

BUCHBESPRECHUNGEN

Polis-Nostalgie oder kritische Theorie der
Moderne?

Neue Beiträge zur Hannah-Arendt-
Forschung

Heiner Bielefeldt, *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993, 110 S., ISBN 3-88479-783-2.*

Seifried Seyer, *Die versunkene Welt: Hannah Arendts Theorie des öffentlichen Handelns (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 22, Bd. 315), Peter Lang, Frankfurt am Main u.a. 1998, 170 S., ISBN 3-631-32813-3.*

Seyla Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne, Rotbuch Verlag, Hamburg 1998, 350 S., ISBN 3-88022-704-7.*

Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt (= Beck'sche Reihe: Denker), Beck Verlag, München 1999, 184 S., ISBN 3-406-41948-8.*

Rahel Jaeggi, *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Lukas Verlag, Berlin 1997, 109 S., ISBN 3-931836-04-5.*

Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social, University of Chicago Press, Chicago 1998, 365 S., ISBN 0-226-66990-4.*

Frank Hermenau, *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft (= Kritische Studien, Bd. 13), zu Klampen Verlag, Lüneburg 1999, 179 S., ISBN 3-924245-80-0.*

Dag Javier Opstaele, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff (= Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. 250), Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, 244 S., ISBN 3-8260-1642-4.*

Es ist ein Phänomen für sich, welche Konjunktur das Werk von Hannah Arendt in der gegenwärtigen Forschung erlebt. Allein im deutschsprachigen Raum sind seit Anfang der neunziger Jahre über ein Dutzend Monographien und etliche Sammelbände erschienen. Die amerikanische Forschung steuert inzwischen auf das zweite Dutzend zu, nachdem sie das erste schon in den achtziger Jahren erreicht hatte. Die Zahl internationaler

Kolloquien reißt nicht ab; in Zürich und Hannover finden sie bereits jährlich in fest institutionalisierter Form statt. An der Universität Oldenburg gibt es inzwischen ein deutsches Hannah-Arendt-Archiv samt Forschungsprofessur und einen von dort mitherausgegebenen „Hannah Arendt Newsletter“. Agnes Heller sprach schon 1995 von einer „Modeerscheinung“: Hannah Arendt habe Jürgen Habermas, Michel Foucault und Jacques Derrida im Rampenlicht akademischer Debatten abgelöst. Darin schwang freilich die Erwartung mit, der Modezyklus sei in seinem Zenit angelangt. Tatsächlich ist davon bis heute nichts zu merken – die Druckerpressen arbeiten eher noch schneller als zuvor.

Längst gehört es zur Arendt-Forschung, auch über die Gründe ihrer eigenen Konjunktur nachzudenken. Weitgehende Einigkeit besteht darüber, daß Arendt zu Lebzeiten nicht in die gängigen Theorieschubladen paßte und sich von intellektuellen Debatten ebenso fernhielt wie es Kollegen vermieden, die produktive Auseinandersetzung mit ihr zu suchen. In Amerika, wo sie drei Jahrzehnte gelebt und gelehrt hatte, erwachte das Interesse erst, als der Liberalismus angesichts des schwindenden Systemkonflikts zwischen Ost und West über seine Grundlagen nachzusinnen begann. Bei der Neubestimmung des Leitziels einer *civil society* ergaben sich Anknüpfungspunkte an Arendts Brückenschlag von der griechischen Polis zur amerikanischen Revolution, ihren emphatischen Begriff des Handelns und ihre strikte Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre, Politik und Wirtschaft. Dem oftmals zustimmenden Urteil vieler bürgerlich-liberaler Interpreten stand eine fast einhellige Ablehnung in linksliberalen Kreisen gegenüber. Sie führten Arendts scharfe Modernitätskritik, ihre Abwertung des Sozialen und ihr Desinteresse an feministischen Fragestellungen auf ein aristokratisch-elitäres Politikverständnis zurück und vermuteten dahinter ein Vorurteil für antikes Denken. Als sich die intellektuelle Linke nach dem Zusammenbruch kommunistischer Staaten ebenfalls vor die Aufgabe gestellt sah, die eigenen theoretischen Annahmen zu überprüfen, als zudem die Sympathien für Hannah Arendt bei osteuropäischen Bürgerrechtlern bekannt wurden, setzte ein Umdenken ein. Seit Mitte der neunziger Jahre sind eine Reihe

von Abhandlungen erschienen, die mit Arendt das emanzipatorische ‚Projekt der Moderne‘ retten wollen. Damit hat sich der Zugang zu ihrem Werk auf markante Weise verschoben. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen inzwischen Arendts Betonung eines Traditionsbruchs, ihre Nähe zur europäischen Aufklärung, ihre verschwiegene Anknüpfung an Marxsche Denkfiguren und ihre Kritik an einem zügellosen Kapitalismus, der politisches Handeln zu unterminieren droht.

An dieser Stelle kann nur eine Auswahl neuerer Studien behandelt werden. Die beiden Bände von H. Bielefeldt und S. Seyer stehen noch im Horizont der frühen Arendt-Forschung (Abschnitt I). Wie sich die Perspektiven verschieben, wenn Arendt weniger als Nostalgikerin der Polis denn als kritische Theoretikerin der Moderne gelesen wird, läßt die bahnbrechende Arbeit von S. Benhabib erkennen, in deren Umfeld die Studien von H. Brunkhorst, R. Jaeggi und H. F. Pitkin anzusiedeln sind (II). Abschließend sind zwei Arbeiten von F. Hermenau und D. J. Opstaele zu betrachten, die Arendts Überlegungen zur Urteilskraft betreffen. Insbesondere Opstaele gelangen in diesem schon seit zwei Jahrzehnten traktierten Forschungsfeld wichtige und weiterführende Erkenntnisse (III).

I.

Der schmale Band von *Heiner Bielefeldt* war, als er 1993 erschien, eine der ersten deutschsprachigen Einführungen in das politische Denken von Hannah Arendt. Davon wird man keinen weiterführenden Forschungsbeitrag erwarten können. Immerhin darf der Leser aber darauf hoffen, daß der Verfasser die wichtigsten Themen anspricht, mit dem Stand der Forschung vertraut ist und Probleme aufzeigt, die weiteren Nachdenkens bedürfen. Daran gemessen, vermag die Einführung nicht zu überzeugen. Zwar erhält der Leser einen straffen Überblick über die Fragen und Begriffe, um die Arendts Denken kreist. Auch ist zu spüren, daß der Verfasser die Ergebnisse anderer Studien zur Kenntnis genommen hat. Allerdings stehen sie unvermittelt nebeneinander, worauf sich der Leser selbst einen Reim machen muß. Einerseits erfährt er von einem „faszinierenden“ Rückgriff auf griechisches Denken, der einen „gehaltvollen Begriff des Politischen“ erbringe (39f). Andererseits muß er vernehmen, daß dieser Begriff zu „rein“ sei und man ihn „mit den alltäglichen Problemstellungen der realen Politik kaum sinnvoll in Beziehung bringen“ könne (62). Vor solcher Kritik wird

Arendt einmal mit dem verständnisvollen Hinweis auf den „übertreibenden Charakter jedes Denkens“ (40) in Schutz genommen, während ihr ein anderes Mal ein „elitärer, aristokratischer Republikanismus“ vorgehalten wird, der in modernen Massendemokratien gar nicht mehr zu vermitteln sei (65). Das wirft die Frage auf, ob der Rückgriff auf die Polis die Phänomene moderner Politik überhaupt erfassen kann. Die Antwort scheint negativ auszufallen: Arendts Option für ein „heroisch-agonales Politikverständnis“, ihre „vorgängige Sympathie für den politischen Aristotelismus“ führe zu elitären Zügen in ihrem Handlungs- und Freiheitsbegriff (75).

Weil dann aber die im Titel angekündigte „Wiedergewinnung des Politischen“ eine bloße Illusion bliebe, wirft Bielefeldt zum Schluß noch einen Rettungsanker aus. Immerhin erkenne Arendt ja das Recht jedes Menschen auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft an. Dadurch werde ihr elitärer Politikbegriff zugunsten der ethischen Menschheitsidee relativiert, und so „erweist sie sich zuletzt eben doch eindeutig als Humanistin“ (103). Der Leser darf aufatmen: Nach allen griechischen Anleihen, die ja eigentlich ganz originell, nur eben leider undemokratisch sind, wird die übertreibende Philosophin doch noch des Humanismus“ überführt. Wie das alles zusammengeht, bleibt unerörtert. Bielefeldt bildet die gegensätzlichen Deutungen der Forschung, worin Arendt mal als Erneuerin des republikanischen Politikverständnisses, mal als elitäre Antidemokratin eingeschätzt wird, ab, ohne sie selbst zu diskutieren und in ihrem Recht zu prüfen. Den Versuch einer kritischen Auseinandersetzung unternimmt er allein im Hinblick auf Arendts Zurückweisung der kantischen Moralphilosophie. Freiheit, so Bielefeldts mit Kant geteilte Überzeugung, lasse sich gar nicht als weltliches Phänomen aufweisen, denn es gebe sie nur im Verhältnis des Willens zum allgemeinen Sittengesetz (76f). Gegen diese Einengung der Freiheit auf eine innere Bindung an vorgegebene Normen hatte Arendt sich auf Kants Theorie der reflektierenden Urteilskraft berufen, die nicht den Fall unter das Allgemeine subsumiert, sondern umgekehrt zu einzelnen Fällen die Regel erst sucht. Aus Bielefeldts Sicht verkennt sie dabei jedoch Kants Anliegen, zwischen Freiheit und Gesetz zu vermitteln, um die sittliche Autonomie des Menschen und die Menschenrechte zu wahren (96f). Anstatt die Unterschiedlichkeit beider Zugänge zum Verhältnis von Politik und Moral schärfer zu konturrieren, deckt der Verfasser die Differenzen mit dem Humanismus-Postulat wieder zu. Wie sich

das allgemeine Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft von dem Gedanken universaler Menschenrechte unterscheidet, muß der Leser dieser Einführung selbst ergründen.

Seifried Seyer macht sich wie Bielefeldt die Kritik am emphatischen Politikbegriff von Hannah Arendt, an ihrem Ursprungsphilosophisch überhöhten, griechisch inspirierten „Elitismus“ zu eigen (20–24). Vergleiche man ihre Überlegungen zum Handeln und zur Freiheit mit der empirischen Wirklichkeit moderner Verfassungsstaaten, folge daraus zwangsläufig die Diagnose des Verlusts der Öffentlichkeit. Allerdings will er ihr Werk nicht auf diese eine Interpretation festlegen. Seyer macht mit Jürgen Habermas ein „emanzipatives“, „radikaldemokratisches“ Element ihres Denkens aus, nämlich eine Theorie kommunikativ zwischen Handelnden generierter Macht (25f). Allerdings wird der Gedanke nicht weiter ausgeführt; was folgt, sind seitenlange Zitate, die diverse Aussagen Arendts zum Phänomen der Macht versammeln, wobei sich der Verfasser auf die Rolle des Moderators beschränkt. Am Ende des Abschnitts heißt es unvermittelt, am ehesten schienen die basisdemokratischen Initiativen der ökologischen Bewegung in den achtziger Jahren die von Arendt beschriebenen Erfahrungen zu transportieren (31). Darüber hätte man gerne mehr erfahren. Leider geht es von da an in diesem Stil weiter. Etwa ein Drittel des Textes besteht aus Zitaten. Zudem haben sich in die vom Verfasser geschriebenen Passagen einige sachliche Fehler eingeschlichen. Interesse, so behauptet er einmal, sei für Arendt „grundsätzlich das Bestreben der Verfolgung des Eigennutzes von Privatpersonen“ (84). In der anschließend zitierten Stelle aus *Über die Revolution* steht indessen etwas anderes: „Interessen sind politisch nur als Gruppeninteressen von Bedeutung [...]“. Für Arendt entstehen öffentlich relevante Interessen überhaupt erst zwischen Menschen und können gerade nicht einzelnen Personen zugeschrieben werden. Ebenfalls unzutreffend ist die Einschätzung, Arendt begehe mit ihrer Verbindung von aristotelischer *phronesis* und kantischem Geschmacksurteil „eine Sünde, die der Fachwelt vor den Kopf stößt“ (121). Tatsächlich gibt es eine intensive und ertragreiche Debatte, in der die Originalität von Arendts eigenwilliger Theorie mehrfach diskutiert und gewürdigt worden ist. Allerdings lehrt der Blick in das Literaturverzeichnis des Verfassers, daß ihm die entsprechenden Beiträge aus dem englischen Sprachraum weitgehend unbekannt sind. Im Anschluß an den Hauptteil der Arbeit findet sich noch ein Anhang zur Kontroverse um das Eich-

mann-Buch. Was dieser Anhang mit dem Hauptteil zu tun hat, wird nicht mitgeteilt. Eine Kontinuität fällt vor allem in stilistischer Hinsicht auf: Anstatt die Debatte zu analysieren, begnügt sich Seyer mit einem fünfzehnteiligen Konglomerat von Zitaten.

II.

Gäbe es nur Arbeiten wie die vorstehend gesprochenen, wäre die „Modewelle“ der Hannah Arendt-Literatur längst verebbt. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich vor allem auf die Untersuchungen von Seyla Benhabib, Professorin für politische Theorie an der Harvard University, zurückführen. Benhabib bemüht sich seit zwei Jahrzehnten um eine Vermittlung der Kritischen Theorie mit amerikanischen Diskursen. Ihr Denken ist stark von Habermas' Arbeiten zum kommunikativen Handeln geprägt. Schon Habermas führte seinen Begriff des kommunikativen Handelns auf Arendts Überlegungen zur Macht zurück, kritisierte indessen, daß Arendt sich aufgrund ihres „Neoaristotelismus“ um die wichtigsten Einsichten bringe. Die einseitige Orientierung am Modell der Polis verstelle ihr den Blick auf die gewandelten Bedingungen politischen Handelns in der Neuzeit. Dieser Vorwurf begründete lange Zeit die Ablehnung Arendts in linksliberalen Kreisen. Die strikte Trennung zwischen privaten, gesellschaftlichen und politischen Fragen, die darin begründete Zurückweisung der Französischen Revolution und der sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, schließlich die Kritik am abstrakten Universalismus der Menschenrechte, alles das ließ sich nicht in ein am ‚Projekt der Moderne‘ ausgerichtetes Selbstverständnis integrieren. Benhabib nimmt diese Einwände auf, legt jedoch solche Werkschichten frei, in denen die Moderne nicht pauschal verworfen, sondern in ihrer schwierigen Komplexität erkannt wird. Im Titel der amerikanischen Originalausgabe von 1996 klingt ihre Hauptthese deutlicher als in der deutschen Version an: „The reluctant modernism of Hannah Arendt“. Benhabib sieht Arendt durchaus nicht als Nostalgikerin der Polis, sondern als „Vertreterin der politischen Moderne“, deren Zurückhaltung gegenüber der Moderne weniger in einem antidemokratischen Affekt als in einem geschärften Bewußtsein der Probleme von Massengesellschaften begründet ist (20).

Um diese These zu untermauern, beginnt die Verfasserin bei Arendts in den dreißiger Jahren geschriebenen Buch über Rahel Varnhagen, das

lange im Schatten der Totalitarismus-Studie und vor allem von ‚Vita activa‘ stand. Weder Seyer noch Bielefeldt gehen überhaupt darauf ein. Wenn es in der Vergangenheit behandelt wurde, dann bloß als Vorstufe zu den ausgefeilten theoretischen Arbeiten der Nachkriegszeit. Für Benhabib ist die ‚Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik‘ dagegen gerade wegen ihres wenig theoretischen, dafür umso empathischeren Stils von Bedeutung. Arendt, so ihre Überzeugung, verarbeitet darin eigene Erfahrungen als Jüdin, die noch nicht durch den Holocaust getrübt sind (54). In aufgeklärten jüdischen Kreisen aufgewachsen, vermag sie sich die Welt Rahels zu vergegenwärtigen, nicht nur ihre Enttäuschung über das jähe Ende ihres Berliner Salons und die anschließende Assimilation an die leeren Konventionen einer bourgeoisen Gesellschaft, sondern auch die in den Salons kultivierte Form einer zugleich intimen und öffentlichen Geselligkeit. Auf der Linie von Habermas‘ frühen Studien zur bürgerlichen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert spricht Benhabib von der im Schutz des Privathauses entstehenden „Zivilgesellschaft“. Im Unterschied zur agonalen Öffentlichkeit, die ‚Vita activa‘ dominiert, geht es im Verkehr ihrer Mitglieder nicht einseitig um die Enthüllung der Persönlichkeit, sondern gleichermaßen um die „Kultivierung der Intimität“. Aus diesem Grund sind die Sphären des Privaten und des Öffentlichen noch nicht so stark getrennt, wie Arendt es später fordert (50–53). Im Varnhagen-Buch erblickt Benhabib somit eine „alternative Genealogie der Moderne“, in der Arendt Gesellschaft nicht nur kritisiert, sondern auch positiv zu würdigen weiß (55). Sie erkenne an, daß Individualität sich nur unter den Voraussetzungen politischer und sozialer Gleichheit entfalten könne (64).

Schon im Totalitarismus-Buch verschwindet diese dialektische Sichtweise. Arendt identifiziert das Soziale mit dem Ökonomischen, welches die Sphäre des Politischen zu überwuchern droht. Sie demonstriert diese Gefahr zunächst am Imperialismus, der den Rassismus der Kolonialisten in die Heimatländer reimportiert und dort die Ressentiments eines entstehenden Mobs gegen die Juden anheizt. Im Nationalsozialismus schließt sich dieser Mob dann, mit den bürgerlichen Eliten verbündet, zu einer geordneten Bewegung zusammen, welche, durch Ideologie und Terror gesteuert, den Herrschern willfährig zu Diensten steht. Arendt erweckt bisweilen den Anschein, diese katastrophale Entwicklung folge einem inneren Zwang, sie sei ebenso unvermeidlich wie das Wuchern des Kapitalismus. Zugleich betont sie, daß

es ihr gerade nicht um die Ableitung des Totalitarismus aus Entwicklungen des 19. Jahrhunderts geht. Zwischen diesem Anspruch und seiner Durchführung bleiben unausgetragene Spannungen bestehen. Benhabib spielt sie eher herunter, indem sie – einseitig – Arendts Überzeugung von der „radikalen Unterbestimmtheit der Zukunft“ herausstellt (113). So gesehen, kann der Totalitarismus keine zwangsläufige, kausal determinierte Folge der Moderne sein (124). Was Benhabib an der Untersuchung vorrangig interessiert, ist Arendts Versuch, der Diskontinuität von Vergangenheit und Zukunft methodisch gerecht zu werden. Sie spricht von „fragmentarischer Geschichtsschreibung“ in moralisch-praktischer Absicht. Arendt grabe unter den Trümmern der Geschichte, um vergangene Erfahrungen mit verborgenen Bedeutungen aufzuspüren, aus denen sich eine Geschichte herauslesen lasse, die die Orientierung auf die Zukunft ermögliche (147). Die Bedeutung der Totalitarismus-Studie liegt somit nicht allein in der Analyse totalitärer Herrschaftsstrukturen, sondern in der Warnung vor totalitären Tendenzen in der Gegenwart bei gleichzeitiger Erinnerung an humanere Formen des Zusammenlebens.

Die Verfasserin weitet ihre methodischen Rekonstruktionen zu einer Generalthese aus: Alle politisch-theoretische Reflexion Arendts folgt dem Muster des sinnstiftenden Geschichtenerzählens (153 ff). Dabei verbindet Benhabib die Überlegungen zum historischen Urteilen im Spätwerk mit denen zur narrativen Konstitution von Identität in ‚Vita activa‘. Nachdem der Faden der Tradition gerissen ist, mithin keine kollektiven Formen des Gedächtnisses mehr bereitstehen, kommt dem Theoretiker die Aufgabe zu, die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft erzählend zu überbrücken. „Die narrative Struktur des Handelns und der menschlichen Identität bedeutet, daß die unablässige Nacherzählung der Vergangenheit, die andauernde Wiedereingliederung der Vergangenheit in die Geschichte (story) der Gegenwart, ihre ständige Neubewertung, Neueinschätzung und Neuordnung ontologische Bedingungen für die Art von Wesen bilden, die wir sind.“ (155). Durch das erzähltheoretische Vokabular etwas verschleiert, spricht Benhabib damit nichts anderes als die Überzeugung der modernen Hermeneutik (Gadamer) aus. In jeder Auslegung verschmelzen die Horizonte von Interpret und Interpretiertem; die Anstrengung des Verstehens wird durch eine Störung der Kommunikation ausgelöst. Im Lichte hermeneutischer Reflexion braucht Arendts Rückgriff auf antikes Denken

nicht mehr als nostalgische Flucht aus der Gegenwart gewertet zu werden. Vielmehr liegt darin der Anspruch, die Gegenwart an Möglichkeiten des Menschen zu erinnern, die die Vergangenheit noch immer für sie bereithält, wie sehr sich die Bedingungen ihrer Aktualisierung auch verschoben haben. Damit sind die Vorwürfe des ‚Elitismus‘ und der ursprungsphilosophischen Erhöhung der Polis zwar noch nicht vom Tisch. Benhabib hebt sie jedoch von der grundsätzlichen theoretisch-praktischen Intention Arendts ab und schreibt sie Heideggers Einflüssen zu (191). Darüber wäre noch genauer nachzudenken. Schließlich ist es gerade die Absicht des frühen Heidegger, die philosophische Überlieferung im Rückbau traditionssanktionierter Verdeckungen freizulegen und für die eigene, dialogische Aneignung zu erschließen. Dieses unter dem Stichwort „Hermeneutik der Faktizität“ bekannte Programm einer Dekonstruktion der Tradition war Arendt aus ihrem Studium bei Heidegger bestens bekannt. Was Benhabib kritisiert, ist nicht das Programm selbst, sondern seine Verfallsform. Insofern ist es weniger als Gegenentwurf denn als eigentliche Quelle von Arendts Umgang mit Texten der Vergangenheit einzustufen.

Benhabibs Hervorhebung der narrativen Konstitution der Identität führt zu einer Neueinschätzung der in ‚Vita activa‘ entworfenen Handlungstheorie. In der Forschung wird gewöhnlich auf die Spannungen zwischen einem expressiven und einem kommunikativen Modell hingewiesen. Das eine Mal steht die ‚aristokratische‘ Enthüllung der individuellen Persönlichkeit, das andere Mal die ‚demokratische‘ Interaktion im Vordergrund. Benhabib bemüht sich um eine sprechakttheoretische Synthese. Das argumentative Aushandeln gemeinsamer Ziele umfaßt danach sowohl eine konstante als auch eine expressive Dimension. In der Interaktion entdecken die Handelnden wechselseitig ihre Persönlichkeiten, so daß sie beständig eigene und fremde Ziele miteinander vermitteln. Im Unterschied zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns lassen sich in Benhabibs Modell Geltungsansprüche („was einer sagt“) nicht einfach vom Ausdruck („wie er es sagt“) ablösen. Welche Konsequenzen daraus für die Rationalität gemeinsamer Handlungen folgen, läßt sie allerdings offen (202). Ein Vorzug ihrer Auslegung liegt darin, daß sie Arendts strengen Dualismus von politischer und sozialer Sphäre zu durchbrechen vermag. Narratives Handeln ist nicht ausschließlich auf öffentliches Erscheinen angewiesen, sondern kann auch in vertraulich-privaten Bereichen erfolgen (204). Auf diese Weise reinte-

griert Benhabib die soziale Welt des Salons, wie sie im Varnhagen-Buch geschildert wird, in die Handlungstheorie. Dadurch dämpft sie die in ‚Vita activa‘ dominierenden agonalen Elemente. An die Stelle großer Taten außergewöhnlicher Männer treten die alltäglichen Interaktionen gewöhnlicher Bürger.

Mit diesen Umwertungen erhebt sich die Frage, ob die Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen überhaupt noch zu halten ist (220ff). Auch da bemüht sich die Verfasserin um eine differenzierte Antwort. Sie ist nicht zu halten, wenn damit die strikte Trennung von Privatwohl und Gemeinwohl festgeschrieben werden soll. Dann könnte sich die Politik allen sozialen Belangen gegenüber gleichgültig verhalten und verlöre den Bezug zu den Menschen. Indessen hält Benhabib Arendts Differenzierung weiterhin für sinnvoll, wenn damit Einstellungen gemeint sind. Es macht einen Unterschied, ob jemand allein seinen eigenen Nutzen verfolgt („soziale“ Einstellung) oder ob er seine Interessen öffentlich vorträgt, argumentativ um Zustimmung wirbt und sie so von privaten zu verallgemeinerbaren Anliegen erhebt („politische“ Einstellung). Diese zweite Einstellung hatte Arendt im Sinn, als sie Kants Theorie der ‚erweiterten Denkungsart‘ von der Ästhetik auf die Politik übertrug (233). Als Preis zahlte sie dafür den Verzicht auf normative Letztbegründungen. Was politisch Handelnde über sich selbst beschließen, unterliegt keiner weiteren Rechtfertigung. Benhabib sieht wie Bielefeldt, daß das von Arendt konzedierte vorstaatliche Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft gewisse Annahmen über die moralische Natur des Menschen voraussetzt. Allerdings hält sie die Formel vom „Recht, Rechte zu haben“ für „enttäuschend zweideutig“ (290) und diagnostiziert eine „normative Lücke“ in Arendts Denken (302). Sie könne nicht begründen, warum Menschen einander Respekt schulden, auch wenn sie nicht Bürger desselben Staates sind. Zugleich setze sie jedoch solchen Respekt immer schon voraus (306). Welches ist die Quelle dieser Einstellung, die vernünftige Anerkennung moralischer Pflichten oder ein eingespieltes Ethos? Die erste Antwort entspräche Arendts Diagnose eines Traditionsbruchs, dem auch sittliche Haltungen zum Opfer gefallen sind. Daß Arendt diese Antwort niemals deutlich ausspricht, führt Benhabib auf ihre „ungebrochene Bindung an das philosophische Ethos griechischen Denkens“ zurück (308). Nicht in diesem Buch, wohl aber an anderer Stelle hat die Autorin selbst für die ausgleichende Verbindung zwischen einem prinzipiengeleiteten

Universalismus und einem kontextsensiblen Urteilsvermögen, das sich aus sittlich-lebensweltlichen Ressourcen generiert, plädiert. Warum sie diese Argumentation nicht aufgreift, bleibt offen.

Diese Arbeit zählt zweifellos zu den wichtigsten Beiträgen der Hannah Arendt-Forschung. Benhabib weist überzeugend nach, daß Arendt trotz gegenteiliger Beteuerungen auf dem Boden der Moderne steht, ohne indessen der Illusion zu erliegen, die Moderne vermöge ihre Probleme allein aus ihrem eigenen geistigen Potential zu bewältigen. Wenn sie auf griechisches Denken zurückgreift, flüchtet sie sich nicht in die vermeintlich heile Welt der Polis, sondern fragt aus dem Horizont der eigenen Zeit heraus, die die Selbstgewißheit und den Fortschrittsglauben der Aufklärung längst verloren hat. Dabei mag sie oft zu Antworten gelangen, die die griechische Welt so hell strahlen lassen, daß auf die Gegenwart nurmehr ein dunkler Schatten fällt. Gleichwohl wäre es falsch, wie Benhabib demonstriert, auf der Grundlage solcher Überzeichnungen ihr Denken schlichtweg als elitär oder realitätsfremd zu verwerfen. Eine wirklich philosophische Kritik muß zu ihrem Anliegen vordringen, indem sie Verdeckungen abbaut, Fragestellungen aufnimmt und im Dialog mit den Texten eigene Antworten entwirft.

Hauke Brunkhorst teilt den Lesern seiner für die Beck'sche Reihe „Denker“ geschriebenen Monographie gleich im Vorwort mit, daß Arendts Blick zurück niemals nostalgisch sei: „Ihr Interesse an vergangener Größe ist ganz auf die gegenwärtige Zukunft gerichtet.“ Ein solches Interesse macht er in zweifacher Hinsicht aus, einerseits am römisch-griechischen, andererseits am augustinisch-christlichen Denken. Beide stünden miteinander im Widerspruch, das erste elitär-bürgerlich, das zweite hingegen egalitär-revolutionär orientiert. Wo diese Widersprüche produktiv würden, so die Ausgangsthese, formuliere Arendt eine „republikanische Variante politischer Theologie, ohne Erbsündenlehre und das zugehörige Zaumzeug der Obrigkeit“ (9 f). Deren normativen Kern führt Brunkhorst auf den zentralen Begriff der Natalität zurück. Diesen gewinnt Arendt im Anschluß an Augustinus' Schöpfungslehre, wonach mit dem Menschen ein neuer Anfang (*initium*) geschaffen werde, der sich mit der Geburt jedes neuen Menschen wiederhole. Im Begriff der Natalität kommen die „radikale Kontingenz des je neuen Lebens“ und „die Hoffnung auf einen neuen Anfang“ zum Ausdruck (28). Während dies bei Augustinus nur religiöse Bedeutung hat, gewinnt Arendt daraus eine politische Kategorie. Natalität

meint dann eine im Menschen angelegte Freiheit, die kein totalitärer Staat abschaffen kann und die deshalb die entscheidende Ressource für einen politischen Neuanfang in den Zeiten des Weltverlusts darstellt (29). Soweit ist Arendts Adaption des augustinischen *initium* bestens bekannt. Neuland betritt Brunkhorst indessen mit der These, daß der normative Gesichtspunkt „universeller Gerechtigkeit und Egalität“, den viele Interpreten hinter der Formel vom „Recht, Rechte zu haben“ vermuten, in Wahrheit dem Begriff der Natalität zugrunde liege (139). Gegen die Formel aus dem Totalitarismus-Buch führt er drei zentrale Einwände ins Feld (96 ff). Erstens vermag ein solches Recht keinen Anspruch auf gleiche Freiheit zu begründen. Die Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft sagt noch nichts darüber aus, wie die Rechte unter ihren Mitgliedern verteilt sind. Angesichts von Arendts Betonung der Pluralität dürfte ein Rechtssystem die Pluralität von Lebenswelten und Lebensformen nicht verletzen. Somit wäre das Recht auf Rechte zugleich ein „Recht auf kulturelle Differenz“, das gerade ungerechte Zustände legitimieren könnte. Zweitens läßt die Formel offen, ob sie negative oder positive Freiheitsrechte begründen soll. Bei Hegel, der sie ebenfalls verwendet, ist ersteres gemeint, während Arendt vor allem ein Recht auf den Besitz kommunaler Partizipationsrechte im Sinn hat. Drittens kann Arendt keine Institutionen benennen, die das Recht auf Rechte garantieren könnten. Zwar setzt sie viele Hoffnungen auf internationale Gerichtshöfe, macht jedoch keine Angaben über deren Legitimation und Kontrolle. Brunkhorsts Fazit: „Arendts Recht, Rechte zu haben, ist nicht Nichts, aber es würde zu wenig gleiche Freiheit garantieren und Differenz auch noch als Differenz zur gleichen Freiheit akzeptieren müssen.“ (101)

Hingegen ist die Freiheit, einen neuen Anfang zu setzen, bei allen Menschen eine „vollkommen egalitäre Angelegenheit“ (135 ff). Sie wird wirksam, wann immer sich Menschen handelnd und sprechend in die Welt einschalten. Genau genommen, liegt sie als vorpolitische Fähigkeit der gemeinsamen politischen Interaktion voraus. Für Brunkhorst verweist dieser Unterschied auf den latenten Dualismus zwischen dem elitär-bürgerlichen und dem revolutionär-egalitären Erbe in Arendts Denken. Während nach jenem nur das *zōon politikon* im performativen, gemeinsamen Handeln wirklich frei ist, verweist dieses auf eine Freiheit aller Menschen, die jederzeit die festen Grenzen der politischen Welt konkreter Bürgerschaften sprengen und eine radikale Neuinterpretation der öffentlichen Angelegenheiten erforder-

lich machen kann. Diesem doppelten Begriff des Handelns und der Freiheit – Arendt verdeutlicht ihn auch an der Differenz von griech. *archein* und *prattein*, anfangen und vollziehen – entspricht eine zweifache Bedeutung von Macht. Zum einen wird sie durch das gemeinsame Handeln der Bürger generiert und institutionell stabilisiert, zum anderen schlummert sie in jedem Menschen als „Macht zur Distanzierung der Gewohnheiten einer eingelebten politischen Sittlichkeit“. Nach Brunkhorsts Lesart erwächst aus der absolut gleich verteilten Freiheit, eine Sache von vorne anfangen zu können, der Anspruch auf rechtlich gesicherte gleiche Freiheit und „universelle Gerechtigkeit“. Qua Natalität sind alle Menschen frei und gleich; gesetztes Recht ist nur dann legitim, wenn es diese natürlichen Rechte anerkennt und konkretisiert. Dabei hat der Verfasser nicht primär die Verfassungen von Nationalstaaten im Auge. Vielmehr bezieht er sich auf die parallel zur wirtschaftlichen Entgrenzung voranschreitende „Evolution eines globalen Rechtssystems“ und eine durch die elektronischen Medien ermöglichte „Weltöffentlichkeit“ (81). In einer solchen „Weltgesellschaft“ seien alle Menschen Bürger derselben Welt, ob sie wollten oder nicht (99).

Dieser Versuch, mit Arendts Begriff der Natalität eine globale Rechtsordnung zu begründen, wirft eine Reihe von Problemen auf, die bei Brunkhorst ungelöst bleiben. Gerade Arendt hat immer wieder auf das Erfordernis begrenzter politischer Räume hingewiesen, weil gemeinsame Interessen und Ziele nur der Interaktion von Bürgern entspringen können. Das setzt persönliche Beziehungen zwar nicht zu allen, aber doch wenigstens zu einigen der Mithandelnden voraus. Brunkhorst moniert zwar zu Recht, daß Arendts Verständnis von Öffentlichkeit zu stark an der Kommunikation von real anwesenden Personen orientiert ist, um den abstrakteren Formen medialer Interaktion in modernen Massengesellschaften gerecht werden zu können. Umgekehrt erhebt sich aber die Frage, ob er selbst die darin liegenden Chancen nicht überschätzt. Möglicherweise befördern moderne Kommunikationsmittel gerade nicht demokratische Gleichheit, weil ihr sinnvoller Einsatz Fähigkeiten voraussetzt, die ungleich verteilt sind und von diesen Medien selbst nicht generiert werden können. Außerdem ist mit Benhabib daran zu erinnern, daß zum argumentativen Austausch eine expressive Dimension gehört, die nicht beliebig mediatisiert werden kann. Darüber hinaus weist Brunkhorst selbst auf die totalitäre Gefahr hin, daß ein unkontrolliert wuchernder Globalisierungsprozeß vorhandene Solidaritäten

zerstört, ohne neue hervorzubringen (75f). Zwar trifft es zu, daß expandierende Großsysteme nicht zwangsläufig in den Totalitarismus führen, weil sie sich auch wechselseitig begrenzen und stabilisieren können (80ff). Wenn man sich aber nicht auf funktionale Systemimperative verlassen will, ist eine Weltöffentlichkeit erforderlich, die nicht nur willens, sondern auch in der Lage ist, globale Systeme politisch zu steuern. Von der Existenz einer solchen Öffentlichkeit kann jedoch im Ernst keine Rede sein. Sollte politische Macht somit auf absehbare Zeit weiterhin in Nationalstaaten gebildet und legitimiert werden, müßte Brunkhorst erklären, ob und gegebenenfalls wie die Spannung zwischen menschenrechtlicher und bürgerschaftlicher Autonomie gelöst werden kann. Möglicherweise würde sich dann herausstellen, daß die Leistung Arendts gerade darin besteht, sie nicht nach einer Seite hin aufzulösen, sondern als paradoxe Grundstruktur politischen Handelns im Bewußtsein präsent zu halten.

Die konzise Arbeit von *Rahel Jaeggi* kreist um Arendts Theorie der Weltentfremdung. Damit ist ein doppeltes Verhältnis der Fremdheit gemeint: zum einen zur Dingwelt, zum anderen zur öffentlichen Welt. Um diese Phänomene klar herauszustellen, spricht Arendt in ‚Vita activa‘ nicht wie Marx von Selbst-, sondern von Weltentfremdung. Auf diese Weise will sie einen Subjektivismus vermeiden, den sie hinter Marx' Redeweise am Werke sieht und der ihr mal als Ursache, mal als Folge des modernen Weltverlusts erscheint. Indessen weist Arendt in den Anmerkungen selbst darauf hin, daß der junge Marx ganz ähnliche Phänomene wie sie im Auge gehabt habe. Auf den Spuren solcher Äußerungen haben mehrere Interpreten in den vergangenen Jahren die weitgehend negative Beurteilung von Marx in Arendts Veröffentlichungen hinterfragt und korrigiert. Jaeggi schließt sich ihnen an und leistet solche Korrektur für Arendts Entfremdungstheorie. Allerdings will sie nicht einfach Marx' Verständnis rehabilitieren, sondern im Dialog mit beiden ein Konzept entwickeln, das den Menschen weder subjektivistisch erhöht noch naturalistisch reduziert.

Die Falle einer naturalistischen Reduktion sieht Jaeggi in Arendts Gesellschaftstheorie gelegt. Da sie strikt zwischen sozialem Menschen und politischem Bürger, Notwendigkeit und Freiheit trennt, zerfällt das Selbst in zwei unverbundene Teile. Im sozialen Bereich kommt es seinen gleichförmigen natürlichen Bedürfnissen nach, während es im politischen Raum seine einzigartige Individualität enthüllt. Jaeggi führt diese Zweiteilung auf

Arendts Antihegelianismus zurück (45 ff). Tatsächlich entnimmt sie in ‚Vita activa‘ den Kern ihres Modernitätsverständnisses aus Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, allerdings mit negativem Vorzeichen. Nach ihrer Lesart zeigt diese Theorie, wie private Bedürfnisse den politischen Raum überwuchern und schließlich ersticken; der Staat werde zur gigantischen Über-Familie. Natürlich handelt es sich dabei um eine grobe Überzeichnung, die zwei zentrale Gedanken Hegels verkennt. Erstens bilden sich in sozialer Interaktion Anerkennungsverhältnisse, zweitens entspringen ihnen soziale Interessen, die Gegenstand politischer Regulierung werden. Gerade Hegel verschränkt damit Gesellschaft und Politik. Mit ihrer pauschalen Ablehnung Hegels handelt sich Arendt den gravierenden Nachteil ein, Gesellschaft zu renaturalisieren. Sie vermöge nicht zu sehen, schreibt Jaeggi, „daß menschliche Bedürfnisse immer schon interpretierte, Formen menschlichen Zusammenlebens immer schon qualitativ bestimmte Weisen sind, die ‚Welt‘ zu prägen“ (47). In dieser Hinsicht steht Arendt nicht nur hinter Hegel, sondern ebenso hinter Marx zurück, der die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft aufnimmt.

In einer anderen Hinsicht ist sie Marx jedoch voraus. Während dieser Welt in die totale Verfügbarkeit des Menschen stellt, zieht Arendt menschlichem Tätigsein unübersteigbare Grenzen (74 ff). Als interagierendes Wesen ist der Mensch immer in ein Geflecht von Handlungen eingebunden, über die er nicht souverän verfügen kann. Identität kristallisiert sich in Geschichten, die keinen omnipotenten Erzähler haben. Die Verfasserin erinnert daran, daß nach Arendt Individualität erst in der Auseinandersetzung mit und der Spiegelung in anderen hervortritt. Sie begrabe deshalb nicht das Subjekt oder lasse es in multiple Identitäten zerfallen, wie Kritiker mitunter bemängelt haben. Vielmehr weise sie nur eine verdinglichende, essentialisierende Beschreibung der Identität und des Subjekts zurück (78). Problematisch ist allein, daß Arendt diese im Bereich öffentlicher Interaktion gewonnene Einsicht von den Bereichen des Privaten und Sozialen künstlich abtrennt. So verfällt sie mit der Annahme von gleichen natürlichen Bedürfnissen isolierter Subjekte selbst in jene essentialisierende Betrachtungsweise, die sie eigentlich ablehnt (80 f). Die Verfasserin weist auf diese Ambivalenzen hin, knüpft dann aber an Arendts Konzept intersubjektiv konstituierter Identität an. Darin erblickt sie den Vorzug einer Diagnose humaner Weltentfremdung, die sich zwar in vielen Punkten mit Marx' Beschreibung der Selbstentfremdung trifft, jedoch

die verdinglichende Rede von einem ‚Selbst‘ vermeidet.

Wie Marx in den ‚ökonomisch-Philosophischen-Manuskripten‘ schreibt, entfremde sich der Arbeiter in der modernen Welt vom Produkt seiner Arbeit, von der Arbeitstätigkeit selbst, vom Gattungswesen und von den anderen Menschen (99 ff). Mit Blick auf die Entfremdung vom Produkt stellt Jaeggi heraus, daß Marx wie Arendt über einen positiven, freilich auf Gegenstände beschränkten Begriff von Verdinglichung verfüge. Für beide führt die mit der Verwandlung von Eigentum in Besitz einhergehende Enteignung des Menschen in der Neuzeit zum Weltverlust. Die Entfremdung von der Arbeitstätigkeit hat laut Marx zur Folge, daß die Arbeit äußerlich werde, zum Mittel der Bedürfnisbefriedigung verkomme, was den Menschen zum Tier reduziere. Exakt diese Diagnose macht Arendt in ‚Vita activa‘ zur Grundlage ihrer Phänomenologie weltloser Arbeit. Mit der Entfremdung vom Gattungswesen spielt Marx auf Hegels Topos einer Entfremdung vom Allgemeinen der Sittlichkeit an. Jaeggi zieht eine Parallele zu Arendts Konzept gemeinsamer Interaktion, die freilich oberflächlich bleiben muß, weil Arendt gerade das Modell organischer Sittlichkeit zurückweist. Deutlicher tritt die Gemeinsamkeit beim vierten Punkt, der Entfremdung des Menschen vom Menschen, hervor. Marx drückt damit ein Verhältnis gegenseitiger Instrumentalisierung der Menschen aus. Arendt behandelt dasselbe Problem, wenn sie in ‚Vita activa‘ die Überwucherung des politischen Handlungsraums durch ökonomische Interessen kritisiert.

Der entscheidende Unterschied zwischen Marx und Arendt liegt daher, wie Jaeggi mit großer Klarheit darlegt, nicht in der phänomenalen Diagnose der Entfremdung, sondern in den zugrunde liegenden anthropologischen Annahmen (104 ff). Bei Marx entfremdet sich der Mensch von einem Selbst, das essentialistisch als geschichtliches Telos bestimmt ist. Um dieses Telos zu erreichen, muß er die Entfremdung restlos aufheben, die Dingwelt ungebremst seinen vorgegebenen Zwecken unterwerfen und alle individuellen Differenzen dem einen revolutionären Ziel unterordnen. Im Unterschied dazu erkennt Arendt den Eigenwert der Dingwelt an und legt menschliche Ziele nicht apriorisch fest, sondern läßt sie, im vollen Wissen um ihre Kontingenz, der freien Interaktion entspringen. Deshalb ist die Weltentfremdung niemals restlos aufzugeben. Gegenstände und Mitmenschen werden immer eine grundlegende Fremdheit und Unverfügbarkeit bewahren. Was aufgehoben werden kann, ist allein ‚die Unfähig-

keit sich auf dieser Grundlage frei gestaltend zu verhalten“, d. h. Unterschiede politisch zu vermitteln. Weil Marx das nicht erkenne, so das Fazit der Verfasserin, neige er zur Abschaffung des Politischen, während es bei Arendt eine bleibende Dimension der Menschen sei (106).

Was Jaeggli als Unfähigkeit bezeichnet, sich auf der Grundlage unübersteigbarer Bedingungen des Menschseins „frei gestaltend zu verhalten“, nennt *Hanna Fenichel Pitkin* „Attack of the Blob“. Damit spielt sie auf den Titel eines Science-fiction-Films der fünfziger Jahre an, in dem eine monströse, geleertartige Substanz aus dem Weltraum („Blob“) die Menschen verfolgt, aufrißt und immer bedrohlicher wird. Pitkin will aufweisen, daß Arendts Konzept des Sozialen exakt diesem Muster entspricht. Die Gesellschaft erscheint als externe Bedrohung, die die Menschen unaufhaltsam überkommt, in Konventionen zwingt und dadurch immer mehr Macht über sie gewinnt. Die Folge ist eine lähmende Passivität, eine Weltentfremdung, wie auch Jaeggli sie analysiert. Pitkin will aber nicht nur zeigen, daß Arendt vor solchen Erscheinungen warnt. Vielmehr vertritt sie die These, daß Arendt bis einschließlich ‚Vita activa‘ selbst einer solchen Vorstellung von Gesellschaft zum Opfer fällt und auch anschließend nie mehr zu einer adäquaten Konzeptionalisierung gelangt. Hinter dem theoretischen Interesse, diese Probleme zu erhellen, steht ein praktisches Interesse. Die Verfasserin will ihren Lesern vor Augen führen, wie sehr die Gegenwart in ihrer Reaktion auf Globalisierungsprozesse in „Blob“-Phantasien gefangen ist und gegenüber vermeintlich fremden Mächten in untätiger Ohnmacht verharrt, anstatt selbst die Initiative zu ergreifen.

Pitkin beginnt ihre Untersuchung mit dem Varnhagen-Buch, in dem Gesellschaft in doppelter Weise erscheint: zum einen als ‚gute Gesellschaft‘ des Bürgertums, von der Juden ausgeschlossen sind; zum anderen als – zahlenmäßig viel kleineres – aufgeklärtes Publikum der jüdischen Salons, wo Rang und Namen keine Bedeutung haben. Rahel steht dazwischen. Als Preußen 1806 gegen Napoleon unterliegt, patriotische Gefühle und antisemitische Ressentiments aufkeimen, zieht sich das Salonpublikum zurück und paßt sich der Mehrheit an. Rahel ist unentschieden: Sie will sich zwar assimilieren, aber doch nicht ihre Identität verleugnen. Am Ende ihres Lebens sieht sie ein, daß beides unvereinbar ist. Entweder verleugnet man sich als Parvenu, oder man bleibt als Paria selbstbewußter Außenseiter der Gesellschaft – auf diese Wahl reduzieren sich

nach Arendts Darstellung die einzig möglichen Existenzformen eines Juden in jener Zeit. Pitkin wirft ihr indessen vor, sie verschleierte an verschiedenen Stellen das Moment der Wahl und stelle die Gesellschaft so dar, als zwingt sie die Juden förmlich zur Assimilation (33). Insbesondere moniert sie eine Passage, in der von einem „heimtückisch-gemeinen Bündnis zwischen Staat und Gesellschaft“ die Rede ist, darin bereits den Keim einer „Blob“-Phantasie wahnend. Allerdings läßt sich dieser Vorwurf bei genauer Lektüre nicht halten. Arendt nimmt eindeutig eine personale Erzählhaltung ein, spricht aus der Perspektive Rahels und kennzeichnet dies durch Einschübe („wie ihr scheint“). Gerade in bezug auf das Varnhagen-Buch, das die Freiheit herausstellt, sich dem Konformismus der Gesellschaft zu entziehen, kann daher von einer Hypostasierung der Gesellschaft zum unwiderstehlichen Monstrum keine Rede sein.

Anders in der Totalitarismus-Studie: Wie Pitkin richtig zeigt, verschiebt sich Arendts Fokus von einzelnen Individuen, seien sie Parias oder Parvenus, zur Gesellschaft ‚als solcher‘, die selbst als Akteur auftritt (70 ff). Arendt vollzieht zwei verhängnisvolle Übertragungen. Zum einen transferriert sie die Dynamik kapitalistischen Wachstums auf die Gesellschaft als Ganze; der Mob beerbt die Expansionswut der Kolonialisten. Zum anderen deutet sie beides nach dem Muster natürlicher Prozesse, die inneren Notwendigkeiten folgen. Dadurch wird Gesellschaft in biologischen Kategorien ausgelegt, die freiem menschlichen Handeln ganz und gar fremd sind. Diese Umwertungen kulminieren nach Pitkins Darstellung in dem Schlußkapitel über die neue Herrschaftsform des Totalitarismus. Darin identifiziert Arendt totale Herrschaft mit dem ‚radikal Bösen‘; Dämonisierung tritt an die Stelle von Erklärung – „the blob is born“, wie die Verfasserin meint. Zweifellos trifft ihre Analyse einen wunden Punkt in Arendts Untersuchung. Entgegen allen Beteuerungen, kein deterministisches Geschichtsbild zu entwerfen, erscheinen Imperialismus und Totalitarismus allzu oft als unaufhaltsame Prozesse, die sich menschlicher Steuerung und Verantwortung entziehen. Freilich blendet Pitkin aus, daß Arendt daneben eine Untersuchung der Mechanismen totaler Herrschaft vorlegt, die noch heute Anerkennung unter Historikern findet.

Was Arendt in ‚Vita activa‘ über ‚das Soziale‘ als in den öffentlichen Raum hinein erweiterter Lebensprozeß schreibt, setzt offenkundig die biologische Deutung aus der Totalitarismus-Studie voraus. Pitkins Kritik trifft sich mit Jaeggis Ana-

lyse, Arendt neige zu einer Renaturalisierung der Gesellschaft. Wiewohl beide eine solche Konzeption zurückweisen, kommen sie darin überein, daß Arendt wie Marx reale Phänomene der Entfremdung ins Auge faßt. Das Soziale, so Pitkin, habe nichts mit unserem gewöhnlichen Verständnis von Gesellschaft zu tun, sondern sei Arendts Metapher für „the absence of action, politics, freedom, public and private from contexts where these would be possible and desirable“ (197). Somit kann es unmöglich in ihrer Absicht liegen, „Blob“-Phantasien zu erzeugen und zu bedienen, welche die Möglichkeit menschlichen Handelns auszuschließen scheinen. Aus Pitkins Sicht verweist dieser Widerspruch auf ein grundsätzliches Problem von Handlungstheorien, nämlich auf die Kluft zwischen Handlungsintention und Folgenkontrolle. Wie Arendt zeigt, unterscheidet sich gemeinsames Handeln vom individuellen Herstellen dadurch, daß kein einzelner souverän Ziele zu bestimmen und umzusetzen vermag. Es entsteht vielmehr eine Prozeßdynamik, in der sich für die Handelnden der Eindruck einstellen kann, sie verfügten gar nicht mehr über ihr Tun. In diesem Fall erliegen sie dem „Blob“-Effekt und verwechseln ihr gleichwohl reales Tätigsein mit einem gegenüber höheren Kräften machtlosen Verhalten. Auch Arendt neigt zu solcher Verwechslung, wenn sie über moderne Massengesellschaften spricht. Wie Pitkin darlegt, befindet sie sich damit in guter Gesellschaft, sind doch sowohl Tocqueville als auch Marx in ähnliche Schwierigkeiten geraten. Der eine stellt einen Kausalzusammenhang zwischen zunehmender sozialer Kohärenz und einer „Tyrannei der Mehrheit“ her, der andere flüchtet vor der Unberechenbarkeit politischen Handelns in das Phantasma historischer Determination (115 ff). Da Arendt sich intensiv mit beiden auseinandersetzt, legt die Verfasserin den Schluß nahe, daß ihre zeitweilige Hypostasierung des Sozialen zum „Blob“ dadurch mitgeprägt wurde. Was sich für Pitkin aus Arendts Handlungstheorie lernen läßt, ist die Einsicht, daß die Alternative zum Verhalten nicht Allmachtsphantasien sein können. Handelnde müssen ebenso wie Theoretiker lernen, darin stimmt sie mit Jaeggi überein, die Spannungen zwischen individuellen Zielvorstellungen und pluraler Handlungsdynamik auszuhalten (245 ff).

Zweifelloos vertritt die Verfasserin ihre Thesen mit argumentatorischem Geschick. Bedenklich stimmt indessen, daß sie dabei selbst nicht vor „Blob“-Geschichten zurückschreckt. In einem langen Exkurs bemüht sie sich nämlich, Arendts Mißdeutung des Sozialen psychoanalytisch zu in-

terpretieren (145 ff). Das klingt dann so: Arendt verlor früh den Vater, wuchs allein mit der Mutter auf und suchte in ihrem Verhältnis zu Heidegger nach einer Ersatzfigur. Nachdem ihr dies nicht gelang, drang sie selbst in die Männerwelt der Philosophen ein. Da man dort aber nur Anerkennung findet, wenn man abstrakte Theorien aufstellt und geistige Autoritäten aufbieten kann, verfiel sie gleichermaßen Heidegger und Aristoteles. Sie übernahm des einen ursprungsphilosophische Überhöhung der Polis, um dann mit dem anderen das Politische über das Soziale, Politik über die Familie und Männer über Frauen zu stellen. Schließlich schuf sie den „Blob“, um alles Weibliche zu unterdrücken, denn – so weiß Pitkin zu berichten – Mütter wirken psychologisch wie Monster, sie drohen alle Individualität zu absorbieren. In ihren eigenen Worten: „Paternal domination is needed to keep the Blob from getting loose among us; caring and nurturing femininity can be secured only if the primitive bad mother is kept firmly restrained, confined in separate, private units, and rendered submissive both to the paterfamilias and to established norms.“ (175) Nach dieser „Erklärung“ geht es Arendt bloß zweitrangig um theoretische Analysen. In Wahrheit ist sie davon getrieben, den frühen Vaterverlust zu kompensieren und die enge Bindung an ihre Mutter zu überwinden. Was aber ist dies anderes als eine ungeheure „Blob“-Geschichte, die das Denken zur Funktion des Unterbewußtseins herabsetzt? Glaubte die Verfasserin tatsächlich daran, könnte sie sich den Rest ihrer Untersuchung sparen.

III.

Als Hannah Arendt 1975 an Herzversagen starb, fand sich in ihrer Schreibmaschine ein Bogen Papier, auf den sie „Das Urteilen“ und zwei Zitate geschrieben hatte. Mehr ist vom geplanten dritten Teil ihres Spätwerkes ‚Vom Leben des Geistes‘ nicht überliefert. Gerade dieser Mangel hat seither die Phantasie unzähliger Interpreten angefaßt, aus den veröffentlichten und nachgelassenen Texten Arendts zu rekonstruieren, was vermutlich in dem Buch gestanden hätte. Ergebnis dieser Bemühungen sind vor allem offene Fragen, etwa: Inwiefern sind Arendts Anknüpfung an die aristotelische *phronēsis* und die kantische Theorie des Geschmacksurteils vereinbar? Wie hängen ihre Überlegungen zur politischen und zur historischen Urteilskraft zusammen? Gibt es einen Bruch zwischen dem handlungstheoretischen Ansatz von ‚Vita activa‘ und den späten Schriften zur vita

contemplativa? In welchem Verhältnis steht das Urteilen zu den beiden anderen geistigen Vermögen des Denkens und Willens? Aus dem deutschen Sprachraum liegen nun zwei neue Arbeiten vor, die sich mit diesen Problemen befassen und zu diametral verschiedenen Antworten gelangen: F. Hermenau hält die aufgeworfenen Fragen für theoretisch unlösbar und will den Sachgehalt von Arendts Theorie der Urteilskraft stattdessen aus ihren historischen Arbeiten erschließen. Hingegen erhebt D. J. Opstaele den Anspruch, in einer verstehenden, systematischen Rekonstruktion von Arendts Philosophiebegriff die meisten Fragen lösen zu können.

Frank Hermenau begründet sein Vorgehen mit der Diskrepanz zwischen dem ursprünglichen Problem, Arendts Erfahrung einer Krise der Urteilskraft, und dem Anspruch der späten Theorie, die geistigen Tätigkeiten sowohl positiv als auch systematisch zu bestimmen. Dieser Hinweis ist in doppelter Hinsicht berechtigt: erstens, weil der unmittelbare Auslöser ihrer theoretischen Überlegungen das Erlebnis von Eichmanns Unfähigkeit war, selbst zu denken und zu urteilen; zweitens, weil der Verlust des Urteilsvermögens und dessen Surrogate Arendt seit ihren ersten Arbeiten beschäftigten. Beides rekonstruiert Hermenau im Hauptteil seiner Arbeit. Er erinnert an Rahels Versuche romantischer Weltflucht im frühen und die Weltlosigkeit des europäischen Mobs im späten 19. Jahrhundert, an die Flüchtlinge des 20. Jahrhunderts, die mit ihrer Welt auch alle Rechte verloren, und schließlich an die moderne Arbeits- und Konsumgesellschaft, die zwar alle Rechte hat, sie aber nicht zu nutzen weiß (78 ff). Alle diese Mangelerscheinungen führten zu Kompensationsversuchen, die den Mangel nicht verringerten, sondern noch verschärften. Hermenau nennt den Rückzug auf das eigene Ich, totalitäre Propaganda und entsprechende Organisationen sowie den Rekurs auf künstliche Werte (113 ff). Dabei folgt er den Texten und trägt zusammen, was Arendt mitzuteilen hat.

Ob ihre Diagnosen in jedem Fall zutreffen, prüft er indessen nicht. Ein Historiker wie Hans Mommsen, der im Licht des heutigen Kenntnisstandes ein ausgewogenes kritisches Urteil über die Totalitarismus-Studie fällt, bekommt zu hören, Arendt gehe es nicht um die „Nacherzählung geschichtlicher Ereignisse, sondern um die Deutung historischen Materials mit Hilfe von Begriffen und Unterscheidungen, in denen sich historische Erfahrungen kristallisiert haben“ (22 f). Das wird auch Mommsen für sich in Anspruch nehmen wollen

und können. Indessen hätte Hermenau von ihm und anderen lernen können, daß zwischen dem Anspruch eines Wissenschaftlers und seiner praktischen Umsetzung ein Spannungsverhältnis besteht, das die Wachsamkeit des Interpreten herausfordern sollte. In diesem Fall wäre ihm aufgefallen, wie Arendt durch strenge Begriffsdichotomien historische Erfahrungen ebenso benennt wie verstellt. Daß die Forschung darüber seit langem diskutiert, dürfte dem Verfasser, nach seinem ausführlichen Literaturverzeichnis zu schließen, bestens bekannt sein. Es fragt sich nur, warum er dies in seiner Untersuchung nicht zum Ausdruck bringt.

Die fehlende Distanz zu Arendts Texten schlägt sich am Schluß der Arbeit darin nieder, daß Hermenau bedenkliche Fehlurteile Arendts als wesentliche Einsichten ausgibt. So erfahren wir, daß die Revolution „noch aktuell“ sei, als „Alternative zur totalitären Form der Vergesellschaftung“, die „stabiler sein könnte als die Parteiendemokratien des Westens“ (146). Offenbar hat der Verfasser Arendts rudimentäres Ideal einer Räte-Republik im Sinn. Freilich haben zahlreiche Kommentatoren auf die Schwächen sowohl dieses Entwurfs als auch der zugrundeliegenden historischen Analysen hingewiesen. Um nur drei zu nennen: Als spontane Zusammenschlüsse zerfallen Räte, wenn sie mit langfristigen Problemen konfrontiert werden, weil Arbeiter im Unterschied zu Berufspolitikern nicht dauerhaft abkömmlich sind. Zweitens hat es, historisch gesehen, die von Arendt behauptete Zweiteilung von einerseits politisch, andererseits sozial-ökonomisch ausgerichteten Räten nie gegeben, weil gerade innerhalb sozialistischer Vorstellungen beide Dimensionen unlösbar miteinander verschränkt sind. Schließlich, drittens, liegt die spezifische Pointe von Arendts Entwurf darin, eine Aristokratie der politisch Interessierten zu installieren, die hinter alle demokratischen Errungenschaften der Moderne zurückfällt. Diesen Vorwurf findet Hermenau schlicht „unzutreffend oder unsinnig“ (156), weil doch gerade Arendt möglichst viele Menschen zur Partizipation bewegen wolle. Will sie auch – bleibt nur die Frage, ob ihr Räte-Modell diesem Anspruch genügen kann. Dazu weiß der Verfasser nur mitzuteilen, daß Arendts Theorie „bis zu einem bestimmten Grade abstrakt“ bleibe, jedoch auch bleiben müsse, weil sie politisches Handeln nicht durch Theorie ersetzen wolle (163).

Was die Untersuchung von Hermenau an Problembewußtsein vermissen läßt, ist in der Arbeit von *Dag Javier Opstaele* in reifer Form zu finden.

Anstatt die Aporien in Arendts Theorie des Urteils zu eternisieren, bemüht sich der Verfasser darum, sie auf dem Umweg einer Rekonstruktion ihres Philosophiebegriffs zu lösen. Wie er mit Recht schreibt, liegt dieser Begriff völlig im Unklaren, sowohl in Arendts eigenen, spärlichen Hinweisen als auch in der bisherigen Forschung. Es überwiegt die Sichtweise, Arendts Spätwerk über den rein theoretischen, erfahrungsunabhängigen Gebrauch der Geistesvermögen vollziehe einen Bruch mit den früheren pragmatisch ausgerichteten Arbeiten. Dem gegenüber behauptet Opstaele, Arendt bringe ihre Entwürfe einer „Theorie des praktischen Handelns“ gerade deshalb zur theoretischen Vollendung, weil sie deren Boden verlasse (20).

Um diese These zu beweisen, muß der Verfasser zeigen, wie die geistigen Vermögen des Denkens und des Urteilens zusammenhängen und welche Leistung sie für das Handeln erbringen. Arendt macht darüber widersprüchliche Angaben (80ff). Einmal schreibt sie dem Denken nur eine kritische, aufräumende Funktion zu, die Gewohnheiten auflöst und dadurch die Urteilskraft freisetzt. Ein anderes Mal heißt es dagegen, die Urteilskraft bringe das Denken in der Erscheinungswelt zur Geltung. Dann kann es aber nicht nur destruktiv sein und wäre für das Handeln von Relevanz. Opstaele löst diesen Widerspruch, indem er beide Aussagen vermittelnd aufeinander bezieht. Die kritische Funktion des Denkens besteht danach in zwei Reflexionsbewegungen (100ff). Die erste geht vom geistig Allgemeinen der schon vorhandenen Gedanken zum sinnlich Besonderen der in Erinnerungsbilder verwandelten Wahrnehmung. Dadurch distanziert sich der Denkende von dem, was er bereits weiß und öffnet sich für das erst zu Bedenkende. Eine zweite, gegenläufige Bewegung führt dann von den Erinnerungsbildern zu einem neuen Allgemeinen. Dabei löst sich der Geist vom sinnlich Erscheinenden, um es auf einen Sinn hin zu entwerfen, der selbst nicht erscheint. Somit sind sowohl die erste, destruktive als auch die zweite, konstruktive Denkbewegung ihrem Wesen nach kritische Vorgänge. Sie folgen derselben Struktur wie die reflektierende Urteilskraft bei Kant, auf die Arendt zurückgreift. Folglich ist die Urteilskraft bereits in der kritischen Funktion des Denkens am Werk. Opstaele spricht von der „vertikalen Vermittlung“ zwischen dem sinnlich Konkreten und dem geistig Allgemeinen (117).

Es bleibt die Frage, wie das Denken in der Erscheinungswelt zur Geltung kommt (126ff). Ihre Beantwortung fällt leichter, weil Opstaele direkt an Arendts, von Kant hergeleitetes Modell des er-

weiterten Denkens anschließen kann. Denkergebnisse gewinnen erst öffentliche Relevanz, wenn der Denkende nicht auf seinem subjektiven Standpunkt verharrt, sondern die Perspektiven der anderen in seine Überlegungen einbezieht. Daraus ergibt sich eine zweite, „horizontale Vermittlung“ zwischen dem eigenen Urteil und dem der anderen (147). Wie Opstaele es darstellt, ist die horizontale der vertikalen Vermittlung logisch nachgeordnet: Zuerst denkt man selbst, dann in Gemeinschaft mit anderen. Gleichwohl erhebt sich die Frage, ob das eigene Denken tatsächlich so unabhängig von dem der anderen ist, daß es erst auf einer zweiten Stufe mit ihnen in Kontakt tritt. Der Verfasser neigt zu sehr starken transzendentalphilosophischen Annahmen. Das Denken bezeichnet er als „geistig-spekulativen Prozeß des freien Erhebens über alles Gegebene“ (56); es beuge sich „außerhalb von Zivilisation, Kultur und Politik in einer Region zeitloser Geschichtstranszendenz“ (92). Zwar räumt er einmal ein, daß der Akt des Verstehens über das Medium der Sprache geschichtlich eingebunden sei, nämlich in Form von Erinnerungen, Gedankenaustausch mit anderen, Hintergrundüberzeugungen, unreflektierten Vormeinungen und überlieferten Selbstverständlichkeiten. Jedoch fügt er sofort hinzu, daß dieser Geschichtsbezug nie so weit reiche, „daß er imstande wäre, den hermeneutischen Urteilsakt anzuleiten oder gar unbewußt zu bestimmen“ (193). An dieser Stelle wären aus der Perspektive sowohl der Hermeneutik als auch einer Theorie der Inter-subjektivität Einwände geltend zu machen.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die praktische Relevanz des von Opstaele beschriebenen Urteilsvermögens. Wie er betont, steht es „nicht im Dienste des praktischen Lebensvollzugs [...], denn es erhebt keinen Anspruch, normativ auf die Praxis einzuwirken“ (133). Es handelt sich um ein Urteil über Vergangenes, nicht über Zukünftiges. Gleichwohl bezieht es sich auf zurückliegende politische Tatbestände, wird im politischen Dialog gewonnen und besitzt hinsichtlich seiner Ergebnisse politische Relevanz (139). Im Urteil über vergangenes Handeln legen Bürger den Zustand ihres Gemeinwesens aus und gewinnen Aufschluß über zukünftige Ziele. Soweit ist dem Verfasser zuzustimmen. Wenn er allerdings dieses Modell überschwenglich als „ersten wahrhaft politikphilosophischen Theorieansatz der abendländischen Philosophiegeschichte“ bezeichnet (214), erliegt er einer kategorialen Verwechslung zwischen historischen und politischen Urteilen. Arendt erhebt selbst den Anspruch, beides zu erhellen. Daß es nicht um dasselbe Problem geht, ist offenkundig:

Im ersten Fall steht das Geschehene allen unwiderrufflich vor Augen, im zweiten müssen Zielvorstellungen erst entworfen werden, die im Prozeß ihrer Ermittlung und Verwirklichung eine eigene Dynamik entfalten. Deshalb ist es leichter, eine „übergreifende und unparteiliche Gesamtsicht“ (147) der Vergangenheit zu entfalten, als eine einhellige Entscheidung über Zukünftiges herbeizuführen. Zum Wesen politischer Auseinandersetzung gehört vielmehr der unaufhebbare Streit der Meinungen, der allein durch Mehrheitsregeln und Minderheitenschutz kanalisiert werden kann. Ronald Beiner hat (im kommentierenden Essay der von ihm herausgegebenen Fragmente Arendts zum Urteilen) als erster darauf hingewiesen, daß Arendt zur aristotelischen *phronēsis* neigt, wo es um politische Urteile, hingegen zum kantischen Geschmacksurteil, wo es um historische Urteile geht. Da letzteres im Spätwerk überwiegt, stellte er die These eines Bruchs zu früheren, mit Aristoteles unternommenen Überlegungen auf. Diese These ist mit Opstaeles Rekonstruktion von Arendts Philosophieverständnis entgegen seinen Behauptungen (228 ff) noch nicht widerlegt. Die Rede vom geschichtlich-politischen Urteil verschleiert die *beiden* verschiedenen Aufgaben, um die es geht. Gleichwohl kommt Opstaele das Verdienst zu, eine von ihnen – Arendts Theorie der historischen Urteilskraft – in bisher nicht erreichter Stringenz gelöst zu haben.

Thomas Gutschker (Augsburg)

Das Lächeln des Sokrates. Sokrates-Studien IV (= Die graue Reihe 25), hg. von Herbert Kessler, Die Graue Edition, Kusterdingen 1999, 358 S., ISBN 3-906336-25-5.

Es ist sicher kein Zufall, sondern Zeichen eines zunehmenden Interesses, daß gerade in diesen Jahren grundlegende Publikationen der Sokrates-Forschung vorgelegt wurden wie etwa von K. Döring im 1998 erschienenen *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II 1, sowie der von K. Pestalozzi herausgegebene Sammelband *Der fragende Sokrates* (Colloquium Rauricum 6), Stuttgart und Leipzig 1999. Ausdruck dieser Tendenz sind auch die von der ‚Sokratischen Gesellschaft‘ seit 1993 im Zwei-Jahres-Rhythmus veröffentlichten Tagungsbände der *Sokrates-Studien*, deren vierter mit dem Titel *Das Lächeln des Sokrates* nunmehr vorliegt. Anders als die naturgemäß auf den historischen Sokrates zielende Philosophiegeschichte, fassen die beiden Sammelbände

ihre Zielsetzung weiter, indem sie sich auch dem weiten Feld der Rezeption öffnen. In dem hier zu besprechenden Band erstreckt sich der zeitliche Rahmen der chronologisch geordneten Beiträge vom Sokrateseschüler Platon († 349/8 vC) bis zu dem christlich-existentialistischen, neo-sokratischen Philosophen Gabriel Marcel († 1974). Doch haben darüber hinaus die *Sokrates-Studien* noch dadurch ein besonderes Charakteristikum aufzuweisen, daß sie Schriften „zur Neuorientierung in dieser Zeit“ (Untertitel der *Grauen Reihe*) sein wollen. Es geht also *auch* um die Freilegung einer Lebens- und Denkhaltung, die nicht ausschließlich an den historischen Sokrates gebunden ist, sondern sich im Gang durch die Geschichte immer wieder neu manifestiert. Symptomatisch dafür ist, daß der historische Sokrates mit keinem eigenen Aufsatz vertreten ist, sondern ausschließlich in den Brechungen seiner Rezeption faßbar wird. Hierzu paßt auch die Wahl eines Kierkegaard-Zitates als Bandtitel. So entsteht vor dem Auge des Lesers eine Fülle von Paradigmen, die in der Tat als Vergleichspunkte bei der eigenen Positionsbestimmung fungieren können. Welche unausgesprochenen Prämissen liegen einer solchen Konzeption zugrunde? Sollen über die noch immer dominierende historistische Auffassung von der aus permanentem Wandel resultierenden, inkompatiblen Eigenart jeder historischen Epoche hinaus wieder die anthropologischen Konstanten, also ein sich durchhaltendes Moment der Identität, des wesenhaft Menschlichen gesehen werden? Das käme, nach Historismus und Hermeneutischer Theorie, einem Neuansatz gleich. Das kann, angesichts der Schwierigkeiten, die die moderne Philosophie nach der Aufgabe des ‚Wesens‘ mit einer normativen Ethik hat, durchaus fruchtbar sein. Es wäre zu überlegen, ob die ‚Sokratische Gesellschaft‘ hier nicht mehr explizit machen und eine ihr eigenes Forschen begründende ‚Theoriediskussion‘ in Erwägung ziehen sollte.

Zu den Beiträgen im einzelnen, von deren Fülle aus räumlichen und fachlichen Gründen nur Exemplarisches ausführlicher besprochen werden kann: G. Schmidt (*Sokrates in Platons Höhle*, 9–45) unternimmt einen neuen Deutungsversuch des Höhlengleichnisses der platonischen *Politeia* (514 a ff.), einer ins Bild gebrachten Darstellung des philosophischen Aufstiegs von irrumsverhafterer Meinung zu sicherer Erkenntnis. Die von S. stringent und textnah entwickelte Interpretation wendet sich gegen die traditionelle Deutung, nach der das Innere der Höhle den Bereich des Körperlichen bzw. der auf sinnlichem Erkennen beruhenden

Meinung, der Bereich außerhalb der Höhle dagegen den Bereich geistigen Seins bzw. Erkennens bezeichnet. Vielmehr bezeichne das Höhlengleichnis insgesamt nur den innerseelischen, geistigen Erkenntnisbereich, d.h. zunächst (in der Höhle) den durch Begierden gefesselten, dann (außerhalb der Höhle) den sich auf die Wirklichkeit hinwendenden Verstand des Menschen. Dahinter steht erkennbar das Bemühen, die von Platon intendierte Sublimierung des Erkennens ganz der menschlichen Innerlichkeit zuzuweisen. Doch das der modernen Subjektphilosophie entstammende Innerlichkeits- bzw. Erkenntnis-konzept S.s paßt auf Platon nicht. Denn nach dessen Verständnis gehört auch die sinnliche Erkenntnis zur Innerlichkeit des Menschen, ist sie als eine Ausfaltung des Verstandes (Nus) im Sinne einer einschränkenden Bindung an bestimmte materiale Bedingtheiten zu begreifen. Daher brauchte man sie nicht auszuschließen, um die Innerlichkeit zu retten. Allerdings galt es, den Intellekt von dieser Fixierung zu lösen, ihn vom Partikulären zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Bedingenden, vom Derivat zu dessen Voraussetzung zu führen. Schon diese Überlegung läßt es, gegen S., ratsam erscheinen, an der traditionellen Deutung festzuhalten. Weitere Bedenken gesellen sich hinzu: gegen den Text muß S. die auch von Sonnen- (507 b ff.) und Liniengleichnis (509 d ff.) vertretene Vierteilung der Seins- bzw. Erkenntnisbereiche durch Identifizierung der beiden mittleren Bereiche auf eine Dreiteilung reduzieren;¹ Platons Selbstdeutung des Höhlengleichnisses (517 b und 532 c) muß für irrelevant erklärt werden; weiter bleibt die Fülle der Parallelen unberücksichtigt, in denen Platon bei der Frage nach dem Wesen von etwas den Erkenntnisweg immer bei der an das Körperlich-Sinnliche gebundenen Meinung beginnen und zum unsinnlichen Wesen der Sache selbst hinführen läßt; schließlich spricht auch die Standarddeutung des Höhlengleichnisses im späteren Platonismus gegen S.s Version (z.B. Porph., *antr. Nymph.* 8, 16 ff. NAUCK; Imbl., *Potr.* 78, 1 PISTELLI; Procl., *in remp.* I 292, 22 ff. KROLL). Gleichwohl zeigt sich im Beitrag von S. exemplarisch, auf welchem hohem Niveau diskutiert und zu welchem Engagement der Leser genötigt wird.

Zwei patristische Arbeiten schließen sich an. K. Döring (*Sokrates im Urteil der frühen Christen*, 47–70) gibt ein weiteres Beispiel seiner vielfach nachgewiesenen Kennerschaft als Sokrates-Forscher. Er kann zeigen, wie Justinus Martyr, ein frühchristlicher Autor des 2. Jhs nC, in seinen beiden *Apologien* jede historische Manifestation

richtigen Verstandesgebrauchs als Wirkung des die Welt erschaffenden Gottessohnes Christi, d.h. als Wirkung des Logos verstand. So lassen die offenkundigen Ähnlichkeiten zwischen Christus bzw. den Christen einerseits und Sokrates andererseits Sokrates zu einem Christen vor Christus, zu einem Zeugen und Vorläufer des Christentums werden. Scharfsinnig zeigt D., wie diese Stilisierung nicht nur durch die allgemein bekannten Gemeinsamkeiten mit Christus, etwa die ungerechte Verfolgung, sondern auch durch eigens neu kreierte, wie etwa den unhistorischen Kampf des Sokrates gegen die falschen heidnischen Götter, sowie durch Auslassung unähnlicher Züge, wie der kompromittierenden heidnischen Schwurformel ‚beim Hund‘ u. dgl., gestützt wird. Zugleich aber wird das Streben nach Parallelisierung dort aufgegeben, wo der grundlegende Unterschied zwischen dem Menschen Sokrates und dem Gottessohn Christus verwischt zu werden droht. Prozeß und Hinrichtung des Sokrates werden daher übergangen. Dies alles bietet ein gutes Beispiel dafür, wie bereits in der Antike das jeweilige Sokrates-Bild von der Interessenlage und argumentativen Situation des Verfassers abhängt. Zur patristischen Bewertung des Sokrates gehören aber auch negative Äußerungen, wie bei Tertullian. In der Meinung allerdings, dieses negative Bild sei es letztlich gewesen, das zumindest im Westen bis zur Renaissance die Bewertung des Sokrates bestimmt habe, irrt D. Augustinus etwa, der über gute philosophiegeschichtliche Kenntnisse verfügte, räumte Sokrates zwar nicht die exzeptionelle Position ein, die Justinus und übrigens auch noch sehr viel spätere patristische Autoren des griechisch schreibenden Ostens wie etwa Theodoret von Kyrrhos (*affect.* I 17. 26. 53: Sokrates als „der Philosophen bester“) ihm zudachten. Dennoch würdigt er ihn als einen wichtigen Markstein auf dem Weg zu der auch für die Christen bedeutsamen platonischen Philosophie (z.B. *vera rel.* 2; *civ.* VIII 3). Auch für die mittelalterliche Scholastik war Sokrates, vermittelt durch die aristotelischen Pragmatien, eine feste Größe. Oft wird eine differenzierte Bewertung der philosophischen Leistung im Sinne der Vorbereitung Platons und Aristoteles' versucht (vgl. z.B. Albertus Magnus, *Metaphysica* I 4, 12 (63, 40 ff. Geyer).² Hier zu mehr

¹ Vgl. dazu M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* 4 (Stuttgart/Bad Cannstatt 1996) 332–357.

² Die in Stellen wie dieser vertretene Bewertung der philosophischen Leistung des Sokrates ähnelt in mancher Hinsicht erstaunlich der in diesem

Präzision zu gelangen, gehört zu den zukünftigen Aufgaben der *Sokrates-Studien*.

Der zweite patristische Beitrag stammt von K. Alt (*Sokrates und Sokratisches bei christlichen Autoren des 3. und 4. Jahrhunderts*, 71–101). Methodisch weniger auf intensive Interpretation einzelner Autoren als auf die Darstellung eines weiteren Horizontes angelegt, bildet er eine gute Ergänzung zu *Döring*. Der auf die griechische Patristik konzentrierte Durchgang durch mehr als zwei Jahrhunderte von Justinus Martyr († 165) bis Gregor von Nyssa († 394) zeigt, wie innerhalb der im ganzen zustimmenden Haltung der griechischen Väter zur griechischen Philosophie Sokrates mit besonderer Wertschätzung bedacht wird. In der Auseinandersetzung mit der paganen Umwelt dient die Sokrates-Gestalt immer wieder der Apologie oder der sachlichen Begründung eigener Positionen: ein Sonderfall des mit dem Stichwort des ‚rechten Gebrauchs‘ (ὁρθὴ χρῆσις) charakterisierbaren christlichen Umgangs mit der paganen Kultur.³

Die restlichen Beiträge können nur noch angedeutet werden. Trotz ihrer Bandbreite in thematischer und methodischer Hinsicht – von akribischer philologischen bis hin zu mehr essayistischen – zeigen sie durchgängig, daß hohes Niveau und Allgemeinverständlichkeit sich nicht ausschließen müssen: E. Oberg (*Frauen und andere „Merkmale“*. Sokratische Züge in den Fabeln des *Phaedrus*, 103–128), R. Vonessen („Die schöne Freiheit der ersten Natur“. Sokrates und sokratischer Geist bei *Montaigne*, 129–153), D. Krochmalnik (*Moses Mendelssohn und die Sokrates-Bilder des 18. Jahrhunderts*, 155–216), J. Werner („Können Sie mir auf die Spur verhelfen, wer zuerst den Diogenes den rasenden Sokrates genannt habe?“, 217–245), G. Scholtz (*Sokrates und die Idee des Wissens. Überlegungen im Ausgang von Schleiermacher*, 247–269), V. Peters (*Sokrates, „Ritter der Unendlichkeit“*. Sören Kierkegaards sokratisches Christentum, 271–300), R. Heiß („Das Lächeln des Sokrates“. *Kierkegaard, ein unsokratischer Sokratiker*, 301–322), V. Berning (*Neosokratik bei Gabriel Marcel*, 323–354). Sie alle zeigen erneut, wie schon die früheren Bände, wie sehr das jeweils an Sokrates als charakteristisch Empfundene selektiv von der argumentativen Zielsetzung des jeweiligen Rezipienten bestimmt ist.

Zusammenfassend kann das Urteil nur lauten, daß die *Sokrates-Studien IV* die durch die frühe-

ren Bände gesetzten Maßstäbe erfüllen oder noch übertreffen. Die Lektüre dieses dank Beibehaltung der Vortragsform auch stilistisch durchweg gut lesbaren Buches ist jedem zu empfehlen und für die speziell an Sokrates Interessierten sogar unumgänglich. Den folgenden Bänden ist die Aufarbeitung der noch verbliebenen Lücken (vor allem der spätantiken und mittelalterlichen Rezeption) in gleicher Qualität zu wünschen.

Christian Pietsch (Mainz)

Christoph Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*. (= Beiträge zur Altertumskunde. Hrsg. von Ernst Heitsch, Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach, Clemens Zintzen, Bd 62), B. G. Teubner, Stuttgart/Leipzig 1995, 368 S., ISBN 3-519-07611-X.

Hegel, dem die Moderne die Wiederentdeckung der eminenten philosophischen und geschichtlichen Bedeutung des Neuplatonismus verdankt, war der Meinung, man könne Plotin mit ebensolcher Berechtigung einen „Neuaristoteliker“ nennen wie einen „Neuplatoniker“. Dieser Einschätzung ist die philosophiehistorische Forschung freilich überwiegend nicht gefolgt. Insbesondere die neuere Forschung hat in hohem Maße Plotins Selbstdeutung als Erneuerer und Interpret der genuinen Philosophie Platons bestätigt, indem sie die Herkunft so gut wie aller Grundgedanken und systembildenden Motive der Philosophie Plotins aus dem Denken Platons und seiner Weiterbildung in der Alten Akademie zeigen konnte. An diese Forschungsergebnisse schließt sich Horns Dissertation, die bei Werner Beierwaltes, dem heute maßgebenden Interpreten Plotins, entstanden ist, ausdrücklich an: „Ihre Absicht besteht in dem Nachweis, daß die Systematik der *Enneaden* nur vor dem Hintergrund der altakademisch-mittelplatonischen Tradition verstanden werden kann“ (9).¹ Damit verbindet Horn aber zugleich

Band von G. Scholtz (*Sokrates und die Idee des Wissens*, 247 ff.) vorgestellten Ansicht Schleiermachers, mit Sokrates habe die systematische Philosophie begonnen.

³ Vgl. Ch. Gnillka, ΧΡΗΣΙΣ – Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II (Basel 1993) 71–77.

¹ Horn beruft sich dabei auf die Forschungen von Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*

die weitergehende These, daß Hegels Einschätzung Plotins als „Neuaristoteliker“ ein „bedeutendes Wahrheitsmoment“ besitze (10): Plotin veretre eine „systematisch verfolgte Lehrsynthese, der er platonische und aristotelische Texte autoritativ zugrundelegt“ (143). Dies richtet sich dezidiert gegen die vielfach vertretene Ansicht vom Anti-Aristotelismus Plotins. Horn bestreitet damit freilich nicht den Dissens zwischen Plotin und Aristoteles bezüglich des Absoluten; er bestreitet aber einen Dissens in den Grundlagen der Ontologie. Da Plotin in seinem dreiteiligen *Kategorientraktat* (*Enneade* VI 1–3) die Kategorienlehre und besonders den Substanzbegriff des Aristoteles kritisiert, wurde seine eigene Kategorienlehre bisher meistens als Gegenentwurf zur aristotelischen verstanden.² Genau hier setzt Horns These an: Er will zeigen, daß der aristotelischen Ontologie und speziell der diese tragenden Konzeption der οὐσία eine *systematisch grundlegende* Bedeutung für Plotins gesamte Philosophie zukommt. In der Einschätzung der sachlichen Tragweite der aristotelischen Theorieelemente geht Horn dabei bis zur Umkehrung der bisher üblichen Gewichtung: „Die aristotelischen Elemente erweisen sich sogar als die tragende Konstruktion, aus denen sich Plotins systematisierter Platonismus zusammenfügt ... Plotins Bemühen erweist sich als bestimmt von der Absicht, eine schlüssige Stufenordnung zu begründen. Hierzu bedient er sich eines von Aristoteles übernommenen, aber platonisch interpretierten Derivationsmodells“ (9 f).

Diese These entfaltet Horn in drei Schritten: Der erste Teil seines Buches (13–148: „Sein als potentielle Vielheit und als Einheit der Genera“) versucht den Nachweis, daß Plotins Begriff des Seins wesentlich durch eine mit aristotelischen Denkmitteln durchgeführte derivationstheoretische Deutung der οὐσία bestimmt sei. Der zweite Teil (149–288: „Die Zahl als Strukturprinzip des Intelligiblen“) zeigt daran anknüpfend, daß Plotin auch innerhalb der höchsten Seinsstufe, des Nous, mehrere hierarchische Stufen unterscheidet, deren strukturellen Zusammenhang er mit Hilfe eines derivativ gedeuteten Zahlbegriffs erfaßt. Der abschließende dritte Teil (289–343: „Die unaussagbare und die akzidentelle Einheit“) weist die konstitutive Funktion des Derivationsgedankens auch in Plotins Konzeption der Teilhabe des Seienden am überseienden Absoluten auf.

Von diesen drei Teilen ist der erste der wichtigste, da er anhand des plotinischen Seinsbegriffs die These belegen soll, daß Plotins Platonismus durch aristotelische Theoreme grundlegend mitkonstituiert werde. Horn untersucht hier in detail-

lierter, subtiler Textinterpretation und scharfsinniger Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung zentrale Passagen von Plotins *Kategorientraktat* VI 1–3 unter der Leitfrage nach dem systematischen Zusammenhang des dort entwickelten Begriffs einer sensiblen Substanz mit Plotins Konzeption des noetischen Seins. Dabei gelingt ihm der Nachweis, daß Plotin die ontologische Abhängigkeit des sinnenfälligen von intelligiblen Sein durch eine derivationstheoretische Deutung der οὐσία einsichtig macht; dieser für die Kohärenz der plotinischen Ontologie hochbedeutende Nachweis dürfte der für die künftige Forschung wichtigste Ertrag von Horns Buch sein. Es zeigt detailliert, daß Plotins Bestimmung der sensiblen Substanz als eines „Zusammentretens von Materie und Qualitäten“ (συμφύσεως τῆς ὕλης καὶ ποιότητων) nicht nur ein in sich schlüssiges Konzept darstellt, sondern in seiner Struktur die Viel-Einheits-Struktur des noetischen Seins abbildet. Das Sein denkt Plotin nämlich als eine ursprünglich ungeteilte, einheitliche Dynamis, die sich aus sich selbst in die fünf obersten Gattungen oder Metaideen des platonischen *Sophistes* und aus diesen weiter in die hierarchisch geordnete Vielheit der übrigen Ideen entfaltet,³ in denen als seinen ihm selbst immanenten Momenten es sich als vollendete Totalität erfüllt, die sich in dieser entfalteten Viel-Einheit als Geist selbst denkt. Der den Ideen und Gattungen vorangehenden, an-

(Den Haag 1953, ³1968), H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964, ²1967), C. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1986) und J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen* (Stuttgart 1992).

² Diese Sicht bestimmt vor allem die bisher eingehendste Untersuchung von Plotins *Kategorientraktat* von K. Wurm, *Substanz und Qualität* (Berlin – New York 1973).

³ Die obersten Gattungen sind darum für Plotin im Verhältnis zu den übrigen Ideen zugleich deren Prinzipien. – Horn (139 f) legt überzeugend dar, daß Plotin damit die aristotelische Problemdiskussion in *Metaph.* B 3 aufnimmt und mit der Problematik des *Sophistes* verknüpft; ergänzend hinzu zufügen wäre, daß sich Aristoteles an dieser Stelle auf die altakademische Diskussion bezieht, ob die obersten Gattungen kraft ihrer Allgemeinheit oder die letzten Elemente der Ideendiähese kraft ihrer Einfachheit Prinzipcharakter haben (das letztere behauptete Xenokrates) und daß Plotins Lösung dieser Aporie – das Allgemeine ist Prinzip – exakt diejenige Platons ist.

fänglich unentfalteten und insofern noch unbestimmten Dynamis des reinen Seins entspricht nun im sinnenfälligen Seinsbereich die von sich her unbestimmte Potenz der Materie, während sich die Selbsterfüllung des intelligiblen Seins in den Gattungen und Ideen in der Konstitution der sinnlichen Substanz durch die Bestimmung der Materie im Zusammentreten mit wesensbestimmenden („symplerotischen“) Qualitäten – die Plotin von unwesentlichen Akzidentien unterscheidet – manifestiert. Die spezifische Konfiguration dieser Qualitäten bestimmt ein Logos, unter dem Plotin das zu einer individuellen Form entfaltete spezifische Eidos, also die letzte Stufe der Selbstentfaltung des noetischen Seins versteht; dieser Logos ist das aktive und produktive Urbild der Qualitäten, die in ihm keine Akzidentien sind, sondern substantielle Formen. Horns eingehender, in den Texten bestens begründeter Nachweis dieses dreistufigen Derivationszusammenhangs ist außerordentlich bedeutsam, denn er macht die argumentative Kohärenz der plotinischen Ontologie auch im Detail nachvollziehbar, die eben nicht einfach zwei Kategoriensätze – einen platonischen für die intelligible und einen aristotelischen für die sensible Welt – unverbunden nebeneinanderstellt. Die Einheit des plotinischen Seinsbegriffs liegt dabei Horns überzeugender Interpretation zufolge darin, daß die sensible Ousia mit der intelligiblen durch eine bestimmte Art von Homonymie verbunden ist, die keine Äquivokation bedeutet, sondern einen der aristotelischen $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\text{-}\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ -Relation strukturanalogen Derivationszusammenhang.

Die diese Systematik tragenden „aristotelischen“ Elemente erblickt Horn in Plotins Übernahme des ontologisch gedeuteten Homonymiekonzepts sowie in der Auslegung des Zusammenhangs der Seinsstufen als derivativ verstandenes ontologisches Folgeverhältnis ($\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\text{-}\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$) und in der Auslegung der Entfaltung des sinnlichen wie des intelligiblen Seins durch die Dialektik von anfänglich unentfalteter Dynamis und Energeia als deren Erfüllung. Doch wie aristotelisch sind diese Elemente eigentlich? Daß der Begriff der Homonymie und seine Anwendung auf den Derivationszusammenhang von Ideen und Ideaten in Wahrheit von Platon (*Tim.* 52 a) stammt, notiert Horn selber (71); dagegen bleibt bei ihm unerwähnt, daß sowohl die ontologische und sprachphilosophische Systematisierung der Homonymie als auch die für Plotin maßgebende Verhältnisbestimmung von Dynamis und Energeia nicht von Aristoteles, sondern von Speusipp stammen – den Plotin nach-

weislich gekannt und benutzt hat⁴ –, wobei Speusipp genau wie Plotin und anders als Aristoteles unter der Dynamis nicht die passive Möglichkeit, sondern die unentfaltete, aktive Mächtigkeit zum Hervorbringen des Nachgeordneten versteht, der er darum auch die ontologische Priorität vor der durch sie erst ermöglichten Energeia zuschreibt (was Aristoteles *Metaph.* 1072 b 30 ff kritisiert). Die $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\text{-}\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ -Relation, die bei Aristoteles keine Derivation ihrer Glieder aus einem Ersten impliziert, ersetzt innerhalb der aristotelischen Ontologie den Derivationszusammenhang der akademischen Seinsstufen und ist deren Reihenstruktur nachgebildet;⁵ Plotin deutet den Zusammenhang der Seinsstufen, wie Horn treffend zeigt, wie Platon und seine orthodoxen Schüler derivativ. Die für dieses Derivationsmodell grundlegende Auslegung der $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\text{-}\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$ -Relation als Folgeordnung des Seins aber gibt Aristoteles ausdrücklich als die *spezifisch platonische* Verwendung dieses Begriffspaars an (*Metaph.* 1019 a 1 ff). Somit sind alle diese für Plotins Ontologie in der Tat strukturbildenden Elemente legitime Bestandteile des von ihm beanspruchten Platonismus. Auch daß Plotin überhaupt ein intensiv verfolgtes Interesse an einer ontologischen Bestimmung des Sinnenfälligen mit Hilfe des Substanzbegriffs hat, erklärt sich nicht primär von Aristoteles, sondern von Platons Dreistufung der Ousia in *Tim.* 35 a ff (mit der teilbaren Substanz des Sinnlichen als unterster Stufe); dabei löst Plotins Bestimmung der sensiblen untersten Substanzstufe als Synthese aus Materie und Qualitäten Platons These von der Nichtsubstantialität des Sinnlichen (*Tim.* 49 d-e) ein, und zwar so, daß der scheinbare Widerspruch zwischen *Tim.* 35 a und 49 d-e aufgelöst wird. Auch die grundlegende Unterscheidung von substantiellem und bezüglichem (akzidentellem) Sein und von wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen einer Entität ist bereits platonisch (*Phaid.* 93 b ff, 102 b ff, 104 b ff; ferner *Test. Plat.* 31, 32), wobei Platon auch einen Zusammenhang

⁴ Vgl. J. Halfwassen, *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 74 (1992) 43–73. – Die Abhängigkeit von *Cat.* 1 von Speusipp (sowie die altakademische Herkunft weiterer zentraler Elemente der *Kategorienschrift*) bewies bereits Ph. Merlan, *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus I*, in: Philologus 89 (1934) 35–53, bes. 47 ff.

⁵ Den Nachweis führte H. J. Krämer, *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*, in: Kantstudien 58 (1967) 337–354.

dieser Unterscheidung mit den *megista gene* andeutet (*Soph.* 255 c), wie ihn Plotin dann ausführt. – Das von Plotin verwendete Derivationsmodell ist mithin keineswegs aristotelisch, sondern Lehrgut der Alten Akademie; es entstammt Platons innerakademischer Lehre, ist also *genuin platonisch*. Die wichtigste Quelle, durch die *wir* Platons Derivationsystem, das in den Dialogen nur angedeutet ist, im Zusammenhang kennenlernen, ist freilich die aristotelische *Metaphysik*. Insofern hat Horn durchaus recht, daß Aristoteles für Plotin die „Rolle eines Kronzeugen für die platonische Derivationsstheorie“ spielt (149).⁶ Seine These von der tragenden Bedeutung aristotelischer Elemente für die Konstruktion des plotinischen Platonismus ist in *diesem* Sinne zu modifizieren. Plotin nimmt also keine platonische Interpretation eines genuin aristotelischen Modells vor, sondern er verbindet in seiner interpretierenden Rekonstruktion der Lehren Platons systematisch die Angaben der aristotelischen Referate mit Schlüsselpassagen der platonischen Dialoge wie dem Sonnengleichnis, dem zweiten Teil des *Parmenides* oder der Ideen-dialektik des *Sophistes*.⁷ So belegt Horns durchaus gelungener Nachweis für Plotins umfängliche Aristotelesbenutzung in zentralen ontologischen Zusammenhängen keine „Lehrsynthese“, sondern Plotins engen und bewußten Anschluß an den Platonismus der Alten Akademie; auf diese Weise bekräftigen Horns Ergebnisse in der Sache die These Krämers von einer Lehrkontinuität zwischen Plotin und der Alten Akademie.

Plotins derivative Seinsauslegung bestimmt ferner auch die *interne* Struktur des noetischen Seins selber. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß Plotin auch *innerhalb* der Noushypostase mehrere hierarchische Stufen unterscheidet, was Horn zu nächst anhand der Abfolge von reinem Sein (*ōv*) als ursprünglich unentfalteter Dynamis, obersten Gattungen und übrigen Ideen im zweiten *Kategorientraktat* VI 2 nachzeichnet. Dies wird im zweiten Teil seines Buches bestätigt und vertieft durch eine die Traditionsbezüge zu Platons Idealzahlenlehre sorgfältig herausarbeitende Interpretation des *Zahlentraktats* VI 6, in dem Plotin vier Stufen des noetischen Seins unterscheidet: die anfänglich unentfaltete Einheit des Seins entfaltet sich in den obersten Gattungen zur aktuellen Vielheit des Seienden (*ōvta*), die im sich selbst denkenden Nous wieder Einheit ist und sich zugleich zur Totalität des Ideenkosmos – des *παντελὸς ἕξῳον* – weiter entfaltet. Diesen von der Einheit zur Vielheit fortschreitenden, reihenhaft gegliederten Entfaltungszusammenhang des Intelligiblen begreift Plotin als „wesenhafte“ Zahl: denn die Zahl als

Vereinigung von Einheit und Vielheit entfaltet das Sein in die Vielheit der seienden Gattungen und Ideen und läßt es in dieser Entfaltung doch Einheit bleiben.⁸ Horn betont zu Recht, daß Plotin mit diesem Verständnis der Zahl als Strukturprinzip der Entfaltung der Einheit in die Vielheit die (systematische Funktion der) proklichen Henaden in der Sache vorwegnimmt, ebenso daß sich in der Hierarchisierung des Nous durch die Zahl schon die Hypostasendifferenzierung des späteren Neuplatonismus abzeichnet. Gleichwohl kommt es aber bei Plotin zu keiner Vermehrung der noetischen Hypostasen, weil er den Nous als eine *konkrete Totalität* denkt, in der – ähnlich wie in Hegels konkreter Allgemeinheit – jedes der Momente in sich selbst zugleich das Ganze ist;⁹ darum hebt Plotins Unterscheidung einer Folge von immanenten Entfaltungsstufen des Geistes dessen simultane All-Einheit nicht auf, die unterschiedenen Stufen gewinnen keine Selbständigkeit als fürsichseiende Hypostasen.

Zu den wichtigsten Ergebnissen Horns gehört die Einsicht, daß in Plotins Derivationsystem mit der Dynamis-Energeia-Dialektik auch die altakademische Bipolarität eines Einheits- und Formprinzips und eines Vielheits- und Materialprinzips bewahrt bleibt. Damit stellt sich aber die Frage,

⁶ Gleichwohl ist Plotins Zugang zur altakademischen Philosophie keineswegs ausschließlich durch Aristoteles vermittelt: er kannte die Berichte Alexanders, wahrscheinlich auch die Theophrasts und könnte wie noch nach ihm Jamblich und Proklos Originalschriften der Akademiker gelesen haben; dafür spricht etwa Plotins Kritik an Speusipps Deutung des Einen als unendliches Minimum (VI 9, 5–6), die auch Porphyrios und Damaskios für Speusipp bezeugen, während sie von keiner erhaltenden Quelle vor Plotin erwähnt wird (dazu *Halfwassen* a. a. O., s. o. Anm. 4).

⁷ Diese für Plotin charakteristische Art der Aristoteles-Rezeption hat *Thomas A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (Basel – Stuttgart 1979) treffend herausgearbeitet.

⁸ Daß die Zahlen bei Plotin aufgrund ihrer Reihenstruktur keine Gattung bilden, bringt Horn (283) zu Recht mit Aristoteles *EN* 1096 a 17 ff in Verbindung, freilich ohne zu erwähnen, daß Aristoteles hier *Platon* referiert, weshalb Horn dann von einem „aristotelischen *ἐφεξῆς*-Modell“ bei Plotin spricht (ebd.).

⁹ Dazu eingehender *J. Halfwassen, Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (Bonn 1999) (Hegel-Studien Beiheft 40) Kapitel V.

wie Plotin dieses dualistische Element in seinen erklärten Prinzipienmonismus integriert. Ihrer Beantwortung dient der dritte Teil, der herausarbeitet, daß Plotin (in Auslegung der ersten beiden Hypothesen des *Parmenides*) systematisch zwischen dem überseienden ersten Einen als transzendenterem Ur-Prinzip und einem das Seiende auf allen Stufen immanent konstituierenden zweiten Einen unterscheidet, dem *Einheitsaspekt* des Seienden, dem die das Seiende zur Vielheit entfaltende Zweiheit im Sinne der platonischen Prinzipialdualität zugeordnet ist; dieses immanente zweite Eine ist das homonyme Derivat des absoluten Einen und nicht etwa dessen Verdoppelung, so daß das Derivationsmodell auch die Teilhabe des Seienden am Einen bestimmt. Monistisch ist diese Konzeption insofern, als Plotin (wie vor ihm Eudoros) nicht nur das zweite Eine, sondern auch die unbestimmte Zweiheit aus der Dynamis des Absoluten hervorgehen läßt; das hervorgehende Emanat ist dabei von sich selbst her unbestimmt, empfängt aber durch die Rückwendung zum Ursprung die es immanent bestimmende (zweite) Einheit. Dies alles ist anhand der Texte gut ausgewiesen (und ähnlich auch von der bisherigen Forschung schon gesehen worden). Damit verbindet Horn nun die schwerlich überzeugende These, daß Plotin das Verhältnis des zweiten zum ersten Einen nach dem Substanz-Akzidens-Schema ausgelegt habe, wobei er sich darauf beruft, daß das zweite Eine dem Seienden als *dessen* Bestimmung zukomme – Plotin spricht in diesem Zusammenhang von *συμβεβηκός* – und insofern akzidentell sei. Aufgrund dieses akzidentellen Charakters sei das zweite Eine auch präzifizierbar (nämlich vom Seienden), das absolute Eine dagegen nicht, da es nicht als Bestimmung an anderem sei; es werde somit von Plotin als reines oder absolutes *ὑποκειμενον* konzipiert. Da im aristotelischen Prädikationsmodell das vom *ὑποκειμενον* Prädizierte die Akzidentien sind, ergebe sich die Unsagbarkeit des Absoluten letztlich aus seinem *ὑποκειμενον*-Charakter. Aber setzt diese Deutung nicht voraus, daß für Plotin jede als Prädikat auftretende und vom Urteilssubjekt begrifflich verschiedene Bestimmung eben damit auch schon akzidentell in einem ontologischen Sinne (also eine *unwesentliche* Bestimmung) wäre? Das ist aber keineswegs Plotins Meinung, wie Horn selber weiß.¹⁰ Vor allem aber ist seine Zurückführung der negativen Theologie Plotins auf das aristotelische Prädikationsmodell angesichts ihrer Herkunft von Platon und Speusipp historisch redundant und ohne zureichendes Fundament in den Texten: Plotin begründet die

Unbestimmbarkeit und Unsagbarkeit des absoluten Einen stets durch dessen *reine Einfachheit*, welche die duale Struktur der Prädikation schlechthin transzendiert,¹¹ aber nicht mit dessen *ὑποκειμενον*-Status, den er nirgends behauptet.¹²

Unangesehen solcher Einwände im Detail stellt diese ungewöhnlich perspektivenreiche Dissertation, die mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn aus Plotins ebenso voraussetzungsreichen wie komprimierten Texten eine kohärente ontologische Theorie herauspräpariert, eine wesentliche Bereicherung der Plotinforschung dar; sie verifiziert in zentralen Bereichen den konstitutiven Traditionsbezug Plotins und läßt zugleich die systematische Kohärenz seines Seinsverständnisses auch im Detail viel deutlicher erkennbar werden als bisher.

Jens Halfwassen (Heidelberg)

¹⁰ So präzifiziert Plotin etwa vom Nous das Sein in einem nicht-akzidentellen Sinne, ohne damit die begriffliche Verschiedenheit beider aufzuheben. Daß solche nicht-tautologischen Identitätssätze, in denen das Prädikat „als Entfaltungsprodukt des Subjekts“ dessen Wesen enthält, für Plotin die dem Intelligiblen angemessene Aussageweise sind, arbeitet Horn selber treffend heraus (vgl. z.B. 145 f mit Verweis auf Leibniz’ „praedicatum inest subjectum“); – insofern gehört Plotins Prädikationspraxis bezüglich des Intelligiblen zur Vorgeschichte der Hegelschen Lehre vom „spekulativen Satz“.

¹¹ Wie verträgt sich damit Horns Resümee: „Das absolute Eine fungiert ... als Einheit der aus ihm hervorgehenden zweiten Größe mit einer dritten Entität. Das Eine wird damit die Einheit des Satzes, in dem die zweite Größe auf die dritte bezogen wird“ (332)?

¹² Die von Horn (324–326) dafür angeführten Plotinstellen (V 3, 10, 33–39. 12, 51 f; VI 9, 3, 49–51. 5, 30–33) rekurren durchweg *nicht* auf die aristotelische *οὐσία-συμβεβηκός*-Dichotomie, sondern auf Platons Kritik am eleatischen *ἐν ἑόν*, derzufolge das Eine selbst aufgrund seiner reinen Einfachheit nicht von Anderem als Bestimmung ausgesagt werden kann, weshalb auch kein Seiendes das Eine selbst sein, wohl aber an diesem als Prinzip teilhaben kann (*Soph.* 245 a–b, *Parm.* 157 c ff, spez. 158 a 3–6); genau diese platonische Lehre nimmt Plotin mit seiner Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem derivierten Einen auf.

Donata Schoeller Reisch, Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme (= Alber-Reihe Philosophie), Verlag Karl Alber, Freiburg (Breisgau) / München 1999, 342 S., ISBN 3-495-47923-6.

Wenn eine bestimmte Geisteshaltung nicht mehr als zeitgemäß empfunden wird, so können die Ursachen dafür auf verschiedenen Seiten liegen: Einerseits wird die Unfähigkeit des Zeitgeistes, bestimmte Phänomene zu verstehen, dazu führen. Andererseits mag auch die Art und Weise, wie die betreffende Geisteshaltung sich selbst darstellt, für ihren Akzeptanzschwund mitverantwortlich sein. Beides ist wohl hinsichtlich jener Gesinnung der Fall, deren Bedeutung die vorliegende Studie nachgeht, die als Dissertation an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich bei H. Holzhey entstanden ist. In der „für das heutige philosophische Klima äußerst abgelegenen Themenwahl“ (7) der Untersuchung liegt zugleich die gegenwärtige Relevanz ihrer Aufgabe. Ihr Anliegen, den ursprünglichen Sinn der Demut zu vermitteln, bewältigt die Autorin, indem sie den Versuch unternimmt, „eine philosophisch (bzw. spekulativ) begründbare Bedeutung dieses Begriffs zu rekonstruieren“ (17). Wenn Schoeller Reisch dafür auf Eckhart und Böhme (sowie im Anhang kontrastreich auch auf Nietzsche) zurückgreift, weil sich „für ihre Gedankenmodelle die Demut als ein Fokus erweist, der die Leitlinien ihres Denkens zusammenlaufen lässt“ (17), legt sie damit zugleich die erste monographische Interpretation jener Denker unter diesem Schlüsselbegriff vor.

In einem die eigene Themenstellung in angemessener Ausführlichkeit präzisierenden und rechtfertigenden Einleitungskapitel (13–45) setzt sich die Autorin mit dem (gegenwärtigen) „Problem mit der Demut“ auseinander. Dabei kommt sie zum Ergebnis, dass jenes die zeitgenössische Ethik weitgehend bestimmende „Ideal des starken Selbstbewusstseins“ (26) nicht nur zur Ablehnung des Demutsgedankens führt, sondern überraschenderweise auch den Rahmen für die in der englischsprachigen Diskussion (z.B. Snow, Newman, Richards, Driver) versuchte Rehabilitierung dieses Begriffes bietet: Als Moment einer „strategy to attain success“ wird die Demut hier „stromlinienförmig in einen Selbstverwirklichungsprozess eingepasst“ (32). Dieses Verständnis der Demut als ihm selbst förderliche Mäßigung des menschlichen Hoheitsstrebens ist keineswegs neu; es findet sich im Prinzip schon in der Tu-

gendethik des Thomas von Aquin (S.th. II-II 161, 1) im Versuch, das aristotelische Hochherzigkeitsideal mit dem christlichen Demutsgedanken zu vermitteln. Wenn Thomas im selben Kontext die Demut als Prädikat Gottes abstreitet, so trifft er sich in diesem Punkt mit dem Vulgärverständnis einer religiös motivierten Demut im Sinne von Selbstbeschränkung bis zu beharrlichem Kleinhalten im Bewusstsein der eigenen Schwäche oder gar Sündhaftigkeit (vgl. auch die Ausführungen zu Luther 157). Dieser teilweise sogar theologisch untermauerte Demutsbegriff wird von Schoeller Reisch nun zu Recht mit dem Hinweis darauf kritisiert, dass dabei gerade jenes Motiv weiter dominierend bleibt, das es im Geschehen der Demut zu überwinden gilt, nämlich der Bezug auf das eigene Selbst. Die in ihrer Radikalität ursprüngliche Bedeutung der Demut im Sinne einer völligen Selbstaufgabe sieht die Autorin in einer vergleichslos tiefen gedanklichen Begründung bei Meister Eckhart und Jakob Böhme gewahrt.

Die dem Buch im Titel vorangestellte Rede vom „enthöhten Gott“ ist der Predigt 14 von Meister Eckhart entnommen (vgl. 63). Die ‚Enthöhung Gottes‘ wird von Eckhart an die Bedingung der ‚Vertiefung des Menschen‘ gebunden. Dieses Gott und Mensch vereinende Geschehen begreift er als die Demut. Die Bedeutung des Demutsgeschehens erschließt sich freilich erst mit der Einsicht, dass Gott und Mensch darin überhaupt erst ihre Identität gewinnen: Indem Eckhart als Folge der demütigen Vertiefung des Menschen die Befähigung deutet, den Reichtum der göttlichen Wesensfülle aufzunehmen, erweist er damit das *Empfangen* als den Grundvollzug des Menschen, das *Geben* aber als die Wesenswirklichkeit Gottes.

Bereits in diesem Gedanken sind die traditionellen Demutsvorstellungen durchbrochen: Nach Eckhart verlangt diese Tugend vom Menschen keinesfalls eine Selbstbeschränkung auf die Schwäche der eigenen Endlichkeit, sondern will durch ein gänzlich Vernichten aller endlichen Grenzen des eigenen Selbst den Menschen auf die unbegrenzte Fülle der Selbsthingabe Gottes öffnen (vgl. 71). Da im (auch in seinen leidvollen Momenten heilsamen) Verlust alles Eigenen dem Menschen der absolute Reichtum Gottes zuinnerst eigen wird, werden im Demutsgeschehen die Differenzen von Oben und Unten, Innen und Außen überwunden: Der Enthöhung Gottes entspricht die Erhöhung des vertieften Menschen. Entgegen der landläufigen Auffassung wird bei Eckhart damit ausdrücklich auch die Wesenswirklichkeit Gottes an den Vollzug der Demut gebunden. Seine letzte Zuspitzung findet dieser Gedanke in der ebenfalls

in Predigt 14 formulierten Einsicht, dass erst die Demut des Menschen „Gott seine Gottheit gibt“, weil diese sich im Vollzug des Gebens konstituiert (vgl. 65, 68).

Diesen aus den expliziten Aussagen zur Demut gewonnenen Grundgedanken vertieft die Autorin nun, indem sie Eckharts Zentralthesen *esse est deus* und *deus est intelligere* als philosophische Begründungsformen eben dieses Demutsverständnisses deutet. Durch die Identifikation des Wesens Gottes mit dem Sein wird die im Demuts-geschehen sich ereignende Selbsthingabe Gottes an den vertieften Menschen als jene ursprüngliche Seinsmitteilung begreifbar, die in der theologischen Tradition als Schöpfung bezeichnet wird. Weil für die Geschöpfe ihr Sein im Empfangen der göttlichen Seinsfülle besteht, Gott aber sein Sein als Schöpfer nur im Schenken des Seins gewinnen kann (vgl. 83), erweist sich darin die Demut nicht als eine zusätzlich zum menschlichen und göttlichen Wesen hinzukommende Eigenschaft, sondern gleichsam als das Urereignis des Seins selbst, aus dem Mensch wie Gott in ihrer wesenhaften Bezugseinheit als unterschiedene Größen allererst hervorgehen.

Durch die spekulative Identifikation Gottes mit dem Erkennen kann Eckhart schließlich auch begründen, warum der Mensch nicht nur demütig leben soll, sondern sich seines in der Demut ermöglichten Bezuges zu seiner Seinsursache auch bewusst werden muss: Gott begehrt nichts so sehr, als im Durchbruchgeschehen der Demut in der Seele des Menschen als Seinsgrund erkannt zu werden, weil Gott selbst sich im Prozess menschlicher Selbsterkenntnis als absoluter Intellekt gebiert (vgl. 114 ff). Das Demutsereignis erweist sich so als der tiefere Grund dafür, dass Gott im Menschen geboren wird.

Während der Rezensent bisher Schoeller Reischs Ergebnisse weitgehend zusammenfassend referierte, weil er ihnen zustimmen konnte, wären seiner Auffassung nach hinsichtlich des Kapitels über Jakob Böhme einige Erweiterungen vorzunehmen, die Schoeller Reischs Ausführungen keinesfalls völlig widerlegen, wohl aber vertiefen würden. Zu Schoeller Reischs Anmerkung, wonach Böhmes Demutsgedanken „nicht einmal am Rande der Einzeluntersuchungen oder Gesamtdarstellungen annähernd gebührend Aufmerksamkeit zugekommen zu sein scheint“ (141, 17), bleibt seinerseits anzumerken, dass die zentrale Bedeutung der Demut für Böhmes geistige Schau sehr wohl erkannt und nach Ermessen des Rezensenten tiefer verwurzelt wurde als in der vorliegenden Interpretation. In seiner Studie ‚Der Geist

der deutschen Romantik‘ (München 1986) behandelt José Sánchez de Murillo auf den Seiten 187–257 „Die Entdeckung Jacob Böhmes“ und widmet in diesem Abschnitt den Grundworten „Armut und Demut“ ein eigenes Kapitel (226 f). In seiner Kürze kann und will dieses Kapitel keine vollständige Erfassung aller Aspekte des Demuts-gedankens bei Böhme sein, wohl aber den Ort bestimmen, an dem in Böhmes Schau die Demut eingefügt ist.

In Anlehnung an den (von Schoeller Reisch ebenfalls nicht erwähnten) in Baaders Böhme-Rezeption (vgl. Baader, Werke II 42; XII 251; XIII 137) geprägten Begriff der „Tiefmuth“ interpretiert Sánchez Armut und Demut als jenen ‚Zustand‘, der Gott aufgrund seiner ursprünglichen Bestimmung als das *nichts* zu Eigen ist. Weil das ‚ewige Nichts‘ nicht nur nichts hat, das ihm etwas geben oder dem es sich geben könnte, sondern nicht einmal sich selbst hat, wird diese seine demütige Bedürftigkeit zum tieferen Grund dafür, dass das bestimmungslose göttliche Nichts in einem suchthaften Willen zu Etwas einen schöpferischen Anfang setzt (vgl. Böhme, Werke VIII 97). Die Demut geht demnach nach Böhme nicht nur allen positiven Seinssetzungen voraus, sondern noch ursprünglicher auch dem göttlichen Schöpfungswillen. Schoeller Reisch nimmt zwar trefend zur Kenntnis, dass Böhme „regelrecht und buchstäblich beim Nichts ansetzt“ (209), verwurzelt aber nicht die Demut in dieser ursprünglichen göttlichen ‚Bestimmung‘.

Dies hat nach Ermessen des Rezensenten zur Folge, dass die verschiedenen Demutsaspekte nicht aus der Einheit ihres ursprünglichen Bezugspunktes verstanden, sondern vielfach nur additiv gesammelt werden. In Schoeller Reischs Deutungen der Demut als „Bestandteil der Überwindungsregel des ewigen Spiels“ (242), als „Gehorsam an den ursprünglichen Offenbarungswillen“ (245) und „Ehrfurcht und Hingabe an das eigene Wesen“ (247) erscheint die Demut als sekundäre Größe im wörtlichen Sinn, die ihr vorausliegenden Phänomenen wie Überwindung, Wille, Wesen nachfolgt. Dem Verständnis des Rezensenten gemäß geht der Demut nach Böhme aber ‚nichts‘ voraus, weil diese selbst im allen Sein vorausgehenden Nichts Gottes verwurzelt ist. Überhaupt scheint dem Rezensenten in der vorliegenden Studie das ‚nichts‘ bei Böhme übersehen worden zu sein, besonders in jenen Passagen, in denen das göttliche Selbst, das göttliche Wesen oder der göttliche Wille als Zielgrund der Offenbarungsbewegung erscheinen (z.B. 218: „Gott ist als ein ‚Selbst‘ zu denken, welches sich selbst

durch seinen Willen verursacht“). Wille, Selbst und Wesen kommen aber Gott nicht ursprünglich zu (vgl. Böhme XIV 201), sondern sind vielmehr Durchgangsmomente eines Prozesses, an dessen Ende das „Gefundene des ewigen Nichts“ (Böhme XV 5) steht und dessen Ursprung in der Demut eben desselben göttlichen Nichts liegt. Insofern kann der Rezensent auch den Schluss nicht nachvollziehen, den Schoeller Reisch in ihrem abschließenden Vergleich der Demutskonzeptionen Eckharts und Böhmes zieht: Die Autorin sieht die Differenz in den „zentralen Begriffen, auf die Eckhart und Böhme den Charakter des Göttlichen bauen: ‚Sein‘ und ‚Wille‘. Während bei Eckhart das Gott-Mensch-Verhältnis auf der Grundlage des Seins verdeutlicht wird, wird es bei Böhme auf die Grundlage des Willens gestellt“ (272). Die Differenzierung würde dann zutreffen, wenn man bei Böhme statt ‚Wille‘ ‚Nichts‘ setzen würde.

Obwohl Schoeller Reisch treffend zur Kenntnis nimmt (vgl. 166 ff u. ö.), dass bei Böhme das Phänomen Wille ursprünglicher als etwa die Erkenntnis ist, hindert sie dies dennoch nicht daran, bei Böhme ein göttliches „Selbstbewusstsein“ ausdrücklich im Sinne Hegels zu konstatieren (212). Dass es aber bei Böhme primär um die *Selbstempfänglichkeit* des Nichts geht, die eine der hegelischen konträre Seinsbewegung voraussetzt, hat wohl keiner deutlicher gemerkt als Hegel selbst, der die von ihm Böhme zuerkannte „Tiefe“ als eine aus seiner Sicht gerade nicht am absoluten Begriff orientierte, und deshalb „rohe“ und „barbarische“ empfand (vgl. Vorl. Gesch. Phil. III 92–118).

Nach Ermessen des Rezensenten würde eine weitere Differenzierung der böhmischen Denkbeziehung, gerade in der Absetzung von der hegelischen oder metaphysischen, die Bedeutung der Demut auch für die spezifische Denkform Böhmes erkennbar werden lassen. Schoeller Reisch interpretiert zwar treffend das demütige „Einsinken“ des Gottebenbildes Mensch in seinen Ursprung als „Bedingung eines universalen Denkanspruchs“ und als „hermeneutische Prämisse zu Böhmes Werk“ (142–146), zieht daraus aber nicht den Schluss, dass die demütige Vertiefung in das göttliche Nichts bei Böhme die Struktur einer ‚bathypophysischen‘ (vgl. Heraklit, Fr. 45, 123) Denkbewegung ist, die alle Dinge in der Entstehung ihres leiblichen ‚Aufgangs‘ (Natur) aus den ungründigen Tiefen des Nichts erkennt. So ließe sich die Demut als eine Denkform der Ursprünglichkeit erweisen, wie sie etwa auch in Heraklits Aufforderung vorliegt, im Vollzug des Weise-Seins sich nicht auf das Ich zu begrenzen, sondern dem al-

le(s) einenden Logos ge-horsam zu ent-sprechen (vgl. Fr. 50).

Rang und Bedeutung der Demutskonzeptionen Eckharts und Böhmes vermag die Autorin schließlich deutlich zu machen, indem sie im letzten Abschnitt ihrer Studie einen Denker ins Gespräch bringt, dessen Haltung zur Demut von einer merkwürdigen Ambivalenz geprägt ist: Obwohl einer der schärfsten Kritiker des christlichen Demutgedankens (vgl. die Argumente 289–294), benennt Nietzsche eine im ‚außer- und übermoralischen Sinne‘ verstandene Demut als das „härteste Fell“ seines Zarathustra. Das Nietzsche mit den christlichen Demutsdenkern gemeinsame Ziel der Selbstüberwindung vermag – wie Schoeller Reisch treffend feststellt – unter Nietzsches Prämissen von Ewiger Wiederkehr und Willen zur Macht „immer nur wiederum beim Eigenen zu landen [...]“, wobei das Motiv der Demut sich in das Gegenteil verzerrt“ (322). Im Zusammenhang mit Nietzsche hätte darauf verwiesen werden können, dass ähnlich wie bei Eckhart und Böhme auch bei ihm das Armutsmotiv mit dem Demutgedanken verbunden ist. Im Kapitel ‚Mittags‘ (KSA IV 342–345), der Schilderung jener mystischen Glücks-Erfüllung, die Zarathustra beim stillen Blick in den „heiter schauerlichen Mittags-Abgrund“ empfindet, macht er zugleich die Erfahrung der Armut als des wahren Reichtums: „Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick – Wenig macht die Art des besten Glücks.“

In einer abschließenden Würdigung von Schoeller Reischs Untersuchung bleibt festzuhalten, dass hier in Themenstellung, Gliederung und Ausarbeitung ein sowohl für den gegenwärtigen philosophisch-theologischen Diskurs wie auch für die spirituelle Praxis außergewöhnlich wichtiger Beitrag gelungen ist. Im Hinblick auf Jakob Böhme möchte der Rezensent die zahlreichen höchst aufschlussreichen Passagen nicht unerwähnt lassen, die, wie beispielsweise die Überlegungen zur Bedeutung des Todes innerhalb von Böhmes Theogonie (232 ff), bisher nicht hinlänglich berücksichtigte Aspekte in den Vordergrund stellen. Die kritischen Bemerkungen des Rezensenten verstehen sich nicht als Widerlegung der Ergebnisse der Autorin, sondern vielmehr als der Versuch, auf dem von ihr selbst gesetzten und stets durchgehaltenen Niveau mit ihr in ein Gespräch über ihr Thema einzutreten, dessen Relevanz sie zweifelsohne fundiert vermitteln konnte.

Martin Thurner (München)

Nikolaus von Kues, Gespräch über das Globusspiel: lateinisch-deutsch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übers. und mit Einf. und Anm. hg. von Gerda von Bredow (= Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Heft 21; Philosophische Bibliothek Meiner Bd. 467), Felix Meiner, Hamburg 1999, XV + 178 S., ISBN 3-7873-1145-9.

Mit diesem Band liegt nun die um den lateinischen Text der kritischen Edition (Hamburg 1998) erweiterte und daran neu übersetzte Neuausgabe der bereits 1952 von derselben Autorin herausgegebenen Globusspielschrift innerhalb Meiner Philosophischer Bibliothek vor. Insbesondere durch die Bereitstellung von editorisch wie wissenschaftlich hervorragenden lateinisch-deutschen Ausgaben der Cusanus-Schriften zu einem selbst für Studenten erschwinglichen Preis hat sich diese Publikationsreihe große Verdienste um die Erschließbarkeit des cusanischen Denkens erworben.

In ihrer neu angefertigten Übersetzung gelingt es Frau von Bredow wiederum, nicht nur dem lateinischen Wortlaut, sondern auch dem Geist des darin vermittelten Gedankens zu entsprechen. Weil sie Leichtigkeit und Abwechslungsreichtum des cusanischen Spielgedankens auch in den deutschen Sprachduktus zu verinnerlichen vermochte, liest sich ihre Übersetzung stets flüssig, elegant und anregend. In ihren Anmerkungen beschränkt sich die Herausgeberin angemessenerweise auf jene Hintergrundinformationen, die für das unmittelbare Verständnis des Textes notwendig sind. Wer sich ausführlicher mit Quellen, werkimmanenten Parallelen und Wirkungsgeschichte dieser Schrift beschäftigen möchte, wird nach wie vor mit Gewinn auf die von H. G. Senger optimal erarbeiteten, weit umfangreicheren Apparate der Heidelberger Akademieausgabe der *Opera omnia*, Bd. IX, zurückgreifen, die u. a. auch eine bis zum Erscheinungsdatum vollständige Bibliographie zu dieser Schrift enthält.

In ihrer Einleitung (IX–XV) wie ihren sonstigen Publikationen zum Globusspielgedanken gelingt es Frau von Bredow, nahezu als einziger unter den wenigen Forschern dieser Schrift, der Tatsache, dass Cusanus hier seinen Gedanken durch das Medium eines Spieles darstellt, auch einen philosophischen Sinn abzugewinnen. In dieser um 1463, etwa ein Jahr vor dem Tod des Kardinals in Rom verfassten Spätschrift begegnet das cusanische Denken auf der Höhe seiner spekulativen Kraft, weil es im Aenigma des Globusspieles

die tiefsten Gedankenzusammenhänge zugleich als die größtmögliche Leichtigkeit einsichtig zu machen vermag. Der philosophische Gedanke vermittelt sich in einem Spiel, das darin besteht, eine eingedellte und darum spiralförmig rollende Kugel auf einem aus konzentrischen Kreisen bestehenden Spielfeld dem Mittelpunkt möglichst nahe zu bringen. Diese „vergnüglihe Übung mit dem Globus [...] stellt uns eine nicht unbedeutende Philosophie dar“ (n. 2, 5). Wenn Cusanus es als die *vis mystica* (n. 54, 17) des Spieles bezeichnet, lichtvolle Einsichten in bezug auf die Selbsterkenntnis (n. 3, 4: *circa suiipsius desideratissimam notitiam*) hervorzubringen, so deutet er damit an, dass das Spiel als Selbstdarstellung des menschlichen Vernunftvollzuges zu verstehen ist. In Beschaffenheit und Bewegung ist die Spielkugel Gleichnisbild für die Wesenswirklichkeit des Menschen: Die konkave Delle macht die Differenz zur vollkommenen, absolut runden Kugelform aus und somit die kreatürliche Endlichkeit des Menschen sichtbar. In der verbleibenden Kugelmaterie und ihrer schweberebedingten Tendenz nach unten ist die Leiblichkeit des Menschen figuriert, die unsichtbare Bewegung der Kugel spiegelt die Wirksamkeit der *anima intellectiva* (n. 25, 1 f). Daraus folgt, dass im Lauf der Kugel und der dabei beschriebenen Bahn der Erkenntnisvollzug endlicher Intellektualität ins Bild kommt. Die je nach Beschaffenheit von Kugel und Spielfläche sowie nach Intensität des Bewegungsimpulses in Bahn und Ruhepunkt unaufhörlich variierenden Würfe (vgl. n. 4, 7–6, 12) entsprechen den in je singulärer Distanz zum Absoluten verbleibenden menschlichen Erkenntnistrebungen, in denen der endliche Intellekt die in ihrer Unendlichkeit für ihn unerreichbare Seinsfülle Gottes nach dem Maß seiner individuellen Kapazität einschränkt. Da der Mensch im potentiell unendlichen Erkenntnisauflauf zum 'aktual Unendlichen den mit Gott identifizierten *mundus maximus* (n. 42, 2) zu unabgeschlossen variierenden kleinen Welten (ebd.: *mundus parvus*) kontrahiert, wird theologische Unendlichkeitsspekulation zum endlichen Weltentwurf. Je höher der Mensch in seiner Transzendenzbewegung hinaufsteigt, desto vollkommener wird der von ihm hervorbrachte Mikrokosmos, und desto leichter wird ihm der Erkenntnisvollzug selbst, denn mit zunehmender Vergeistigung nähert er sich immer mehr der Offenbarkeit der absoluten Wahrheit, die im Globusspiel durch den mit Christus identifizierten Mittelpunkt des Spielfeldes versinnbildlicht ist (n. 51, 3). Der tiefste Sinn des menschlichen Daseins wird hier von Cusanus in der Leichtigkeit des

Spiels vermittelt: Er besteht darin, ermöglicht vom gläubigen Transzendenzbezug in der Freude an einem gleichermaßen unaufhörlichen wie grenzenlosen Aufschwung die unendliche Wahrheit anzuspielen.

Martin Thurner (München)

Günter Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560) (= Erfurter Theologische Studien, Bd. 18), Verlagsgesellschaft Benno-Bernward-Morus, Leipzig 1995, XXXIX, 355 S., ISBN 3-89543-017-x.*

Philipp Melanchthon gehört ohne Zweifel zu den gebildetsten Menschen der Frühen Neuzeit. Als Philologe, der er von Hause aus war, standen ihm die maßgeblichen antiken Quellen der ihn interessierenden Wissensgebiete offen. Dazu gehörten nicht nur die Disziplinen der „studia humanitatis“ Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Moralphilosophie und Geschichte, sondern auch die Naturphilosophie, die Astronomie bzw. Astrologie, um nur diese zu nennen, und nicht zuletzt die Theologie. Melanchthons Werk stellt nicht wegen der darin enthaltenen spekulativen Höhenflüge – es bewegt sich eher auf der Höhe des humanistischen „common sense“ –, sondern angesichts seiner schieren Masse für jeden, der sich damit beschäftigt, eine große Herausforderung dar. Dem Verf., der gegenwärtig das um die Lebendigerhaltung des Andenkens des Humanisten und Reformators überaus verdiente „Melanchthon-Haus“ in dessen Geburtsstadt Bretten leitet, ist eine solide Kenntnis dieses thematisch wie von den genera literaria her breit gestreuten Œuvres zu bescheinigen. Die Überblicke über die bisherigen Arbeiten zu Melanchthon, welche die gesamte Studie wie deren einzelne Teile und Abschnitte einleiten und eine große Vertrautheit mit der einschlägigen Forschung erkennen lassen, zeigen, wie kontrovers das Denken Melanchthons interpretiert wurde und wird.

Die Arbeit, welche als theologische Dissertation am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt erarbeitet und aufgrund einer entsprechenden Kooperation 1994 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom angenommen wurde, gliedert sich in vier große, nochmals in Paragraphen untergliederte Kapitel. Im *ersten* wird die bisherige, durchaus divergierende Einschätzung der philosophischen Bemühungen Melanchthons ausführlich dargestellt. Diese werden ebenso wie die anderer, dem Humanismus zuzuordnender Denker, da sie

Elemente ganz unterschiedlicher Herkunft integrieren, häufig mit dem Etikett „Eklektizismus“ abgetan. Der Verf. möchte hingegen zeigen, daß Melanchthon eine, zwar aus vielen Quellen gespeiste, keineswegs aber darauf reduzierbare eigenständige philosophische Leistung am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit vorgelegt hat. Das *zweite Kapitel* erarbeitet – wie die folgenden unmittelbar aus den Texten – „Melanchthons Philosophieverständnis“, welches der Verf., v.a. im Rückgriff auf Stephan Otto und dessen Deutung der humanistischen Philosophie als Sprach- und Geschichtsphilosophie, in einen breiteren Kontext zu stellen versucht. Ich gestehe, daß mich dieser Versuch nicht rundum zu überzeugen vermag, da ich gegenüber der Deutung Ottos gewisse Vorbehalte hege und mich zugleich des Eindrucks einer gewissen Überinterpretation der Texte Melanchthons bei der Einordnung in dieses Schema nicht erwehren kann. In diesem Zusammenhang geht die Darstellung auch auf die philosophiekritischen Äußerungen besonders des frühen Melanchthon ein, die jedoch keine grundsätzliche Ablehnung philosophischer Bemühungen bedeuten, sondern die theologischen Voraussetzungen und die entsprechende Zielrichtung seines Philosophierens deutlich werden lassen. „Theologische Philosophie“, wie der Verf. diese Art des Philosophierens überschreibt, ist für Melanchthon wie für die meisten, dem christlichen Glauben verpflichteten Denker der Spätantike und des Mittelalters, ja auch der Renaissance, noch keineswegs die „*contradictio in adjecto*“, als die sie später empfunden wird. Die restlichen beiden Kapitel sind dem Thema der Gotteserkenntnis gewidmet, wobei das *dritte* sich mit der „Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen“ beschäftigt, während das *vierte* Melanchthons Versuche, Gottes Dasein auf philosophischem Wege zu beweisen, in den Blick nimmt. Die Darstellung leidet im dritten Kapitel etwas unter der auch bei Melanchthon (vgl. den 215 Anm. 99 zitierten Text) anzutreffenden terminologischen Unsicherheit, die traditionell so genannten Eigenschaften Gottes, welche in den Bereich der philosophischen Gotteslehre fallen, als „Wesensprädikate“ zu bezeichnen, wobei Aussagen über Gottes Wesen, insofern damit die dem natürlichen Erkennen verborgene und nur durch Offenbarung zugängliche Trinität gemeint ist, der Theologie im strengen Sinn vorbehalten sind. Daß der Verf. um diese Unterscheidungen weiß, wird an anderer Stelle (vgl. 221, 335) durchaus deutlich. Gleichwohl läßt er sich dazu verleiten, bei Melanchthon von „einer, die scholastische Tradition weit übersteigenden Fülle von göttlichen We-

sensprädikaten“ zu sprechen (202), obwohl dieser eine m.E. durchaus herkömmliche Lehre von den Eigenschaften Gottes entfaltet. Im letzten Kapitel beeindruckt allein schon die Fülle der von Melanchthon eingeschlagenen philosophischen Zugangswege zur Einsicht in die Existenz Gottes. Neben eher traditionellen Schlußverfahren, welche von der innerweltlichen Wirklichkeit auf deren transzendenten Grund bzw. auf deren Ziel zu schließen erlauben, stehen solche, die in der Tradition Augustins von der inneren, geistigen Dimension des Menschen ausgehen, von seiner Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse, seinem Gewissen. Unter die erste Gruppe subsumiert der Verf. auch solche Überlegungen, die um das Problem der göttlichen Vorsehung und deren Erkennbarkeit mittels der von Melanchthon so geliebten Astrologie kreisen, welche ich lieber in einer eigenen Rubrik etwa als geschichtsphilosophische Argumente versammelt sähe. Das „argumentum Anselmi“, der sog. ontologische Gottesbeweis, wird von Melanchthon nicht einmal abgelehnt, sondern, folgt man der vorliegenden Darstellung, schlichtweg keiner Erwägung für würdig erachtet. Darin unterscheidet er sich von Thomas von Aquin, mit dessen Gottesbeweisen der Verf. ansonsten vielfältige Parallelen feststellen kann. Es bleibt die Frage, warum ein der Reformation verbundener Denker sich so ausgedehnt mit der Problematik beschäftigt hat, die Existenz Gottes zu beweisen, welche ihm doch aus der Hl. Schrift unbezweifelbar feststand. Melanchthon hat einen Hinweis gegeben, der ihn zugleich als humanistischen Denker ausweist, wenn er alle diese Bemühungen „et utile et iucundum“ nennt, wobei letzteres vom Verf. kaum zutreffend mit „angemessen“ übersetzt wird (74). Für Melanchthon ist es aus apologetischen Gründen „nützlich“, solche Überlegungen anzustellen, es ist aber auch aus Freude an der Bildung und dem mit ihrer Hilfe erkannten Ziel, nämlich Gott, „ergötzlich“, dies zu tun.

Um einen Autor wie Melanchthon zu verstehen und das ihm Eigene herauszuarbeiten, ist es notwendig, dessen Werk durch Vergleiche zu profilieren und die zahlreichen Anleihen, die darin enthalten sind, aufzuzeigen. Dieses schwierige Unterfangen gelingt in der vorliegenden Arbeit in hohem Maße. Daß sich der Verf. im Hinblick auf die Bestimmung der Einflüsse und Abhängigkeiten zumeist auf die einschlägigen Handbücher und zusammenfassende Literatur stützt, ist wegen der Fülle des Vergleichsmaterials verständlich und kaum anders möglich. Dieses Vorgehen birgt aber auch Gefahren, wie etwa am Beispiel des

Raimundus Lullus deutlich wird. Aus der Tatsache, daß Melanchthon, wie eine noch ungedruckte Vorlesungsnachschrift von 1544/46 bezeugt, von seiner Lull-Lektüre spricht, leitet der Verf. weitreichende Folgerungen über die Lull-Rezeption Melanchthons ab (168f., 339), welche von dem besagten Selbstzeugnis keineswegs gedeckt werden. Nach der Einschätzung eines subtilen Kenners der Materie, Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-Lullus-Institut an der Universität Freiburg i.Br.), handelt es sich bei dem von Melanchthon genannten „libellus Lulli“ zudem, soweit man dies aus den sehr knappen Angaben erschließen kann, höchstwahrscheinlich um die pseudo-lullische „Logica brevis“, was die Schlußfolgerungen des Verf. nochmals in Frage stellt. Um Melanchthons philosophische Bemühungen von denen der vorausgehenden Jahrhunderte abzugrenzen, verwendet dieser zudem reichlich Etikettierungen wie „Wesensmetaphysik“ (für die scholastische Philosophie), „Geistphilosophie“ (für Melanchthons Philosophie) usw., welche man im Abschnitt „Nachbemerkungen und Zusammenfassung“ (334–339) auf engstem Raum nochmals beisammen findet. Leider kann ich mit diesen Ausdrücken, da sie nirgends genauer definiert werden, keinen heuristischen Wert verbinden.

Der vorliegenden, durch Personen- und Sachregister optimal erschlossenen Untersuchung kommt das Verdienst zu, das weite Meer des Melanchthonschen Werkes im Hinblick auf das darin sichtbar werdende Philosophie-Verständnis analysiert zu haben. Dabei hat der Verf. die Einseitigkeit jener Versuche herausgestellt, Melanchthon ausschließlich dem aristotelischen Lager zuzuordnen. Doch erliegt er keineswegs der Versuchung, seinen Protagonisten nun ebenso einseitig als „Platoniker“ zu präsentieren. Es wird deutlich, daß Melanchthon vielfältige Anregungen, v.a. auch von der stoischen Philosophie, aufgegriffen und verarbeitet hat. Er erweist sich in seinen, letztlich in theologischer Absicht betriebenen, philosophischen Überlegungen als jemand, dem es gelingt, unterschiedliche Anregungen – auch aus der von den Humanisten gemeinhin kritisierten „theologischen Philosophie“ des Mittelalters – aufzunehmen und in ein Ganzes zu integrieren, das als sein eigenes „System“ zu bezeichnen ihm wohl nicht in den Sinn gekommen wäre.

Peter Walter (Freiburg)

Theo Stammen, Studien zum politischen Denken des Humanismus (= Reihe Politisches Denken, hrsg. v. Henning Ottmann, Bd. 1), ars una, Neuried 1999, 304 S., ISBN 3-89391-759-4.

Carlo Ginzburg hat jüngst für den Bereich der (Kultur-)Geschichte darauf aufmerksam gemacht, daß Distanz nicht nur eine Frage der Perspektive ist, sondern auch einen Punkt der Beschreibung und des Schreibens markiert, von dem aus Zusammenhänge neu geordnet und bewertet werden können. Beispiel hierfür ist ihm die Widmungsepistel Machiavellis im „Il Principe“, in der sich der ehemalige, nun an den Rand gedrängte Zweite Kanzler der Florentiner Republik präsentiert als politischer Beobachter und Anatom, der die zwei kontrastierenden und konfligierenden Perspektiven von Herrschern und Beherrschten seinerseits in den Blick nimmt und analysiert. (Nur) von der Peripherie, so Machiavelli, vermag man ins Zentrum zu schauen.

Ein ganz ähnliches Verfahren der Dezentrierung schlägt Theo Stammen in seinem Band „Studien zum politischen Denken des Humanismus“ vor. Dieser Band enthält Aufsätze aus den Jahren 1987 bis 1997 und intendiert durch eine exemplarische Lektüre einiger Schriften des europäischen und politischen Humanismus einen „Vorschlag“ zu unterbreiten zur „Neuorientierung und Neubelebung (...) der zeitgenössischen politischen Ideengeschichte als Disziplin und als Forschungsrichtung der heutigen Politikwissenschaft“ (295). Es geht also um eine Neubestimmung dessen, was politische Theorie und Ideengeschichte gegenwärtig ist und leisten kann. Diese Neuorientierung einerseits sowie andererseits die Begründung dafür, weshalb nun ausgerechnet der politische Humanismus dafür die Grundlage zu liefern vermag, expliziert der Verfasser prägnant in einem Aufsatz, der überschrieben ist „Über Widmungen“ (199–232) und der wohl nicht umsonst nahezu in der Mitte des gesamten Werkes plaziert ist.

Trotz zweifellos großer Leistungen sieht Theo Stammen die Situation politischer Theorie und Ideengeschichte durch eine „gewisse konzeptionelle und methodische Stagnation“ (200) und Repetition gekennzeichnet. Denn immer wieder würden Klassiker des politischen Denkens behandelt und somit die Höhenzüge politischen Denkens abgeschrieben, oder überindividuelle Paradigmata würden unter diversen Theoriekonzepten und Fragestellungen (etwa Vertrags- oder Souveränitätslehre) thematisiert. Ob man dabei nun eher dogmengeschichtlich oder ideologiekritisch vorgehe oder sich durch Einbau in die sozialgeschichtlichen Kontexte den ein-

zelnen Autoren, Texten und Leitideen nähere, immer gehe es in der Exegese „in der Regel“ nur um die „Inhalte“, sehr „viel seltener“ um „(die literarischen) Formen“, in denen sich diese Texte präsentierten (201). Durch diesen (traditionellen) Zugang, der implizit oder explizit mit einer deutlichen Trennung von Inhalt und Form arbeitet, verschleißt sich politische Theoriegeschichte, wie Theo Stammen im Rekurs auf Leo Strauss mehrfach betont, nicht nur einen wesentlichen Zugang, sondern sie verkennt auch, daß Politik ja bereits von Aristoteles als sprachliche Handlung und Kommunikation (praxis) konzipiert worden war. Die von Theo Stammen vorgenommene Einbeziehung – ja Integration – der Form der Texte bei der Analyse ihres Inhalts geht gegen die bisherigen Vorstellungen politisch-theoretischer Inhaltsanalyse einerseits und im positiven Bezug auf Aristoteles andererseits davon aus, daß eben jene Schriften ihre Fragestellungen aus „zeitgenössischen Kommunikationssituationen (...) heraus“ entwickelten und daß sie die Inhalte als „Botschaften“ in diese Situation hinein formulierten und adressierten (201). Texte sind nicht unambitioniert, sondern verfolgen eine pragmatische und damit rhetorische und politische Redestrategie, in der die jeweilige Form „konstitutiv für die Vermittlung einer bestimmten Botschaft an einen konkreten Empfänger“ ist (205). Die Werke politischer Theorie müssen somit sowohl als „Verständigungsdiskurse“ (7) begriffen werden als auch als selbst genuin politische – da kommunikative – Handlungen.

Diese Vorstellung und Zugangsweise zeitigt nun aber weitere Konsequenzen. Sie transformiert zunächst sowohl den Gegenstand als auch die Disziplin selbst. Denn es kann nun nicht mehr um politische „Theorie“ im Sinne einer klaren und deutlichen, d.h. letztlich dekontextualisierenden Systematik gehen, sondern – wie Stammen im Rückgriff auf Max Scheler und Eric Voegelin argumentiert – um „politisches Wissen“, das als Teil der konkreten und historischen sozialen Realität kommunikativ zirkuliert und gerade dadurch politische Realität permanent institutionalisiert und entinstitutionalisiert (298). Damit nimmt politische Ideengeschichte und Theorie als Disziplin nicht nur notwendigerweise einen interdisziplinären Charakter an, in dem literarische Hermeneutik prominent wird, sondern erhält auch einen integrativen Stil. Dieser Neufassung von Gegenstand und Form politischer Reflexion (nicht nur) als akademischer Disziplin hat sich die von Henning Ottmann herausgegebene und projektierte Reihe „Politisches Denken“ insgesamt verschrieben. Von daher gewinnt der Sammelband von Theo Stam-

men, wie der Reihenergeber in einem kurzen Vorwort denn auch bemerkt, selbst paradigmatischen Charakter. Desweiteren ist hierdurch aber auch die Leitidee jener Rekonstruktion benannt. Rhetorisch-pragmatische Texte sind nämlich nichts anderes als „zeitkritische politische Ordnungsreflexionen“ (230), die in einer Zeit der „Krisis“ Deutungsangebote und Sortierungshilfen anbieten. Das gilt nun aber nicht nur mit Blick auf die jeweiligen Zeithintergründe und Kommunikationssituationen eines in Frage stehenden Textes, sondern schließt den gegenwärtigen Leser unweigerlich mit ein. Politisches Wissen ist dergestalt als Objekt und als Subjekt kontextuelle kommunikativ-hermeneutische Pragmatik. Damit aber vollbringt der Interpret das, was die Texte selber praktizieren. Deshalb betont Theo Stamm sehr zu Recht, daß man die etwa in einer „Vorlesung heute abend“ vollzogene Analyse der Dialogizität von Thomas Morus „Utopia“ zugleich als „einen weiteren Ring des potentiell unendlichen Dialogs im Dialog im Dialog“ betrachten könne und letztlich müsse (136).

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Konzentration und Fokussierung auf den Humanismus und die Texte von europäischen Humanisten nahezu von selbst. Die Humanisten – und hier in Sonderheit Niccolò Machiavelli, Erasmus von Rotterdam und Thomas Morus – erlebten ihre Zeit als eine Zeit der Krise, in der aus ganz unterschiedlichen Gründen bisher gültige Verständigungs- und Deutungsmuster mehr oder weniger deutlich obsolet wurden und eine neue politische Selbstversicherung nötig wurde. Der Ort oder der „Sitz des Lebens“, aus dem heraus die genannten Humanisten schrieben, ist der des konkreten Bürgers, der sich an die „Gemeinschaft der Menschen als Bürger“ (225) wendet. Geht es dem jeweiligen Autor mithin um die kommunikativ-öffentliche Konstitution als „polites“, reflektieren die Texte als Akteure und Dialogpartner selber die „Bedingungen der Konstituierung und Stabilisierung, damit letztlich auch der bürgerlichen Legitimierung eines politischen Gemeinwesens“ (217). Paradigmatisch und konzentriert ausgeführt sieht Theo Stamm diese Intention in den jeweiligen Widmungen, die die drei Autoren ihren Werken, in Sonderheit „Il Principe“, „Institutio Principis Christiani“ und „Utopia“, vorausstellen. Eingelassen in eine spezifische politische Situation und Konstellation formulieren und präsentieren die Autoren auf jeweils unterschiedliche Weise in der Gestaltung der schriftlichen, auditoriumsbezogenen An-Redesituation und (publizierten) Adressierung neue politisch-bürgerliche Ordnungsfor-

men, deren detaillierte Explikation der jeweils folgende Haupttext übernimmt. Erinert etwa Erasmus von Rotterdam an den „consensus omnium“, der das Fundament christlich-fürstlicher Herrschaft liefert und weit über die Person des Herrschers hinausgreift, so formuliert Machiavelli einen umfassenden, auf den politischen „virtuoso“ zentrierten funktionalen Nutzen- und Machtkalkül, dessen Fluchtpunkt die Wiederherstellung der Ehre „unseres Vaterlandes“ sei, während Morus das experimentelle Denken aller im unendlichen herrschaftsfreien Dialog als politisches Selbstversicherungsangebot erzählerisch darlegt. Die Varianten der literarischen Ausgestaltungen einer Textgattung (Form) spiegeln und präledieren so ihren Inhalt. Die Reflexion auf die Formung des Inhalts läßt eine relative Distanz gewinnen, die Übersicht und Neuordnung gewährt, gerade aber in der Konzentration auf den „Anderen“ und Adressaten die kommunikative Verbundenheit wie Geschichtlichkeit nicht leugnet.

All diese, hier nur exemplarisch skizzierten Ausführungen finden ihre Vertiefung in den Analysen textueller Strategien, die Theo Stamm in denjenigen Beiträgen liefert, die sich dezidiert und eingehend mit den einzelnen Haupttexten der drei Humanisten befassen. Darüber hinaus finden sie Anwendung in einer Lektüre politischer Ordnungsreflexionen in Dantes „Divina Commedia“, Martin Mollers „Regenten-Büchlein“ und Philipp Melancthons rhetorischer Gesellschaftsordnung als Redeordnung. Theo Stamms praktiziertes politisches Wissen präsentiert in einer leichten und eingängigen Sprache (bekanntlich das Schwerste) insgesamt nicht nur einen innovativen, gegenüber den gängigen Pfaden erfrischend „dezentrierten“ Ansatz, den zu verfolgen (und zu lesen) sich lohnt, sondern auch ein historisches Denken, das die humanistische Politik der ambitionierten Kommunikation zwischen Bürgern kenntnisreich und methodisch in die Gegenwart verlängert und immer mit zum Ausdruck bringt: tua res agitur.

Alexander Thumfart (Erfurt)

Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (= *Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie*, Bd. 11), 619 S., ISBN 3-7728-1918-4.

Winfried Schröders *Ursprünge des Atheismus* eliminieren gängige Vorurteile über die Entste-

hung des Atheismus. Wer erwartete, hier einmal mehr irgendwelche großen Theorien über den genetischen Zusammenhang von neuzeitlicher Wissenschaft oder neuzeitlichem Rationalismus und Atheismus serviert zu bekommen, sieht sich enttäuscht – aufs angenehmste freilich, denn Schröder weist mit bewunderungswürdiger Akribie nach, dass die Dokumente eines philosophisch reflektierten Atheismus (um die allein es ihm geht) keineswegs in direkten kausalen Zusammenhang mit spezifisch neuzeitlichen Wissenschafts- und Rationalitätskonzepten gebracht werden können. Schröder setzt sich gegen die landläufige Hermeneutik des Verdachts zur Wehr, deren sich auch schon die theologischen Apologeten gegen faktischen oder vermeintlichen Atheismus zu bedienen wussten: So schließt er beispielsweise Buch 10 von Platons *Nomoi* als doxographische Quelle für einen *realen* antiken Atheismus aus (vgl. 55), so wenig er darauf verzichtet, alle möglicherweise einschlägigen griechisch-römischen Zeugnisse zu durchforsten. Obwohl der Atheismusbegriff bereits im Altertum geprägt worden ist, habe „den Satz *Non est Deus* (Ps. 13, 1 und 52, 2), der scheinbar so leicht zu sagen ist, [...] dem Psalmisten bis in die Neuzeit niemand nachgesprochen. Von einer kontinuierlichen Geschichte des Atheismus seit der Antike kann keine Rede sein. Vor dem 17. Jahrhundert ist kein philosophisches Dokument bekannt, in dem die Existenz Gottes, eines Welturhebers oder einer Weltursache bestritten wird.“ (45) Zwar sei die „Leugnung der Existenz von Göttern [...] zur Zeit Platons durchaus ein möglicher Gedanke“ (46) gewesen, und die „Möglichkeit, dass bei dem einen oder anderen Vertreter der sophistischen Bewegung des fünften Jahrhunderts die ‚Krisis des philosophischen Gottesgedankens‘ in dessen Preisgabe gipfelte“ (49), sei zwar nicht von der Hand zu weisen, aber leider fehlten dafür authentische Beweise. Ebensovien könnten Epikur oder Lukrez als Atheisten gelten, wiewohl man sie dessen bezichtigte und ihre Schriften später für atheistische Zwecke ausbeutete. Weitere Stücke antiken Überlieferungsgutes belegen zwar, dass der Atheismus zu den Denkmöglichkeiten antiken Philosophierens gehörte, nicht jedoch, dass er *de facto* vertreten worden ist; andere wiederum stünden in literarischem und nicht in genuin philosophischem Kontext.

Schröders Kontrapunkt zur Hermeneutik des Verdachts – auch der Atheismus des Mittelalters sei „gänzlich ein Produkt historiographischer Legendenbildung“ (57) – und die rigorose Abgrenzung des philosophischen ‚Diskurses‘ von einem allgemeinen kultur- oder mentalitätsgeschichtli-

chen (vgl. 390 die programmatische Fn. 2) im Dienste eines klar umrissenen Gegenstandsbereiches sind freilich beide nicht ganz unproblematisch. Obschon uns keine bekennend atheistischen Texte aus Altertum und Mittelalter tradiert sind, wird der Atheismus offensichtlich in manchen dieser Kontexte durchaus einer eingehenden und ernstzunehmenden Reflexion für wert befunden, mag diese Reflexion auch in theistisch-apologetischer Absicht vonstatten gehen. Man kann daraus ebensowenig folgern, dass es den Atheismus *realiter* nicht gegeben hat, wie man aus dem Umstand, dass uns zahlreiche gnostische Theorien nur dank der ketzerbekämpfenden Schriften der Kirchenväter bekannt sind, die Nichtexistenz solcher gnostischen Theorien ableiten darf. Dass quellenkritische Bedenken in beiden Fällen in höchstem Maße angebracht sind, bleibt unbestritten – und Schröder zeigt mancherorts die Interessen auf, die sich hinter dem Atheismusverdikt eines Apologeten verbergen. Aber gegen eine gewissermaßen hypothetische Geschichte des antiken und mittelalterlichen Atheismus vielleicht nicht als Bekenntnisinhalt, aber doch als Denkmöglichkeit läßt sich prinzipiell nichts einwenden, so dass uns auch nach Schröder wohl weiterhin Weltgeschichten des Atheismus erfreuen werden, die ihren Ausgang bei Kain oder doch wenigstens den alten Ägyptern nehmen. Ebensovien braucht man die Eingrenzung des Atheismus auf das, was wir heute für Philosophie und für philosophische Texte halten, zwingend zu finden und kann den Radius der Forschung auf sogenannte „literarische“ Texte ausweiten. Jedenfalls muss erstaunen, dass die Theologen von Platon bis ins 17. Jahrhundert nur einen Pappkameraden attackiert haben sollten. Immerhin könnte sich auch diese Annahme einer nunmehr gegen die Apologeten gewendeten Verdächtigungshermeneutik verdanken, alles was im fraglichen Bereich aus ihrer Feder stammt, sei grundsätzlich Makulatur.

Schröders Hypothese, erst das 17. Jahrhundert habe tatsächlich authentische atheistische Theorien hervorgebracht, basiert nicht auf irgendwelchen großangelegten Epochentheorien, sondern vielmehr dem Quellenbefund. Anstatt die militanten französischen Atheisten um den Baron d'Holbach zu fokussieren, stellen ihm dessen *Système de la nature* (1771) und ähnliche Schriften nurmehr den Endpunkt einer Entwicklung dar, die, schon um etliches älter, sich unterhalb der Schwelle gedruckter Publizität abspielte. Die klandestine Literatur, die Schröder in den Katakomben so mancher Bibliotheken aufgestöbert und teil-

weise ediert hat (so verdanken wir ihm kritische Ausgaben sowohl vom französischen als auch vom lateinischen Traktat *Über die drei Betrüger*), ist tatsächlich ein beinahe unbekannter Schatz der Geistesgeschichte. In einem umfangreichen Anhang (395–526) wird das klandestine Quellenkorpus eingehend beschrieben und analysiert. Wer meint, Schröder hätte die apologetische Literatur als Quellen stärker einbeziehen sollen, verstimmt angesichts der Fülle des von ihm aufbereiteten Materials: Seine Rekonstruktion der Frühgeschichte des Atheismus gründet ausschließlich auf atheistischen Selbstzeugnissen von philosophischem Anspruch – und die sind nicht vor dem 17. Jahrhundert auszumachen. Allerdings könnte man das Aufkommen eines realen Atheismus ja vielleicht auch als eine Reaktion auf die stete antiatheistische Polemik interpretieren. Hat nicht die Apologetik gegen den (fiktiven?) Atheismus es in gewisser Hinsicht erst möglich gemacht, dass sich ein bekennender Atheismus überhaupt formierte?

Die spezifische Bedeutung des Atheismusbegriffs als Negation der Existenz Gottes oder der Götter konnte sich zunächst nicht allgemein durchsetzen, sondern erstreckte sich im theologischen Sprachgebrauch auf Heterodoxien aller Art. Die behandelten Texte verstehen Atheismus aber im engeren, modernen Wortsinn und nehmen ihn für sich selbst in Anspruch. Der philosophische Atheismus macht nicht halt vor Ländergrenzen: Schröder hat das gesamte westeuropäische Spektrum des Denkens vor Augen. Zur Abgrenzung nimmt er eingangs die „Religionskritik unterhalb der Schwelle des Atheismus“ (89–178) in den Blick. Da gibt es ausführliche Diskussionen der Bibel-, Offenbarungs- und Dogmenkritik, die nach Schröders keineswegs dem Atheismus unmittelbar zugespielt hätten, sondern zunächst vielmehr zu einer „Stabilisierung der Rationaltheologie“ (122) führten, die selbst wiederum gegen den fideistischen Pyrrhonismus im Feld stand (vgl. 125). Dennoch wurden in zahlreichen atheistischen Texten offenbarungskritische Argumente als „strategisch gefordertes Supplement der philosophischen Widerlegung des Theismus“ (134) eingesetzt: „Den Verfassern des *Traité des trois imposteurs* und der übrigen atheistischen Texte ging es darum, den Ausweg abzuschneiden, den die vom fideistischen Pyrrhonismus inspirierte Apologetik einschlagen wollte: die indirekte Sicherung der wesentlichen rationaltheologischen Sätze durch die Autorität der Offenbarung, die ihrerseits auf Tatsachen, nicht auf Vernunftgründen beruht.“ (138) Ebenfalls Aufnahme ins atheistische Arsenal fanden machtkritische und religi-

onspsychologische Ideen, namentlich der Topos vom Priesterbetrug in all seinen Varianten (146–155). Schröder beobachtet im späten 17. und im frühen 18. Jahrhundert „eine auffällige Erosion des Begriffs der natürlichen Religion [...]“. Sie veränderte ihn in zweifacher Weise: Zum einen wurden die Doktrinen der natürlichen Religion zunehmend nur mehr als regulative Ideen in Anspruch genommen, aber nicht mehr dogmatisch affirmiert. Zum anderen stießen viele Konzepte der natürlichen Religion deren theoretische Elemente ab und ließen sie schließlich ganz mit der Moral zusammenfallen.“ (156) Diese Autonomisierung der Moral beflügelte den Atheismus. Trotzdem sollten die meisten Zeugnisse der z.B. deistischen Religionskritik „unterhalb der Schwelle des Atheismus [...] nicht als die ‚Keime der Gottesleugnung‘ bezeichnet werden“ (175), da sie nur gewisse subsidiäre Instrumente hierfür bereitgestellt habe, nicht jedoch deren Hauptgesichtspunkte.

Diesen geht Schröder im nächsten Kapitel nach, das der atheistischen „Kritik der philosophischen Theologie“ (179–262) gewidmet ist – einer philosophischen Theologie, die etwa der Deismus gerade verteidigt hatte. Zunächst wird die Kritik an den Gottesbeweisen diskutiert, bei der auffällt, dass das *argumentum ontologicum* in den atheistischen Traktaten fast gar nicht thematisiert wird, sondern man sich auf das kosmologische und das teleologische Argument sowie auf dasjenige *e consensu omnium* konzentriert. Bei den Argumenten gegen die Existenz Gottes fällt auf, wie gering – im Vergleich zur damaligen Forschung – die religionsgeschichtlichen Kenntnisse der atheistischen Autoren waren: „An die Stelle historischer Belege tritt fast durchweg die Berufung auf eine Tradition, die seit der Epoche der Vorsokratiker zu wissen glaubte, dass die Gottesvorstellung eine urgeschichtliche Erfindung von Betrügern ist.“ (216) Die atheistische, mitunter von Hobbes inspirierte Religionspsychologie nimmt sich Schröders Analysen zufolge gleichfalls primitivistisch aus. Trotzdem ist den Texten vor d'Holbach oft ein „konsequenter Antiklerikalismus“ fremd: „Auch die Ideologiekritik hat die wenigsten Atheisten den möglichen, ja aus der Retrospektive naheliegenden Schritt tun lassen, für die Abschaffung der als falsch entlarvten Religion zu plädieren.“ (230) Man hielt im Gegenteil auch in diesen Kreisen lange am gesellschaftlichen Nutzen der Religion fest; erst im späteren 18. Jahrhundert artikulierten sich die Idee, Religion verkörpere eine Bedrohung der bürgerlichen Ordnung. Entsprechend konnte bei Leuten um d'Holbach – wie später bei Nietz-

sche – Jesus nun plötzlich als Unruhestifter und Anarchist erscheinen. Systematisch von entscheidender Bedeutung werden demgegenüber die Theodizee-Diskussionen (238–262), obwohl keineswegs in allen von Schröder untersuchten Texten die Existenz der *mala* als zentraler Einwand gegen den Gott der Metaphysik figuriert – „bisweilen wird sogar ein metaphysischer Optimismus durch theodizeeanaloge Anstrengungen gesichert“ (242). Freilich habe es, wie zwei eminente anonyme Schriften des 17. Jahrhunderts – der *Theophrastus redivivus* und das noch immer unpublizierte *Symbolum sapientiae* – bewiesen, Pierre Bayles manichäischer Anfragen nicht bedurft, um den Atheismus schließlich doch mit gefährlichen Waffen aus der Theodizeekritik auszustatten.

Unter dem Stichwort „*praeiudicium saeculi moderni*“ (263–320) weist Schröders wie angedeutet nach, dass man den Atheismus weder aus einer spezifisch neuzeitlichen Naturwissenschaft noch aus einem ebenso spezifisch neuzeitlichen Rationalismus ableiten könne. Vielmehr herrschte in den meisten atheistischen Schriften ein ausgesprochen archaisches Verständnis der Natur vor, das hinter den zeitgenössischen Erkenntnissen weit hinterherhinkte und noch stark renaissancestische Vorstellungen kultivierte. „Es war der Theismus, nicht sein Gegner, der sich die ‚Late Discoveries in Anatomy and Physics‘ [Samuel Clarke] und der übrigen empirischen Naturwissenschaften zunutze machen konnte.“ (266) So wurde in den frühen atheistischen Werken beispielsweise die Frage nach der Authentizität der Wunderberichte historisch statt physikalisch oder metaphysisch verhandelt (vgl. 271). Ebenso wenig sind dort kohärente „Gegentwürfe zur theistischen Schöpfungslehre“ (291) auszumachen; und um den Ursprung des Lebens zu erklären, behelfen sich die Atheisten bis d’Holbach (vgl. 301) mit der längst widerlegten Urzeugungsdoktrin, wonach Gärung und Fäulnis unbelebter Materie lebende Organismen hervorbringe. Nach Schröder zeigt auch der neuzeitliche Rationalismus zum Atheismus keine besondere Affinität (umso mehr zum Deismus): Die atheistischen Konzeptionen begnügen sich meist mit einem ausgesprochen schwachen Vernunftbegriff. Der Atheismus der Frühzeit, zumal in seiner entschieden materialistischen Spielart, erweist sich nur allzu häufig als ideologischer Dogmatismus, der sich um die realwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht schert. So zählt weniger Empirie oder Beweisbarkeit, sondern die Propaganda. „Es ist kein Beleg zu finden, der erkennen ließe, dass der Theismus als eine Hypothese fallengelassen worden wäre, die bestimmte

Phänomene nicht erklären kann, oder weil der atheistische Materialismus dies besser vermocht hätte.“ (316) Vielmehr sind bei allem „heterodoxen Traditionalismus“ der atheistischen Autoren quasi existenzphilosophische Motive wirksam, nämlich etwa dasjenige der Angstbewältigung. „Theoretische Annahmen werden nach Maßgabe von theorieexternen Interessen gewählt, nicht aufgrund ihrer Eignung, die Phänomene zu beschreiben.“ (319)

In einem letzten Kapitel unterscheidet Schröder zwischen einer dogmatisch-materialistischen Ideologie und einer kritischen Skepsis als den zwei hauptsächlichen Erscheinungsformen des frühen Atheismus. Im ersten Fall gelingt die konsequente Ablösung vom Theismus nicht wirklich; gottähnliche Lückenbüßer bleiben präsent und sind beileibe nicht die einzigen parareligiösen Elemente dieser Weltanschauung. Auf der andern Seite erkundet Schröder einen „agnostischen Atheismus“, der die Skepsis des fideistischen Pyrrhonismus (zu welchem Schröder neben Pierre Charron etwa auch Bayle rechnet [vgl. 350f.] – was in diesem Fall wohl noch nicht das letzte Wort der Forschung sein dürfte) radikalisiert und gegen ebendiese halbherzige Skepsis richtet, die dem menschlichen Geist Erkenntnisfähigkeit absprach, um ihn so auf die göttliche Offenbarung einzuschwören. Die ins Atheistische mutierende Skepsis konnte sich die fideistischen Argumente gegen die Rationaltheologie zunutze machen und gleichzeitig das deistisch-rationaltheologische, aber auch das philologisch-historische Instrumentarium gegen das fideistische Offenbarungsvertrauen ins Treffen führen. Nun treten echte Restaurationen des antiken Pyrrhonismus auf den Plan, die die Frage nach der Existenz Gottes oder seiner Nichtexistenz in der Isosthenie belassen (Pseudo-Vallée zu Beginn des 18. Jh.s; 364–369); dann jedoch auch ein strenger „agnostischer Atheismus“ (prominent im *Symbolum sapientiae* aus dem späten 17. Jahrhundert), der mittels eines juristischen *Präsumtions-Arguments* die Nichtexistenz einer Sache für (vorläufig) wahr hält, bis das Gegenteil bewiesen ist (372–378). Die Differenz dieses hochreflektierten Agnostizismus zum dogmatischen Atheismus fällt leicht ins Auge. Es erstaunt nicht, dass der dogmatisch-materialistische Atheismus den „agnostischen“ zu seinen Feinden rechnete, denn dieser konnte und wollte keinen „metaphysischen Gegenentwurf zum The-ismus“ erschaffen und ebenso wenig „eine ‚Gegen-Weltanschauung‘ an die Stelle der Religion und der philosophischen Theologie“ (386) setzen.

Schröders Studie erhellt nicht nur, dass eine einfache, möglichst über alle historischen Fakten gekleisterte Theorie nicht ausreicht, um die Genese des neuzeitlichen Atheismus zu erklären. Vielmehr legt sie die höchst unterschiedlichen Quellen frei, aus denen sich der vermeintlich so einheitliche Strom des Atheismus speist. Überdies ist Schröders Buch ein glanzvolles Exempel gelungener und selbstbewußter Philosophiegeschichte, von dem methodologisch auch viel lernen kann, wer ganz andere Felder beackert.

Andreas Urs Sommer (Greifswald)

Claus Dierksmeier, *Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants (= Kantstudien Ergänzungshefte 133)*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1998, VIII+238 S., ISBN 3-11-016288-1.

Gut 200 Jahre nachdem Kant durch seine Religionsphilosophie Anstoß erregte, behauptet sich dieser Impuls in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion – nunmehr aber ins Positive gewendet wie zum Beispiel in der Dissertation von Claus Dierksmeier.

Dierksmeier gliedert seine Ausführungen in drei Teile. Nach einem Überblick über Ziel und Methode seines Vorhabens entwickelt er die Grundlagen innerhalb der Transzendentalphilosophie Kants, die es erlauben, der Religion einen systematischen Stellenwert einzuräumen (Grundlegung 16–51). Dazu hebt er die Unterscheidung „Schematismus versus Symbolisierung“ (40–48) hervor, da erst die Symbolisierung des Sittengesetzes es erlaube, eine kritische Religionsphilosophie von einer moralisch benötigten Gotteslehre zu unterscheiden (s. 13). Im zweiten Teil (Durchführung 52–157) entwickelt er den Ort der Religionsphilosophie, indem er zu zeigen versucht, daß „das System der praktischen Disziplinen Gesinnungsethik und Zweckethik, Recht und Politik, sowie Geschichte und Religion nichts anderes ist als die Selbstentfaltung des transzendentalen Begriffs sittlicher Handlung“ (14). Von den zahlreichen hier angeschnittenen Einzelaspekten greift er im dritten Teil (158–215) vier auf, in dem er das Verhältnis der von ihm anhand des Kantschen Werkes entwickelten Religion bzw. Religionsphilosophie zu den komplexen Sinnorientierung, Wissenschaften, staatliches Recht und Anthropologie knapp bestimmt.

Der Autor formuliert sein Vorhaben unterschiedlich. Der Untertitel der Arbeit und das Vorwort kündigen eine werkimmanente Untersuchung an: „In der Begründung und Rechtfertigung der hier ausgearbeiteten Lesart der systematischen Funktion der Religion im Zusammenhang der praktischen Philosophie Kants liegt daher der Schwerpunkt der Arbeit.“ (2) Doch die Einleitung weitet sogleich die Perspektive zur allgemein religionsphilosophischen Fragestellung, „ob wir ein „Etwas“ denken müssen, das wir, um unsere Vernunft als ein systematisches Ganzes denken zu können, als Religion, besser Noumenon Religion, ansprechen müssen“ (6). Dies soll zwar „innerhalb der Philosophie Kants“ (11) geleistet werden, doch für und mit einer Vernunft von heute. Als Methode wählt der Autor ein Wechselspiel von Interpretation und Konstruktion, Kant-Exegese und eigenständigem Aufbau einer religionsphilosophischen Theorie (s. 12 f.), die auch „unabhängig vom historischen Bezug [...] Bestand haben“ (13) könnte. Damit deuten sich zwei Merkmale dieser Arbeit an:

Zum einen bleibt die systematische Untersuchung der Werke Kants hinter den Erwartungen zurück. Der Autor kann zwar plausibel einen funktionalen Stellenwert der Religion in der kritischen Vernunft erschließen und sieht richtig „die Religion als Reflexionsform innerer Sittlichkeit“ (52) an, doch bleibt die Nahtstelle des Übergangs in der praktischen Philosophie zur Religion – Religion als „eine notwendige und unumgängliche Folge der sittlich-inneren Willkürbestimmung“ (81) – unklar. Der Autor baut anhand der *Metaphysik der Sitten* die Begründung einer Zweckeethik (67–74) als eine Systemstelle auf, der Übergang zur Religion gelingt aber dann nur über den Rekurs auf „ethische Asymmetrien“ (Zurückbleiben des Menschen hinter dem Gebotenen) und „Differenzerfahrungen“ (s. 77–81). Dabei hat er schon zuvor mittels des Bildes von Gott als „Herzenskündiger“ aus der *Metaphysik der Sitten* Religion als „Pflicht des Menschen gegenüber sich selbst“ (56) eingeführt. Religion als „Reflexionsform“ innerhalb der Transzendentalphilosophie Kants herauszuarbeiten, etwa im Anschluß an die Ausblicke von Reinhard Loock, Idee und Reflexion bei Kant [= Schriften zur Transzendentalphilosophie 12], Hamburg 1998, S. 352–367, bleibt auch nach dieser Arbeit eine Herausforderung.

Zum anderen bringt der Autor die mittels Kant entwickelten religionsphilosophischen Grundpositionen in die verschiedensten aktuellen Diskussionen ein: u. a. Staatskirchenrecht, Dialog der Religionen, Sinn der Geschichte, Wissenschaft-

lichkeit der Theologie, Kultur und Religion. Dabei zögert er nicht, entgegen heutiger Vernunftskopsis, welche Religion als das „Andere“ inszeniert, diese geradezu hegelianisch als „Funktion des allgemeinen menschlichen Geistes“ (211) anzusprechen, ohne daß er damit einen über das Noumenale hinausgehenden Wirklichkeitsstatus von Religion festlegt (s. 214). Der von ihm entwickelte Religionsbegriff und seine regulative Funktion stehen im Dienst des postmodernen Kampfes gegen religiöse Fundamentalismen und Absolutismen (s. 76). Da aber „jede Theorie ... fundamentaler Versöhnung ... früher oder später zu einer fundamentalistischen Ideologie degenerierte“ (144), muß „die Frage nach dem Sinn des Lebens ... ,um sinnvoll zu sein, offen bleiben“ (161), aber auch offen gehalten werden. Dies sieht der Autor dann gewährleistet, wenn Religion prinzipiell als Noumenon grundgelegt wird. Er attestiert den westlichen Religionsgemeinschaften, daß ihnen diese Offenheit heute schon durch Internalisieren der Religionskritik, weltliche Ohnmacht und intellektuelle Verhaltenheit gelinge (s. 199). Ob sich aber die konkreten Religionen mit einem solchen Schwebedasein anfreunden können, das ihnen der Religionsbegriff „Noumenon Religion“ vorprägt, bleibt fraglich.

Handwerklich ist die Arbeit mangelhaft: zahlreiche Tippfehler, uneinheitliche Zitationsweisen, fehlerhafte griechische Fremdwörter (89) bzw. mißglückte Ausflüge in theologische Gelehrsamkeit („1. Thessalonier“-Brief S. 89 Anm. 353, unsauber zitiertes Chalcedonense S. 85 Anm. 335). Spätestens dem Verlagslektor hätte auffallen müssen, daß viele Seitenangaben im Index nicht stimmen (z. B. beim Stichwort Heil und Soteriologie S. 206 f. statt 204 f., Staatskirchenrecht beginnt nicht S. 187, sondern S. 186).

Ulli Roth (*Mengen-Rosna*)

Norbert Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, hg. von Norbert Hinske, Abt. II: Monographien, Bd. 13), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 192 S., ISBN 3-7728-1927-3.*

Seit vielen Jahren sucht Norbert Hinske in seinen Studien zu Kants Logikcorpus philologische, lexikographische und philosophiehistorische Aspekte mit genuin philosophischen zu einer untrennbaren Einheit zusammenzufügen. Das vor-

liegende Buch möchte er als den „Versuch einer Zusammenfassung, eines Querschnitts und einer Bilanz“ (13) aufgefaßt wissen.

Eine solche Bilanz legt nicht nur neue Forschungsergebnisse vor, sie greift teilweise auch auf ältere wissenschaftliche Arbeiten zurück. Das erste und das dritte bis achte Kapitel dieses Buches fußen auf vorausgegangenen Erstveröffentlichungen. Diese Publikationen wurden für die Buchausgabe vom Autor „einer zum Teil tiefgreifenden Revision unterzogen“ (187). Nur das zweite Kapitel bietet einen bislang noch unveröffentlichten Beitrag. Die einzelnen Kapitel können auch als eigenständige Beiträge gelesen werden. Die Anmerkungsapparate hat der Autor als selbständige Einheiten erhalten – um den Preis mancher Wiederholungen. Das Buch ist wie folgt gegliedert: Einleitung (Kap. I und II), Teil I (Kap. III bis V) und Teil II (Kap. VI bis VIII).

In den acht Studien, die das vorliegende Buch darbietet, ist Hinske bemüht, das Janusgesicht von Kants Logikcorpus zu erhellen. Im ersten Teil des Buches weist der Autor eindrucksvoll nach, daß Kants Denken der Philosophie der deutschen Aufklärung verpflichtet war. Im zweiten Teil führt er mit guten Argumenten den Nachweis, daß sich anhand der verschiedenen Nachschriften der Logikvorlesungen von Kant die schrittweise Ausarbeitung der *Kritik der reinen Vernunft* „wenigstens teilweise“ (14) rekonstruieren lasse. Auf diese Zusammenhänge deutet der Titel von Hinskes Buch hin: *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*.

Im ersten Kapitel verdeutlicht der Autor die Probleme und Perspektiven von Kants Logikcorpus. Hinske erinnert daran, daß dem Forschungsprojekt einer vollständigen Edition der noch erhalten gebliebenen bzw. heute bekannten Nachschriften der Vorlesungen von Kant beträchtliche Schwierigkeiten entgegenstehen. In großen Zügen stellt er die fünf wichtigsten Schwierigkeiten dar, die beim Rückgriff auf die Vorlesungsnachschriften zu beheben sind: das Verständnisproblem, das Kompositionsproblem, das Datierungsproblem, das Vollständigkeitsproblem und das Identitätsproblem. Die Frage, ob die Beschäftigung mit den Vorlesungsnachschriften zu einem vertieften Verständnis der Sachprobleme beitragen könne, beantwortet der Autor mit einem eindeutigen Ja. Wichtig erscheint ihm die Forderung, daß neben den Nachschriften „auch Kants handschriftlicher Nachlaß zur Logik als Korrektiv stets in die Untersuchungen einzubeziehen ist“ (19).

Hinske zeigt, in welchen wichtigen Aspekten die Logiknachschriften das bisherige Bild von

Kants Philosophie ergänzen und korrigieren. Er betont, daß Kants Logikcorpus die Philosophie der deutschen Aufklärung spiegele; und er stellt heraus, daß die Philosophie der deutschen Aufklärung den Humus darstelle, in dem sich Kants kritische Philosophie entwickeln konnte. Der Autor unternimmt in dieser Studie nicht den Versuch, den zahllosen Fäden nachzugehen, die das Logikcorpus mit der *Kritik der reinen Vernunft* verbinden, weil sie genügend Stoff für ein umfangreiches Buch böten. Für die These, wonach Kants Logikvorlesungen als die Keimzelle der kritischen Philosophie zu gelten haben, erbringt er überzeugende Belege. Er weist auf Georg Friedrich Meiers Einfluß auf die Terminologie der kritischen Philosophie hin und skizziert die Genese von Kants System.

Im zweiten Kapitel berichtet Hinske ausführlich über seine Untersuchungen zum Sprach- und Begriffsbestand der Logiknachschriften. Zunächst richtet er seinen Blick auf die Texte, die in der Akademie-Ausgabe veröffentlicht worden sind. Er legt dar, daß Band XXIV „einen relativ repräsentativen Einblick in die vorhandenen Nachschriften von Kants Logikvorlesungen“ (32) vermittele. Der Band vereinige aber auch „die unterschiedlichsten Formen dieses eigentümlichen literarischen Genus“ (33): Nachschriften, die offensichtlich wiederholt benutzt und ergänzt worden sind, und andere, die die Annahme einer mehrfachen Benutzung nicht stützen. Bei den genannten Nachschriften handele es sich fast ausschließlich um Abschriften, die auf der Grundlage von Mitschriften und/oder von anderen Vorlagen angefertigt worden seien.

Neue Funde und die Forschungsarbeit der letzten drei Jahrzehnte rechtfertigen Hinske zufolge die angestrengten Bemühungen um eine Neuedition der Logiknachschriften. Der Autor bemerkt, die maschinelle Auswertung des Datenmaterials setze die Erfassung des Sprachbestands aller Logikvorlesungen in lemmatisierter Form voraus. Dieser Erfassung stünden zahllose philologische Hindernisse im Wege. Möglich erscheint Hinske schon heute die Darstellung einiger besonders charakteristischer Entwicklungslinien.

In den Logiknachschriften entdeckt der Autor eine „teils scheinbare, teils tatsächliche Einheitlichkeit“ (ebd.). Hierfür bietet er zwei Begründungen: Kant benutzte in seinen Logikvorlesungen nahezu vierzig Jahr lang dasselbe Compendium: Georg Friedrich Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre*, und Kant bediente sich in seinen Kollegs mehr oder minder derselben Arbeitsnotizen. Die Gründe für Kants lebenslanges Festhalten an Mei-

ers *Auszug* sind zum Teil in Kants Lebensökonomie zu suchen. Hinske vermutet bei Kant auch ein ziemlich geringes Interesse an der Logik. Den Problemen der Metaphysik und der Anthropologie hat Kant fraglos mehr Beachtung geschenkt als logischen Problemen. Kants relativ gleichförmige Behandlung der logischen Probleme auf der Grundlage von Meiers *Auszug* läßt erkennen, mit welchen Themen sich Kant zeitlebens beschäftigte und welche Überzeugungen und Begriffe in Kants Denken mit der Zeit an Bedeutung verloren.

Hinske ergänzt den ersten Teil des im Band XIV des *Kant-Index* veröffentlichten Datenmaterials durch einige aufschlußreiche Darlegungen. Er erbringt Belege für Kants Übergang zu einer deutschen Begriffssprache und erläutert einige inhaltliche Interessenschwerpunkte Kants. Darüber hinaus verfolgt er anhand der Logiknachschriften die Ausbildung der kritischen Terminologie.

In den Kapiteln III bis V lenkt der Autor die Aufmerksamkeit auf die drei Grundideen der deutschen Aufklärung: die *Programmidee* des Selbstdenkens, die *Kampffidee* des Vorurteils und die *Basisidee* der allgemeinen Menschenvernunft mit ihren Derivaten. Eindrucksvoll weist Hinske in diesen Kapiteln Kants Verbundenheit mit dem Gedankengut der deutschen Aufklärung nach. Er stellt fest, Kant habe jede der drei Grundideen in seinen Logikvorlesungen unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Hinske hat es sich nicht zum Ziel gesetzt, eine erschöpfende Aufzählung zu geben, ihm geht es um die Vertiefung in die Sache. Deshalb greift er bei jeder der o.a. Ideen einen einzelnen Gesichtspunkt heraus, der für die Entwicklung von Kants kritischer Philosophie von entscheidender Bedeutung war.

Im dritten Kapitel geht der Autor auf die *Programmidee* des Selbstdenkens ein. Er erinnert daran, daß sich Kant jahrzehntelang mit dem „Problem der nachträglichen Versteinerung ursprünglicher philosophischer Einsichten“ (43) auseinandersetze. Kants bekannte Antwort auf dieses Problem war die scharfe Unterscheidung zwischen *Philosophie lernen* und *Philosophieren lernen*. Hinske untersucht diese Unterscheidung im Spiegel der Werke und im Spiegel der Vorlesungsnachschriften und kommt zu dem Ergebnis, daß die o.a. Unterscheidung eine Grundüberzeugung gewesen sei, an der der Königsberger über alle Umbrüche seines Denkens hinweg bis in die letzten Jahre seiner Lehrtätigkeit unbeirrt festgehalten habe. Die o.a. Unterscheidung tauche zum ersten Mal in Kants Ankündigung zu seiner Vorlesung im WS 1765/66 auf. Angesichts der Entwicklungsgeschichte der kritischen Philosophie

hält Hinske die Annahme für vertretbar, daß Kant selbst die Frage, was unter *Philosophieren lernen* zu verstehen sei, in verschiedenen Phasen seines Denkens unterschiedlich beantwortete. Ursprungsort und Keimzelle der o.a. Unterscheidung seien offenbar Kants Logikkollegs gewesen. Das zeige auch der Logiknachlaß. Der Diskussionsstand, den die Logik im 18. Jahrhundert erreicht hatte, habe Kant offensichtlich zu dieser Unterscheidung inspiriert.

Die Frage, was Kant unter *Philosophieren lernen* verstand, läßt sich nicht ohne eine genaue Kenntnis des quellengeschichtlichen Hintergrunds beantworten. Hinske skizziert Christian Wolffs und Georg Friedrich Meiers Grundgedanken zur Programmidee des Selbstdenkens und untersucht anhand der Logiknachschriften Kants Verhältnis zu Wolff und Meier. In diesem Zusammenhang weist er vor allem auf zwei Aspekte der beiden *Vernunftlehren* von Meier hin, die Kant immer wieder Anlaß gaben, seine Unterscheidung zwischen *Philosophie lernen* und *Philosophieren lernen* zu überdenken und sie weiterzuentwickeln. Eine grundsätzliche Klärung der anstehenden Sachprobleme ist Hinske zufolge heute noch nicht möglich.

Im vierten Kapitel wendet sich der Autor der *Kampfdiee* des Vorurteils zu. Er fragt nach Kants Einstellung zur *Querelle des Anciens et des Modernes*. Dieser Streit bewegte die gelehrte Welt des 18. Jahrhunderts stark. Kant hat sich zu diesem Streit weder in seinen Werken noch in seinen Briefen geäußert. Hinske legt dar, daß Kant in seinen Vorlesungen – insbesondere in den Logikkollegs – die Gelegenheit wahrgenommen habe, in den Streit zwischen Traditionsbewußtsein und Fortschrittsgläubigkeit einzugreifen. Meiers Logikkompandium, das den Gepflogenheiten in akademischen Lehrveranstaltungen damals in besonderem Maße entsprach, weil es eine Vorurteilslehre darbot, habe Kant zu einer kritischen Stellungnahme herausgefordert. Hinske stellt die Grundgedanken von Meiers Vorurteilslehre dar und erörtert Kants Kernargumentation der *Reflexion* 2569. Danach untersucht er die Problemlage der *Querelle* in den Nachschriften von Kants Logikkollegs. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich der Sinn des in der *Reflexion* Gesagten aus den Vorlesungsnachschriften erschließen lasse. Kant beurteile den o.a. Streit „im Horizont der Vorurteilsproblematik“ (63), die *Querelle* sei für Kant „geradezu ein Schulfall für die Vorurteilsverfangenheit des menschlichen Denkens“ (ebd.). Das achte Kapitel greift diese Problematik erneut auf.

Von der *Basisdiee* der allgemeinen Menschen-

vernunft und ihren Derivaten handelt das fünfte Kapitel. Der Autor lenkt die Aufmerksamkeit vor allem auf Kants Aussagen zur Idee des Pluralismus und zur Publikationsfreiheit. Hinske gelangt bei seiner kritischen Prüfung der Nachschriften von Kants Anthropologie- und Logikvorlesungen zu zwei Folgerungen von allgemeiner Tragweite. Zum einen sei festzuhalten: Kant hat sich in seinen Vorlesungen nicht an starre Fächergrenzen gehalten; vielmehr hat er manche Themen und Aspekte in verschiedenen Vorlesungen behandelt, so daß Überschneidungen auf Kants eigene Lehrtätigkeit zurückzuführen sind. Zum anderen müsse es als eine sichere Erkenntnis angesehen werden, daß im Falle Kants ein enger Zusammenhang zwischen dem Schriftsteller und dem akademischen Lehrer bestehe. Die Vorlesungen betrachtete Kant bisweilen als ein Mittel der Selbstverständigung. Hinske bemerkt, Kant habe es bei der Behandlung der Vorurteile als eine vordringliche Aufgabe angesehen, sich mit Meiers neuartigem Begriff des Egoismus auseinanderzusetzen. In der kritischen Auseinandersetzung mit Meiers Begriff des logischen Egoismus habe Kant für sein eigenes Verständnis von Vernunft die knappste und inhaltsreichste Formel gefunden: „die Formel von der allgemeinen Menschenvernunft“ (82).

Kant stellte Meiers Begriff des logischen Egoismus den Begriff des Pluralismus entgegen. Der Autor des vorliegenden Buches geht ausführlich auf die Idee der allgemeinen Menschenvernunft und auf die Idee des Pluralismus ein. Dabei wird deutlich: Kant spricht von der Pflicht zur Überprüfung der eigenen Auffassung am Urteil der anderen und von dem Recht auf Publizität. In den Logik- und in den Anthropologievorlesungen stellt Kant mit unverblümter Direktheit fest, das Urteil der anderen sei als ein äußeres Kriterium der Wahrheit anzusehen. Die Universalität der Überprüfung werde erst durch die prinzipiell uneingeschränkte Publikation der Gedanken gewährleistet.

Der zweite Teil des vorliegenden Buches führt an die zentralen Probleme der Entwicklungsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft* heran.

Im sechsten Kapitel verdeutlicht der Autor Kants Aneignung und Verwandlung des ursprünglichen Sinnes von *Idee*. Hinske erinnert an den Sinngehalt, den dieser Begriff in der Philosophie Platons hatte, und an die Heraufkunft eines neuen Sinnes von *Idee* im Zusammenhang der philosophischen Bemühungen des 17. Jahrhunderts. Kants eigentümliches Verständnis von *Idee* ist Hinske zufolge „das Resultat einer langen, mühevollen Gedankenarbeit“ (93). Hinske beschreibt

einige Abschnitte dieser Gedankenarbeit. Bis 1770 verwende Kant den Terminus *Idee* in der Bedeutung von „Vorstellung überhaupt“ (ebd.). Damit folge Kant dem Sprachgebrauch seiner Zeit. Daneben finde sich in Kants Darlegungen auch noch eine zweite Bedeutung von *Idee*, in der die platonisch-christliche Traditionslinie weiterlebe. Diese Traditionslinie bilde „die Auffangstellung für die spätere, kritische Bedeutung“ (94) von *Idee*. Deren ganze Tragweite offenbare sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant durch Aneignung und Verwandlung der alten Bedeutung zu einer neuen Begrifflichkeit gekommen sei. Die Keimzelle der neuen, kritischen Bedeutung von *Idee* stecke in Kants Logikkollegs. Mit kurzen Kommentaren zu den Logiknachschriften *Blomberg*, *Philippi*, *Pölit* und zur *Wiener Logik* sowie mit einer Interpretation der *Reflexion 2835* belegt Hinske seine These, daß das Logikcorpus Kants Aneignung und Verwandlung der alten Bedeutung des Ausdrucks *Idee* Schritt für Schritt mitverfolgen lasse.

Kant hat auch die Systemidee neu formuliert. Im siebten Kapitel führt Hinske Näheres zur Systembildung der *Kritik der reinen Vernunft* aus. Er betont, die Systemidee der *Kritik* lasse sich auf dem Hintergrund von Kants Auseinandersetzung mit den Systembegriffen von Christian Wolff und Georg Friedrich Meier begreifen. Kant sei Wolffs und Meiers Schuldner und Kritiker zugleich.

Die Systemidee des 18. Jahrhunderts hat eine verwickelte Vorgeschichte. Wolff kommt das Verdienst zu, dieser Idee die für die deutsche Aufklärungsphilosophie maßgebliche Form gegeben zu haben. Nach einer ausführlichen Beschreibung der Systemidee Wolffs bietet der Autor des vorliegenden Buches eine gründliche Erklärung von Kants Systembegriff. Hinske weist auf Gedankenschritte hin, die Kants Systembegriff mit Wolffs Systembegriff verbinden. Die Frage, ob die „Gemeinsamkeiten in der Sache wie in der Ausdrucksweise“ (107) direkt auf Wolff oder auf einen der vielen Nachfolger dieses Philosophen zurückgehen, läßt er offen. Wolffianer war in vielen Fragen auch Georg Friedrich Meier. Fest steht für Hinske, daß Kants Logikvorlesungen seit 1757 „mehr oder weniger eng“ (111) dem Leitfaden von Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* folgen. Das grundsätzlich Neue von Kants Systembegriff werde besonders deutlich in der *Wiener Logik* artikuliert. Die Reflexion auf den Zweck oder Sinn einer Wissenschaft sei für Kant das einheitstiftende Prinzip des Systems. Kants Bruch mit Wolffs mathematischer Methode und Systemauffassung werde in den von Kant selber publizierten Werken gut dokumen-

tiert. Die Gedankenschritte, die Kant zu seiner Systemidee führten, lassen sich Hinske zufolge nur im Rückgriff auf Kants Logikcorpus rekonstruieren. Der Autor beweist bei seinem Versuch der Rekonstruktion dieser Gedankenschritte viel Umsicht und Zurückhaltung.

Das achte Kapitel handelt von den Grundimpulsen der *Kritik der reinen Vernunft*. Der Autor verfolgt einzelne Problemstränge der Antinomienlehre bis in die ersten Anfänge der Philosophie von Kant zurück. Dabei trifft er auf „ein bestimmtes, verblüffend einheitliches Verfahren zur Beilegung oder *Auflösung* der diversen Streitigkeiten“ (119): das *irenische* Lösungsmodell, das direkt in das Zentrum der Vorurteilsproblematik führt. Kant setzt bei diesem Verfahren der Auflösung von Streitigkeiten stets voraus, daß der Irrtum das gemeinsame Band der streitenden Parteien sei. Zur Schlichtung kann nach Kant nur eine Vorurteilskritik beitragen. Hinske legt dar, daß Kant dieses frühe Lösungsmodell von 1755/56 auch in seine Preisschrift von 1762/64 übernommen habe. In der Inauguraldissertation von 1770 bietet Kant indessen ein neues Modell an: das *separierende* Lösungsmodell. Bei diesem Modell lassen sich alle Streitigkeiten aus einem *Grundvorurteil* erklären: aus der heimlichen Erhebung der sinnlichen Vorstellungen zu Verstandesmerkmalen.

Da Kant in seinem Logikkolleg Jahr für Jahr Meiers Vorurteilslehre behandelte, liegt für Hinske die Annahme nahe, daß neben Meiers *Vernunftlehren* auch Meiers *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* – 1766 in Halle erschienen – den Königsberger zu weiterführenden Reflexionen anregten. Der Autor des vorliegenden Buches stellt fest, Spuren von Kants Auseinandersetzung mit Meiers *Beyträgen* seien in Kants Logikvorlesungen an verschiedenen Stellen faßbar. Vor allem die *Logik Blomberg* – in der Fassung von 1771 – gebe zentrale Thesen der *Beyträge* zum Teil wörtlich wieder. Kants Übergang vom *irenischen* zum *separierenden* Lösungsmodell sei „bis zu einem gewissen Grade“ in Meiers *Beyträgen* angelegt. Mit Meiers Einsicht, daß der „unmittelbare Gegenstand unserer Empfinden“ nicht mit dem „ausser uns befindlichen Gegenstände“ (Meier, *Beyträge* § 32) identisch sei, war Hinske zufolge ein Weg für die Ausarbeitung der Gesetze der sinnlichen Erkenntnis vorgezeichnet. Die nachhaltige Wirkung von Meiers *Beyträgen* ist, wie Hinske bemerkt, in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich erkennbar: Kant erklärt im ersten Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, daß die Antithetik der reinen Vernunft auf einem Mißverständnis beruhe, „da man näm-

lich, dem gemeinen Vorurteile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm“ (B 768).

Norbert Hinske stellt in seinen Studien eine bis jetzt wenig beachtete Seite von Kants Gedankenarbeit in den Mittelpunkt. Er betrachtet die Universitätsgeschichte als einen integralen Bestandteil der Entwicklungsgeschichte der *Kritik der reinen Vernunft* und richtet sein Augenmerk besonders auf die Nachschriften von Kants Logikkollegs, auf den handschriftlichen Nachlaß und auf die Handbücher des großen Philosophen. Den Handbüchern, die Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte, hat die Kantforschung bisher kaum Beachtung geschenkt.

Hinske ist es gelungen, die unterschiedlichsten Zugänge zu dem Material des Logikcorpus zu erhellen und eine von der Forschung vernachlässigte Quelle der *Kritik der reinen Vernunft* ins Blickfeld zu rücken. Dem Autor ist mit der wissenschaftlichen Bestandsaufnahme seiner langjährigen Beschäftigung mit Kants Logikcorpus ein Buch geglückt, das ein anspruchsvolles Reflexionsniveau mit Allgemeinverständlichkeit und guter Lesbarkeit paart. Bei der Betrachtung der Fülle von Aspekten, die der Autor in seinen Studien aufzeigt, wird deutlich, wieviel an Kants Logikcorpus noch zu entdecken und zu erforschen ist. Die ersten Schneisen hat Hinske geschlagen. Besondere Beachtung verdienen die 25 Abbildungen (Faksimiles, Transkriptionen, eine Text- und eine Zeilenkonkordanz sowie Häufigkeitsverlaufskurven) im letzten Teil des Buches. Die Personen-, Sach- und Stellenregister bieten zusätzliche Hilfen für eine weitere Erschließung.

Wolfgang Farr (Maintal)

Karlfriedrich Herb, *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant (= Praktische Philosophie 61)*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999, 243 S., ISBN 3-495-47910-4.

Der neuzeitliche Kontraktualismus erlebt eine Blüte. Dafür spricht eine Vielfalt von Untersuchungen zu seiner Geschichte und Systematik. Selbst für aktuelle Probleme des Staats- und Völkerrechts ist die traditionsreiche Vertragsfigur en vogue. Auch die Habilitationsschrift von Karlfriedrich Herb über die *Bürgerliche Freiheit* läßt sich als eine *Art histoire intellectuelle* des Gesellschaftsvertrags lesen: die Rekonstruktion des kontraktualistischen Freiheitsbegriffs wird dabei eingebunden in die politische *Querelle des anciens et*

des modernes, die ihren Höhepunkt mit Benjamin Constants Plädoyer für die Freiheit der Modernen findet. In Herbs philosophie- und ideengeschichtlicher Studie markiert Constant den historischen End- und systematischen Ausgangspunkt der vertragstheoretischen Debatte um die *liberté des modernes*. Entsprechend der polemischen Rezeption sind Hobbes, Rousseau und Kant die Teilnehmer dieses Diskurses. Constants Unterscheidung zwischen antiker und moderner Freiheit, politischer Partizipation und bürgerlicher Unabhängigkeit, dient als „analytisches Raster“, um die „Anatomie des politischen Freiheitsbegriffes“ der Vertragstheorie bloßzulegen (16). Wie sich der Wandel von bürgerlicher und politischer Freiheit vollzieht, wie sich die freiheitssichernden Institutionen begründen lassen und wo sich das politische Ideal historisch einschreiben läßt, diskutiert der Verfasser an den Leitideen *Freiheit – Herrschaft – Geschichte*.

Zunächst analysiert Karlfriedrich Herb den Freiheitsbegriff der drei Vertragstheoretiker aus der Perspektive des dynamischen Verhältnisses von Naturzustand und Staat (20–78). Er präsentiert Hobbes als Anti-Republikaner, der das Vertragssubjekt auf den Untertanen reduzieren, gleichwohl negative Bürgerfreiheiten im Schweißen der Gesetze gewähren will. Dagegen macht er Rousseau zum Protagonisten der positiven Freiheit: identifiziert doch dieser bürgerliche Freiheit mit politischer Teilhabe, bindet ihre Möglichkeit allerdings an die vormodernen Bedingungen eines antiken Gemeinwesens. In Kant entdeckt der Verfasser einen Autor des Ausgleichs. Kants kritische Reformulierung des Hobbesschen und Rousseauschen Erbes versöhne die Ansprüche des privaten Menschen und die Forderung der politischen Autonomie des Bürgers. Gegen die Verankerung des Freiheits- und Bürgerbegriffs im Denkmodell des Naturzustandes stellt der Verfasser Constants antikontraktualistisches Rasonnement (79–89). Es läßt den Vertrag zur philosophischen Chimäre werden und erklärt sein Begründungsprogramm mit Blick auf die moderne bürgerliche Gesellschaft für obsolet. Constants liberale *Principes de politique*, so macht Herbs Analyse deutlich, haben ihr Fundament im negativen Begriff der modernen Freiheit.

Wie die – unterschiedlich definierten und akzentuierten – Freiheitsansprüche des Menschen und Bürgers in politischen Institutionen zur Geltung kommen, diskutiert der Verfasser am Begriff *Herrschaft* (91–171). Seine entwicklungsgeschichtlichen Analysen verfolgen die markanten Stationen der Autoren auf dem Weg zur endgülti-

gen Herrschaftstheorie. Hobbes revidiere, so Herb, die leisen republikanischen Anfänge mit der Autorisations- und Repräsentationsidee des *Leviathan*, Rousseau seine liberalen Anfänge mit der Strenge des radikal demokratischen Republikideals. Auch Kant komme rechtsphilosophisch spät zu sich selbst: erst die kritische Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler Republik in der *Metaphysik der Sitten* (1797) verschaffe Klarheit über das *Ideal des Staatsrecht* und löse die Rousseauschen Aporien. Entscheidend hierfür sei das Repräsentativsystem als die innere Wahrheit des Republikanismus. Herb hegt allerdings Zweifel an Kants Anspruch auf eine apriorische Rechtsbegründung. Ihr hält er die gesellschafts- und politiktheoretischen Argumente entgegen, mit denen Sieyès und Constant das *gouvernement représentatif* begründen. Politische Repräsentation gelte ihnen als authentischer Ausdruck der modernen bürgerlichen Gesellschaft und als institutionelles Pendant der vom Politischen entlasteten Bürgerfreiheit. Bei aller Kritik an Rousseau verläuft die Formierung der modernen Rechtsstaatsidee, so Herbs überzeugend begründete These, über die Anverwandlung des Schlüsselkonzepts der *volonté générale*. „Die Repräsentation entdeckt sich als anti-rousseauisches Projekt zu Rousseauschen Zwecken“ (227).

Herb beschließt seinen Diskurs über modernes Bürgersein mit einer geschichtsphilosophischen Einordnung des Republikideals (173–225). Eines der bemerkenswerten Ergebnisse ist: Das gemeinsame Bekenntnis aller vier Autoren zur normativen Kraft des Geschichtlichen ruht auf konkurrierenden Einschätzungen der faktischen Kraft des Normativen. Rousseaus Nostalgie der antiken Republik kontrastiert Hobbes' nüchterner Blick auf die Gegenwart der Staaten. Erst mit Kant und Constant gewinne der Republikanismus eine geschichtseröffnende Perspektive. Natur und politisches Handeln der Individuen garantieren gleichermaßen ein republikanisches Ende der Geschichte. 1789 wird zur Geburtsstunde des modernen Republikanismus.

Wer Herbs Geschichte des kontraktualistischen Denkens liest, mag auf den ersten Blick John Locke vermissen. Aber die Vorgabe des Constant'schen Rezeptionsmusters rechtfertigt seine Nebenrolle: Constant übergeht Lockes Liberalismus mit auffälligem Schweigen. Daß Locke dennoch im Hintergrund wirkt, demonstriert Herb an Sieyès und der französischen Menschenrechtsdebatte (146–159). Die liberale Zähmung des demokratischen Souveräns ist bereits bei Locke angelegt.

Daß der ideengeschichtliche Bogen, den der Verfasser von Hobbes bis Constant schlägt, Stringenz und Konsistenz besitzt, beweist seine Rekonstruktion der wechselvolle Geschichte der *liberté des modernes*. Vor allem die unorthodoxe Rezeptionsgeschichte Rousseaus in Kant, Sieyès und Constant ist die Stärke des Buches. Wenn es mit einem Ausblick auf Tocqueville endet, so macht dies deutlich, daß der Streit um die Freiheit der Modernen über Constant hinausgeht. Herbs ideengeschichtliches Konzept gibt Impulse, die Entwicklung des französischen Liberalismus von Guizot zu Tocqueville mit derselben Anstrengung des Begriffs fortzuschreiben. Vielleicht ließe sich auch Hegels Position im Streit der Alten und der Modernen von dieser Warte her neu ausmessen.

Wer die aktuelle Auseinandersetzung zwischen Liberalen und Kommunitaristen verfolgt, weiß um die Aktualität des Buches: im Streit um die Grundlagen des demokratischen Gemeinwesens von heute greifen noch immer die Argumente der *querelle* des 18. Jahrhunderts. Diesem Gegenwartsbezug gelten die Schlußbetrachtungen (226–231). Sie unterstreichen, daß der Wandel des politischen Freiheitsbegriffs von Hobbes bis Constant nicht im Sinne einer linearen Fortschrittsgeschichte gelesen werden kann. „Die Stärken und Schwächen sind hier ungleich verteilt, je nach dem, ob das Augenmerk der rechtsphilosophischen Begründungsleistung oder der Empirie des demokratischen *lien social* gilt“ (228). Herb verortet Hobbes und Kant mit ihren Grundintentionen in der Geschichte des Liberalismus: beide interessiert die Legitimationsfrage mehr als die nach der Bindekraft republikanischen Gemein- und Bürgersinns. Die Kantische Rechtslehre um die lebensweltliche Dimension des Kommunitarismus zu erweitern, hält der Verfasser für problematisch. Auch gegenüber Rousseaus *communitarian turn* bleibt er skeptisch. Der Versuch, unter der Figur des Vertrages die liberalen und gemeinschaftlichen Werte der Republik zu vereinen, ende in der Aporie. Daß solchen Aporien auch philosophische Wahrheit innewohnt, steht für Herb außer Frage. Deshalb gibt es für ihn auch keinen Sieger im Streit um die wahre Freiheit der Modernen.

Das Buch von Karlfriedrich Herb ist zu empfehlen: nicht nur weil es in der Schärfe des philosophischen Arguments und der Weite des ideengeschichtlichen Horizonts die Forschung zum modernen Kontraktualismus bereichert und befördert. Es bereitet auch in Sprache und Form ein intellektuelles Vergnügen.

José N. Heck (Goiania)

Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812), hg. von Walter Jaeschke (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*, hg. von Walter Jaeschke, Bd. 3), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, IX, 258 S., ISBN 3-7873-0998-5.

Religionsphilosophische und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812). Quellenband, hg. von Walter Jaeschke (= *Philosophisch-literarische Streitsachen*, hg. von Walter Jaeschke, Bd. 3.1), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, X, 429 S., ISBN 3-7873-0999-3.

Der deutsche Idealismus wird gemeinhin als eine Epoche der großen Systeme bezeichnet. Diese Auffassung kennzeichnet noch nicht das Besondere der Zeitspanne, die wir die Epoche der klassischen deutschen Philosophie nennen. Der deutsche Idealismus war eine Epoche, in der ein intensiver Austausch von Gedanken, ein Anknüpfen an neue Gedanken und die Widerlegung ebendieser Gedanken das deutsche Geistesleben in einem bis dahin nicht beobachtbaren und auch danach nicht mehr feststellbaren Ausmaß prägten, daß es angebracht erscheint, die Philosophie jener Zeit als ein einzigartiges Kommunikationsgeflecht darzustellen. Eine nur autorbezogene, werkimmanente Entwicklungsgeschichte der großen Systeme, die der deutsche Idealismus hervorbrachte, durchschnitte die gedanklichen Zusammenhänge, in denen diese Systeme wurzelten. Die kritische Auseinandersetzung mit philosophischen Systemen setzt immer die Kenntnis der Genese dieser gedanklichen Gebilde voraus. Bei der Darstellung der Systeme des deutschen Idealismus ist in besonderem Maße darauf zu achten, daß das Moment des Dialogischen den Rang erhält, den es in der Epoche der klassischen deutschen Philosophie einnahm.

In den Jahren zwischen dem Ende der Aufklärung und dem Anfang des deutschen Idealismus bestand zwischen Philosophie, Theologie und Religion ein äußerst spannungreiches Verhältnis, das den Nährboden für drei Kontroversen bereitete: für den Pantheismusstreit, den Atheismusstreit und den Streit um die Göttlichen Dinge. Auf die letzte dieser drei philosophisch-theologischen Kontroversen weist der Untertitel der beiden vorliegenden Bücher hin. Diese Bücher sind der dritte Text- und der dritte Quellenband eines neuen philosophischen Handbuchs, das der Felix Meiner Verlag unter dem Titel *Philosophisch-literarische Streitsachen* vorgelegt hat. Das von Walter Jaeschke herausgegebene Handbuch zur Epoche

der klassischen deutschen Philosophie besteht aus vier Textbänden, die die Beiträge zu vier Symposien vereinigen, und vier Quellenbänden.

Jaeschke unternimmt in diesem Handbuch den Versuch, die in den Zeiten der Genese und des Endes des deutschen Idealismus geführten Diskussionen partiell zu rekonstruieren und durch entsprechende Quellen zu belegen. Er führt an vier Themenkreise heran: Ästhetik – Transzendentalphilosophie und Spekulation – Philosophische Theologie und Religionsphilosophie – Philosophie, Literatur und Politik. Der vorliegende Textband enthält die Vorträge eines von der Werner-Reimers-Stiftung geförderten Symposions, das sich im Februar 1990 mit dem Thema *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)* befaßte. Mit Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) begann dieser Streit; mit einer Replik, nämlich mit *F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (1812), und mit der an diese Kontroverse anknüpfenden literarischen Reaktion zahlreicher Vertreter des deutschen Geisteslebens endete er im wesentlichen.

Der Rahmen des Streits um die Göttlichen Dinge ließe sich auch über diese Begrenzung hinaus spannen. Mit dem Ende der Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling war das Problem, um dessen Lösung diese beiden Denker sich bemühten, nicht entschieden. Um die Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen oder philosophischen Gotteserkenntnis sowie um die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens ging es nicht nur in den späteren Auseinandersetzungen Hegels mit Kant und Jacobi; auch in den Auseinandersetzungen der spekulativen Theisten mit Hegels Religionsphilosophie in den 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts standen diese Probleme im Mittelpunkt des Interesses. Das halbe Jahrhundert von Kants *Kritik der reinen Vernunft* bis hin zu Ludwig Feuerbach und den Spätidealistern ließe sich als die Epoche des Streits um die Göttlichen Dinge darstellen. Bemerkenswert ist, daß sich das Spektrum der Antworten dieser späteren Auseinandersetzungen nicht wesentlich von dem der früheren Auseinandersetzungen unterschied.

Der Streit um die Göttlichen Dinge fand Jaeschke zufolge sein Ende erst 1848, als die spekulativen Theisten das in Schellings Replik auf Jacobi enthaltene Programm einer wissenschaftlichen Begründung des Theismus endgültig preisgaben. Wer diese Zusammenhänge überblickt, wird Verständnis dafür haben, daß die Teilnehmer

des Symposions das Themenspektrum auf den Jacobi-Schelling-Streit beschränkten.

Zur Vorgeschichte im engeren Sinne rechnet Jaeschke die Auseinandersetzungen, die auf den Atheismusstreit folgten. Ein Rückbezug auf den Spinoza-Streit erscheint in diesem Zusammenhang selbstverständlich; dieser Streit hat auch für den Titel *Der Streit um die Göttlichen Dinge* Pate gestanden. Zur unmittelbaren Nachgeschichte gehört für Jaeschke auch ein Entwurf, der gewöhnlich nicht mit dem Streit um die Göttlichen Dinge in einen Zusammenhang gebracht wird: Hegels *Wissenschaft der Logik*.

Ingo Kauttli leitet mit seinem Beitrag *Von „Antinomien der Überzeugung“ und Aporien des modernen Theismus* den Textband ein. Kauttli steckt den Rahmen des Symposiumsthemas ab. Götz Müller eröffnet den Reigen der Vorträge mit dem Thema *Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“*. Müller erklärt die Ausgangslage dieser Rede und untersucht das Verhältnis dieser Rede zu Klopstocks eschatologischer Richtung. *Eilert Herms* setzt sich kritisch mit dem Thema „Gott“. *Herders Philosophie des Geistes* auseinander. Die Kontroverse zwischen dem Tübinger Adam Eschenmayer und Schelling behandelt *Jörg Jantzen* in seinem Beitrag *Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. *Edith Düsing* beschäftigt sich eingehend mit Fichte. Ihr Thema heißt: *Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie*. *Klaus Hammacher* interpretiert Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*. *Wilhelm G. Jacobs* erklärt in seinem Beitrag *Von der Offenbarung göttlicher Dinge oder von dem Interesse der Vernunft an der Faktizität* die Genese des Streits um die Göttlichen Dinge und bietet eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zur Faktizität. *Bruno Bianco* befaßt sich mit dem Thema: „*Ein Votum für Jacobi gegen Schelling*“. *Fries' Teilnahme am Streit über die göttlichen Dinge*. Auf *Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der „Göttlichen Dinge“* geht *Ernst Behler* ein. *Falk Wagner* wendet sich Hegel zu. Sein Thema lautet: *Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels „Wissenschaft der Logik“*. *Wolfhart Henckmanns* Beitrag *Solgers Auffassung von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philosophie* beschließt den kenntnisreichen Textband.

Die Autoren der im Textband versammelten Beiträge bieten ihr profundes Fachwissen in einer gut lesbaren Darstellung an, die ein wertvolles Hilfsmittel für den sein kann, der sich um ein ver-

tieftes Verständnis des Streits um die Göttlichen Dinge bemüht.

Wichtige Quellen zu dem Themenkreis des Textbandes präsentiert Walter Jaeschke in dem weiter oben angezeigten Quellenband. Dieser Band umfaßt drei Teile. Im ersten Teil bietet der Band Texte zur Vorgeschichte des Streits. Jacobis Angriff auf Schelling hatte im größeren Umfeld des Streits um die Transzendentalphilosophie eine mehrjährige Vorgeschichte mit kleineren Vorgefechten, an denen neben Jacobi und Schelling auch Jean Paul, Novalis, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Eschenmayer, Fries, Friedrich Schlegel u. a. beteiligt waren.

Jaeschke hat sich dafür entschieden, die Dokumentation der Texte zur Vorgeschichte mit den beiden Fassungen von Jean Pauls *Rede des toten Christus* zu eröffnen. Danach lenkt der Herausgeber die Aufmerksamkeit auf Schriften, die unmittelbar nach dem Atheismusstreit (1799) geschrieben wurden. Jaeschke hat in diesen Teil des Bandes – mit Ausnahme der beiden Fassungen von Jean Pauls o. a. Rede – nur Texte aufgenommen, die zwischen dem Atheismusstreit und dem Streit um die Göttlichen Dinge entstanden. Auf Novalis' *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment* (1799 geschrieben) folgen Schellings *Epikurisch Glaubensbekenntniß* *Heinz Wiederporsts* (1799), *Kotzebues Der hyperboreische Esel oder Die heutige Bildung* (1799), Schellings *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802), Hegels *Fragment einer Naturrechtsvorlesung* (1802) und Eschenmeyers *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803). Schellings *Philosophie und Religion* (1804) und Schlegels *Fichte-Rezension* beschließen den Teil zur Vorgeschichte des Streits.

Auf die Wiedergabe von Schleiermachers Reden *Über die Religion*, von Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* und von Schellings ausführlicher *Fichte-Rezension* hat der Herausgeber aus Umfangsgründen verzichtet. Die Fragmente Novalis' und der Brüder Schlegel bringt Jaeschke im Modus ihrer Parodie durch Kotzebue. Die Aufnahme weiterer Texte und Fragmente hätte, wie der Herausgeber bemerkt, den Umfang und auch die thematische Geschlossenheit des Quellenbandes gesprengt.

Der zweite Teil vereint Jacobis Angriff auf Schelling – *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* – und Schellings Replik: *F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden*

den *Atheismus*. Beide Abhandlungen werden wie die Texte im ersten und dritten Teil des Bandes ungekürzt wiedergegeben.

Der dritte Teil enthält alle wichtigen Quellen zur Nachgeschichte des Streits um die Göttlichen Dinge. Schriften, die nur wenig zur Erhellung des Themenkreises beitragen könnten, hat Jaeschke nicht in den Quellenband aufgenommen. Unberücksichtigt bleiben in dieser Edition auch Texte, die ohne direkten Bezug auf den Jacobi-Schelling-Streit nach 1820 in die Auseinandersetzungen über die inhaltliche Bestimmung des Gottesgedankens eingriffen.

Der besondere Vorzug dieses Quellenbandes liegt darin, daß diese Edition ursprünglich selbstständig erschienene Werke, Abhandlungen und Briefe – einige von ihnen erstmals seit ihrem ersten Erscheinen – ungekürzt wiedergibt. Die ungekürzten Texte geben nicht nur einen authentischen Einblick in ihren dialogisch strukturierten Entstehungszusammenhang, sie befähigen und motivieren auch den Leser, sich mit den angesprochenen Problemen von Religionsphilosophie und spekulativer Theologie weiter zu beschäftigen.

Jaeschke möchte mit dem von ihm gewählten Aufbau seines Handbuchs einer heute noch weit verbreiteten Editionspraxis entgegenwirken, die durch die autorzentrierte Präsentation von Texten den Gesprächskontext durchschneidet, aus dem die Texte hervorgegangen sind. Das Projekt *Philosophisch-literarische Streitsachen* verbindet die in den Textbänden enthaltene Interpretation zentraler Probleme mit der Edition wichtiger Quellen zu den jeweiligen Themenkreisen in den Quellenbänden. Das Aufeinanderabgestimmtheitsein von Edition und Interpretation ermöglicht es dem Leser, ein breites Spektrum des Gesprächskontextes zu erfassen, aus dem die Denkgebilde erwachsen sind. Der Vermittlung dieses Entstehungszusammenhangs kommt in den Lehrveranstaltungen der Universitäten seit einiger Zeit eine wachsende Bedeutung zu. Dem Interesse an der Vermittlung dieses Zusammenhangs entspricht die Lage in der Fachliteratur indessen nur in Ansätzen. Das Projekt *Philosophisch-literarische Streitsachen* sucht in diesem Sinne eine Lücke zu schließen.

Die von Walter Jaeschke herausgegebenen Bände wenden sich nicht nur an die Fachgelehrten, an die Studierenden der Fächer Philosophie und Theologie, sondern darüber hinaus an alle philosophisch und religionswissenschaftlich interessierten Kulturwissenschaftler.

Wolfgang Farr (Maintal)

Edmund Husserl / Martin Heidegger, *Phänomenologie* (1927), hg. von Renato Cristin, Duncker und Humblot, Berlin 1999, 80 S., ISBN 3-428-09296-1.

I.

In seiner Einleitung (7–33) konzentriert sich Cristin auf „die Zusammenarbeit zwischen Husserl und Heidegger für den Encyclopaedia-Britannica-Artikel und auf Husserls Lektüre von *Sein und Zeit*“ (9). Dann präsentiert er Husserls „Letzte Fassung“ des Encyclopaedia-Artikels „Phänomenologie“ (33–50). Es folgt Heideggers „Brief an Edmund Husserl vom 22. X. 1927“ und drei Anlagen (51–54) mit der Anrede: „Lieber väterlicher Freund!“ Anlage 1 „Sachliche Schwierigkeiten“ (52) beginnt: „Übereinstimmung besteht darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie ‚Welt‘ nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart“. Und die „transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. Dieses, der konkrete Mensch ist als solcher – als Seiendes nie eine ‚weltlich reale Tatsache‘, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das ‚Wundersame‘ liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht“ (52f.). Es schließt an die von Heidegger vorgeschlagene „Einleitung: Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewußtsein“ mit dem Untertitel „Versuch einer zweiten Bearbeitung des Encyclopaedia-Britannica-Artikels“ (55–61). Wie der Titel schon aufleuchten läßt, versucht Heidegger zu zeigen, daß die Idee der Phänomenologie in eine viel weitere Dimension reicht als nur in den Rückgang in das Bewußtsein. Dies hält er in der Anlage 1 „Sachliche Schwierigkeiten“ fest: „Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen“ (53).

Heidegger war schon Privatdozent, als er Husserl persönlich kennenlernte, wird aber von diesem sogleich in dessen ganzes Arbeiten wie Leben einbezogen. Zum Abschluß wählt Cristin drei Dokumente: Husserls „Brief an Roman Ingarden vom 19. XI. 1927“ (62f.), Heidegger, „Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag“ (64–66), schließlich Husserls „Brief an Alexander Pfänder vom 6.I.1931“ (67–70), worin sich in der kurzen Zeitspanne von 1927 bis 1931 zeigt, wie Husserl von Heidegger enttäuscht ist, sich in seiner Phänomenologie gar verlassen fühlt. An Ingarden: „Heidegger ist mir zum nahen Freund geworden ...“

(63). An Pfänder: „Er war fast ein Jahrzehnt lang mein nächster Freund, damit ist natürlich zu Ende: Unverständlichkeit schließt Freundschaft aus“ (70).

Von Seite 71–80 folgt eine Bibliographie, welche auch gerade „Kritische Studien“ sammelt, wobei Heinrich Rombach fehlt, der in seiner „*Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*“, 1980, „Die Differenz Husserl-Heidegger“ (66ff.) knapp und markant mit den Zitaten, die auch in vorliegender Studie herangezogen werden, behandelt. Überhaupt zeigt Rombach in diesem Buch die Entwicklung der Phänomenologie von Husserl über Heidegger bis zu ihm hin, wobei man schon anmerken kann, daß Rombach der bedeutendste Phänomenologe der Gegenwart ist und es sich gerade bei ihm zeigt, wie es von Husserl über Heidegger weitergegangen ist bzw. philosophierend überhaupt weitergehen kann. Man könnte allmählich einsehen, daß es drei große Gründer der Phänomenologie gibt Husserl, Heidegger, Rombach. Dies fällt aber heute immer noch schwer, hängt vielleicht auch damit zusammen, wie die Phänomenologie ein Philosophieren ist, das mitten aus dem Leben selbst kommt, um dieses kreist: den Menschen, die Sache, das Sein selbst.

Heidegger schreibt in „Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag“, daß Husserl bei der Feier „in bewegten Worten (dankte), die zum Bekenntnis wurden, daß sein Philosophieren, inmitten einer völligen Ratlosigkeit, der geistigen Selbsterhaltung seiner Existenz entsprungen sei“ (64). Heideggers ebenfalls in Schüler- und Freundschaft bewegte Rede endet mit Platon, aus dessen siebentem Brief, zum Thema des Philosophen bzw. Philosophierens, er in seiner Weise übersetzt „Sagbar freilich ist es in keiner Weise, wie anderes (in den Wissenschaften) Erlernbares, sondern es geschieht – auf Grund eines reichen miteinander existierenden Verweilens bei der Sache selbst – plötzlich in der Seele – gleich als wenn ein vom Feuer überspringender Funke ein Licht aufgehen läßt – um dort dann schon allein in sich zu wachsen“ (66). So versteht Heidegger wohl auch sein Philosophieren zu „Sein und Zeit“. Über „Husserl als Leser von *Sein und Zeit*“ berichtet Cristin im dritten Abschnitt seiner Einleitung (22ff.), wonach *Sein und Zeit* eine Wendung „ins Anthropologische“ ist, „die ganze Problematik ist Übertragung, dem Ego entspricht das Dasein etc. Dabei wird alles tief sinnig unklar und philosophisch verliert es seinen Wert“ (24). Um was geht es Husserl? Er sieht sich einerseits in der Tradition der neuzeitlichen Philosophie als einer Philosophie des Bewußtseins, wobei er aber andererseits

einen entscheidenden Schritt weitergeht, um nämlich in der Erfahrung der Intentionalität des Bewußtseins, wie das philosophische Grundwort von Husserl lautet, in phänomenologischer Denkungsart sprich Methode zu den Sachen selbst zu gelangen. Das ist hier die philosophische Frage, womit sich auch der Herausgeber beschäftigt. „Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger I. Die Frage“ (7ff.), die dann weiterführt in Abschnitt II. „Chronik einer Zusammenarbeit“ (12ff.), worin Husserl eine besondere Chance sah, daß seine Phänomenologie mit diesem englischsprachigen Artikel weltweit bekannt wird. Sein Artikel blieb in der Enzyklopädie übrigens bis 1956 erhalten. Später findet sich dann ein letzter philosophisch hochkarätiger Artikel von Walter Biemel (von 1974 bis 1986), der aber schließlich einem kürzeren Text eines Redaktionsteams weichen mußte (vgl. 14).

II.

Die neuzeitliche Philosophie kreist um das Bewußtsein. Mit ihrer transzendentalen Methode kommt sie zum Bewußtsein – nicht mehr und nicht weniger. Husserl fügt den weiteren Schritt hinzu. Er kommt zur Intentionalität des Bewußtseins – nicht mehr und nicht weniger. Er bleibt somit bei der bisherigen neuzeitlichen Transzendentalphilosophie, die nun freilich entscheidend weiterkommt: Zur Intentionalität des Bewußtseins als Phänomenalität, ja als „Urphänomen“, wie man mit Heidegger sagen kann (Gesamtausgabe 24, S. 379). Das Bewußtsein ist der Ort, der Aufenthalt, wo sich alles abspielt. Man könnte von einer Phänomenologie des Bewußtseins bei Kant reden, wobei ich auf den weiteren Gang bei Hegel nur verweise, bei dem sich schließlich in der dialektischen Methode von Subjekt und Objekt sich verabsolutierende „Blickwendungen“ abspielen, um ein Wort aufzugreifen, das in der Phänomenologie von Husserl und Heidegger zu hören ist. Die transzendente Methode wird nicht verlassen, im Gegenteil intensiviert wie nie zuvor. Dies wird mit Zitaten von Cristin unterstrichen, indem von „Wille“, „Tathandlung“ (vgl. 16 f.), schließlich von einer „völligen personalen Wandlung“ gesprochen wird. Husserl redet von der „größten existenziellen Wandlung ...“, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ (18). Es wird auf Umwendung hingewiesen, damit an Umkehr, Kehre erinnert, wie wir sie bei und seit Platon im Philosophieren vor Augen haben. Später wird von der Revolution, so von der Revolution der Denkungs-

art (Kant) gesprochen. Jetzt handelt es sich um die „Umwendung des Blicks“ (55, 57 und andere Stellen). Es geht um den phänomenologischen Blick. Mit letztem Wort ist an die Idee von Platon zu erinnern. Und ist es jetzt die Umwendung vom Seienden auf das Bewußtsein, und zwar in der Weise einer Intentionalität des Bewußtseins.

Dieser Wille und diese Tat, diese Umwendung und Revolution werden näherhin genannt Reduktion, welches zum phänomenologischen Fachwort wurde. Diese Reduktion soll zu einer Produktion führen, nämlich zur Verbindung des Menschen als einem Ego mit Phänomenalität eben durch die Intentionalität des Bewußtseins. Warum aber das verfängliche Wort Reduktion? Alle Reduktionismen sind letztlich Nihilismen. Ein Nihilismus droht auch bei Husserl. Das hat Heidegger wie kein anderer erkannt und eine neue Wendung versucht, um wirklich zu den „Sachen selbst“ und nicht in die Sackgasse eines absoluten Egos zu geraten. Dies haben wir ja in der dialektischen Methode bei Hegel, welche die immer treffende Trumpfkarte der Subjektivität ausspielt. Aber gerade dort geraten Subjekt und Objekt, Sein und Nichts, Ja und Nein zum Vexierbild, worin wir die permanente und somit vollendete Umwendung des Blicks haben. Kann eine Methode noch weiter gehen und mehr bringen?

Die phänomenologische Methode will auf ihrem Weg der Reduktionen zunächst zum rein Seelischen („reine Psychologie“, 33), darin zum rein Bewußtseinsmäßigen kommen, wobei dieser Rückgang in die reine Seele, ins reine Bewußtsein unser Innerstes offenlegt, das sich nun als reine Phänomenalität ergibt. Es spielen sich drei Bewegungen ab, welche die Urphänome sind, nämlich die Intentionalität des Bewußtseins, die kategoriale Anschauung und schließlich das sinnliche bzw. phänomenologische Apriori, wobei hier die genauere Beschreibung etwas schwerfällt. Es ist der letzte Punkt in der transzendental-phänomenologischen Methode, wobei wir dies eigentlich nicht Punkt nennen dürfen, weil es den Quell des menschenmöglichen wie menschenwirklichen Aufenthalts in Phänomenalität darstellen soll. Die Rede vom Apriori kennen wir seit dem 18. Jahrhundert, besonders durch Kant verbunden mit der Rede vom Reinen, der reinen Vernunft, jetzt der reinen Psychologie, des Bewußtseins als „reines Phänomen“ (36), der phänomenologisch reinen Psychologie (38). Wohin gelangt Husserl mit seiner Methode? Heidegger antwortet mit seiner *Einleitung* (55 ff.), deren Titel bereits alles sagt. „Die Idee der Phänomenologie“, die Blickwendung ist eine Umwendung bzw. „Der Rückgang auf das Be-

wußtsein“. Die „Umwendung des Blickes vom Seienden auf das Bewußtsein“ (55) gelangt in die „*transzendente* Subjektivität“ (56) oder, wie es vorher heißt, in eine „reine Bewußtseinssubjektivität“. Oder anders gesagt, es ist der Schritt vom „rein Psychischen zurück in das Feld der reinen Subjektivität“ (ebd). Es handelt sich bei Husserl um „Die Idee einer reinen Psychologie“, wie in Heideggers *Einleitung* der erste Abschnitt überschrieben ist, dem auch kein zweiter folgt! „Die Methode der reinen Psychologie“ spielt sich ab als „Die phänomenologisch-psychologische Reduktion“, dann als „Die eidetische Analyse“ wie Unterabschnitte überschrieben sind (59 f.). Das Kategoriale, das Apriori, die Intentionalität verweisen wohl voraus, aber letztlich immer zurück auf die Kritik des Bewußtseins, um mit Kant zu sprechen, bzw. auf die Frage nach dem Bewußtsein. Heideggers *Einleitung* zeigt, daß Husserl in seiner Phänomenologie nicht über die Methode der reinen Psychologie hinausgekommen ist (vgl. 59 ff.) und daß „Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ... nicht zu umgehen (ist)“ (53). Es ist der weitere Gang, nämlich der Übergang vom Bewußtsein zum Dasein, was nun aber keine Reduktion mehr ist und auch so nicht genannt werden kann. Wenn wir Husserls Terminologie von der Intentionalität weiter verwenden wollen, dann könnten wir von der Intentionalität des Daseins sprechen, wobei diese Redewendung problematisch ist. Denn bei Heidegger gesellt sich dazu die Rede von der Transzendenz des Daseins, markiert auch im Titel Existenz bzw. Eksistenz, letztlich aber in dem uralten, auch von der Philosophie immer wieder traktierten Wort Freiheit, die bei Heidegger allerdings alles andere als Autonomie bedeutet, als welche Freiheit neuzeitlich sich aufgeschwungen hat und auch Husserl, gerade in den Autonomieschüben der verschiedenen Reduktionen prägt.

Renato Cristin hat auf ein Jahr des Philosophieirens zurückverwiesen und zeigt uns, was wirkliches Philosophieren bedeutet, wie Denker aufeinanderstoßen, aufeinander zugehen, aber dann auch wiederum auseinandergehen. Zu Husserl und Heidegger haben wir heute eine weit verzweigte Forschung, also wohl auch Leser ihrer Werke. Bei Cristin scheint mir wichtig, daß wir lesen und heraushören, um was es in der Philosophie gehen kann. Er bleibt eher bei Husserl, was auch die verschiedenen Zeugen und Mentoren belegen, wobei ich Eugen Fink nennen möchte, den Cristin heranzieht. Aber jedenfalls werden wir an eine Zeit und einen Ort oder, um es nun von der alten Philosophie zu sagen, an ein Äthos der Phi-

lophilie erinnert. Daß Cristin diesen Band zusammenstellt, ist nicht nur von der Phänomenologie, sondern von der Philosophie überhaupt her zu loben. Schade, daß dieses Bändchen im Preis nicht billiger angeboten wird. Denn es wäre bei der anwachsenden Flut von Geschichten, Einleitungen, Textbänden zur Philosophie in all ihren Bereichen ein Dokument der wirklichen Philosophie unseres Jahrhunderts, um das nicht nur Forscher herum-sinnen, vielmehr woraus Studenten lernen können, was Philosophieren heißt.

Arno Baruzzi (Augsburg)

Saskia Wendel, *Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997, 191 S., ISBN 3-7705-3256-2.

Jean-François Lyotard ist zweifelsohne eine der interessantesten und gewinnbringendsten Positionen der postmodernen Philosophie. Was die Grundierung einer nicht-metaphysischen Ethik betrifft, ist er postmoderne Referenzquelle schlechthin. Seine Versuche einer universalistischen, am Kantischen Modell angelehnten Sol-lensethik unter den heterogenen Vorzeichen eines von ihm diagnostizierten postmodernen Pluralismus sind allerdings nicht ohne Schwächen. Was etwa nach einer Reinigung der Ethik von allen metaphysischen Voraussetzungen und einem erweiterten, dem Sinnlich-Leiblichen verhafteten Begriff des Ästhetischen zuletzt die schwierige Verhältnisbestimmung von Ethik und Ästhetik betrifft, lassen sich bei Lyotard sogar bedenkenswerte Inkonssequenzen feststellen. Saskia Wendel hat sich in ihrer Dissertation Lyotards Konzept einer postmodernen, nachmetaphysischen Ethik angenommen und dem ihrer Ansicht nach letztlich unbefriedigenden Ausgang der Analyse einen eigenen Ansatz gegenübergestellt, welcher sich nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich an Heidegger und dessen metaphysikkritischer Ethik orientiert. Diese ist mit der Wendung des „In-der-Welt-Seins“ als dem Orientierungspunkt für ein leiblich-sorgendes „Sich-Verhalten“ in der Welt bezeichnet.

Explizit grenzt sich Wendel im Vorwort gegen den herrschenden „Ethik-Boom“ ab, der Ethik zu einem Modethema gemacht hat und das philosophische Denken als Problemlösung auf eine Alibi-funktion verkürzt. Dennoch verweist sie in ihrer Zeitdiagnostik auf Ulrich Beck, der wie Lyotard von der Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft als Hauptmerkmal

der Gegenwart ausgeht. Streng auf den Fersen Lyotards wendet sich die Autorin gegen einen Metaphysik-Begriff, der als Identitäts- und Ursprungsdenken im Sinne des *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* zu Recht als für spätmoderne Sachverhalte untauglich sich kritisieren läßt. Wenn es, wie für Lyotard, überhaupt einen legitimen Metaphysikbegriff geben kann, so bedarf derselbe innerhalb der Suche nach absoluter Gewißheit des „Primats der Präsenz“. Was Lyotards Suche nach einem Ethikmodell zwischen universalistischer und relativistischer Ethik nun für den von Wendel vorgeschlagenen Gedanken eines *ästhetischen ethos* interessant macht, ist die Einbeziehung des Gefühls und der Sinnlichkeit in die Ethik sowie seine Kritik an jeder „Meta-Regel“. Dieselbe ist eine Absage an die regulative Idee der Metaphysik, denn jedem ethischen Urteil als reflexivem Urteil wohnt auch ein relatives, situatives Element inne. Letztlich bleibt Lyotard, wie auch Kant, auf den er sich größtenteils bezieht, in einer dualistischen Ethik-Konzeption stecken, in einem abstrakten, unverständlichen Identitäts-Denken, einem reinen Formalismus. Der transzendenten Absolutheit der Verpflichtung zur Idee der Gerechtigkeit steht an diesem Punkt die auch von der Autorin zu Recht geltend gemachte Überlegung entgegen, wie eine derartige Universalethik innerhalb der Ästhetik dargestellt werden kann. Das Resultat seines ethischen Rigorismus, der materiell nicht vermittelt ist, besichert Lyotard eine stumpfe Dichotomie: Er leugnet die Möglichkeit einer Identität zwischen Ästhetischem und Ethischem und geht in seiner zentralen These hinsichtlich des Ethischen wie Ästhetischen von zwei nebeneinander bestehenden Diskursgenres aus, die in einem Verhältnis unhintergebar Heterogenität stehen – sich berührend höchstens in einer Analogie. Lyotard lehnt sich bei seinen ethisch-ästhetischen Überlegungen stark bei der kantischen Analogie des Schönen als des Sittlichguten an, wo das Erhabene den Überstieg vom Ästhetischen zum Ethischen bewirken soll. Nun soll aber der kantische Begriff des Erhabenen einen Übergang ins *Politische* leisten, nur setzt Lyotard an Stelle der kantischen Gleichheit das Gerechtigkeitsprinzip. Die Antwort auf die inhaltliche Verankerung im *Subjekt* bleibt er schuldig.

Lyotards These führt zu einer von der Autorin erkannten Entgegensetzung zwischen absoluter Heterogenität einerseits und absoluter Identität andererseits, die eine Zwischenposition, eine Beziehung in der Differenz und eine Differenz in der Beziehung zueinander ausschließt; Verknüpfung

gen sind nicht denkbar. Letztlich liefert Wendel in ihrer Auseinandersetzung mit dem *asthetischen ethos* aber nur eine quellensummierende Nachzählung des Lyotardschen Ethikansatzes, mit vielen sprachlich schwachen Bindewörtern wie „außerdem ist“ oder „ein weiterer Grund für“, und sie vernachlässigt es denn auch, Lyotards erweiterten Ästhetik-Begriff, der recht schwachbrüstig ist, ausreichend zu hinterfragen. Statt dessen hält sie es für richtig, auf eine weiblich motivierte Ethik zu verweisen, die sie einer kritisierten männerzentrierten Denkweise und Lyotards „Inszenierung männlich konnotierter Gewaltmetaphorik“ entgegenstellt (was ja an sich richtig sein mag, jedoch keinerlei in der Sache brauchbaren Erkenntniswert besitzt). Kritische oder fremde Stimmen zu Lyotard werden kaum erörtert, außer gelegentlich die von Lyotards erklärtem Antipoden Jürgen Habermas, dessen Kritik an der neokonservativen Postmoderne sicherlich ausführlicher zu erörtern wert gewesen wäre. Dennoch leistet die Autorin, bei Abzug aller Mängel, eine gute Extrapolierung von Lyotards universaethischem Ansatz, dessen Grenzen und Widersprüchen, und sie greift an der richtigen Stelle selbst ein, da nämlich, wo Lyotard infolge seines auf Gehorsam und Empfänglichkeit reduzierten Freiheitsbegriffs und der Entwertung jeder Sinnlichkeit eine Konstitution des Selbst (im Sinne Levinas), eine Konstitution des Ich, eine Theorie der Individualität nicht thematisiert.

Wendels eigener Ansatz eines *asthetischen ethos jenseits von Metaphysik und Postmoderne* versucht schließlich die Analogien und Schnittstellen von Ethik und Ästhetik herauszuarbeiten, die sie mit Adorno in beider „Wahrheitsgehalt“ und Universalität erkennt. Das Schöne dient dabei als nicht-metaphysische Alternative zum Lyotardschen Erhabenen – als, kantisch gesprochen, ein Gefühl der Lust, des Genusses und des Wohlgefallens. „Ich bewerte etwas als schön, wenn es in mir ein Lustgefühl hervorrufft“. Das ist natürlich keine revolutionäre Einsicht, und man fragt sich schon, ob das „Schöne“, genauso wie das Erhabene, hier nicht ebenso eine Fiktion, eine Annahme ist, und inwieweit es sich vielleicht physiologisch begründen ließe. Diese Frage nimmt sich Saskia Wendel nicht vor. Das Schöne bleibt also Ausdrucksweise der ethischen Wahrheit, weil es als Gefühl Teil der leiblichen Existenzweise und damit Teil des „Sich-Aufhaltens“ sowohl wie des sorgenden „Sich-Verhaltens“ ist – ein Lustgefühl das in der leiblichen Erfahrung der Anderen und meiner selbst entsteht, wie überzeugend man diesen Schluß auch immer finden mag. Es soll mit Wendels Heidegger gesprochen ja so sein: das „In-der-Welt-Sein“ im-

pliziert per definitionem bereits das leiblich-sinnliche Sich-Aufhalten und Sich-Verhalten, womit Heidegger der ursprünglichen und treffenden Bedeutung des Wortes *aisthetisch* (im Sinne einer sinnlich-affektiven Wahrnehmung und Teilnahme) durchaus gerecht wird. Das Ästhetische erstreckt sich so verstanden auf das Leibliche und das Sinnliche, und es bleibt nicht in der Abstraktion stecken. Deshalb ist die vorausgesetzte Vermutung einer Schnittstelle zwischen Ethik und Ästhetik, beide dem praktischen Vernunftvermögen entspringend, ein gehöriger Gewinn gegenüber der sturen Verwendung des Ästhetischen etwa als Rezeptionskategorie in der Kunstphilosophie.

„Nun ist zwar Lyotard dahingehend zuzustimmen“, schreibt Wendel, „daß Ethik und Ästhetik nicht identisch sind, daraus resultiert jedoch nicht die Notwendigkeit von deren Heterogenität.“ Die spannende wie springende Frage ist jetzt: Wie werden Ethik und Ästhetik zu einem *asthetischen ethos* verknüpft? Daß die Verhältnisbestimmung von Ethik und Ästhetik bei Wendel selbst über den Weg der *aisthesis* des Sich-Aufhaltens in einer lebenskünstlerischen erotischen Lust endet, ist insofern enttäuschend, da weder politische, gesellschaftliche noch anthropologisch-physiologische Fragen beantwortet werden. Sollte das *aisthetische ethos* letztlich im Genuß der reinen (weiblichen) Subjektivität versinken? Wie und wo verläuft die gesellschaftliche Verflechtung des ästhetischen Ich? Wie ist das Verhältnis vom ästhetischen Ich zum ethischen Du? Sicher, von der „gelingenden Lebensführung“, die „ein Können, eine Kunst“ sei, schreibt Saskia Wendel schon, aber wie gelingt die Führung des Lebens in einer technisch dominierten, identitätserschütterten Welt außer in einer postmodernen Ästhetisierung der Existenz, die freilich gerade aus ethischer Sicht jeden Protest verdient?

Die Autorin erweist sich, in summa gesprochen, nicht in der Lage, ihre These zuzuspitzen, damit stringent auf ein Ziel zuzugehen und über eigene Sprachmittel zu verfügen. Blieb sie im ersten Teil eng dem Duktus Lyotards verhaftet, so verfällt sie im letzten der begriffshubernden „Heideggerei“, beispielsweise in ihrer conclusio: „Ethik und Ästhetik ... bilden ... ein nachbarschaftliches 'Gegen-einander-über' im Sagen der Wahrheit des ästhetischen ethos.“ Was immer das heißt und praktisch bedeutet – Wendel klärt in keinem ihrer Abschnitte die Frage nach der Dominanz: Soll man das *aisthetische ethos* als ästhetische Ethik oder als ethische Ästhetik verstehen oder gar als ethisch-ästhetisch gleichrangig? Ist das Ästheti-

sche eine Erfahrung? Nur Verhalten? Es wird weder klar, ob Wendels Ansatz eines nachmetaphysisch begründeten *aisthetischen ethos* anthropologisch oder universell fundiert ist, noch ob er sich als normative Begründung eignet oder nicht. Schließlich grenzt sie ihren ja durchaus guten Gedanken nicht nur nicht gegen andere Versuche in dieser Hinsicht ab, sie nimmt auch keinen oder nur vereinzelt vagen Bezug auf wesentliche ethisch-ästhetische Überlegungen bei Kierkegaard, Foucault oder die Idee der ästhetischen Dialektik in Adornos Ästhetik; von neueren Versuchen wie dem von Martin Seel ganz zu schweigen. Dennoch bleibt, bei allen Schwächen, die Diskussion eines heute drängenden Gedankens vorangetrieben zu haben ein lobenswertes Verdienst.

Christian Schüle (München)

Natur und Person im ethischen Disput, hg. von Mechthild Dreyer und Kurt Fleischhauer, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1998, 318 S., ISBN 3-495-47893-0.

Der Titel dieses Sammelbandes, der auf eine Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstages Ludger Honnefelders zurückgeht, verweist auf zwei heute nicht mehr unproblematische, wenn auch zentrale philosophische Begriffe: ‚Natur‘ und ‚Person‘. Die Philosophie hat sich immer wieder neu, gerade auch angesichts der Krise des traditionellen Verständnisses von ‚Natur‘ und ‚Person‘ und der erweiterten Möglichkeiten menschlicher Eingriffe in die Natur und die Integrität der Person, dieser allein schon semantisch umstrittenen Grundbegriffe zu vergewissern. Daß der „unbedingte Wert, den wir dem Menschen mit dem Prädikat der Würde zuschreiben, ... sich gemäß dem ethisch-rechtlichen Konsens, der im Gedanken von Menschenwürde und Menschenrechten festgehalten ist, auf keine anderen Umstände als die, *Mensch zu sein*“ (283), gründet, so Ludger Honnefelder, ist keine Selbstverständlichkeit mehr. In ähnlicher Weise ist auch ‚Natur‘ keine Orientierungsinstanz mehr, wie Mechthild Dreyer betont: „Stattdessen dominiert die Vorstellung von einer Natur, die man technisch verfügbar machen muß ...; denn die Natur wird als das Bedrohliche erfahren.“ (15)

Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich inhaltlich vor allem mit drei Fragestellungen: 1. Wie läßt sich *systematisch* das Verhältnis zwischen ‚Natur‘ und ‚Person‘ denken? Inwiefern zei-

gen sich dabei Antworten auf zentrale bio- und medizinethische Fragen wie zum Beispiel nach einem unveräußerlichen Status des Menschen oder nach den Grenzen von Eingriffen in die körperliche Integrität? 2. Wie hat sich *historisch* dieses Verhältnis zwischen Natur und Person (auseinander-)entwickelt? Welche philosophischen Paradigmenwechsel haben es erschwert, den komplementären Charakter von Natur und Person zu denken? 3. Welche *kritischen* Anfragen gibt es daher an die neuzeitliche Diskussion des Verhältnisses zwischen ‚Person‘ und ‚Natur‘?

Wer aber ist eine Person und wie verhalten sich ‚Person‘ und ‚Natur‘ zueinander? Ludger Honnefelder beschäftigt sich mit der Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos. Er weist darauf hin, daß wir „[m]it dem Prädikat der *Person* ... nicht bestimmte Eigenschaften, die dem Menschen zukommen oder nicht zukommen können, sondern den Menschen, insofern ihm seiner Natur nach die Entwicklungsform eines Subjektes zukommt“ (284), bezeichnen. ‚Person‘ und ‚Natur‘ sind eng aufeinander verwiesen; der Singersche Vorwurf des Speziesismus erweist sich angesichts dieser nicht-naturalistischen Konzeption als hin-fällig. Wer jedoch wie Peter Singer oder Derek Parfit in der Tradition des Personbegriffes John Lockes ‚Person‘ durch das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften definiert, kann, so der Tenor zahlreicher Beiträge dieses Bandes, nicht dem gerecht werden, daß ‚Natur‘ und ‚Person‘ Prozeßbegriffe sind, „deren logisches Verhältnis zueinander nicht das der wechselseitigen Exklusion,“ so Jan P. Beckmann, „sondern das einer wechselseitigen Deutung eines zwar in sich unterscheidbaren, aber nicht voneinander trennbaren Sachverhaltes sind“ (237). Die Ordnung der Person läßt sich genausowenig der Ordnung der Natur antithetisch gegenüberstellen, wie man gänzlich den fundamentalen Charakter von ‚Person‘ in Frage stellen kann, wie es Derek Parfit unternommen hat. Friedo Ricken fragt, ob das – von Ludger Honnefelder geäußerte – Anliegen, die beiden Momente des Menschenrechtsgedankens – Unantastbarkeit und Eingrenzungsverbot – festzuhalten, „in der heutigen Situation durch den Gebrauch des Terminus ‚Person‘ nicht vielleicht gefährdet werden könnte.“ Ricken intendiert, der natürlichen Spezies (und nicht der kontrovers interpretierten ‚Person‘) Würde, d.h. Selbstzwecklichkeit, zuzusprechen. Dann aber, “[w]enn wir entgegen allen naturalistischen Tendenzen das Wort ‚Mensch‘ in der vollen Bedeutung verstehen, die es in der großen abendländischen Tradition hat“ (168), könne nur der Mensch Zweck an sich

selbst sein. Hier bleibt aber zu fragen, inwiefern der Verzicht auf ‚Person‘ nicht auch den Verzicht auf bestimmte konzeptionelle Dimensionen von ‚Person‘ bedeutet, die durch ‚Mensch‘ nicht abgedeckt sind.

Die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ waren und sind Entwicklungen und Interpretationen unterworfen. Daß Platon Freunde nicht nur als Mittel mit Blick auf das höchste Gut, sondern auch als unaustauschbares Gut versteht, zeigt Jan Szaifs Platon-Interpretation, denn „[d]ie Annahme einer Grundausrichtung auf die eigene Eudaimonie muß keineswegs im Gegensatz zum Phänomen genuiner Freundschaft stehen, weil der Begriff der Eudaimonie über den reflexiven Bezug auf je *mein* Wohlergehen hinaus inhaltlich noch unbestimmt ist“ (52). Das Verhältnis zwischen Natur und Person, Sozialisation, Kunst oder Konvention zeigt sich exemplarisch in menschlicher Sprache. Für die Philosophie des Mittelalters, so zeigt Michael Fuchs, ist das Ineinander von Kunst und Natur stets unproblematisch gewesen (77). Robert Kilwardbys Theorie, daß die Interjektion aus der Sicht des Sprechers die Äußerung eines (natürlichen) Affektes sei, aus der Perspektive des Hörers aber einen (konventionell definierten) Begriff darstelle, verdeutlicht exemplarisch die mittelalterliche Tendenz, zwischen der Natürlichkeit und der Künstlichkeit der Sprache keinen Widerspruch zu sehen. Erst in der Neuzeit zeigt sich die Tendenz, das Phänomen der Sprache zu naturalisieren, was aber auch dazu führte, das emotionale und soziale Verhältnis zwischen dem Sprecher und dem Hörer stärker zu betonen als die mittelalterlichen Autoren, die vornehmlich am Wahrheitswert der Propositionen interessiert waren.

Ein zentraler Paradigmenwechsel zeigt sich in der Cartesischen Distinktion von *res extensa* und *res cogitans*, die, ganz im Gegensatz zur aristotelischen (und thomasischen) Seelenlehre, den (natürlichen) Körper dem Geist als Zentrum der Personalität gegenüberstellt. Der Descartes' Denken zugrundeliegende Mechanismus und die paradigmatische Rolle der Mathematik für die Interpretation der Natur erlaubt es nicht mehr, Natur als teleologisch verfaßt zu deuten. Der Körper wird, weit bis in die heutige Medizin hinein, als ein analysierbarer und manipulierbarer Automat verstanden: „Das Natürliche ist das als Maschine interpretierte Körperliche, und Krankheit wird als ein ‚Defekt‘ dieser Maschine verstanden“ (90), wie Dirk Lanzerath betont. Die Dichotomisierung von ‚Person‘ und ‚Natur‘ (oder von Bewußtsein und seinen Außenbezügen) wird auch von Oswald Schwemmer in Zweifel gezogen und kritisiert.

Aber auch die Philosophie John Lockes zeigt eine veränderte Auffassung des Verhältnisses von Personsein. Personsein wird durch (Selbst-)Bewußtsein und die Ausrichtung an den Gesetzen Gottes definiert, es folgt daraus, so Dreyer, „daß Menschsein und Personsein nicht immer identisch sein müssen, und ... daß der Personstatus auch verlorengelassen kann“ (19).

Der Wandel im modernen Verständnis von ‚Natur‘ und ‚Person‘ zeigt sich auch in der Tendenz, personales Handeln im Sinne einer kausalanalytisch erklärbaren Natur zu naturalisieren. Menschliches Handeln scheint somit durch die positiven (Natur-)Wissenschaften vollständig erklärbar zu sein; Ethik wird ersetzt durch Verhaltensforschung und eine scientistische Psychologie. Der Mensch wird sich dann, wie Robert Spaemann einmal prägnant formuliert hat, selbst zum Anthropomorphismus. Edmund Runggaldier hat in seinem Beitrag kritisch nach der Rechtfertigung dieser Naturalisierungstendenz gefragt. Er argumentiert, daß es eine ontologische Eigenart menschlichen Handelns gegenüber natürlichen Ereignissen gebe, „die im übertragenen Sinne auch für die Handelnden selbst gilt“ (186). Wer aber überzeugend „Grenzen der technischen, vor allem bio-technischen Veränderung der äußeren Natur und des menschlichen Körpers“ setzen wolle, könne, so Ludwig Sieps Argument, das „nur im Rückgriff auf solche allgemeinen Umrisse der Natur als Kosmos und Physis rechtfertigen“ (201), d. h. nur dadurch, daß ein absolut gesetzter reduktionistischer Naturbegriff, der auf eine nicht mehr naturwissenschaftlich ausweisbare Entscheidung für ein mechanistisches Paradigma zurückgeht, hinterfragt und zwei Gegenmodellen gegenüber gestellt wird. Zum einen dem Verständnis der Natur als Kosmos (oder, christlich formuliert, Schöpfung), d. h. als „eine bestimmte positive Ordnung der Welt, von der der Mensch ein Teil ist“ (195); zum anderen dem der Natur als Physis, „d. h. einer artgemäßen Entwicklung der Lebewesen. Diese Entwicklung kann bei störungsfreiem oder störungsarmem Verlauf zu Gedeihen führen, unter widrigen Umständen oder selbst verursachten Fehlern aber zu Verkümmern und Leiden“ (199).

Die historischen und systematischen Analysen bedeuten genauso wie die explizit kritischen Analysen des modernen Natur- und Personenbegriffes eine Anfrage an die moderne Dichotomisierung von ‚Natur‘ und ‚Person‘. Die auch in der Moderne – etwa bei Descartes oder Kant – aufweisbaren Möglichkeiten, die Komplementarität und Prozessualität von ‚Person‘ und ‚Natur‘ zu denken, gilt es zu nutzen. Während Lanzerath auf eine Verhält-

nisbestimmung von Natur und Person im Werke Descartes' verweist, die dazu zwingt, den Vorwurf des Dualismus an die Adresse Descartes' zu modifizieren, zeigt Armin Wildfeuers Beitrag, inwiefern Kant in der *Kritik der Urteilkraft* zwischen Freiheit und Natur durch die Zweckmäßigkeit als des apriorischen Prinzips der Urteilkraft vermittelt hat; die Welt müsse nach Kant selbst eine teleologische Struktur besitzen. Soll es nämlich eine prinzipiell als möglich geforderte Einheit zwischen der theoretischen und der praktischen Erkenntnis geben, „so dürfen die spezifisch differierten Begriffe, welche aus Gründen der Einteilung der Wissenschaft gefordert sind, d. h. ‚Natur‘ und ‚Freiheit‘, nicht auseinanderklaffen“ (130). Von der reflektierenden Urteilkraft wird „nun die Natur als geeignet, d. h. als ‚zweckmäßig‘ für die Realisierung solcher Zwecke, die mit dem Sittengesetz verträglich oder gar von diesem geboten sind“ (134), beurteilt.

Angesichts der zahlreichen philosophischen Probleme, die genau den Kern dieses ethischen Disputes über ‚Natur‘ und ‚Person‘ betreffen, hat sich selten die praktische Relevanz der Philosophie deutlicher gezeigt. Die argumentative Kraft der hier versammelten Beiträge dürfte sie davor bewahren, zum Abgesang eines Denkens zu werden, das sich den Herausforderungen der Gegenwart nicht mehr zu stellen vermag. Im Gegenteil: Die Rezeption der in diesem Sammelband entwickelten Verhältnisbestimmung von Natur und Person ist gefragt, dies vor allem noch im Hinblick auf die leibliche Dimension des Personseins oder im – interdisziplinären – Gespräch über Grundfragen der Naturphilosophie und der Wissenschaftstheorie. Den Horizont hat in dem vorliegenden Sammelband bereits Wolfgang Kluxens Beitrag über das Verhältnis von Natürlichkeit und Künstlichkeit erweitert und dabei gleichzeitig noch einmal die ethische Relevanz der Verhältnisbestimmung von ‚Natur‘ und ‚Person‘ herausgearbeitet. Der Mensch als Natur sei Grund seiner Freiheit und dürfe die Natur nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten auf ein Objekt seines Machens reduzieren. Denn wie, so fragt Kluxen, könne er sich dann noch als Grund seiner Freiheit verstehen und Würde für sich beanspruchen? Das Verhältnis von Person und Natur zeigt sich so als eines der zentralsten Themen gegenwärtigen Philosophie-

Holger Zaborowski (Oxford)

Onora O'Neill, Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens, übersetzt von Joachim Schulte (Edition Philosophie), Akademie Verlag, Berlin 1996, 333 S., ISBN 3-05-002845-9.

Mit einem konstruktiven Ansatz zur Integration von Tugend und Gerechtigkeit bemüht sich Onora O'Neill, Principal am Newham College in Cambridge (England), darum, Gerechtigkeit und Tugend zu verbinden. Die Rivalität zwischen Gerechtigkeit und Tugend, die bislang scheinbar einander ausschließende Grundpositionen der Diskussion politischer Philosophie der Gegenwart prägt, wie z.B. in den Auseinandersetzungen zwischen Kommunitarismus und Feminismus mit liberalen Positionen, wird von O'Neill als „historische Anomalie“ gewertet, über deren Gründe in überzeugendem Maße weder „(...) die intellektuelle Grundlagenkrise, noch die sozialen Veränderungen der frühen Neuzeit, noch eine hegelianische Darstellung der Entwicklungsstadien des Besonderen (...) Aufschluß (geben, i.E. Verf.)“ (46). Gegen diese radikale Gegenüberstellung, deren systematischer Analyse sie den gesamten ersten Teil ihres Buches widmet, tritt O'Neill mit einem kantischen Programm universaler Prinzipien an. Ohne einen Rückgriff auf eine Metaphysik der Person oder des Guten, oder gar eine teleologische Begründung, vermag sie durch die Strenge ihrer handlungsbezogenen Überlegungen „Gerechtigkeit“ und „Tugend“ mit Hilfe einer Pflichtenethik und einigen inklusiven universalen Prinzipien der Gerechtigkeit inhaltsreich zu verbinden. Ergebnis ihrer Untersuchungen ist nicht etwa eine vollständig ausgearbeitete, hochkomplexe Theorie, sondern O'Neill begnügt sich in pragmatischer Orientierung (133) und in reformistischer Absicht (230, 235) damit, Antworten auf einige praxisrelevante Fragen politischer Theorie zu finden. In neueren Aufsätzen, beispielsweise zur internationalen Gewährleistung der Menschenrechte, zu Fragestellungen von internationaler Gerechtigkeit und Geschlechterdifferenzen, hat sich O'Neills Ansatz schon in einigen deutschsprachigen Sammelbänden politischer Theorie der letzten beiden Jahre bewähren können, in denen sie bereits einige der am Ende dieser Besprechung gestellten kritischen Fragestellungen angeht. Mit ihrer Frage nach strukturellen Komponenten für Institutionen, Praktiken und Schutz von Handlungsfähigkeiten, sowie Steuerung von Machtinstanzen leistet sie mit dieser scheinbar restriktiven Haltung mehr als manch differenzierter, bis ins Detail ausgefeilter theoretischer Ansatz, der die

Verbindung zur Praxis erst wieder herstellen muß. Hier weiß sie sich einig mit der Kantischen Position zum Verhältnis von Vernunft und Aufklärung, die der praktischen Vernunft auch im Hinblick auf die Theorie basale Bedeutung zuweist. Geleitet von dieser Position bildet den Ausgangspunkt der Untersuchung von O'Neill zu den beiden Grundbegriffen praktischen Denkens „Handeln“ und „vernünftige Überlegung“ die sog. „minimale“, d. h. „begrenzte modale Forderung“, daß „alles, was als vernünftige Überlegung gelten soll, für alle relevanten Personen nachvollziehbar sein muß“ (15). Handlungsmotivationen, die diesem Kriterium nicht genügen können, bleiben bewußt unberücksichtigt, d. h. der Prozeß der Rechtfertigung wird von dem der Motivation strikt getrennt, und O'Neill verzichtet auf das Mittel der Vertragstheorie, das in einigen zeitgenössischen Ansätzen zur Gerechtigkeitstheorie eine große Rolle spielt. Ihre strenge Auffassung von Universalisierbarkeit, „(...) daß wir Prinzipien ablehnen müssen, die wir nicht als Prinzipien für diejenigen auffassen können, bei denen die Überlegung Geltung beansprucht“ (18), ist nach ihren eigenen Worten das „kantianische Herzstück“ der Argumentation des Buches. In diesem Sinne steht Kants Praktische Philosophie, die auch Thema ihrer Dissertation bei John Rawls („Constructions of Reason“ 1989) war, weiterhin im Mittelpunkt ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Auf der Suche nach einem geeigneten praktikablen Maßstab von „Verallgemeinerung“ fragt O'Neill, die hier mit eigenen Schritten Kants Programm weiterführt, nach der Reichweite und nach inhaltlichen Bestimmungen von Pflichten, um die ethische Stellung anderer modifiziert in Rechnung stellen zu können. Dadurch begegnet sie den klassischen Einwänden der Vertreter der Tugendethik (siehe 33). Die Verschiedenheit dieser abstrahierend, aber nicht idealisierend arbeitenden Reichweite ethischer Betrachtung ergibt sich für O'Neill aus der Verknüpfung diverser Formen von Pluralität, Verbundenheit und Endlichkeit als Kriterien der Tätigkeit des Handelnden. Das bedeutet, daß angenommen werden muß, daß andere von unserer Tätigkeit betroffen sind und potentiell reagieren könnten und daß wir mit diesen anderen durch Einfluß- und Wirkungszusammenhänge als verbunden anzusehen sind. Zudem besteht die Annahme, daß diese anderen wie auch die Akteure selbst über endliche Kräfte und Fähigkeiten verfügen, die jeweils unterschiedlich sind und ihre individuelle Verletzlichkeit wie auch Fehlbarkeit bestimmen. Nur partiell vorhandene Fähigkeiten bei menschlichen Subjekten/Akteuren (z. B. Föten,

geistig stark Behinderten) bewertet O'Neill als nicht hinreichendes Argument die von ihr sog. „Protoakteure“ und „Wesen mit Subjektivitätsansätzen“ (148) aus der Reichweite ethischer Betrachtung grundsätzlich auszuschließen, wenn auch nur ein differenzierter Umgang mit ihnen als Kommunikationspartner im Vergleich mit „vollentwickelten“ anderen möglich ist. Interessanterweise kommt O'Neill bei dieser diffizilen medizinethisch relevanten Fragestellung ohne die Verwendung des Begriffes der „Menschenwürde“ aus. Die prozessuale Perspektive ermöglicht es ihr, doch sie sperrt sich radikal formuliert gänzlich den kritischen Fragen zu Abtreibung, Euthanasie und Sterbehilfe. Ähnlich geschickt vollzieht sie die Diskussion des Phänomens extremer räumlicher und zeitlicher Trennung bzw. Entfernung von Mitmenschen als weiteres mögliches Ausschlußkriterium aus der Reichweite ethischer Betrachtungen. Der Bezug auf „Dinge“ (150) als Produkte des Handelns, Institutionen oder auch nur die kausale Verketzung von Handlungen der Subjekte/Akteure, durch die räumlich oder zeitlich Entfernte affiziert, beeinflußt oder gar beeinträchtigt werden könnten, beschwört zwar das Bild von Geschichte, Kultur und auch politischen Zusammenhängen herauf, die konkret unser Leben bestimmen. O'Neill jedoch enthält sich eines definitiven Entwurfes historischer oder gesellschaftlicher Entwicklung, ebenso wie der kausalen Klärung von Unterdrückung und Ausbeutung auf theoretischer Ebene. Sie arbeitet implizit mit der Idee von einem „Gleichgewicht“ der optimalen Handlungsmöglichkeiten der Akteure untereinander, das durch direkt oder indirekt, d. h. durch strukturell bedingte oder historisch verursachte Einflüsse bestimmter Akteure gestört werden kann. Soziale, ökonomische und politische Verhältnisse sind damit nur vage zu bemessen, die Rückkopplung mit den Betroffenen bleibt ungeregt oder sogar aus. Doch mit dem Hinweis auf die prinzipielle Korrigierbarkeit der zugrundegelegten Annahmen (158 f.) beantwortet sie hier den Haupteinwand der Universalisten gegenüber Tugendanalysen: Sie vermeidet die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses, von historisch-kulturellen Gegebenheiten wie z. B. von dem Bestehen bestimmter institutionell abgesicherten Traditionen auf das „Sollen“ deren inhärenter normativer Voraussetzungen zu schließen. Auch die eigene Einschätzung von O'Neill hinsichtlich der Reichweite ethischer Betrachtung in der Gegenwart, die räumlich mit einer weltumfassenden Dimension und zeitlich mit einem mehr oder weniger unbegrenzten Ausmaß rechnet, bleibt auf dem Status

einer korrigierbaren Annahme stehen. Diese grundsätzliche Notwendigkeit des kritischen Hinterfragens der konstitutiven Elemente individueller und kollektiver Identitäten als Quelle von moralischen Handlungsorientierungen (160) bedarf jedoch einiger inhaltlicher Kriterien. Ihnen widmet O'Neill in Gestalt inklusiver universaler Prinzipien den zweiten Teil ihres Werkes. Sie vertritt in diesem Teil nachdrücklich die Position der Pflichtenethik gegenüber einer auf Rechten basierenden Moralauffassung. In kritischer Analyse zum Verhältnis von Rechten und Pflichten begründet sie diesen Standpunkt mit dem partiell asymmetrischen Verhältnis zwischen den zahlenmäßig geringeren „berechtigten“ Ansprüchen von Empfängern und der sozialintegrativ nicht zu unterschätzenden Vielzahl von nicht einklagbaren tugendhaften Leistungen der Akteure. O'Neill entscheidet sich deutlich für den Vorrang der Pflichten vor Rechten, da jene Dimension – im Unterschied zur Reduktion auf rechtliche Beziehungen – Verbindungen und Unterschiede zwischen Gerechtigkeit und sozialen Tugenden in den Blick nehmen kann. Speziell die „unvollkommen“ genannten Pflichten leisten diese Erweiterung des Blickfeldes, da sie keinen Gegenpart auf der Seite der beanspruchbaren Rechte besitzen und folglich in einer auf die Empfängerseite konzentrierten Analyse im Schatten stehen. Charakter, Tradition und spezielle zwischenmenschliche Verhältnisse, wie z.B. Familie oder Freundschaft, werden als Quelle der Gewährleistung dieser Tugenden gesehen, die aber auch unabhängig von diesen speziellen „Orten“ ethische Tragweite besitzen. Der abschließenden Klassifikation der Arten von Pflichten, die sich aus der Kombination der Kriterien universal/speziell und vollkommen/unvollkommen ergibt, folgen die letzten beiden Kapitel des Buches. Nach der grundsätzlichen Entscheidung zur Pflichtenethik nehmen sie die Suche nach denjenigen gehaltvollen Prinzipien auf, die den Aufbau sowohl gerechter als auch tugendhafter Institutionen, Sitten und Gebräuche überprüfen, bzw. ermöglichen soll. Nur aufgrund dieser letzten Abschnitte kann im Grunde O'Neill ihren pragmatischen Anspruch vollends einlösen. Eine zentrale Rolle spielt auf der Ebene inklusiver universaler Prinzipien der Gerechtigkeit, deren Berechtigung und Pflichtcharakter vor allem durch die Annahme der kosmopolitischen Verbundenheit unser aller individueller Leben (s.o.) begründet ist, das Prinzip der „Ablehnung von Schädigung“ und damit eingeschlossen, das der „Ablehnung von Täuschung“. Das Buch schließt mit einem Abschnitt der konkreten Erläuterung von

wichtigen Tugendpflichten, die diese universalen Pflichten auf der Akteurseite ergänzen. Auf der Seite 263 erhält diese grundsätzlich offenbleibende Auflistung von Gerechtigkeits- und Tugendpflichten eine schematisierte Darstellung, die auf der Tugendseite vor allem die „Ablehnung von Gleichgültigkeit und Achtlosigkeit“ als richtungsweisend benennt. Doch so flexibel diese Auflistung auch ist, läßt sie doch angesichts der Komplexität der ökonomischen, politischen und sozialen Abhängigkeiten innerhalb von Familien, Gesellschaften und internationalem Staatengeflecht ein theoretisch fundiertes Modell zu Entwicklung und Analyse bestehender Verhältnisse von Ausbeutung und Unterdrückung weiterhin vermissen. O'Neills Anwendungsbeispiele leuchten ein, doch die Perspektive politischer Theorie in herrschaftskritischer Tradition läßt die subjektiv zu vollziehende Klärung der Reichweite ethischer Betrachtung durch die Bestimmung von Pluralität, Verbundenheit und Endlichkeit zweifelhaft erscheinen. Der Handelnde wird durch diesen Mangel eines Erklärungsmodell auf eigene Kompetenzen so weit zurückgeworfen, daß der tugendhafte Charakter des Einzelnen, sowie die Traditionen und sozialen Verhältnisse durch die und innerhalb derer er sozialisiert wird, eine Schlüsselrolle erhalten. Da diese von O'Neill eindeutig auf der Basis von Tugenden in der Tradition abendländischen Kulturgutes interpretiert werden, eröffnet sich nicht nur für eine internationale Perspektive die Frage der dialogischen Überprüfung der Ergebnisse des empfohlenen handlungszentrierten Denkens: Auch Erziehung bzw. Bildung und Entlastung des Akteurs durch gesellschaftstheoretische Analysen scheinen unumgänglich.

Elke Schwinger (München)

Ursula Thomet, Kunstwerk, Kunstwelt, Weltsicht. Arthur C. Dantos Philosophie der Kunst und der Kunstgeschichte, Paul Haupt Verlag, Bern/Stuttgart/Wien 1999, 112 S., ISBN 3-258-06010.

Einer der meistdiskutierten Kunsttheoretiker unserer Tage ist ohne Zweifel Arthur Danto. Dabei steht im Mittelpunkt des Interesses gleichermaßen der Kunstkritiker wie der Kunstphilosoph Danto. Allen, die im besonderen an letzterem interessiert sind, sei Ursula Thomets Bändchen empfohlen. Den Ausgangspunkt von Thomets Überlegungen bilden Dantos Pluralismus wie dessen bekannte These der Ununterscheidbarkeit. Diese These be-

sagt, daß nach dem Ready-made die traditionelle Ästhetik, die auf dem Begriff der ästhetischen Erfahrung und Wahrnehmung beruht, obsolet geworden ist, da das Ready-made ununterscheidbar von seinem nicht-künstlerischen Pendant sei. Unter *Pluralismus* ist dagegen Dantos Auffassung zu verstehen, der zufolge wir uns im Zeitalter befinden, in dem prinzipiell jeder Gegenstand als Kunstwerk zählen kann, d.h. einem künstlerischen *anything goes*. Letztere These findet gerade heutzutage, in Zeiten, in denen gerne einem primitiven Relativismus gefrönt wird, zahllose Anhänger nicht nur in der Kunstwelt, die bekanntermaßen besonders anfällig für modische Stupiditäten ist. Es ist ein Verdienst der Autorin, Dantos Position in ihrer Komplexität darzulegen und Danto damit vor solchen und anderen allzu schnellen Vereinnahmungen zu schützen. Dies gelingt Thomet dadurch, daß sie den Lesern einen Blick zurück auf Dantos Wurzeln ermöglicht, d.h. auf die analytische Ästhetik, wie sie in den 50ern und 60ern bestimmend im angelsächsischen Sprachraum war. Erst vor diesem Hintergrund, der bestimmt wird von den Neo-Wittgensteinianern auf der einen und Nelson Goodmans kunsttheoretischem Kognitivismus auf der andern Seite, läßt sich Dantos Position, wie sie in „Der Verklärung des Gewöhnlichen“ kulminiert, in Gänze verstehen. Sein grundlegender Gedanke dabei ist, daß das bloße Ding vermittle einer Interpretation in den Status eines Kunstwerks transfiguriert wird. Die entscheidende Frage dabei ist natürlich die, wie dies eine Interpretation zu leisten vermag bzw. welche Eigenschaften solch eine Interpretation besitzen muß. Warum beispielsweise kann man heutzutage im Gegensatz zum 19. Jh. eine formlos bemalte Krawatte als Kunstwerk interpretieren?

Diese Fragestellung führt zum zweiten großen Themenkomplex Dantos, nämlich seiner Meta-kunstgeschichte. Diese dient Danto neben anderem dazu zu erklären, durch welche historischen Vorgaben bestimmte Interpretationen erzwungen bzw. verboten werden. Seine These lautet verkürzt: Spätestens mit Gauguin wurde die Kunst der Mimesisvorgabe enthoben und Warhols „Brillo Box“ hat sie vom Zwang befreit, die eigenen Darstellungsweisen zu thematisieren, ein Zwang, unter dem z.B. der abstrakte Expressionismus stand. Für die bemalte Krawatte bedeutet dies, daß sie nur in Zeiten, in denen die Mimesisvorgabe aufgehoben ist, als Kunstwerk funktionieren kann.

Thomet zeigt im letzten Teil ihrer Arbeit sehr deutlich, daß Dantos „Narration“ hinsichtlich der

bildenden Kunst nur sehr beschränkt und bezogen auf andere Kunstgattungen überhaupt nicht zu überzeugen vermag. So ließe sich beispielsweise bestreiten, daß die Kunstgeschichte aus einer Folge progressiv fortschreitender Theorien bestünde, die mit Andy Warhols *Brillo Boxes* an ihrem Ende angelangt sei. Zudem könne man gegen Dantos eigene Theorie denselben Vorwurf erheben, den Danto gegen andere erhoben hat, nämlich daß sie zu einer Entmündigung der Kunst durch Theorie führt (ebd. 74). Hinzu kommt nach Thomets Auffassung, daß Dantos Kunsttheorie ungeachtet der beschriebenen Problematik keine überzeugende Antwort auf die Frage nach der „gelungenen Interpretation“ von Kunstwerken gibt. Inwiefern hier Dantos „immanente Kategorie des Neuen“ (ebd. 79) weiterhelfen kann, bleibt für Thomet ungeklärt, da er die Kategorie „in seiner Elegie auf die Kunst der Posthistoire ... aus dem Blick“ verliere. (Leider teilt uns die Autorin nicht mit, welche Ansätze genau in dieser Richtung versuchen, Dantos Überlegungen weiterzuführen).

Ungeachtet solcher kleinen Schwächen, gibt Thomet jedoch in ihrem Buch einen kurzen und sehr gelungenen Überblick nicht nur über die interne Problematik der Position Dantos, sondern zudem über die gegenwärtige Diskussion, wie sie in den seriösen Kreisen nicht nur der angelsächsischen Kunstphilosophie anzutreffen ist.

Jakob Steinbrenner (München)

Großes Werklexikon der Philosophie, 2 Bde., hg. von Franco Volpi, Alfred Kröner, Stuttgart 1999, XX + 1733 S., ISBN 3-520-82901-0.

Mit lexikographischen Großprojekten ist der Kröner Verlag bisher selten hervorgetreten; vielmehr bestimmten kleinere, mehr oder minder brauchbare Handbücher wie das vielfach neuaufgelegte *Philosophische Wörterbuch* von Heinrich Schmidt und Georgi Schischkoff das typische Profil des Hauses. Entsprechend ist auch das von Franco Volpi editorisch betreute *Große Werklexikon der Philosophie* aus einem solchen Handbuch hervorgewachsen, nämlich aus dem von Volpi gemeinsam mit Julian Nida-Rümelin herausgegebenen, einbändigen *Lexikon der philosophischen Werke* (1988). Aber das *Große Werklexikon* ist nicht einfach nur eine erweiterte Version dieses mittlerweile weitherum beliebten Compendiums – statt 1147 werden nun 1800 Werke vorgestellt –, sondern eine gänzliche Neubearbeitung, für das zahlreiche neue Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

(insgesamt sind es über 300), häufig ausgesprochene Spezialisten, gewonnen werden konnten. Was kann man sich beispielsweise Informativeres wünschen als einen von Cornelius Mayer verfassten Artikel über die Schriften Augustins oder einen von Ernst Behler über diejenigen Friedrich Schlegels? Auch konzeptionell hat sich manches verändert: So verzichtete man (wie in der neuen Ausgabe von *Kindlers Literatur Lexikon*) darauf, sämtliche behandelten Werke alphabetisch zu lemmatisieren, um diese stattdessen ihren (ihrerseits alphabetisierten) Autoren zuzuordnen. Vorangestellt ist den einzelnen Werkartikeln eine knappe Lebensskizze des jeweiligen Denkers. Innerhalb der Autorenartikel hätte man freilich von einer strikt alphabetischen Aufreihung der Werke zugunsten einer chronologischen Ordnung absehen dürfen, um so ein genetisches Verständnis des jeweiligen Gesamt-Euvres zu erleichtern. Andere lexikographische Kinderkrankheiten sollte man bei einer künftigen Auflage ebenfalls ausmerzen: Etwa vermisst der Benutzer ein brauchbares Register, das über die bloße Nennung der in eigenen Artikeln behandelten Autoren und Werktitel hinausreichte. Im Index taucht beispielsweise Claude Lancelot nicht auf, während doch seine gemeinsam mit Antoine Arnauld verfasste *Grammaire générale* im Arnauld-Artikel ausführlich gewürdigt wird. Oder wer sich auf die Suche nach Kelsos macht, muss wissen, dass die Fragmente von dessen christenstumskritischem Werk bei Origenes überliefert sind, und wird erst so fündig. Auf Querverweise verzichtet (im Unterschied zum Kompendium von 1988) sowohl der Text, als auch der Index. Entsprechend erfährt man weder unter „d'Alembert“ im Index, noch im d'Alembert-Artikel, dass unter „Diderot“ sehr wohl ein Beitrag über die *Encyclopédie* nachzulesen wäre.

Viele Werkartikel gehen weit über die bloße Inhaltsparaphrase hinaus und bieten gemäß den Vorgaben des Herausgebers nicht allein rezeptionsgeschichtliche Hinweise, sondern konzise Werkinterpretationen. Bei einem Lexikon solchen Umfangs sind qualitative Unterschiede zwischen den einzelnen Beiträgen freilich ebenso unvermeidlich wie redaktionelle Versehen (so erstaunt es, dass David Hilbert 19 Jahre vor seiner Geburt gestorben sein soll). Die detaillierten Angaben zur Primär- und zur Sekundärliteratur scheinen insgesamt sehr verlässlich zu sein, wenngleich mitunter neue Editionen und aktuelle Forschungsliteratur nicht genannt werden (beispielsweise bei Johann Joachim Spalding).

Eine Enzyklopädie, die die „bekanntesten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Werke der

[westlichen] Philosophie“ zu präsentieren beansprucht, wird sich vor allem kritische Fragen hinsichtlich Auswahl und Gewichtung gefallen lassen müssen. Im Vergleich mit dem ‚alten‘ *Lexikon der philosophischen Werke* fällt auf, dass die Palette um zahlreiche Werke bereichert worden ist, die in den letzten Jahren editorisch (auf deutsch) neu erschlossen wurden. Man ist für die Diskussion von Adolph Freiherr von Knigge oder Anne Robert Jacques Turgot ebenso dankbar wie für diejenige von Philipp Mainländer oder Franz Overbeck. Auch moderne ostasiatische Denker wie Kitaro Nishida oder Keiji Nishitani sind nun ganz selbstverständlich vertreten, wogegen es eine nordamerikanische Philosophie vor dem 19. Jahrhundert nicht gegeben zu haben scheint: Benjamin Franklin sucht man genauso vergebens wie Jonathan Edwards. Überhaupt sind im 18. Jahrhundert einige Lücken zu beklagen: Bernard le Bovier de Fontenelle glänzt ebenso wie Jacob Brucker oder Isaak Iselin, Henry St. John Lord Bolingbroke ebenso wie Henry Home Lord Kames durch Abwesenheit. Seltsam mutet es an, wenn man im Artikel „Reimarus, Hermann Samuel“ zwar über dessen *Vernunftlehre* und *Vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion* aufgeklärt wird, jedoch nur in der biographischen Einleitung über die *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hingegen ist es zu begrüßen, dass bei Joseph Butler nicht mehr wie noch 1988 die *Fifteen Sermons*, sondern das Hauptwerk, *The Analogy of Religion* im Zentrum steht. Der Begriff des philosophischen Werkes wird erfreulich weit gefasst, so dass Essayisten vom Schlage eines Alain ebenso Eingang finden wie barocke Universalwissenschaftler von der Art eines Athanasius Kircher. Hingegen fehlt jenes Buch, von dem Volpi das Motto seines Vorwortes geliehen hat: Robert Burtons *Anatomy of Melancholy*.

Je weiter man in die Gegenwart vorstößt, desto anfichtbarer ist naturgemäß die Auswahl der vorgestellten Bücher. Dass Bruno Bauer und Jacob Burckhardt nur je mit einer Schrift vertreten sind, wird man verschmerzen, auch wenn man nicht ganz versteht, weshalb dann Immanuel Hermann von Fichte gleich deren vier zugestanden bekommt, während selbst Charles Sanders Peirce mit bloß drei auskommen muss. Auf Richard Wagners *Kunstwerk der Zukunft* hätte man ebenso wie auf das *Deutsche Volksthum* des Turnvaters Jahn verzichten können, wenn man schon Figuren wie Paul de Lagarde keines Eintrags würdigen wollte (stattdessen findet man Houston Stewart Chamberlain und Alfred Rosenberg). Gut

repräsentiert sind die Philosophinnen und Philosophen des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, obschon man auch hier stellenweise an der Gewichtung irre wird. Ernst Jünger mit fünf Werken auftreten zu lassen, wohingegen man sich bei Albert Camus mit deren zwei zu bescheiden hat und bei Simone de Beauvoir mit gar keinem, mag zu Krittelleien Anlass geben. Gleich mit neun Einträgen wartet Carl Gustav Jung auf (ebensoviel wie Husserl und Leibniz!), während Sigmund Freud immerhin noch deren vier erhält, Jacques

Lacan aber nur einen einzigen. Merkwürdig berührt auch die vollständige Absenz von Albert Schweitzer.

Aufs Ganze gesehen unterliegt es jedoch keinem Zweifel, dass Volpi mit seinem *Werklexikon der Philosophie* ein in der Praxis von Lehre und Forschung überaus nützliches Buch über Bücher vorgelegt hat. Nicht sein geringstes Verdienst liegt in seinem Potential, zur Lektüre dieser Bücher zu verführen.

Andreas Urs Sommer (Greifswald)