Reaktionen herausfordern. Dem Gedanken, dass in der parodistischen oder ironischen Bezugnahme auf traditionelle Epiphaniekonzepte immer noch eine Präsenz derselben besteht (vgl. 33, 74, 103, 155), gewissermaßen in bestimmter Negation, mögen sie zustimmen. Auch mögen sie akzeptieren, dass man in Bildern wie denen Francis Bacons nicht nur ästhetische Überhöhung von Leiden, sondern auch die Erscheinung von Inkarnation und dessen sehen kann, was Passion transzendiert (99 f.). Vermutlich wird sich Kritik aber doch gegen die Notwendigkeit derartiger Interpretationen richten.

An der mystischen Deutung des frühen Wittgenstein, welcher der Vf. anhängt (45 f.), und der religiösen Interpretation theologischer Gedankenspiele in Wittgensteins Spätwerk (50 f., 178) bzw. seiner Behandlung des Themas der Gewissheit (216), welche der Vf. andeutet, mag manchen Leser zumindest stören, dass sie gegenüber gängigen, nüchterneren Wittgenstein-Interpretationen nicht eigens gerechtfertigt werden. Eine Spannung durchzieht den Band aber vor allem durch die Tatsache, dass der Vf. einerseits ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für bloß rhetorische Strategien, scheinhafter Einlösung des Wunsches nach Epiphanie erzeugt, etwa in seiner Nietzsche-Interpretation (23–31), andererseits bisweilen aber genau solcher Rhetorik des Erscheinens buchstäblich zu glauben scheint. Zumindest lässt er den Leser über das Kriterium der Unterscheidung im Unklaren, das erkennen lässt, warum das plötzliche Angeblicktwerden durch die Struktur eines Holzes nach der Entkleidung einer Madonnenfigur bei G. Ekelöf (231) oder durch einen Eisvogel bei Montale (246) nicht auch nur „Metonymie verschwundener Transzendenz“ (39) bzw. Reminiszenz sind, außer wenn man eben mehr als das glauben will.

Selbst wenn allerdings vom Heiligen in der Moderne doch nur der rhetorische und ästhetische Schein bliebe, kommt dem hier besprochenen Band das große Verdienst des Nachweises zu, wie ubiquitär dieser Schein in der vermeintlich so säkularen Neuzeit leuchtet.

Arne Moritz (Halle-Wittenberg)

Rainer E. Zimmermann, Kritik der interkulturellen Vernunft, Paderborn: mentis 2002, 356 S., ISBN 3-89785-291-8.

Nicht allein in den Kultur- und Sozialwissenschaften, auch in der Philosophie gewinnt die Thematik der Interkulturalität zunehmend an Bedeutung. Mag man darin in den Einzelwissenschaften noch den üblichen Forschungsreflex auf neue, sich aufdrängende Problemstellungen sehen, wie sie mit dem unaufhaltsamen Globalisierungsprozess, den Migrationsbewegungen und Integrationsversuchen, den kulturweltlichen Asymmetrien und religionsweltlichen Differenzen auftreten, so scheint dieser Fragenkomplex für die Philosophie von etwas anderem Gewicht zu sein. Nach traditionellem Selbstverständnis ist ihr Interesse auf die Begriffs- und Begründungsarbeit gerichtet, mithin auf kategoriale und systematische Grundlegungen des Denkens und reflexiver Selbstklärung. Welche Themenbereiche auch immer zur Debatte stehen mögen, ihre Inhalte finden Erklärung vor dem Hintergrund formaler und allgemeingültiger Reflexionsbemühungen. Zimmermann stellt sich nun mit einer „Kritik der interkulturellen Vernunft“ genau dieser Herausforderung, indem er allgemeingültige, invariante Bestimmungsgrößen ausfindig zu machen sucht, die auch für interkulturelle Fragestellungen ihre Relevanz erweisen sollen. Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Diltheys *Kritik der historischen Vernunft* hätte so eine *Kritik der interkulturellen Vernunft* zu folgen, insofern die Paradigmen erkenntnistheoretischer, mathematisch-formaler und historisch-geschichtlicher Denkweisen auf interkulturelle Konstellationen hin erweitert werden. Ein gewiss hoher Anspruch, ginge es doch um den Aufweis der sich bedingenden Zusammenhänge globaler und universaler sowie partikularer und kulturweltlicher Grundaspekte. Das Ansinnen ist um so bemerkenswerter, als der Vf. mit einer allgemein gültigen „Grundlegung der Kategorien“ (Kap. IV, 269–327), die zudem auf einer transkulturell angelegten „strukturellen Anthropologie“ basiert, zugleich eine ethische Fundierung verbindet, anhand derer der genuine Praxisbezug aller Philosophie zum Tragen kommen soll.

Dieses weit gespannte Unterfangen sieht sich vor die Aufgabe gestellt, eine „Rekonstruktion des Vernunftbegriffs“ (40, passim) zu leisten, die sich durch funktionale und relationale Systementwürfe wie durch transzendentalphilosophische Geltungsbedingungen hindurcharbeitend auf ein für die Philosophie des 20. Jahrhunderts erneut in den Vordergrund tretendes „empirisch“ legiertes Den-

ken stößt. Jedenfalls sieht dies der Vf. so, wenn er fünf „Grundsätze“ als Leitfaden seiner Untersuchung aufführt: „1. eine empirische Grundhaltung am Anfang allen Philosophierens, 2. den Gedanken, dass Ethik im Grunde Wissen sei. Zugleich geht es darum, in Sartrescher Sichtweise, 3. die traditionelle Identitätsethik durch eine Differenzethik zu ersetzen und insofern 4. Interkulturalität parallel zu jener Differenzethik zu entwickeln. Schließlich gilt es noch, mit Bourdieu, 5. die Ethnologie auch auf das bekannte Eigene anzuwenden.“ (Ebd.) Wie immer man im Einzelnen an einem solchen Programm Kritik üben mag, als „offener Theorieentwurf“ nimmt er zunächst einmal philosophische basics ernst, um sie sodann für interkulturelle Denkkontexte fruchtbar zu machen. Gewiss, die Referenzspur der Untersuchung spricht eine eindeutige Sprache, die eine empirisch-materialistisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie bedient, weshalb der Vf. seine stets kategorial orientierten Analysen an den Protagonisten Marx, Sartre, Lefebvre, Bloch, Bourdieu u. a. schult. Eine nahezu gänzlich affirmative Grundhaltung diesen Denkgebäuden gegenüber depotenziert denn auch den hier hoch angesetzten Topos der „Kritik“, was bekanntermaßen zu ideologischen Konsequenzen führen kann. Auf der anderen Seite stellt sich der Vf. der *philosophischen* Herausforderung, indem er sich der westlichen Denkhemisphäre in ihrer epistemischen und kategorialen Grundstruktur versichert, um daraus dann zu interkulturellen Fragestellungen fortzuschreiten. Gewöhnlich setzt man ja durchaus anders an, diagnostiziert größere Differenzen zwischen den einzelnen Denkkulturen, um sie komparativisch, perspektivisch, analogisch und dergleichen miteinander zu vermitteln. Da man es hierin grosso modo mit Inhalten zu tun hat, vergisst man zumeist die formalen, methodisch relevanten Grundbedingungen, blendet sie entweder ab oder verkennt deren vorgängige, meist auf ganz bestimmten Traditionen beruhende Inanspruchnahme.

Hinter der Stoßrichtung Vernunft – Aufklärung – Gesellschaftstheorie stehen die Frageimpulse nach dem „Unveräußerbaren zwischen den Kulturen als [dem] genuin Menschlichen“ (14), einem „Orientierungsrahmen für jede interkulturelle Kommunikation“, dem von Anfang an „ethische Implikationen“ eingeschrieben sind (ebd.), ebenso wie eine Revision klassischer Zuschreibungen bezüglich des Zusammenhangs von Erfahrung und Erkenntnis. „Denn die Sozialisierung ist selbst der Grund der Situation. Anders gesagt: Eine Person befindet sich überhaupt nur in einem je situativen Kontext, von dem aus sie auf die Welt zugreift, weil

sie auf eine bestimmte (tatsächlich: individuelle) Weise sozialisiert worden ist.“ (16) „Stets ist es *zu-erst die Erfahrung*, die als Grundlage der Reflexion dient, welche sie dann auf den Begriff bringt, mit dem sich Sätze formulieren lassen.“ (22) Die *Kritik der interkulturellen Vernunft*, die neben den beiden oben genannten *Kritiken* zudem auch noch die *Kritik der dialektischen Vernunft* Sartres zu bestehen hat, kann unschwer als eine Art Gratwanderung gesehen werden, die einerseits auf ungeahnten Höhen sich fortbewegt, andererseits aber den bedrohlichen, sich links- und rechtsseitig auftuenden Abgründen ausgesetzt ist. Ich will im Folgenden einige markante Wegstrecken nachgehen, nicht ohne auf gewisse Gefahrenquellen und Desiderate hinzuweisen.

Abschnitt I nimmt Ausgang von einer im Anschluss an Sartre konzipierten „empirischen Phänomenologie“ (41–146), die der Autor als methodischen und zugleich systematischen Einstieg wählt. Sowohl die Unhintergebarkeit „perspektivischer“ (Orts)gebundenheit und Zugangsweise als auch die daraus resultierende Distanzstellung und Selbstdistanz reformulieren einen Subjektbegriff, der, wie in Sartres *Das Sein und das Nichts* (42–69) ausgeführt, in eine epistemologisch-ontologische Differenzkonstellation zwischen „Ansichsein“ und „Fürsichsein“ hinein fragt, in welcher der „transitorische“ Grundcharakter des menschlichen Daseins offenkundig wird. „Der Mensch ist niemals ganz bei sich selbst, niemals ganz an sich, sondern *er entgeht sich selbst* permanent, *er ist sich selbst immer schon voraus*.“ (43) Jede Kommunikation erweist sich als ein „Prozess“ der Reflexion, in dem sich jeder „als Person *verdoppelt*: in eine Person, die reflektiert, und in eine andere, über die reflektiert wird“ (45). Dieses asymmetrisch bleibende „Verhältnis“ erzeugt konstitutive Verfremdungen, der eine Entfremdungstheorie entwächst, die zugleich von höchst praktischer Relevanz ist und die daher folgerichtig eine „Differenzethik“ auf den Plan ruft (vgl. 42, 63 ff.). Wie immer man dieses schon bei Hegel und Marx und wengleich mit anderer methodischer Absicht auch bei Mead zu findende Theorem näher bewerten mag, es scheinen hiermit Vorentscheidungen getroffen zu sein, die das phänomenologisch instruierte Projekt seit Husserl gerade kritisch in Augenschein nahm. Das Bewusstseins- und Reflexionssubjekt wird dort gerade auf seine Voraussetzungsbedingungen hin angefragt, was bei Husserl in die Grundstruktur der ‚Intentionalität‘ und damit notwendig verbundener ‚Konstitution‘ führt, bei Heidegger in das ‚Dasein‘ als einem ‚In-der-Welt-sein‘, bei Merleau-Ponty in ein leiblich verankertes ‚Zur-Welt-sein‘,

bei Levinas in eine ‚Ethik des Anderen‘, usf. Jedes Mal greifen empirische Anschauung und Erfahrung auf die impliziten, wie weitgehend auch immer angelegten transzendentalen Strukturen zurück, um aus beider Verbund ihre phänomenologischen Analysen und Einsichten zu gewinnen. Eine vorschnelle Entscheidung, gesellschaftliche Befunde als Ausgangssituation zu nehmen, würde nach Husserl in eine gewisse „Geradeuseinstellung“ resp. einen „Psychologismus“ wie nach Heidegger in einen Modus der „Vorstellung“ zurückfallen, was ebenso für eine rein empirisch-sensualistisch verbleibende Phänomenologie zuträfe, wie sie im Anschluss an H. Schmitz so genannter „Neuer Phänomenologie“ vertreten wird. Eine „existenzielle Psychoanalyse“ à la Sartre (53) sucht zwar beiden Gefahrenmomente auszuweichen, der wenngleich gutgemeinte *empirische* Grundgestus allein lädt sich indessen wieder auf, was er abzuschütteln bestrebt war. Dennoch bliebe festzuhalten, dass Zimmermann mit der ‚Intersubjektivität‘ ein Theorem stark macht, das den ‚Konflikt‘ nicht nur als grundlegendes Differenzparadigma, sondern auch für den ‚gelingenden Diskurs‘ als konstitutiv hervorhebt (vgl. 63 ff.). Die folgenden Analysen zu Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* (69–101) suchen denn auch die angestrebte ‚Differenzethik‘ in der ‚Anerkennung von Diversität‘, der dialektischen Konstellation zwischen ‚eigener Freiheit‘ und ‚Existenz des Anderen‘ (72 ff.) so wie in der These, dass ‚der Andere die Geschichte‘ (75) sei, zu orten. Auch hier meldet sich erneut das Problem der Entfremdung, das indes bewusstseinstheoretisch angesetzt bleibt, auch wenn es in die Dialektik präreflexiver und reflexiver Ebenen eingespannt wird (78 ff.). Ein Blick auf die reichhaltigen Analysen von B. Waldenfels zur ‚Fremderfahrung‘ würde hier vor allzu einfachen Schlussfolgerungen bewahren, insofern dort *vor* jedweder dialektischen Verklammerung ein ‚responsives‘ Moment hervortritt, das *vor* jeder reziproken Wechselseitigkeit an den Voraussetzungen von Subjekt und Anderem, Eigenem und Fremdem arbeitet. Eine ‚praktizierte Solidarität mit der Differenz des Anderen‘, auch noch ‚mittels diskursiver solidarischer Praxis‘ (93) als Überwindung der Entfremdung erscheint hingegen bestenfalls postulativ sinnvoll sein zu können. Das Subjekt, der Andere, die Geschichte, sie erscheinen schon vorausgesetzt und gegeben, um sodann dialektisch miteinander vermittelt zu werden. Noch die ‚Kernthese der Biographieforschung‘ (vgl. Sartres Flaubert-Studie), die als ‚*ethno-soziologische Forschung*‘ verstanden wird und mit Sartre als ‚*Prozeß-Praxis*‘ auf ein Interaktionsmodell zwischen Person(en) und gesellschaftlicher

‚Totalität‘ hinausläuft (vgl. 100 f.), speist sich hieraus.

Worin liegt nun das genuin *interkulturelle* Anliegen, wenn ihm eine ebenfalls *kritische* Vernunftinstanz als konstitutiv zukommen soll? Was geschieht mit dem Vernunftbegriff selber, wenn er sich mit anderen denn seiner ursächlich europäisch-westlichen Herkunft konfrontiert sieht? Zimmermann stellt sich diesem möglichen Einwand allein europäischer Perspektivik mit einer ‚Kritik der Kritik‘ (101–123), die sich durch das Herausfinden des ‚methodischen Rahmens‘ zum einen und der Inblicknahme der ‚sozialen Vermittlung der individuellen Person inmitten des sozialen Kollektivs‘ zum anderen zu erweisen habe. Der methodische Zuschnitt findet seine gesuchten Kriterien der ‚(generischen) Multiperspektivität und des fundamentalen Durchschnitts‘ (103–116) etwas überraschend in mathematischen Grundoperationen, die mit der ‚kulturellen Struktur‘ mehr oder weniger identifiziert werden. Deren Analogie erklärt sich wiederum aus dem nach Universalia und Invarianten Ausschau haltenden Forschungsblick, worin aller Kommunikation ein ‚universaler logischer Kern‘ (108 f.) innewohnt, der sich in aller Perspektivität zugleich allen anderen mitteilt. Diese sich daraus ergebende ‚Schnittmenge‘, die der Autor etwas vorschnell mit Malls ‚Überlappungstheorem‘ gleichsetzt, wird dann auch ‚Durchschnittskategorie‘ genannt (108). Es scheint die stets präsupponierte universalistische Geltungsnote zu sein, die den Autor allzu voreilige und zum Teil wenig begründete Analysate vortragen lässt, wie etwa die Zuschreibung einerseits esoterisch verfassten Glaubens resp. Theologie mit ihrem auf bloßer ‚doxa‘ beruhenden ‚dogmatischen Charakter‘ und der auf ‚epistème‘ und ‚Wissen‘ gegründeten, reflexiv tätigen, mithin exoterisch verfassten Vernunft andererseits (114 f.). Im Gegenzug macht der Vf. mit der ‚sozialen Vermittlung als Paradigma‘ (116–123) auf die *ethische* Grundierung aller Epistemologie aufmerksam, indem er auf Sartres ‚Differenzethik‘ zurückgreifend ‚das ganz Andere als Anderes ‚stehenzulassen‘ vorschlägt. Man vermisst hier gleichwohl die Aufnahme der Levinasschen ‚Ethik des Anderen‘, die ja gerade *vor* jeder Epistemologie und Ontologie, auch *vor* jedem Subjektbegriff ansetzt und *daraus* eine eigenständige ‚Kritik der Vernunft‘ gewinnt.

Hilfreich nehmen sich die ‚Differenzierungen im Kulturbegriff‘ (124–146) aus, insofern mit deren kategorialen Zuschreibungen der Grundansatz Zimmermanns deutlich wird. Die gegenseitige Erhellung von intersubjektiver Konstellation und gesellschaftlich-sozialer Objektivität widerspricht

keineswegs einem „weitverzweigten Netzwerk von relationalen Strukturen“, wird doch bei beiden der „multiperspektivische“ und damit differenzierende Zugang ersichtlich. Andererseits erhellt hieraus nicht eo ipso das Theorem, wie es der Autor intendiert, wonach der Mensch lediglich „die Welt modelliert“, aus der er sich wiederum sprachlich, kulturell, sozial und intersubjektiv versteht (vgl. 126 ff.). Die Forschungen von Leroi-Gourhan nimmt der Vf. ebenso wie die Entwicklungsgeschichte sprachlicher Repräsentation anhand der chinesischen wie auch der koreanischen Schrift zum Anlass, kulturelle Entwicklungsstufen nachzuzeichnen, was die Kulturwelten letztlich auf eine einzige, die abendländisch-westliche Kultur zulaufen lässt. Dies scheint eine mögliche „Perspektive“ sein zu können, ebenso wie eine im Anschluss an Spinoza resp. Schelling zu gewinnende Ethik aus dem „Wissenskanon“ der westlichen Aufklärung (189 f.), allein eine Blickwendung zu konfuzianisch grundierten Ethiken oder einer ostasiatisch geprägten Ethik des „selbstlosen Selbst“ oder des „Lassens“ würde nochmals andere Perspektiven ins Feld führen. So aber scheint der gut gemeinte, weil distanzierungsfähige „Blick von außen“ alleine die impliziten Gefahrenmomente mitgebrachter Vorurteilsstrukturen und Wahrnehmungstereotypen nicht ins selbstkritische Visier nehmen zu können.

Exponiert Kap. I die „Grundidee“ (145 ff.), wie der Verflechtung von „Universalisierung“ und „ethischem Bezug“ unter interkultureller Fragestellung beizukommen wäre, wie also theoretische, begrifflich-kategoriale Fundierung mit „sozialer Praxis“ verklammert werden kann, so nehmen sich die folgenden Kapitel „Die Grundlegung der Erfassung von Welthaftem“ (Kap. II, 147–215), „Prinzipien der Kommunikation“ (216–268) sowie „Die Grundlegung der Kategorien“ (269–327) als methodische und systematische Ausdifferenzierungen aus. Als besonders erhellend erweisen sich hier die Analysen zu Bourdieus Feldbegriff und Habituskonzept (234 ff.) ebenso wie der Rückgriff auf Blochs Neujustierung „kategorialer“ Grundbegriffe (270–322), wobei zum einen zwar auf vorbegriffliche Strukturen und deren eigendynamischen Prozesse verwiesen wird – vgl. hierzu Blochs Terminus der „Ergriffe“ (295, 19 f.) –, zum anderen aber die vergleichsweise schematische Übernahme der Blochschen Kategorientafel (286 ff.) allzu einseitig auf dessen „utopisch“ instruiertes Konzept fokussiert erscheint. Dieser Verdacht erhält denn auch Nahrung im „Nachwort aus gegebenem Anlass“ (331–344), worin diese klassischen Denkmuster auf aktuelle globale und mithin interkulturelle Problemstellungen appliziert werden. Mit der Konstatie-

rung einer „empirischen Grundhaltung“, der die „Nachgängigkeit“ des philosophischen Wissens zu antworten habe (vgl. 328 ff.), erscheint jedenfalls als relativ dürftiges Ergebnis, stellt man das Anliegen einer „Kritik der interkulturellen Vernunft“ [Hervorhebung G. S.] in Rechnung. So könnte etwa schon das vom Autor durchweg stark gemachte Eintreten für die „Perspektivität“ aller Wahrnehmung, Erfahrung und Erkenntnis und damit verbundener „Differenzethik“ zu einem stärkeren Aufmerksamkeitserwerb auf Asymmetrien, kulturweltliche und denkkonzeptionelle Differenzen führen, worin der tendenzielle Monismus diskurstheoretischer Modelle zugunsten einer dialogisch angelegten Pluralität transformiert werden würde. Einfach gesagt: Von jeder Seite aus sieht die andere Seite anders aus, und darüber, über diese Differenz hinaus, gibt es nicht ein Drittes, es sei denn, man nimmt diese Differenz nicht ernst. Genau hierin, in der bis in die philosophischen Grundlagen hinein reichenden Differenz zwischen den kulturellen Welten und Denkhemisphären, liegt ein entscheidendes Inzitat interkultureller Denkbemühungen, was eine genuine „Konflikttheorie“ als Desiderat erforderte. Interkulturelles Denken kann sich nicht in der Applikation bestimmter formaler, immer schon allgemeingültiger Gesichtspunkte auf interkulturelle Problemstellungen erschöpfen. Soll das Paradigma der Interkulturalität ernstgenommen werden, so kann dies nicht ohne Herausforderung an die gängigen, zumeist westlich inspirierten Denkkonzepte der Philosophie selber geschehen. Die Zugangsart entscheidet darüber, was man zu sehen bekommt.

Georg Stenger (Würzburg)

Harry G. Frankfurt, *Gründe der Liebe. Aus dem Amerikanischen von Martin Hartmann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 109 S., ISBN 3-518-58426-X.*

Die jüngste Veröffentlichung des US-amerikanischen Philosophen Harry G. Frankfurt, die hier in deutscher Sprache erscheint – *Bullshit* (2005) versammelt ältere Arbeiten! –, ist aus Vorlesungen an der Princeton University 2000 hervorgegangen. *Reasons of Love* (2004), so der Titel der Originalfassung, führt Problemexpositionen zusammen, die dem Frankfurt-Leser gut vertraut sein dürften. Zum einen stammen sie aus dem Umfeld tugendethischer Überlegungen (Anteilnahme und Selbsterhaltungssorge, Differenz von moralischem und gutem Leben, von Normen/Werten und Sinnfragen), zum anderen aus der philosophischen Psy-

chologie (Wünsche zweiter Ordnung u.ä.). Was aufmerken lässt, ist der kurze, aber dramatische Auftritt, den die *Langeweile* in Frankfurts Theorie der Liebe erhält. Im Unterschied zur lebens- und existenzphilosophischen Tradition, die ‚Langeweile‘ als eine der metaphysikfähigen *Stimmungen* diskutiert hat, verortet Frankfurt sie im Fragerahmen der praktischen Philosophie. Deren Kernfrage lautet zunächst: „Wie sollen wir leben?“ Präziser als die Analyse der Dinge, die wir *wollen*, sei eine Erörterung dessen, *worum wir uns sorgen* (15). Liebe ist ein besonderer Modus dieser Sorge (38). Ihre moralphilosophische Relevanz liegt nicht so sehr im Fehlen streng bewiesener, gar letzter Rechtfertigungen für ihre Ziele und Gegenstände (37), sondern in der Besonderheit menschlichen Wünschens, die dabei zum Ausdruck komme: Die Menschen können sich zu ihren Wünschen verhalten – angesichts bestimmter Wünsche zum Beispiel werde eine motivationale Wirkungslosigkeit gewünscht, bei anderen wieder ungehemmte Antriebskraft (26). „Liebe und ihre Gründe“ (so der Titel des zweiten Vorlesungszyklus) interessieren Frankfurt vornehmlich innerhalb des Sorgekonzeptes, das viele Problemdichotomien der traditionellen Liebesphilosophie (Lieben und Gegenliebe, leibliches und seelisches Begehren etc.) in den Hintergrund drängt. Romantische und sexuelle Beziehungen böten demzufolge „keine sehr authentischen oder erhellenden Paradigmen der Liebe. Beziehungen dieser Art sind in der Regel mit einer Reihe extrem irritierender Elemente verbunden, die nicht zur wesentlichen Natur der Liebe als einem Modus interessefreier Sorge gehören“ (48). Auch die klassische Alternative von Liebenswürdigkeit (-wert) als Ursache oder Folge des Liebens ist innerhalb des care-Begriffs von Liebe ausgeschlossen: Vielmehr „*gewinnt* das, was wir lieben, notwendig an Wert für uns, *weil* wir es lieben.“ (43) Die zahlreichen Dualismen aus der platonisch-christlichen, speziell aber der Kantischen Moral-Tradition sind bei Frankfurt durch Deskriptionen der Liebe innerhalb eines Mittel-Zweck-Gefüges ersetzt: „Wenn wir etwas lieben“, dann „sorgen wir uns darum nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck. Es liegt in der Natur der Liebe, daß wir ihren Objekten einen Wert an sich zusprechen, so daß sie uns auch um ihrer selbst willen wichtig sind.“ (47)

Wie kommt hier die *Langeweile* ins Spiel? *Langeweile* hat seit Kierkegaard als eine *Stimmung* interessiert, die bestimmte Formen gegenständlicher Erfahrung *ermöglichte*. Autoren aus der hermeneutisch-phänomenologischen, existenz- und lebensphilosophischen Richtung haben dann viel Mühe darauf verwandt, den affektiven Status der Lange-

weile selbst zu relativieren, wobei ein Weg zwischen den Klippen von Introspektion und reduktionistischer Außenperspektive gesucht wurde. Der Affektcharakter der *Langeweile* spielt dagegen in Frankfurts Liebestheorie keine Rolle. Bereits Liebe ist in Analogie zum Erkennen beschrieben. Sie ist eine „volitionale Notwendigkeit“, die „persönlicher Neigung oder Wahl genauso unnachgiebig gegenüberzutreten“ könne „wie die strengeren Notwendigkeiten der Vernunft“ (54). Die konkrete *Auswahl* des Liebesobjekts fällt auf die Seite evolutionärer Notwendigkeiten und Vorprägungen. So erweist sich die Liebe vorzüglich als ein Willensphänomen wie schon das „care for“, die Sorge überhaupt: „Wie bei anderen Modi der Sorge geht es im Wesentlichen nicht um Affektives oder Kognitives. Es geht um Volitionales.“ (47) ‚*Langeweile*‘ kann demzufolge als ein Ausdruck von Willensschwäche bzw. Teilnahmslosigkeit thematisch werden. In der Geschichte des Kulturpessimismus wurde dieses Phänomen prominent und der Erotismus zuweilen frivol als Aushilfe empfohlen, als Minimalversprechen einer Stimulanz des Willens. Als – moderater – Aristoteliker geht Frankfurt umgekehrt an die Sache heran: „Wir brauchen Ziele, von denen wir glauben, es lohne sich einzig um ihrer selbst und nicht um anderer Dinge willen, sie zu erreichen.“ (57) Es müsse ein Endziel geben, das um seiner selbst willen erstrebt werde (58). *Langweilig* wäre ein Leben, „das zwar lokal zweckvolles Handeln aufweist, gleichwohl aber von einer grundlegenden Ziellosigkeit gekennzeichnet ist – man ist ausgestattet mit unmittelbaren Zielen, aber ohne Endzweck“ (58 f.). Ein solches Leben wäre „passiv, fragmentiert und drastisch beschränkt“ (59). Für Frankfurt ist *Langeweile* kein innerweltliches Begegnis, dem taktisch auszuweichen wäre. Vielmehr sitzt ‚*Langeweile*‘ vitalstrategisch an dem Platz, den positivenfalls die Liebe ausfüllt. Sie meldet sich – ob affektiv oder kognitiv, führt Frankfurt nicht aus – als „Bedrohung“, die uns nach geeigneten Sorge-Objekten Ausschau halten lässt: „Tatsächlich ist das Vermeiden von *Langeweile* ein tiefes und zwingendes menschliches Bedürfnis.“ (59) *Langeweile* vermindert das Interesse an Selbst *und* Welt – auch darin eine Analogie zur Liebe, deren reinste und stärkste Form die zur Anteilnahme befähigende Selbstliebe im Sinne des biblischen Gebots sei (ihr gilt der Schlussteil der Vorlesungen: „Das liebe Selbst“). Die „psychische Vitalität“ werde geschwächt, das Bewusstseinsfeld „immer homogener“. Das Ende bewusster Erfahrung drohe, man neige zum Einschlafen (60). Die moralphilosophische Pointe liegt in der Bedrohung der „Kontinuität des bewußten mentalen Le-

bens“: Der Kampf gegen die Langeweile sei ein Überlebenskampf des Selbst, ein Kampf um „Selbsterhaltung“ (ebd.). Die ausgezeichnete Stellung, die in Frankfurts Liebesphilosophie der Langeweile zukommt, liegt in ihrer via negationis eingeführten *konstitutiven* Rolle. Der Mangel, den die Langeweile anzeigt, wird durch die Liebe ausgefüllt. Freilich sei es „nicht die Funktion der Liebe, die Menschen gut zu machen. Ihre Funktion ist bloß, ihrem Leben Sinn zu geben und es so gut für sie zu machen.“ (107) Langeweile und Liebe, so könnte man fortsetzen, zerstören oder prägen jeweils nicht Werte und Normen, sondern lassen sie *erscheinen* als Lebens- bzw. Bewusstseinswirklichkeiten; es handelt sich um sinnverhindernde bzw. sinngebende Mächte. Frankfurt hat die Langeweile als etwas beschrieben, das nicht klar *denken* und nicht entschieden *wollen* lässt. Der Wert der Liebe besteht darin, dass sie Notwendigkeiten herbeischafft und „Ungewissheit beseitigt“: Auch hierin werden „volitionale“ und „rationale Notwendigkeit“ in einem Atemzug genannt – weder Liebe noch Langeweile sind philosophisch relevant als Stimmungen, geschweige als Affekte. Liebe gelingt und Langeweile verschwindet in der „Entschlossenheit“ des Willens, die unbedingt wünschenswert

sei. „Mangelnde Entschlossenheit ist eine Art Irrationalität, die unser praktisches Leben infiziert und inkohärent macht.“ (104)

Frankfurt analysiert ‚Liebe‘ anhand ihrer verbalisierten bzw. verhandlungsfähigen Form – anhand von Images der Passion, worin sich Liebende und Geliebte gleichermaßen einfinden können („Du hast gesagt, dass du alles für mich tun würdest ...“). In vieler Hinsicht erscheint die Problematik dadurch wohltuend entschärft. Der nüchterne Stil von Frankfurts Überlegungen zur Selbst- und Elternliebe kontrastiert mit dem oft pathetischen Ton in Erosphilosophien, deren Paradigma die Paarliebe bildet (F. v. Baader, M. Scheler). Bedauerlich ist eine Anzahl von Schludrigkeiten in der deutschen Übersetzung. Die klare philosophische Diktion des Originals ist nicht selten in fragwürdigen Populärjargon überführt (z. B. 15: „außen vor“ bleiben); immer wieder findet sich grammatisch-logischer Unsinn wie der Plural „Prioritäten“ (20 u. ö.), zu schweigen von einem beharrlichen „in keinsten Weise“ (z. B. 64, 71, 84). Auf Seite 108 unten ist die Groß- und Kleinschreibung konsequent falsch. Vorboten einer neuen Suhrkamp-Kultur?

Jürgen Große (Berlin)